



APERTURA, SOCIEDAD PSICOANALÍTICA DE BUENOS AIRES
APERTURA, SOCIEDAD PSICOANALÍTICA DE LA PLATA

EL REY ESTÁ DESNUDO

REVISTA PARA EL PSICOANÁLISIS POR VENIR



AÑO 1 | N° 2 | OCTUBRE 2009

APERTURA

APERTURA, SOCIEDAD PSICOANALÍTICA DE BUENOS AIRES
APERTURA, SOCIEDAD PSICOANALÍTICA DE LA PLATA

EL REY ESTÁ DESNUDO

REVISTA PARA EL PSICOANÁLISIS POR VENIR

Año 1 | N° 2

JULIO 2009

COMITÉ EDITORIAL

ALFREDO EIDELSZTEIN
MARIANA GOMILA
BORIS GONZÁLEZ CEJA
DÉBORA MESCHIANY
HAYDÉE MONTESANO
CRISTINA SÁNCHEZ

Sumario

EDITORIAL	3
EL CONDE LUCANOR. Cuento XXXII: Lo que sucedió a un rey con los burladores que hicieron el paño	5
Juan Manuel	
EL ASUNTO LACANIANO O EL SENTIDO DEL RETORNO A LACAN. SITUACIÓN DE TIEMPO Y LUGAR DE ESTE EJERCICIO	9
María Elina Hiriart	
HAY UN LACAN QUE NO ES FREUDIANO	35
Débora Meschiany	
PSICOANÁLISIS Y BIOPOLÍTICA, 2ª parte: PULSIÓN	59
Haydée Montesano	
EL COGITO CARTESIANO Y LA ALTERACION DE LA ESTRUCTURA DEL SABER Y LA VERDAD	68
Martín Krymkiewicz	
<i>LALANGUE</i> Y EL INCONSCIENTE ESTRUCTURADO COMO UN LENGUAJE	81
María Inés Sarraillet	
Colaboraciones:	
EL FRACASO DE LACAN, 1ª parte.	97
Alfredo Eidelsztein	

Editorial

El segundo número de nuestra revista apuesta a dar un paso más en el recorrido que ya tiene su punto de partida. La lógica con la que se orienta y organiza nuestra producción contempla -por definición- la cláusula de lo *por venir*. Es bajo esta lectura que transitamos las enseñanzas de Sigmund Freud y Jacques Lacan; apoyados en que dichas enseñanzas se construyen formalizando los conceptos en red y articulándolos con la modalidad de un prisma multifacético. Esta propuesta permite que las nociones pertinentes al campo del psicoanálisis no se desliguen cristalizando enunciados que se referencian en sí mismos. El tratamiento de los conceptos, presentados cada vez bajo una nueva condición, funda una posición discursiva que, por una parte, está en apertura en el diálogo con otros discursos y por otra, incluye la *novedad* como parte de su lógica. Esta construcción teórica crea otra posición clínica que se orienta en la concepción ética de lo por venir.

Los cinco artículos que componen esta edición analizan diferentes puntos de nuestro programa de investigación y resaltan:

- la relación de inherencia del psicoanálisis al campo del *saber* moderno,
- la *novedad* como horizonte teórico y práctico,
- el cuestionamiento del cuerpo biológico como sede de lo real para el psicoanálisis.

Cada artículo retoma y avanza sobre estos tres ejes. En primer lugar, *El asunto lacaniano o el sentido del retorno a Lacan* cuestiona la orientación que ha tomado en la actualidad el psicoanálisis poslacaniano al generar una desviación de los conceptos respecto de como los propone Lacan en su enseñanza, lo que conduce a interrogarnos sobre sus consecuencias.

Tanto *Hay un Lacan que no es freudiano* como *Psicoanálisis y biopolítica. 2ª parte: Pulsión*, abordan el problema de la biologización del hablanteser (*parl'être*) como una de las causas del exceso de malestar en la cultura y transitan, desde diferentes articulaciones, la propuesta de la filosofía política contemporánea que está en consonancia con la idea foucaultiana que sostiene que el honor político del psicoanálisis es el de ser una respuesta subversiva frente a la biopolítica.

El cogito cartesiano y la alteración de la estructura del saber y la verdad abre el diálogo apoyado en la interterritorialidad del psicoanálisis, para fundamentar, con argumentaciones epistemológicas, su articulación con la ciencia moderna a partir de las nociones que aborda Lacan en “La ciencia y la verdad”.

Lalengua y el inconsciente estructurado como un lenguaje trabaja la puesta en relación argumentativa entre *lalengua* -neologismo que nos orienta a jerarquizar el valor de la novedad en Lacan- y la fórmula que presenta al inconsciente estructurado como un lenguaje, fundamentando una concepción del psicoanálisis como lazo, en oposición al individualismo y nihilismo poslacanianos que lo reducen a un “autismo de a dos”.

Al conjunto de artículos se le suma una colaboración que, en esta primera parte, analiza *El fracaso de Lacan*, en relación a los distintos momentos en que el mismo Lacan da cuenta de aquello que ha sido rechazado de sus enseñanzas por los psicoanalistas -sus propios seguidores- en tanto involucra una novedad respecto de la teoría y la clínica. Es posible diagnosticar en la actualidad un rechazo a la topología, la matemática y la articulación -en general- del psicoanálisis al campo de la ciencia.

Para concluir nuestra editorial, elegimos una cita de Lacan que consideramos una de las posibles claves para leer su enseñanza en la actualidad:

Estos textos conservan aún la violencia de la novedad que aportaban. Se medirá su riesgo comprobando que sus problemas siguen estando en el orden del día, cuando les hemos aportado una elaboración que no ha dejado de afirmarse en su crítica ni en su construcción.¹

La apuesta de esta publicación implica un diálogo intertextual, en tanto está referida a la lectura de otros; sin embargo, no cesa en repetir su designio más íntimo: que como revista de una propuesta para el psicoanálisis por venir, intenta que el decir de la ciencia del psicoanálisis sea explícito, crítico y ordenado.-

¹ Lacan, J. (1988). De un designio. En: *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 349.

El Conde Lucanor.

Cuento XXXII:

Lo que sucedió a un rey con los burladores que hicieron el paño.¹

Juan Manuel

Otra vez le dijo el Conde Lucanor a su consejero Patronio:

-Patronio, un hombre me ha propuesto un asunto muy importante, que será muy provechoso para mí; pero me pide que no lo sepa ninguna persona, por mucha confianza que yo tenga en ella, y tanto me encarece el secreto que afirma que puedo perder mi hacienda y mi vida, si se lo descubro a alguien. Como yo sé que por vuestro claro entendimiento ninguno os propondría algo que fuera engaño o burla, os ruego que me digáis vuestra opinión sobre este asunto.

-Señor Conde Lucanor -dijo Patronio-, para que sepáis lo que más os conviene hacer en este negocio, me gustaría contaros lo que sucedió a un rey moro con tres pícaros granujas que llegaron a palacio.

Y el conde le preguntó lo que había pasado.

-Señor conde -dijo Patronio-, tres pícaros fueron a palacio y dijeron al rey que eran excelentes tejedores, y le contaron cómo su mayor habilidad era hacer un paño que sólo podían ver aquellos que eran hijos de quienes todos creían su padre, pero que dicha tela nunca podría ser vista por quienes no fueran hijos de quien pasaba por padre suyo.

Esto le pareció muy bien al rey, pues por aquel medio sabría quiénes eran hijos verdaderos de sus padres y quiénes no, para, de esta manera, quedarse él con sus bienes, porque los moros no heredan a sus padres si no son verdaderamente sus hijos. Con esta intención, les mandó dar una sala grande para que hiciesen aquella tela.

¹ Obtenido en: <http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/esp/juanma/lucanor/32.htm>

Los pícaros pidieron al rey que les mandase encerrar en aquel salón hasta que terminaran su labor y, de esta manera, se vería que no había engaño en cuanto proponían. Esto también agradó mucho al rey, que les dio oro, y plata, y seda, y cuanto fue necesario para tejer la tela. Y después quedaron encerrados en aquel salón.

Ellos montaron sus telares y simulaban estar muchas horas tejiendo. Pasados varios días, fue uno de ellos a decir al rey que ya habían empezado la tela y que era muy hermosa; también le explicó con qué figuras y labores la estaban haciendo, y le pidió que fuese a verla él solo, sin compañía de ningún consejero. Al rey le agradó mucho todo esto.

El rey, para hacer la prueba antes en otra persona, envió a un criado suyo, sin pedirle que le dijera la verdad. Cuando el servidor vio a los tejedores y les oyó comentar entre ellos las virtudes de la tela, no se atrevió a decir que no la veía. Y así, cuando volvió a palacio, dijo al rey que la había visto. El rey mandó después a otro servidor, que afamó también haber visto la tela.

Cuando todos los enviados del rey le aseguraron haber visto el paño, el rey fue a verlo. Entró en la sala y vio a los falsos tejedores hacer como si trabajasen, mientras le decían: «Mirad esta labor. ¿Os place esta historia? Mirad el dibujo y apreciad la variedad de los colores». Y aunque los tres se mostraban de acuerdo en lo que decían, la verdad es que no habían tejido tela alguna. Cuando el rey los vio tejer y decir cómo era la tela, que otros ya habían visto, se tuvo por muerto, pues pensó que él no la veía porque no era hijo del rey, su padre, y por eso no podía ver el paño, y temió que, si lo decía, perdería el reino. Obligado por ese temor, alabó mucho la tela y aprendió muy bien todos los detalles que los tejedores le habían mostrado. Cuando volvió a palacio, comentó a sus cortesanos las excelencias y primores de aquella tela y les explicó los dibujos e historias que había en ella, pero les ocultó todas sus sospechas.

A los pocos días, y para que viera la tela, el rey envió a su gobernador, al que le había contado las excelencias y maravillas que tenía el paño. Llegó el gobernador y vio a los pícaros tejer y explicar las figuras y labores que tenía la

tela, pero, como él no las veía, y recordaba que el rey las había visto, juzgó no ser hijo de quien creía su padre y pensó que, si alguien lo supiese, perdería honra y cargos. Con este temor, alabó mucho la tela, tanto o más que el propio rey.

Cuando el gobernador le dijo al rey que había visto la tela y le alabó todos sus detalles y excelencias, el monarca se sintió muy desdichado, pues ya no le cabía duda de que no fuera hijo del rey a quien había sucedido en el trono. Por este motivo, comenzó a alabar la calidad y belleza de la tela y la destreza de aquellos que la habían tejido.

Al día siguiente envió el rey a su valido, y le ocurrió lo mismo. ¿Qué más os diré? De esta manera, y por temor a la deshonra, fueron engañados el rey y todos sus vasallos, pues ninguno osaba decir que no veía la tela.

Así siguió este asunto hasta que llegaron las fiestas mayores y pidieron al rey que vistiese aquellos paños para la ocasión. Los tres pícaros trajeron la tela envuelta en una sábana de lino, hicieron como si la desenvolviesen y, después, preguntaron al rey qué clase de vestidura deseaba. El rey les indicó el traje que quería. Ellos le tomaron medidas y, después, hicieron como si cortasen la tela y la estuvieran cosiendo.

Cuando llegó el día de la fiesta, los tejedores le trajeron al rey la tela cortada y cosida, haciéndole creer que lo vestían y le alisaban los pliegues. Al terminar, el rey pensó que ya estaba vestido, sin atreverse a decir que él no veía la tela.

Y vestido de esta forma, es decir, totalmente desnudo, montó a caballo para recorrer la ciudad; por suerte, era verano y el rey no padeció el frío.

Todas las gentes lo vieron desnudo y, como sabían que el que no viera la tela era por no ser hijo de su padre, creyendo cada uno que, aunque él no la veía, los demás sí, por miedo a perder la honra, permanecieron callados y ninguno se atrevió a descubrir aquel secreto. Pero un negro, palafrenero del rey, que no tenía honra que perder, se acercó al rey y le dijo: «Señor, a mí me da lo mismo que me tengáis por hijo de mi padre o de otro cualquiera, y por eso os digo que o yo soy ciego, o vais desnudo».

El rey comenzó a insultarlo, diciendo que, como él no era hijo de su padre, no podía ver la tela.

Al decir esto el negro, otro que lo oyó dijo lo mismo, y así lo fueron diciendo hasta que el rey y todos los demás perdieron el miedo a reconocer que era la verdad; y así comprendieron el engaño que los pícaros les habían hecho. Y cuando fueron a buscarlos, no los encontraron, pues se habían ido con lo que habían estafado al rey gracias a este engaño.

Así, vos, señor Conde Lucanor, como aquel hombre os pide que ninguna persona de vuestra confianza sepa lo que os propone, estad seguros de que piensa engañaros, pues debéis comprender que no tiene motivos para buscar vuestro provecho, ya que apenas os conoce, mientras que, quienes han vivido con vos, siempre procurarán serviros y favoreceros.

El conde pensó que era un buen consejo, lo siguió y le fue muy bien.

Viendo don Juan que este cuento era bueno, lo mandó escribir en este libro y compuso estos versos que dicen así:

A quien te aconseja encubrir de tus amigos
más le gusta engañarte que los higos.

EL ASUNTO LACANIANO O EL SENTIDO DEL RETORNO A LACAN.

SITUACIÓN DE TIEMPO Y LUGAR DE ESTE EJERCICIO.¹

THE LACANIAN AFFAIR OR THE MEANING OF A "RETURN TO LACAN".

TIME AND PLACE OF THIS EXERCISE.

María Elina Hiriart

RESUMEN:

El siguiente trabajo plantea una puesta en cuestión de la orientación de la situación del psicoanálisis lacaniano en la actualidad. Desarrollaremos los argumentos de distintos comentaristas de Lacan que, a nuestro modo de leer, producen una clara desviación de los conceptos elaborados por Lacan a lo largo de toda su enseñanza; y nos interrogaremos acerca de sus consecuencias.

PALABRAS CLAVE: sustancialización - biología lacaniana - cuerpo - goce - discurso - lazo al Otro - objeto *a*.

ABSTRACT:

This work calls into question the current lacanian psychoanalytic trend. According to our analysis, the opinion of different authors regarding Lacan's teachings, is generating a clear deviation from his original theory. The consequences of such digression shall be discussed in the following pages.

KEY WORDS: substantiation - lacanian biology - body - *Jouissance* - discourse - bond to the Other - object *petit a*.

Puesto que algunos de ustedes se interrogan a veces acerca de algunas propiedades de lo que se llama mi estilo, les recuerdo, por ejemplo, la expresión la Cosa freudiana, que di como título a una cosa que escribí y a la cual no estaría mal que se remitiesen. Ese texto, ese título, asombraron, porque, cuando se comienza a comentar filosóficamente mis intenciones, sucede que se las hace entrar en esa ocupación que estuvo muy a la moda durante un tiempo, la de combatir la reificación. Obviamente, reificar, nunca dije nada parecido. Pero uno siempre puede tejer intenciones alrededor de un discurso. Es claro que si elegí ese título era adrede. Si quieren volver a leer ese texto, se percatarán que es esencialmente de la Cosa de la que hablo, hablo de ella de una manera que evidentemente

¹ Cf. Lacan, J. (1975). La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. En: *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 384.

está en la fuente del malestar incontestable que ese texto produjo entonces, a saber, que en diversos momentos hago hablar a la Cosa.²

Elegimos parafrasear a Lacan tomando su propuesta de “retorno a Freud” como marco de referencia de un trabajo de elaboración en torno a la orientación del psicoanálisis lacaniano en la actualidad. Nuestra pregunta está vinculada a pensar la conveniencia de considerar este trabajo como un “retorno a Lacan” en función de que nuestro objetivo será poner en cuestión la eficacia de este peculiar estilo argumentativo, para introducir lo novedoso a través del retorno. J.-L. Nancy lo plantea de la siguiente manera:

Todo lo que se presenta en la forma del retorno, o bien, bajo el signo del retorno, está en principio cerrado sobre sí (...). El retorno parece un extraño modo de andar. Propone retroceder para avanzar (a menos que sea para saltar mejor [...] por encima de su tiempo). Sin embargo, yo no le opondría la imagen de una pura y simple marcha hacia adelante.³

La cultura, al menos la occidental, genera ciertos movimientos y corrientes de pensamiento que devienen propiedades de nuestra sociedad y producen malestar. A estos movimientos, Sigmund Freud los llamó “el malestar en la cultura”. Algunos de estos malestares producen dolor o sufrimiento en exceso. Esto nos permite suponer que el psicoanálisis, como respuesta específica al sufrimiento, como “encuentro” que produce cambios respecto del dolor, tiene que, por lógica, operar en sentido contrario a dichos movimientos producidos por nuestra cultura.

Podemos verificar, tanto en la producción de ideas y conceptos teóricos de S. Freud como en los de J. Lacan, un deslizamiento en forma de bucle: si bien se iniciaron como respuestas en dirección contraria a las corrientes de pensamiento que imperaban en la época, se produjo luego un movimiento inverso, donde quedó evidenciada una tendencia muy fuerte que hizo girar esas ideas y conceptos en la dirección favorable a aquello mismo de lo que se habían querido apartar. Por ejemplo: se puede establecer claramente en Freud un movimiento de respuesta a un malestar de la época, vinculado al no-lugar

² Lacan, J. (1997). *El Seminario*. Libro 7. Buenos Aires: Paidós. p. 163.

³ Nancy, J.-L. (2003). *El olvido de la filosofía*. Buenos Aires: Arena Libros. pp. 13-16.

que se le otorgaba a la palabra de las histéricas que sufrían determinados síntomas y que le permitió la invención de un dispositivo que brindaba un lugar de privilegio a esa palabra. En definitiva, Freud inventó un nuevo discurso, un nuevo lazo social. Los desarrollos teóricos que acompañaron este movimiento inverso al que producía la cultura y constituyeron su primera tópica, se encuentran en textos tales como “La interpretación de los sueños”, “La psicopatología de la vida cotidiana” y “El chiste y su relación con lo inconsciente”. Paul Ricoeur llamó a estos desarrollos la “hermenéutica freudiana”,⁴ que estaba centrada en torno a los conceptos de inconsciente e interpretación y se desprendía del ideal de ciencia imperante en la época, vinculado a la biología y a la neurología.

Los desarrollos freudianos irán luego hacia una segunda tópica, respecto de la cual Lacan propone que Freud llegó a entificar.⁵ Esto quiere decir que Freud había sustancializado, había tomado un objeto bidimensional -como por ejemplo, un conjunto de ideas o conceptos- y lo había trabajado como si fuese un objeto de tres dimensiones. Un caso podría ser el de su teoría sobre la histeria, transformada luego en un atributo de alguien, internalizado como parte de la mente humana, cuando en realidad estaba creando un nuevo tipo de lazo social. A esta etapa de las conceptualizaciones freudianas, Paul Ricoeur la llamó la “energética freudiana”,⁶ centrada en torno a los desarrollos sobre la libido y la pulsión.

Podríamos pensar, entonces, que Freud entificó al construir una teoría energética, cuando pasó a privilegiar, en el contenido de sus desarrollos teóricos, energías en lugar de significados. Una energética hace suponer que se trata efectivamente de algo que, como tal, sería tramitado por la física, en tanto ciencia de los objetos que estudia las propiedades de la materia y de la energía, considerando sólo los atributos que son susceptibles de ser medidos.⁷ Lacan lo expresa de esta manera:

En resumen, he vuelto a llevar a la primera tópica freudiana -esto es lo que he llamado retorno a Freud- aquello que está implicado en la práctica

⁴ Cf. Ricoeur, P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno.

⁵ Lacan, J. (1998). El fenómeno lacaniano. *Uno por Uno*, N° 46, p. 25.

⁶ Cf. Ricoeur, P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno.

⁷ *Diccionario de la Real Academia Española*. www.drae.es. Ver definición de Física.

misma. Esto no quiere decir que la segunda tópica quede en falta al respecto.

Freud, es cierto, llega a entificar (...) Incluso al nivel donde Freud, de alguna manera, substancializa con sus términos al Ello.⁸

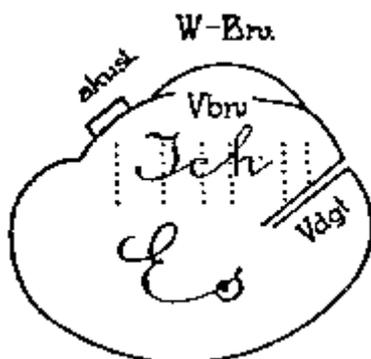
En el Seminario de Caracas, Lacan propone:

Aquí está: mis tres no son los suyos. Mis tres son lo simbólico, lo real y lo imaginario (...)

Eso le di yo a los míos. Se los di para que supieran orientarse en la práctica. Pero ¿se orientan mejor que con la tópica legada por Freud a los suyos?

Hay que decirlo: lo que Freud dibujó con su tópica, llamada segunda, adolece de cierta torpeza (...)

Considérese el saco fofa que se produce como vínculo del Ello en su artículo que debe decirse: "Das Ich und das Es"



El esquema de Freud

El saco, al parecer, es el continente de las pulsiones. ¡Qué idea tan disparatada la de bosquejar eso así! (...).⁹

Lacan sigue describiendo su lectura del esquema freudiano y dice:

La cosa deja perplejo. Digamos que no es lo mejor que hizo Freud. Podemos incluso confesar que no favorece la pertinencia del pensamiento que pretende traducir.¹⁰

⁸ Lacan, J. (1998). Op. cit. p. 25.

⁹ Lacan, J. (1980). *El Seminario*. Libro 27. El seminario de Caracas. Inédito.

¹⁰ *Ibíd.*

Consideramos que Lacan es bastante elocuente al momento de evaluar la segunda tópica freudiana.

La propuesta de Lacan del “retorno a Freud” tiene que ver, fundamentalmente, con el diagnóstico de los desvíos teóricos de los posfreudianos, intentando establecer cómo lo leyeron y qué sentido le otorgaron a su obra:

A decir verdad, esta dimensión del inconsciente que evoco estaba olvidada, como Freud lo había previsto muy bien. El inconsciente se había vuelto a cerrar sobre su mensaje gracias al celo de esos activos ortopedistas en que se convirtieron los analistas de la segunda y tercera generación, que se dedicaron a suturar esta hiancia, psicologizando la teoría analítica.¹¹

Tenemos la impresión de que con la enseñanza de Lacan, paradójicamente, se produjo un movimiento similar al descrito por él respecto de Freud.

Nuestra propuesta será establecer la relación y oposición que encontramos en la actualidad entre lo que podemos leer en la enseñanza oral y escrita de Jacques Lacan y la interpretación que de ella realizan los psicoanalistas lacanianos; tensando los argumentos de los autores que fueron estableciendo retroactivamente cuál era el sentido de su obra y, en consecuencia, hacia dónde se debía continuar. Estimamos que este trabajo de tensión nos permitirá preguntarnos cómo se lo ha entendido, si se ha interpelado el sentido de su orientación y cómo se ha continuado trabajando de allí en adelante.

En general, los analistas que hoy practicamos el psicoanálisis, hemos incorporado la lectura de Lacan a partir de la interpretación de su obra que hicieron otros autores y que podría constituir una interpretación ya operante en nosotros, al intentar ajustar nuestra lectura a la letra de Lacan para poder producir nuestra propia interpretación.

La hipótesis que guiará nuestro trabajo será la de sostener que la dirección en la que Lacan intentó encausar su enseñanza, va en sentido netamente opuesto a la que ha tomado en el lacanismo en general.

¹¹ Lacan, J. (1973). *El Seminario*. Libro 11. Buenos Aires: Paidós. p. 31.

Se sabe que no hay posibilidad alguna de establecer una única lectura de un texto y reconocemos que, en su enseñanza oral, Lacan produjo afirmaciones sumamente contradictorias. No dejamos de tener en cuenta que toda lengua produce ilusión de ser y de falta en ser; y que toda teoría es deudora del lenguaje en el que se desarrolla. Por lo tanto, es conveniente recordar que el trabajo que Lacan propone, con lógica, es un trabajo sobre argumentos y no sobre las personas que los sostienen o los atributos de éstas posean.

Sin embargo, sostenemos que es posible establecer el espíritu de un texto, su núcleo conceptual y diagnosticar cuál es la orientación de lectura que mejor interpreta la intención o sentido del conjunto de la enseñanza de Lacan.

Solicitamos la licencia de considerar una categoría general posible, que no sea cuestionada por ser postulada como un universal, al menos provisionalmente. Esta categoría agrupa la orientación de una práctica y la tendencia que asume el movimiento psicoanalítico que se postula como "lacaniano", tomado como paradigma de interpretación de cierto tipo de fenómeno por el consenso de los lectores.

Sin dejar caer la consideración acerca de la imposibilidad de formar un todo, se nos hace necesario seleccionar un conjunto de materiales, lo más variado posible, sin que sea tedioso; pero que habilite pensarlo como el núcleo teórico argumentativo donde se pueda leer una tendencia que nos permita preguntarnos acerca de la dirección que el psicoanálisis lacaniano estaría adoptando en la actualidad.

Intentaremos sostener un debate, no entre personas sino entre argumentos e ideas; cuestión a menudo difícil de mantener en los escenarios "psi", donde prima habitualmente la represión de la discusión de ideas, como intento de evitar la confrontación entre las personas. Es un estilo muy peculiar que adopta el psicoanálisis en su transmisión.

Lacan nos propone, en un momento muy cercano a su fallecimiento, lo siguiente:

Vengo aquí antes de lanzar mi Causa Freudiana. Como ven no me desprendo de este adjetivo. Sean ustedes lacanianos, si quieren. Yo soy freudiano.

Por eso creo adecuado decirles algunas palabras del debate que mantengo con Freud, y que no es de ayer.¹²

La pregunta que guiará nuestro trabajo estará vinculada a:

- a) saber si estamos o no, por fuera de cierta opinión imperante en determinado sector de la sociedad, como forma de entender los problemas;
- b) saber si nos hemos curado o no, de la opinión y de los prejuicios de la época y si se está verdaderamente leyendo al autor, más allá de éstos;
- c) preguntarnos cómo se lee un texto; pregunta que coincide con nuestra práctica que es fundamentalmente de lectura, ya que en los análisis que conducimos como analistas nos encontramos con textos que deben ser tomados como significantes, esto es, que pueden estar funcionando de una manera distinta respecto de su significado habitual.

Dice Lacan:

En el discurso analítico, se trata siempre de lo siguiente: a lo que se enuncia como signifiante se le da una lectura diferente de lo que significa.¹³

- d) intentar no ubicarnos en el lugar de saber cuál es la verdad de lo que dijo Lacan sino en poder interpretar un texto a partir de un trabajo lógico, enfrentando las dificultades que se nos presenten en las distintas lecturas a las que accedamos y las contradicciones que encontremos en la propia letra de Lacan -sin aceptar como válido el argumento "Lacan lo dijo".¹⁴

¹² Lacan, J. (1980). *El Seminario*. Libro 27. El seminario de Caracas. Inédito.

¹³ Lacan, J. (2007). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. p. 49.

¹⁴ Por considerarlo una falacia que, en lógica formal, se denomina como *Argumentum ad verecundiam* o *Apelación a la autoridad*, que consiste en defender una idea sólo en base a que fue afirmada o defendida por una autoridad, del campo que sea.

Nuestra referencia principal, aunque no la única, será *El Seminario*, Libro 20, “Aún”, de J. Lacan, que forma parte de lo que estaría establecido entre los psicoanalistas lacanianos como su “última enseñanza”, considerado desde una perspectiva evolucionista que resalta cierto valor de lo “último” como superador, confundiendo evolución con progreso.¹⁵

Comenzaremos resaltando las precisas indicaciones que da Lacan en este seminario respecto de cómo leerlo:

Esos *Escritos*, ya se sabe, no se leen fácilmente. Puedo hacerles una pequeña confesión autobiográfica: eso precisamente pensaba yo. Pensaba, y a lo mejor la cosa llega hasta ese punto, pensaba que no eran para leer.

Es un buen punto de partida.¹⁶

...lo escrito no es para ser comprendido.

(...) Si no los comprenden, tanto mejor, pues tendrán así la oportunidad de explicarlos.¹⁷

A aquel a quien supongo el saber, lo amo (...) Si digo que me odian es porque me des-suponen el saber.

(...) Después de todo, ¿qué puedo yo presuponer de lo que sabía Aristóteles? Tal vez lo lea mejor en la medida en que menos saber le presuponga. Es ésta la condición de una estricta puesta a prueba de la lectura, y es la que no esquivo.

Lo que se nos ofrece para que lo leamos de lo que por el lenguaje existe, o sea, lo que viene a tramarse como efecto de su erosión -es así como defino lo escrito- no puede desconocerse.¹⁸

Evidentemente oyen, oyen, pero desafortunadamente comprenden y lo que comprenden es un poco precipitado.¹⁹

Lacan nos está indicando que el hecho de des-suponerle el saber a Aristóteles le ha permitido leerlo e interpretarlo; preguntarse qué dijo y porqué lo dijo; en suma: producir su propia interpretación.

¹⁵ En lógica formal esta forma de argumentar afirmando que algo es mejor -o más correcto- por ser novedoso o más nuevo que alguna otra cosa, como si eso fuera una virtud en sí misma, constituye una falacia llamada *Argumentum ad novitatem*.

¹⁶ Lacan, J. (2007). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. p. 37.

¹⁷ Op. cit., p. 46.

¹⁸ Op. cit., pp. 83-84.

¹⁹ Op. cit., p. 85.

A Lacan se lo ha seguido más por amor que por sus ideas, problema que él mismo diagnosticó y del cual denunció haber padecido desde el comienzo hasta el final de su enseñanza. Y por haberlo amado no se lo ha podido interpretar. Interpretación que surgiría del efecto de lectura, como articulación lógica de los argumentos y no como escansión caprichosa de elementos desarticulados.

Nuestra impresión es que también estaría operando cierta dimensión del amor, esta vez hacia Jacques-Alain Miller, albacea de la obra de J. Lacan, puesto que también encontramos ausencia de preguntas y puestas en tensión respecto de los argumentos teóricos que despliega en los Cursos que dicta año tras año. Esta ausencia se torna más compleja aún, debido a que J.-A. Miller es quien ha establecido los seminarios, ha decidido cómo y en qué momento se irían publicando y se ha propuesto como continuador de la obra de J. Lacan.

Consideramos que el espíritu de los argumentos de J.-A. Miller constituye el movimiento de sustancialización que orienta al lacanismo actualmente. Movimiento que Lacan intentó combatir a lo largo de toda su enseñanza y que, sin embargo, el lacanismo parece ignorar aduciendo que habría un “último Lacan” que dejaría caer la primacía del significante para privilegiar lo real y el goce (del cuerpo propio) frente a lo cual lo simbólico se presentaría como inoperante y, en consecuencia, el lugar del Otro y del lazo no existirían. Asimismo, pareciera que quedarían homologados pulsión y goce.

Todas estas son cuestiones que se vinculan esencialmente a la ya mencionada energética freudiana, contra la cual Lacan trabajó muy intensamente. Este esfuerzo de Lacan es resaltado por los filósofos Alain Badiou²⁰ y Jean-Claude Milner,²¹ en lo que han denominado la antifilosofía y el antihumanismo de Lacan.

Este movimiento en desmedro de la palabra fue diagnosticado por Lacan en el *Seminario 11*, clase II, luego de haber sido anulado como didacta de la IPA:

Sé que algunos de ustedes se inician en mi enseñanza. Lo hacen mediante escritos y obsoletos. Quisiera que sepan que una de las coordenadas indispensables para apreciar el sentido de esta primera

²⁰ Cf. Badiou, A. (2006). *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*. Buenos Aires: Del Cifrado.

²¹ Milner, J.-C. (2003). *El periplo estructural. Figuras y paradigma*. Buenos Aires: Amorrortu. p. 166.

enseñanza ha de encontrarse en lo siguiente: desde donde están situados no pueden imaginar qué grado de desdén, o simplemente de desconocimiento para con su instrumento pueden llegar a tener los analistas. Sepan que, durante años, dediqué todos mis esfuerzos a revalorizar ante ellos este instrumento, la palabra, para devolverle su dignidad, y lograr que no fuese siempre, para ellos, algo de antemano desvalorizado que los obligase a poner los ojos más allá, para encontrarle su garante.²²

Una década más tarde, “aún”, Lacan sigue insistiendo con los mismos argumentos:

Los hechos de los que les hablo son hechos de discurso, un discurso cuya salida buscamos en el análisis, ¿en nombre de qué?: de dejar plantados a los demás discursos.

Mediante el discurso analítico el sujeto se causa en su hiancia, a saber, en lo que causa su deseo. Si no hubiese eso, yo no podría recapitular con una topología que pese a todo no se refiere a la misma incumbencia, al mismo discurso, sino a otro, muchísimo más puro, y que pone de manifiesto mucho más el hecho de que no hay génesis sino de discurso.²³

Hemos encontrado que, en diversos grupos de analistas que tienen intereses contrapuestos, la orientación de las posiciones que asumen en sus producciones tiene grandes puntos de contacto en lo tocante a conceptos claves. Tales conceptos van a favor de:²⁴

1) La *biologización de lo humano*,²⁵ absolutamente opuesto a las concepciones de Lacan de:

- a) el sujeto como lo que representa un significante frente a Otro significante,²⁶
- b) el inconsciente estructurado como un lenguaje,

²² Lacan, J. (1964). *El Seminario*. Libro 11. Buenos Aires: Paidós. p. 26.

²³ Lacan, J. (2007). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. pp.18-19.

²⁴ Ver: Programa de Investigación en Psicoanálisis, www.apertura-psi.org.

²⁵ Cf. Espósito, R. (2006). *Bios, Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.

²⁶ Cf. Eidelsztein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. Vol. II. Buenos Aires: Letra Viva. pp. 43-46.

- c) los tres registros anudados,
- d) la formalización del saber,
- e) el psicoanálisis como discurso y éste último como lazo social.

2) El *individualismo moderno*,²⁷ entendido como el asiento del sujeto en el yo. Lo humano en Occidente es individual, el hombre se basta a sí mismo, posición inaugurada según algunos autores por Aristóteles, otros lo ubican en el advenimiento del Cristianismo (el alma es individual y está en cada uno). También es atribuido a la Revolución Francesa y el advenimiento de los derechos individuales: la responsabilidad pasa a ser individual y el goce, autogestivo.

El individualismo se opone a los siguientes conceptos e ideas de Lacan:

- a) el sujeto de Lacan (en tanto tema o asunto del que se trata, construido entre dos instancias enunciativas. El sujeto del inconsciente se crea entre analizante y analista, está animado por un deseo que es interpretable y nunca coincide con una persona o individuo),
- b) el inconsciente es hablar del Otro,
- c) inmixión de Otredad,
- d) no hay Sujeto sin Otro,
- e) hay pérdida radical de mismidad,
- f) el analista como Otro,
- g) alienación no es simbiosis, ni es confundirse con el Otro,
- h) separación no es separarse del Otro,
- i) el vínculo entre el sujeto y el Otro se expresa mediante dos toros interpenetrados.

Otro de los argumentos que favorece el lacanismo es:

3) El *Nihilismo europeo*, diagnosticado por Nietzsche: no hay valores ni sentidos trascendentales compartidos, que se opone radicalmente a la

²⁷ Dumont, L. (1987). *Ensayos sobre el Individualismo*. Madrid: Alianza Editorial. pp. 35-70.

concepción de Lacan en relación al objeto *a* como dimensión de valor. Lacan considera que hay un verdadero objeto para cada condición subjetiva y que es necesariamente particular, no permutable ni especularizable.

Intentaremos traer algunas citas de autores contemporáneos de distintas escuelas e instituciones, reconocidas en el ambiente psicoanalítico, que marcan una tendencia en la “orientación lacaniana” y que justifican nuestra afirmación de que el psicoanálisis lacaniano va en dirección contraria a la enseñanza de Lacan en relación a temas fundamentales de su núcleo conceptual. Las citas serán recortadas intentando que sean representativas del espíritu del texto.

Comenzaremos con la presentación de *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo* de Jacques-Alain Miller, editado en 2002, que representa un conjunto de clases dictadas en el marco de su curso anual de 1999, titulado “La experiencia de lo real en la cura psicoanalítica”, relativas a lo que, según Miller, Lacan examina como “la cuestión del cuerpo viviente y su articulación con el síntoma.”²⁸ La presentación es de Silvia Tendlarz y dice así:

La vida, dice Miller, desborda al cuerpo, pero sólo hay goce si la vida se presenta cómo un cuerpo viviente. El cuerpo que goza no es ni imaginario ni simbólico sino viviente, es un cuerpo vivo (...) Encontraremos en los trazos de este recorrido nuevas perspectivas clínicas que se desprenden de un cuerpo aprehendido no solo ya a partir de la imagen o del significante sino del corazón mismo de lo que lo vuelve vivo.²⁹

Es de destacar que la posición de lectura de los psicoanalistas comentadores de Lacan, no solamente Miller, es la de hablar de un ser real, tácitamente a veces, explícitamente otras.

Más adelante, Miller continúa afirmando los términos de la presentación:

En este contexto Lacan formuló en 1972, en “Aun”, lo que podría pasar por el concepto analítico de la vida y que parece definir la vida a través del

²⁸ Cf. Miller, J.-A. (2002). *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Buenos Aires: Colección Diva.

²⁹ Op. cit., pp. 5-6.

goce: 'no sabemos qué es el ser viviente excepto que es un cuerpo, eso se goza'

¿Esta es una definición de la vida? Más bien es lo contrario. No sabemos qué es la vida. Solo sabemos que no hay goce sin la vida. ¿Y por qué no formular este principio bajo la forma de que la vida es la condición del goce? Pero no es todo. Se trata precisamente de la vida bajo la forma del cuerpo. El goce mismo es impensable sin el cuerpo viviente, el cuerpo viviente que es la condición del goce.

Este punto de partida justifica reabrir el dossier biológico (...) En nuestra disciplina que es clínica, la vida se presenta para nosotros bajo la forma del cuerpo individual.³⁰

Es indiscutible que Miller está hablando del cuerpo como un objeto tridimensional, que no sólo reifica y sustancializa al ubicarlo como biológico e individual, sino que inclusive va más allá de la segunda tópica freudiana, tan criticada por Lacan. Ubica el goce como goce del cuerpo propio, vale decir que, siguiendo a Freud, Miller parte del autoerotismo y del narcisismo, no del lazo al Otro como lo establece Lacan. Sigue así:

Lacan, que no es progresista, como dice, pero que no es nostálgico, sabe que iremos cada vez más en el sentido cartesiano, es decir, operar sobre el cuerpo, descomponerlo como una máquina. Desde su Seminario 2 subraya el carácter decisivo de la referencia a la máquina para los fundamentos de la biología.³¹

Me intereso en la vida únicamente solo en su conexión con el goce y por lo que podría ser que merezca ser calificada como real.³²

Lo real para Lacan no es el cuerpo biológico tridimensional sino lo imposible. Por consiguiente, la ciencia que mejor orienta al psicoanálisis para abordar la noción de lo real es la Lógica.

³⁰ Miller, J.-A. (2002). *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Buenos Aires: Colección Diva. pp. 8-9.

³¹ Op. cit., p. 16.

³² Op. cit., p. 25.

Me parece que las proposiciones de Lacan no impiden formular que la vida es la condición de goce (...) sólo hay goce a condición de que la vida se presente bajo la forma de un cuerpo viviente.

Ni imaginario ni simbólico sino viviente, éste es el cuerpo que está afectado de goce.³³

Al final de esta perspectiva hay una clínica que toma como pivote una definición del síntoma que me parece haber sido ignorada y que es, sin embargo, fundamental, ineludible. Es la del síntoma como acontecimiento del cuerpo, que figura al menos una vez en Lacan.

Si el síntoma es una satisfacción de la pulsión, si es goce condicionado por la vida bajo la forma del cuerpo, eso implica que el cuerpo viviente es prevalente en todo síntoma.³⁴

Sin embargo, Lacan se ocupa en el *Seminario 20* de decir cosas muy precisas en torno al significante y al goce. Tan precisas, que no puede leerse en las afirmaciones de Miller otra cosa que una distorsión inexplicable, tanto en su ganancia teórica como clínica. Dice Lacan:

¿Qué es el goce? Se reduce aquí a no ser más que una instancia negativa. El goce es lo que no sirve para nada (...) Nada obliga a nadie a gozar, salvo el superyó. El superyó es el imperativo de goce: ¡Goza!³⁵

Podemos afirmar, sin forzar el asunto, que si “nada obliga a nadie a gozar”, menos podría obligar el cuerpo. Lacan es cada vez más contundente:

Para situar (...) mi significante, les propongo sopesar lo que la última vez, se inscribe al comienzo de mi primera frase, el gozar de un cuerpo, de un cuerpo que simboliza al Otro, y que acaso consta de algo que permite establecer otra forma de sustancia, la sustancia gozante.

No se goza sino corporizándolo de manera significante.³⁶

³³ Op. cit., p. 25.

³⁴ Op. cit., pp. 25-26.

³⁵ Op. cit., p. 11.

³⁶ Op. cit., p. 32.

Por lo tanto, es claro que no está hablando del cuerpo en tanto tridimensional, en tanto carne, sino de un cuerpo significativo, de un cuerpo Otro.

Diré que el significativo se sitúa a nivel de la sustancia gozante. Es del todo diferente de la física aristotélica (...) nos muestra hasta que punto era ilusoria.³⁷

El significativo es la causa del goce. Sin el significativo ¿Cómo siquiera abordar esa parte del cuerpo? ¿Cómo, sin el significativo, centrar ese algo que es la causa material del goce? Por desdibujado, por confuso que sea, una parte del cuerpo es significada en este aporte.

Iré ahora derecho a la causa final, final en todos los sentidos del término. Por ser su término, el significativo es lo que hace alto en el goce.³⁸

A esta altura de su enseñanza, Lacan sigue afirmando la primacía del significativo. El significativo es entonces, para Lacan, la causa material y la causa final del goce, que comienza y termina con el significativo -no con el cuerpo biológico.

Si bien nuestra lectura es conjetural y, como tal, podría resultar equivocada; no hemos podido establecer dónde, en lo tocante a la letra de Lacan, sus comentaristas leen que, en su "última" enseñanza, haya abandonado la primacía del significativo y la haya relevado por un primado de lo real y el goce. Tampoco se entiende por qué razón o en beneficio de qué Lacan habría hecho un relevo semejante.

El discurso analítico es un modo nuevo de relación fundado únicamente en lo que funciona como palabra (...)³⁹

Lacan no sólo no se aparta del lenguaje y el significativo sino que tampoco lo hace respecto de la palabra.

³⁷ Alude a lo ilusorio de la física aristotélica.

³⁸ Op. cit., pp. 33-34.

³⁹ Op. cit., p. 39.

El significante como tal no se refiere a nada que no sea un discurso, es decir, un modo de funcionamiento, una utilización del lenguaje como vínculo [*lien*].⁴⁰

Con lo cual, resultaría impensable cualquier afirmación que fuera en detrimento del lugar del Otro.

Toda dimensión del ser se produce en la corriente del discurso del amo, de aquel que, al proferir el significante, espera de él lo que es uno de sus efectos de vínculo, que no hay que descuidar, y que depende del hecho de que el significante manda. El significante es ante todo imperativo (...) No hay ninguna realidad prediscursiva. Cada realidad se funda y se define con un discurso.⁴¹

No hay la mas mínima realidad prediscursiva, lo que he denominado los hombres, las mujeres y los niños, nada quiere decir como realidad prediscursiva. Los hombres, las mujeres y los niños no son más que significantes.⁴²

Lacan es contundente en estas afirmaciones: no hay realidad prediscursiva, no hay cuerpo, menos aún cuerpo “propio”, no hay satisfacción ni insatisfacción previas a un lazo discursivo. El lazo al Otro es antecedente lógico, por lo tanto, es imposible que el goce sea del cuerpo propio.

Sin embargo la apuesta de Miller parece redoblar al afirmar:

Debemos poner en su lugar el dicho de Lacan según el cual no hay Otro del Otro.

Uno se imaginó que la inexistencia del Otro dejaba intacta la existencia del Otro. Hemos consentido – convencidos, uno se pregunta porqué, por los argumentos de Lacan- que el Otro del Otro no existía, y creímos que podíamos afirmar que el Otro existía.

⁴⁰ Op. cit., p. 41.

⁴¹ Op. cit., p. 43.

⁴² Op. cit., p. 44.

Esto no es así en absoluto, porque justamente, la existencia del Otro del Otro es lo que permitiría al Otro ex-sistir. No hay ningún Otro del Otro significa que el Otro no existe.⁴³

Esta maniobra de Miller es mucho más aventurada, ya que en ella reconoce que, de los mismos argumentos de Lacan, pudimos habernos convencido de la existencia del Otro. Miller se ocupa de que salgamos de ese convencimiento que considera erróneo, y se anima a afirmar todo lo contrario de lo que se desprende de la enseñanza de Lacan. El Otro, para los lacanianos, no existe.

Aún más llamativa es la concepción milleriana del final de análisis, que atribuye a Lacan sin dar citas. Nuestra impresión es que Lacan nunca ha sostenido una tal concepción de la cura.

Por eso Lacan deslizó como una representación del fin de análisis, es decir, como un esbozo del pase, el momento en que el sujeto se realiza como aquel que no espera la ayuda de nadie, y que en el orden de las pasiones puede traducirse en desamparo o en desasosiego absoluto por el hecho de no estar más arregado por nadie.⁴⁴

Se desprende claramente que la dirección de la cura que nos propone Miller apunta a que no hay Otro ni hay lazo; lo que entendemos netamente opuesto a la propuesta de Lacan en torno al concepto de inmixión de Otredad y la conceptualización de la alienación-separación descrita tanto en el *Seminario 11* como en "Posición del Inconsciente".⁴⁵ Y es absolutamente favorable a lo anteriormente expuesto en relación al Nihilismo europeo, el Individualismo moderno y la Biologización de lo humano.

Intentaremos situar algunos otros ejemplos de indicaciones clínicas que van en la misma línea de pensamiento del lacanismo:

Un análisis opera con el hueso con el fin de modificar su uso (...) A la pregunta de por dónde se entra en un análisis una respuesta posible es por el cuerpo mortificado. El neurótico es víctima de sí mismo en su propia

⁴³ Miller, J.-A. (2003). *Lo real y el sentido*. Buenos Aires: Colección Diva. p. 56.

⁴⁴ Miller, J.-A. (2002). *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Buenos Aires: Colección Diva. p. 37.

⁴⁵ Cf. Hiriart, M. E. y Zaratiegui, J. (2006). Alienación-Separación. *Acheronta*, Revista digital de psicoanálisis y Cultura N° 24. www.acheronta.org.

mortificación (...) la piedra del dogma no deja reinventar el psicoanálisis, tarea continua a la que, dijo Lacan, los analistas estamos forzados (...) Miller en su enseñanza lucha contra ese hueso. Si Lacan pensó el pase por el atravesamiento del fantasma, Miller se aventura a decirnos que ésta es una perspectiva frágil, y que su propuesta es avanzar. Está decidido a continuar en el camino que el mismo Lacan dejó abierto, en sus últimos seminarios (...) como nos advierte Miller para que haya ese a minúsculo es necesario que haya vida, es necesario que haya lo vivo, es preciso que haya cuerpo.⁴⁶

A nuestro entender, Lacan articula el objeto *a* con la causa de deseo y la pérdida de identidad, características del sujeto del psicoanálisis. Trabaja con una lógica que permite rescatar lo particular sin producir identidad. Esta conceptualización del objeto *a* dista de toda referencia a cualquier sustancia, no refiere a ningún ser ni a ningún cuerpo, puesto que no es especularizable.

Para Lacan:

...no hay génesis sino de discurso. El que esta topología converja con nuestra experiencia hasta el punto de permitirnos articularla, ¿Acaso no es algo que puede justificar lo que, en lo que ofrezco, se sustenta, se sospea,⁴⁷ por no recurrir nunca a ninguna sustancia, por no referirse nunca a ningún ser, y por estar en ruptura con cualquier cosa que se enuncie como filosofía?⁴⁸

Lacan llama “filosofía” al discurso del ser, de la sustancia, de lo universalizable. De ahí se desprende su antifilosofía.

El significante como tal no se refiere a nada que no sea un discurso, es decir, un modo de funcionamiento, una utilización del lenguaje como vínculo.

⁴⁶ Miller, J.-A. (1998). *El hueso del análisis*. Buenos Aires: Tres Haches. pp. 6-7. (Prólogo de Florencia Dassen).

⁴⁷ Nota de traductor del Seminario 20: Juego homofónico y ortográfico entre ou pire (o peor), soupire (suspiro) y ca s'oupire (eso suspira). Traducimos a lo largo del texto el ca, traducción francesa del es alemán, por eso a diferencia del ello habitual. De otro modo son imposibles de reproducir los juegos de Lacan con el ca [T]. Cf. Lacan, J. (1995). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. p. 10.

⁴⁸ Lacan, J. (1995). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. p. 19.

Todavía hay que precisar en esta ocasión lo que quiere decir vínculo. El vínculo -pasaremos a ello de inmediato- es un vínculo entre los que hablan (...) Se ve enseguida adónde vamos: los que hablan, desde luego, no son cualesquiera, son seres a los que estamos habituados a calificar de vivientes, y tal vez resulte muy difícil excluir de los que hablan la dimensión de la vida.⁴⁹

No se puede dejar de reconocer, junto con Lacan, la gran dificultad que Occidente tiene desde el nacimiento de la ciencia moderna para dejar de pensar cualquier cuestión por fuera de las tres dimensiones. Es más: el lenguaje tiene en sí mismo la tendencia a generar ilusión de sustancia. Por ello se requiere un esfuerzo para poder entender determinadas conceptualizaciones de Lacan y su necesidad de buscar referencias en la topología para sus conceptualizaciones del inconsciente, el sujeto, el Otro, el objeto *a*, etc.; y acentuar la necesidad de “la matematización de la ciencia, ya que esta última no pasa por la medida sino por lo literal”⁵⁰ que tiene la virtud de no generar la ilusión de ser, permitiéndonos trabajar con el concepto de “realidad discursiva” que contempla:

- a) un punto de interrogación que denominaremos sujeto o “asunto” en cuestión;
- b) un lugar del Otro, funcionando como encarnadura del lenguaje, diferenciado del A en tanto orden simbólico;
- c) significantes funcionando de una manera determinada, modalidad a ser leída y establecida en el dispositivo analítico.

Muchos autores aceptan las propuestas de lectura de J.-A. Miller como si lo consideraran el único autorizado para hacerlas, y siendo que no es habitual que Miller establezca citas rigurosas en la enseñanza de Lacan: más bien ubica sus lecturas sin precisiones respecto de la numeración y el título de *El Seminario*, o los *Escritos*. Luego pareciera que los distintos autores tomaran las propuestas de Miller como temas centrales en el desarrollo de sus propias transmisiones.

⁴⁹ Op. cit., pp. 40-41.

⁵⁰ Milner, J.-C. (2003). *El periplo estructural. Figuras y paradigma*. Buenos Aires: Amorrortu. p. 150.

El texto de Televisión se ubica en un momento decisivo de la enseñanza de Lacan, el del viraje que lo conduce a su último tramo, el de los nudos. De aquí que plantea y se edifica sobre lo que Jacques-Alain Miller en su seminario ha llamado la nueva axiomática de Lacan, el pasaje del significante al signo, del lenguaje a la lengua y el goce, de la estructura al Uno.⁵¹

A la vez esta temática nos permitirá trabajar la hipótesis de Jacques-Alain Miller con respecto al nuevo siglo. Frente a la inexistencia del Otro los comités de ética intentan suplir esta ausencia diciendo “lo que debe ser”. ¿Cuál es la posición del psicoanálisis en relación a estos impasses? [...] Lo que introduce el concepto de responsabilidad que se relaciona con el derecho y con la ética, en la medida en que plantea la posibilidad de aplicar o no un castigo. La práctica del psicoanálisis supone un sujeto de derecho. Es decir un sujeto que responde por lo que dice y hace. El sentimiento de culpabilidad surge como patología de la responsabilidad ética. La enseñanza de Lacan nos posibilita ubicar la instancia del superyó siguiendo la formulación de Miller en relación a los paradigmas del goce (...) ⁵²

La responsabilidad del sujeto es otro tema de radicales discrepancias ya que, si “eso habla”, si en la clínica se propicia que “eso sea dicho”,⁵³ ¿quién sería responsable de ese decir? Al menos nadie que se pueda identificar como ninguna sustancia, ya que el decir tiene estructura bidimensional.

Lo impersonal del inconsciente como discurso del Otro se establece en el dispositivo analítico propiciando:

Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha [entiende].⁵⁴

⁵¹ Mazzuca, R. (2002). Seminario de lectura “Televisión”. Instituto Clínico de Buenos Aires. En www.icba.org.ar.

⁵² Torres, M. (2002). El superyó y las paradojas de la ética. Instituto Clínico de Buenos Aires. En www.icba.org.ar.

⁵³ Cf. Sarraillet, M. I. (2008). El Sujeto del Inconsciente como impersonal y el problema de la responsabilidad subjetiva. *El rey está desnudo*, 1 (1), 17-33.

⁵⁴ Lacan, J. (2007). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. p. 24.

Otros autores lacanianos, que no son partidarios de J.-A. Miller, proponen una lectura del "último Lacan" basada centralmente en el desarrollo de los nudos. Pero asimismo, pareciera que tampoco logran escapar de los mismos problemas:

Durante un primer tiempo de su enseñanza Lacan acentuó -tal vez en exceso- la primacía de lo simbólico. Ello dio en parte la razón a quienes le criticaron cierto descuido sobre la cuestión del cuerpo y los afectos. Pero pienso que el nudo borromeo introduce un cambio: voy a proponerles que uno es tres; que el cuerpo en psicoanálisis es el anudamiento de tres cuerpos.

LO VIVIENTE

(...) Un organismo viviente, un aparato, un campo enigmático, irrepresentable, cercano pero desconocido, determinado por oscuras fuerzas biológicas, físicas y químicas que nos son totalmente ajenas (...)

Esa vida de la que no sabemos nada, podemos imaginarla: "se nos presenta en ella como algo del orden de lo vegetal.

EL SÍMBOLO

Lo viviente no alcanza para hacer un cuerpo: la carne es violentada por el símbolo, y sólo por él, el hombre es hombre (...) Ese cuerpo de lo simbólico posibilitará a su vez "otro" cuerpo, el imaginario, esa forma que es lo único que tendremos para captar algo del cuerpo real. ¿Cómo se alcanza a aprehender como forma al organismo viviente?

EL UNO

(...) La experiencia propioceptiva, sostenida por el sistema neurológico real, posibilita una conexión entre la imagen que se percibe y las sensaciones....El sujeto advierte que cada cuerpo no es sólo una imagen, una figura de dos dimensiones, sino que incluye el cuerpo real (...)

El cuerpo real "no entra" en la imagen, pero sí tiene una representación imaginaria para el sujeto (...)

LA PÉRDIDA DE GOCE

Además de la unificación, el significante va a operar una esencial pérdida de goce (...) El Otro nombra y con ello intima al viviente a decir y a decirse, a entrar en el desfiladero de la palabra.

El cuerpo real pasa a ser tanto el manantial de donde surge y prolifera el goce, como el territorio que ha sido "vaciado" del mismo (...)

En definitiva, el cuerpo es un efecto hecho en la carne viviente por la palabra que lleva al intercambio de las recíprocas demandas (...)

Un cuerpo sólo es humano en tanto soporta, como un pergamino, las inscripciones simbólicas del sistema de transacciones que cambian goce por palabra. Lo simbólico es una máquina que escribe tatuajes invisibles, cifras del goce perdido (...)

Entonces: un goce anterior y otro posterior al significante. Mítico el primero, limitado el segundo.

LOS OBJETOS

El intercambio entre el sujeto y el Otro, por el que el goce es "apalabrado", se ubica fundamentalmente en torno a los agujeros del cuerpo. Allí se recortan los objetos que median entre el sujeto y el Otro: seno, voz, mirada y heces (...)

UN CUERPO ES TRES CUERPOS

(...) Tenemos entonces:

- * El cuerpo de lo simbólico.
- * El organismo vivo en que lo simbólico parasita y que deviene cuerpo real.
- * El cuerpo que creemos tener: la imagen del cuerpo, y la idea de sí como cuerpo. Un cuerpo es el anudamiento de tres cuerpos.⁵⁵

Se podría desprender de la cita precedente que, a pesar de trabajar con la idea de un anudamiento entre registros, habría o existiría algo que podría llamarse un "cuerpo real" de tres dimensiones, que sería más verdadero que el cuerpo imaginario y que el simbólico, porque sería "carne viviente" mortificada por el significante. Todo esto queda reafirmado al proponer que habría "dos goces", uno antes y otro después del significante. Por otro lado, aparece una equiparación o confusión entre los conceptos de pulsión y goce.

El "pasaje" de goce desde el cuerpo al significante no es sin pérdida: entre la experiencia de satisfacción y la satisfacción alucinatoria hay una diferencia en menos (...) Desde que hay significante, el goce no será "completo", pero se crea la nostalgia por un goce que lo fuera (...) La pérdida de goce y su nostalgia son condiciones para toda búsqueda libidinal del objeto y toda satisfacción futura. Son así estructurales y estructurantes (...) Lo decisivo es que la Cosa, como la madre, están

⁵⁵ Couso, O. (2003). El cuerpo en el psicoanálisis. Jornadas de Carteles EFBA 2003. En www.efba.org.

prohibidas para el hablante. El goce es "apalabrado", descaminado por las vías simbólicas, deviene goce segundo y secundario, localizable fuera del cuerpo, en las palabras y en los objetos recortados del cuerpo (...) ⁵⁶

Por su lado, Colette Soler se pregunta:

¿Cómo llega el goce al cuerpo mortificado por el lenguaje? El cuerpo no es sólo una imagen, es una unidad viviente, orgánica, que precede al cuerpo desvitalizado por lo simbólico (...) el goce se aloja en los agujeros de la estructura del lenguaje. ⁵⁷

Hoy la cuestión del tiempo propio al psicoanálisis nos viene de fuera. El tema nos es traído de nuevo por la actualidad del discurso capitalista, que hace del tiempo un valor mercantil como otro, ligado evidentemente al régimen de los goces contemporáneos (...)

El punto crucial de nuestro tema hoy está sin embargo en otro lugar, más ético que clínico: ¿qué es lo que un análisis siempre largo puede prometer al hombre con prisa de la civilización? Efectos terapéuticos a veces e incluso a menudo rápidos, de eso no cabe duda, contrariamente a lo que se cree. Pero más allá, "el tiempo que hace falta", según la expresión de Lacan ¿permite producir un nuevo sujeto? ⁵⁸

Frente a una propuesta de esta índole, persistimos en preguntarnos qué versión resultaría más operativa clínicamente. ¿No sería más operativo poner a trabajar el lazo, la versión del Otro y la palabra, en lugar de reducir toda interpretación como un goce del cuerpo propio, frente al cual sería imposible operar desde lo simbólico? ¿De qué se curaría quien lograra "amigarse con el goce"?

Responderemos a estas preguntas que, igualmente, quedarán abiertas guiándonos en nuestro trabajo como analistas, a través de la elección de una larga cita que, siendo considerada del "primer Lacan", para nosotros no ha perdido vigencia en absoluto:

⁵⁶ Couso, O. (2003). Lo incurable en la dirección de la cura. Seminario de Escuela Freudiana de Buenos Aires. En www.efba.org.

⁵⁷ Cf. Soler, C. (2006). *L'en-corps del sujeto*. Buenos Aires: Paidós.

⁵⁸ Soler, C. (2009). Los tiempos del sujeto del inconsciente. En www.vencontro-ifepfcl.com.br.

Muy al contrario, el arte del analista debe ser el de suspender las certidumbres del sujeto, hasta que se consuman sus últimos espejismos. Y es en el discurso donde debe escandirse su resolución. Por vacío que aparezca ese discurso en efecto, no es así sino tomándolo en su valor facial: el que justifica la frase de Mallarmé cuando compara el uso común del lenguaje con el intercambio de una moneda cuyo anverso y cuyo reverso no muestran ya sino figuras borrosas y que se pasa de mano en mano "en silencio". Esta metáfora basta para recordarnos que la palabra, incluso en el extremo de su desgaste, conserva su valor de tésera.⁵⁹

Incluso si no comunica nada, el discurso representa la existencia de la comunicación; incluso si niega la evidencia, afirma que la palabra constituye la verdad; incluso si está destinado -a engañar, especula sobre la fe en el testimonio.

Por eso el psicoanalista sabe mejor que nadie que la cuestión en él es entender a qué "parte" de ese discurso está confiado el término significativo, y es así en efecto como opera en el mejor de los casos: tomando el relato de una historia cotidiana por un apólogo que a buen entendedor dirige su saludo, una larga prosopopeya⁶⁰ por una interjección directa, o al contrario un simple lapsus por una declaración hartamente compleja, y aun el suspiro de un silencio por todo el desarrollo lírico al que supe.

Así, es una puntuación afortunada, la que da su sentido al discurso del sujeto. Por eso la suspensión de la sesión de la que la técnica actual hace un alto puramente cronométrico, y como tal indiferente a la trama del discurso, desempeña en el un papel de escansión que tiene todo el valor de una intervención para precipitar los momentos concluyentes. Y esto indica liberar a ese término de su marco rutinario para someterlo a todas las finalidades útiles de la técnica.⁶¹

Lacan se opone al tiempo cronométrico propuesto por la IPA para la duración de la sesión analítica, y propone la sesión de tiempo variable

⁵⁹ Tésera (Del lat. *tessera*).1. f. Pieza cúbica o planchuela con inscripciones que los romanos usaban como contraseña, distinción honorífica o prenda de un pacto. Diccionario de la Real Academia Española, www.drae.es.

⁶⁰ Prosopopeya (Del gr. *προσωποποιία*).1. f. Ret. Figura que consiste en atribuir a las cosas inanimadas o abstractas, acciones y cualidades propias de seres animados, o a los seres irracionales las del hombre. Fuente: Diccionario de la Real Academia Española, www.drae.es. Lacan también utiliza esta referencia en la famosa frase "Yo, la verdad hablo. Es una prosopopeya".

⁶¹ Lacan, J. (1985). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

apoyándose en su conceptualización del corte como significante. Este último no alude a una maniobra de interrupción de la sesión sino al corte como acto significante; como significante que se repite y, al repetirse, permite la lectura que habilita el corte. La consecuencia de ese corte será la producción de un sujeto -asunto- nuevo.

Es instauración del sujeto como tal, es decir que de un acto verdadero el sujeto surge diferente en razón del corte.⁶²

Este recorrido se constituye en el ambicioso objetivo que esperamos de nuestro permanente trabajo de investigación.-

BIBLIOGRAFÍA:

1. Badiou, A. (2006). *Reflexiones sobre nuestro tiempo. Interrogantes acerca de la ética, la política y la experiencia de lo inhumano*. Buenos Aires: Del Cífrado.
2. Couso, O. (2003). El cuerpo en el psicoanálisis. Jornadas de Carteles EFBA 2003. www.efba.org
3. Couso, O. (2003). Lo incurable en la dirección de la cura. Escuela Freudiana de Buenos Aires. www.efba.org
4. Dumont, L. (1987). *Ensayos sobre el Individualismo*. Madrid: Alianza.
5. Diccionario de la Real Academia Española. www.rae.es
6. Espósito, R. (2006). *Bios, Biopolítica y filosofía*. Buenos Aires: Amorrortu.
7. Hiriart, M. E. y Zaratiegui, J. (2006). Alienación-Separación. *Acheronta* N° 24. www.acheronta.org .
8. Lacan, J. (1966-67). *El Seminario*. Libro 14. Inédito.
9. Lacan, J. (1973). *El Seminario*. Libro 11. Buenos Aires: Paidós.
10. Lacan, J. (1980-1981). *El Seminario*. Libro 27. Inédito.
11. Lacan, J. (1985). La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
12. Lacan, J. (1992). *El Seminario*. Libro 7. Buenos Aires: Paidós.
13. Lacan, J. (1998). El fenómeno lacaniano. *Uno por Uno* N° 46.
14. Lacan, J. (2007). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós.

⁶² Lacan, J. (1966-67). *El Seminario*. Libro 14. Clase del 22/02/67. Inédito. Fundamental referencia al corte por la línea media de la banda de Moëbius y el doble bucle como producto de un solo corte y como revelador de la estructura.

15. Mazzuca, R. (2002). Seminario de lectura "Televisión". Instituto Clínico de Buenos Aires. www.icba.org.ar
16. Torres, M. (2002). El superyó y las paradojas de la ética. Cursos Avanzados, ICBA. www.icba.org.ar
17. Miller, J.-A. (1998). *El hueso del análisis*. Buenos Aires: Tres Haches.
18. Miller, J.-A. (2002). *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Buenos Aires: Colección Diva.
19. Miller, J.-A. (2003). *Lo real y el sentido*. Buenos Aires: Colección Diva.
20. Milner, J.-C. (2003). *El periplo estructural. Figuras y paradigma*. Buenos Aires: Amorrortu.
21. Nancy, J.-L. (2003). *El olvido de la filosofía*. Buenos Aires: Arena Libros.
22. Sarraillet, M. I. (2008). El sujeto del inconsciente como impersonal y el problema de la responsabilidad subjetiva. *El rey está desnudo*. 1 (1). Buenos Aires: Letra Viva.
23. Soler, C. (2006). *L'en-corps del sujeto*. Curso 2001-2002. Buenos Aires: Paidós.
24. Soler, C. (2009). Los tiempos del sujeto del inconsciente. En www.vencontro-ifepfcl.com.br.
25. Ricoeur, P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo Veintiuno.

María Elina Hiriart:

Psicoanalista. Miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica de La Plata. Licenciada en Psicología U.N.L.P (1990). Ex Docente de la carrera de Psicología de la U.N.L.P. Ex-docente y supervisora de Residencia de Psicología del Hospital Interzonal Gral. San Martín y Hospital A. Korn, Romero. Docente a cargo de Cursos dictados en el Colegio de Psicólogos de la Pcia. de Bs. As., Distrito XI.

e-mail: mehiart@speedy.com.ar
mehiart@hotmail.com

HAY UN LACAN QUE NO ES FREUDIANO.

A NON-FREUDIAN LACAN.

Débora Meschiany

RESUMEN:

La biologización de lo humano se sitúa como uno de los diagnósticos del malestar en nuestra cultura, constituyendo un problema que este trabajo propone desplegar en el propio campo de saber del psicoanálisis: las ideas que comandaron a Freud y a los psicoanalistas poslacanianos, puestas en tensión con la propuesta de Lacan. Las nociones de pulsión - utilizada por Freud- y de goce -interpretada por los psicoanalistas poslacanianos- ligaron el psicoanálisis al régimen del cuerpo y el saber que le es propio: la biología, la neurología, la genética, etc. A partir de las nociones de disciplina y biopoder -situadas en el pensamiento de Michel Foucault- se destaca el sentido en el que el concepto de pulsión se relaciona con las nociones de cuerpo, alma, hombre, individuo, vida y población; y permite una lectura del contexto de la articulación de la teoría psicoanalítica.

PALABRAS CLAVE: psicoanálisis - Freud - Lacan - normalización - cuerpo - pulsión - biologismo.

ABSTRACT:

By placing the biologization of human life as one of the diagnosis of the malaise in our culture, the purpose of this article is to unveil such issues within the realm of Psychoanalysis' own arena: the concepts of *drive* (Freud) and *jouissance* (in the way it is used by post-lacanian psychoanalysts) relates Psychoanalysis to the biological body and its sciences: biology, neurology, genetics, etc. Through Michel Foucault's notions of "discipline" and "biopower", the association of *drive* with other notions such as "body", "soul", "man", "individual", "life" and "population" is highlighted, in order to establish the relationship to the psychoanalytic theory.

KEY WORDS: Psychoanalysis - Freud - Lacan - normality - body - drive - "biologicism".

No seguimos a Freud, lo acompañamos.¹

Este trabajo es el producto parcial de una investigación más amplia que se desarrolla bajo la siguiente hipótesis: el uso dado por el psicoanálisis lacaniano a la noción de goce mantiene el sentido del concepto de pulsión freudiana y, dicha asimilación, anula la tendencia del trabajo teórico de Lacan de revocar el biologismo en el que el psicoanálisis estaba inscripto.

Colette Soler, en el año 2004, dijo:

¹ Lacan, J. (1990). *El Seminario*. Libro 1. Buenos Aires: Paidós. p. 186.

Ahora hay que precisar un poco la lógica del lazo entre discurso colectivo y sintomatología individual. Es sencillo: el discurso y el psicoanálisis tratan la misma cosa, tratan, en el sentido del tratamiento, la misma cosa; no la tratan de la misma manera, pero tratan la misma cosa, o sea, lo que Freud llamó pulsiones y que Lacan terminó llamando -de manera más amplia- goce.²

Considerando que los conceptos fundamentales de una disciplina deben pensarse desde una doble perspectiva, que incluya tanto su definición y su coherencia interna como el contexto en el que han sido construidos; proponemos poner en consideración que “pulsión” es el concepto fundamental a partir del cual Freud asimiló el psicoanálisis con el pensamiento de su época, pero no es un concepto operativo y específico para dicho campo de saber. En este punto, entendemos que la definición freudiana de pulsión es aplicable al ser vivo, a la sustancia viviente, pero no al *hablanteser*. J.-A. Miller abona esta hipótesis, por ejemplo, en la conferencia “Teoría de los goces” dictada en Buenos Aires en 1981, donde dice:

El punto de partida, tratándose del goce, es el cuerpo. Lo que toma el lugar del deseo es el deseo del Otro; en lo tocante al goce es que el goce sólo se aprehende a través de lo que es cuerpo, que sólo un cuerpo puede o no gozar (...) Por el contrario, las relaciones del goce con el significante son relaciones de exclusión.³

Habría que plantearse qué habilitaría el psicoanálisis si excluyera el significante. Para precisar el alcance del problema al que queremos llegar, proponemos la siguiente cita del *Seminario 2*, donde Jacques Lacan dice:

Tomemos la biología por antífrasis. La biología freudiana no tiene nada que ver con la biología. Se trata de una manipulación de símbolos con miras a resolver cuestiones energéticas, como lo demuestra la referencia homeostática, que permite caracterizar como tal no sólo al ser vivo, sino también el funcionamiento de sus aparatos principales. En torno a esta pregunta gira toda la discusión de Freud: energéticamente, el psiquismo,

² Soler, C. (2004). Conferencia dictada en la ciudad de La Plata el 19 de julio del año 2004. Inédita.

³ Miller, J.-A. (1984). *Recorrido de Lacan. Ocho conferencias*. Buenos Aires: Manantial. p. 150.

¿qué es? Ahí reside la originalidad de lo que en él llaman pensamiento biológico. Freud no era biólogo, no mas que ninguno de nosotros, pero puso el acento sobre la función energética a todo lo largo de su obra.⁴

Esta cita permite:

1. Identificar el biologismo como un diagnóstico de época respecto del cual el psicoanálisis se presentará en oposición o en continuidad;
2. Circunscribir una definición de lo que se llamó el “biologismo de Freud”: la transposición de la noción de energética (proveniente de la física) al psiquismo en tanto aparato;
3. Jerarquizar el concepto de pulsión en tanto estabilizador de la dimensión energética;
4. Retomar, en términos de crítica, el aporte de Freud a la biología;
5. Resaltar la propuesta de Lacan al respecto: tomar la “biología freudiana” como una antífrasis. Nos permitimos aquí entender “freudiano” por “psicoanalítico”.

En tanto la antífrasis es una figura retórica que consiste en “otorgar a un objeto o persona un nombre que indica cualidades contrarias a las que realmente posee”,⁵ entre biología y psicoanálisis debe haber -para Lacan- una relación de contrarios.

Entre “Freud” y “biología” no hubo relación de contrarios. Freud, imbuido por el pensamiento de su época, privilegió dicha ciencia como modelo explicativo y le adjudicó criterios de autoridad para la validación de sus enunciados. La relación de oposición, de subversión respecto de las ciencias biológicas, fue distintiva en el psicoanálisis propuesto por Jacques Lacan.

Pese a esto, J.-A. Miller propuso una “biología lacaniana” en continuidad con el biologismo hegemónico en el pensamiento de época.

Si el síntoma es una satisfacción de la pulsión, si es goce condicionado por la vida bajo la forma del cuerpo, eso implica que el cuerpo viviente es prevalente en todo síntoma.

⁴ Lacan, J. (1995). *El Seminario*. Libro 2. Buenos Aires: Paidós. p. 120.

⁵ Cf. Real Academia Española. *Diccionario de la lengua española*. 22ª edición.

He aquí lo que está en el horizonte de lo que llamo “biología lacaniana”: el nuevo desarrollo de la sintomatología a partir de los acontecimientos del cuerpo...⁶

El horizonte de una biología lacaniana es, entonces, asimilable a lo que Lacan llamó “biología freudiana”: una clínica del cuerpo pulsional/gozante orientada por la satisfacción.

En efecto, puede considerarse que este “retorno a Freud” -promovido por la ideología de nuestra época y al que se adviene el psicoanálisis lacaniano- es, en este punto, opuesto al “retorno a Freud” de Lacan: allí donde Lacan inscribió la teoría de discursos como referencia epistemológica, el lacanismo - con Freud- retoma la biología en sus avances. Allí donde Lacan inventó “sujeto”, el lacanismo reinsertó el cuerpo freudiano (sin comillas porque no aparece como concepto sino como sustancia). Allí donde Lacan concibió la etiología del padecimiento en relación a acontecimientos discursivos,⁷ el lacanismo la vuelve a internalizar y a sustancializar. Allí donde Lacan propuso “inmixinión de Otredad”, el psicoanálisis lacaniano instrumentaliza el dualismo individuo-sociedad.

1. Pulsión: un concepto normalizador

De la relación de la política con el cuerpo, relación jerarquizada por Michel Foucault y retomada por autores como Agamben, Espósito y Nancy; surge un diagnóstico particular del siglo XX que es el desarrollo de un proceso de biologización de lo humano en el pensamiento de la época. La biologización de la política -o la politización de lo biológico- es el modo de nombrar la biopolítica, cuyo desarrollo paroxístico ha sido el nazismo.

Ubicar el surgimiento y desarrollo del psicoanálisis entre fines del siglo XIX y principios del XX, exige investigar aquellos elementos -ideológicos, epistemológicos, políticos y científicos- que participaron de la constitución de

⁶ Miller, J.-A. (2002). *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Buenos Aires: Colección Diva. p. 27.

⁷ Para Lacan, el padecimiento en el cuerpo es producto del malentendido, “del farfullar de nuestros antepasados” (Cf. Lacan, J. *El Seminario*. Libro 27. Clase del 10 de junio de 1980. Inédito), pero para Freud es producto de un conflicto pulsional.

este saber, cuestionar su procedencia, evaluar sus consecuencias, decidir una posición al respecto.

La normalización del saber es un requerimiento propio de una sociedad científica. De hecho, Foucault utiliza la expresión “sociedad de normalización” para definir en una fórmula económica -sintética- a la sociedad actual. Darle a la pulsión estatuto de concepto normalizador implica desarrollar el modo en que habilitó la inserción del psicoanálisis en el pensamiento de época, entendiendo por tal el horizonte teórico hegemónico y los objetos sobre los cuales el poder intervino para gobernar el cuerpo y el alma.

¿Cómo define Foucault la sociedad de normalización, característica de los siglos XIX al XX?

Para Foucault la normalización indica la coexistencia y el refuerzo de los mecanismos de poder (disciplina y biopolítica) con los mecanismos de saber. El proceso de normalización debe leerse como mecanismo de regulación al que le es propio la norma como elemento.⁸ En *Los Anormales* Foucault dice:

La norma no es simplemente, no es siquiera, un principio de inteligibilidad; es un elemento a partir del cual determinado ejercicio del poder se encuentra fundado y legitimado. Concepto polémico, decía Canguilhem. Quizás se podría decir político.⁹

En *Genealogía del racismo*, M. Foucault define la sociedad de normalización como un cruce entre dos tecnologías de poder, cada una de las cuales se sustenta y aporta sus propias estrategias para la producción de saberes:

La sociedad de normalización es una sociedad en la que se cruzan, según una articulación ortogonal, la norma de la disciplina y la norma de la regulación. Decir que en el siglo XIX el poder ha tomado posesión de la vida (...) es decir que ha llegado a cubrir toda la superficie que se extiende de lo orgánico a lo biológico, del cuerpo a la población, por medio del doble

⁸ El humanismo ha funcionado como un modo de justificación de la normalización y a la vez ha sido un instrumento de su ejercicio. Todo humanismo formula una idea del hombre y, al hacerlo, construye el modo de justificar la necesidad de alcanzar dicha idea (función educativa). En la sociedad de normalización, al surgimiento del hombre normal le correspondería el humanismo como el contenido de la ética normalizada.

⁹ Cf. Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo-UNQUI. p. 251

juego de las tecnologías de disciplina, por una parte, y de regulación, por otra.¹⁰

2. La disciplina:

El poder, lejos de estorbar el saber, lo produce.
(...) Es a partir de un poder sobre el cuerpo como
ha sido posible un saber fisiológico, orgánico.¹¹

La noción de disciplina tiene dos usos en el marco de las ideas de M. Foucault: uno relacionado a la categoría de análisis de saber como forma discursiva de control de la producción de nuevos discursos; otro relacionado a la categoría de poder en tanto conjunto de técnicas que permiten al poder singularizar los individuos a partir de intervenir sobre los cuerpos.

Como advierte Edgardo Castro en su libro *El vocabulario de Michel Foucault*, pensar estos dos usos en vinculación permite “iluminar el modo en que Foucault concibe las relaciones entre el saber y el poder”,¹² articulación que permite situar una lectura posible del contexto de invención del psicoanálisis y, fundamentalmente, la incorporación de la noción de pulsión freudiana en tanto “vía regia de acceso” al concepto de cuerpo en el psicoanálisis.

2.1. *Normalización del saber*

En la lección inaugural que Foucault dio en la cátedra de Historia de los sistemas de pensamiento, en la que sucedió a Jean Hyppolite, presentó su programa de trabajo bajo la siguiente hipótesis:

He aquí la hipótesis que quería proponer, (...) supongo que en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función

¹⁰ Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Acme. p. 204.

¹¹ Foucault, M. (1975). *Pouvoir-corp*. Revista *Quel corps*, N° 2, 2-5.

¹² Castro, E. (2004). *Op. cit.*, p. 86.

conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad.¹³

La diferenciación entre la noción de discurso en Foucault y en Lacan excede este trabajo. Sin embargo, desde ambos autores es posible rastrear la pregunta que trabajó M. Heidegger en su seminario *Qué significa pensar*,¹⁴ articulando el pensamiento a lo instituido y a la novedad. En este sentido, la pregunta respecto de la censura de la novedad de Lacan en relación a la desbiologización del concepto de pulsión freudiana podría formularse de este modo: ¿cómo se tramita, en nuestra cultura, la novedad teórica?

A fines del siglo XVIII, debido al cambio de los modos de producción y de los requerimientos económicos, el Estado debió hacerse cargo de ordenar los modos y los resultados de la producción en el campo del conocimiento a partir de cuatro operaciones y una institución que garantizara su distribución: la Universidad.

Las cuatro operaciones, según Foucault, serían:

1. Eliminación y descalificación de los saberes no redituables.
2. Normalización de los saberes entre ellos, “que permitirá adaptarlos unos con otros, hacer que se comuniquen, echar abajo las barreras del secreto y de la limitación geográfica y técnica, en suma, hacer intercambiables no sólo los saberes, sino también sus poseedores.”
3. Clasificación jerárquica.
4. Centralización piramidal.¹⁵

La disciplina, en el terreno de lo discursivo sobre lo discursivo, es uno de los mecanismos internos de control de la producción del conocimiento que determina un campo anónimo de métodos, proposiciones, reglas, definiciones, técnicas e instrumentos, que permiten la generación de proposiciones novedosas. En palabras de Foucault:

¹³ Foucault, M. (1996). *El orden del discurso*. Madrid: La Piqueta. p. 14

¹⁴ Heidegger, M. (2005). *Qué significa pensar*. La Plata: Caronte Filosofía.

¹⁵ Cf. Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. La batalla de las naciones. Buenos Aires: Acme.

...El siglo XVIII fue el siglo de la reducción a disciplina de los saberes. Es decir, de la organización interna de cada saber como disciplina dotada, en su propio campo, de los criterios de selección que permiten apartar lo falso, el no-saber, de formas de homogeneización y de normalización de los contenidos, de formas de jerarquización y por fin de una organización interna y centralizada en torno a una especie de axiomatización de hecho. Disposición, entonces, de cada saber como disciplina y, además, despliegue de los saberes así disciplinados desde dentro, reparto de los mismos, comunicación y jerarquización recíprocas en una especie de campo global o de disciplina global que es llamada, precisamente, ciencia.¹⁶

El texto de Foucault deja habilitada la difuminación de la noción de disciplina en el desarrollo de la noción de biopolítica y dicha operación de lectura conlleva la elaboración del problema que anunciamos más arriba: la biologización de lo humano como causa de padecimiento en la cultura moderna. Si nos detenemos en el concepto de disciplina y su doble vertiente es porque, por un lado, el psicoanálisis, en tanto creación de la época, es un dispositivo de saber; por otro, dicho saber, para legitimarse, ha tenido que responder a las normas vigentes, y hacerlo ha sido uno de los ideales de Freud. Finalmente, hay un cruzamiento necesario entre la constitución del individuo, producido por la disciplina, y la biologización de lo humano, biopolítica. En definitiva:

La disciplina determina las condiciones que debe cumplir una proposición determinada para entrar en el campo de lo verdadero: establece de qué objetos se debe hablar, qué instrumentos conceptuales o técnicas hay que utilizar, en qué horizonte teórico se debe inscribir.¹⁷

En este contexto, la noción de pulsión cifra la normalización del saber psicoanalítico en el campo de la ciencia, siendo -para Freud- la axiomatización que organiza y centraliza internamente dicho saber, a la vez que lo conecta y asimila al campo global de la ciencia de los siglos XIX y XX.

¹⁶ Op. cit., pp. 149-150.

¹⁷ Castro, E. (2004). Op. cit., p. 86.

En *Historia de la Sexualidad*, Foucault presenta el tratamiento que el psicoanálisis ha hecho de la sexualidad como uno de los dispositivos de normalización, contradiciendo al mismo Freud respecto de su interpretación de la novedad:

Pero con qué circunspección, qué prudencia médica, qué garantía científica de inocuidad, y cuántas precauciones para mantenerlo todo, sin temor de “desbordamiento”, en el espacio más seguro y discreto, (...) Así, se denuncia el conformismo de Freud, las funciones de normalización del psicoanálisis, tanta timidez bajo los arrebatos de Reich, y todos los efectos de integración asegurados por la “ciencia” del sexo o las prácticas, apenas sospechosas, de la sexología.¹⁸

Se trata entonces de pensar el concepto de pulsión como esa vertiente, segura y discreta, de la invención freudiana en relación a los mecanismos de control que operaron en la producción del psicoanálisis como nuevo discurso. Intentaremos presentarlo, siguiendo a Foucault, en dos dimensiones: el modelo desde el que Freud construye saber, y los saberes que Freud elige como modelos. Éste participaba del esquema metodológico de su época respecto del cómo elaborar teoría: prefería hacerlo a partir de la experiencia, de la referencia empírica y, en ese sentido, la teoría de las pulsiones para Freud “no se halla en la base de la construcción teórica sino en su cúspide.”¹⁹

En el *Seminario 1*, Lacan dice:

Freud adosa su teoría de la libido a lo que le indica la biología de su tiempo en tanto sostiene una bipartición fundamental entre las finalidades de preservación del individuo y las de continuidad de la especie. Lo que se encuentra en el trasfondo, no es más que la teoría de Weismann...²⁰

Levantar la referencia de Freud a Weismann implica no sólo indicar la incorporación de argumentos biológicos al saber sobre “la subjetividad”, sino, como hace Roberto Espósito en *Immunitas*, deslizar la lectura a las consecuencias políticas que los desarrollos de estas teorías tuvieron en el siglo

¹⁸ Foucault, M. (1995). *Historia de la sexualidad*. México: Siglo Veintiuno. pp. 11-12.

¹⁹ Lacan, J. (1990). *El Seminario*. Libro 1. Buenos Aires: Paidós. p. 186.

²⁰ *Ibíd.*

XX: el nazismo en tanto asunción de la biología como política. La teoría del plasma germinal es el antecedente de la teoría de la herencia psicosomática, en la que “El hombre está enteramente determinado por el pasado que lleva dentro, y que se reproduce en la continuidad de las generaciones.”²¹

Resulta esclarecedor comparar lo expuesto con esta cita de Freud:

Comoquiera que fuese, la llamativa semejanza de la separación que traza Weismann entre soma y plasma germinal, y nuestra división entre pulsiones de muerte y pulsiones de vida, queda en pie y recupera su valor.²²

Hecho este recorrido, Lacan afirma:

No seguimos a Freud, lo acompañamos.²³

Lacan afirma que en Freud opera una preferencia respecto de uno de los esquemas metodológicos y valorativos de su época, permitiendo leer en Freud una elección: prefiere partir de la experiencia entendida como referencia empírica, pero las pulsiones no son un fenómeno sino un concepto exterior al psicoanálisis que Freud toma para nombrar la relación entre subjetividad y cuerpo en términos de la ciencia. Se trata de un concepto estabilizador del psicoanálisis en la cultura de la época, equivalente al concepto de goce.

El texto de Sigmund Freud “Pulsiones y destinos de pulsión”, comienza:

Ya para la descripción misma es inevitable aplicar al material ciertas ideas abstractas que se recogieron de alguna otra parte, no de la sola experiencia nueva. Y más insoslayables todavía son esas ideas -los posteriores conceptos básicos de la ciencia- en el ulterior tratamiento del material. Al principio deben comportar cierto grado de indeterminación; no puede pensarse en ceñir con claridad su contenido. Mientras se encuentran en ese estado, tenemos que ponernos de acuerdo acerca de su significado por la remisión repetida al material empírico del que parecen

²¹ Espósito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu. p. 226.

²² Freud, S. (1993). Más allá del principio del placer. En *Obras Completas*. T. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu. p. 48.

²³ Lacan, J. (1990). *Op. cit.*, p. 186.

extraídas, pero que, en realidad, les es sometido. En rigor, poseen entonces el carácter de convenciones, no obstante lo cual es de interés extremo que no se las escoja al azar, sino que estén determinadas por relaciones significativas con el material empírico...²⁴

El esquema epistemológico del que Freud parte, sostiene la existencia del material empírico por un lado y las ideas o conceptos, por otro; y que el trabajo científico consistiría en seguir una lógica de adecuación entre el material y el concepto ya que, si bien son considerados “convenciones”, deben estar determinados por el material. Las referencias para establecer la noción de concepto utilizada por Lacan -noción de estructura, teoría del significante- no pueden ser aplicadas al texto freudiano sin advertir que se trata de una operación de lectura que nunca es neutral.

Diecisiete años más tarde, Freud ratificará la posición filosófico/epistemológica:

Trátese realmente de concepciones; esto es, de introducir las debidas representaciones abstractas, cuya aplicación a la materia prima de la observación haga nacer en ella orden y transparencia.²⁵

Luego de declarar su posición epistemológica, Freud presenta “pulsión” como un concepto necesario para el psicoanálisis; sin embargo, no será en dicho campo de saber donde abordará su sentido:

Un concepto básico convencional de esta índole, por ahora bastante oscuro, pero del cual en psicología no podemos prescindir, es el de pulsión. Intentemos llenarlo de contenidos desde diversos lados.²⁶

Se propone establecer una definición de la pulsión a partir de referencias a otras disciplinas. Explicita que no sólo levanta el término, sino que con él

²⁴ Freud, S. (1992). Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras Completas*. T. XIV. Buenos Aires: Amorrortu. p. 113.

²⁵ Freud, S. (1996). Conferencia 32ª La angustia y la vida pulsional. En *Obras completas*. T. XXII. Buenos Aires: Amorrortu. p. 75.

²⁶ Freud, S. (1992). Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras Completas*. T. XIV. Buenos Aires: Amorrortu. p. 113.

levanta el significado que tiene ese término en otros campos científicos. En el texto *princeps* sobre la pulsión, Freud plantea:

A los fines de esa elaboración, parece más bien necesario aportar al material determinados supuestos acerca de la vida pulsional, y sería deseable que se los pudiera tomar de otro ámbito para transferirlos a la psicología...²⁷

2.1.1. La fisiología

El primer campo de saber establecido al que Freud recurre explícitamente en pos de convenir una definición de pulsión, es el de la fisiología:

Esta nos ha proporcionado el concepto del estímulo y el esquema del reflejo, de acuerdo con el cual un estímulo aportado al tejido vivo (a la sustancia nerviosa) desde afuera es descargado hacia afuera mediante una acción.²⁸

La pulsión puede considerarse un estímulo para lo psíquico que proviene del propio organismo, pudiéndosela llamar “necesidad”. La fuente de la pulsión se encuentra en el interior del cuerpo, es una fuerza constante, su meta es la satisfacción, que se logra por la modificación de la fuente interior:

Ahora hemos obtenido material para distinguir entre estímulos pulsionales y otros estímulos (fisiológicos) que influyen sobre el alma. En primer lugar: el estímulo pulsional no proviene del mundo exterior, sino del interior del propio organismo.²⁹

Tenemos en esta transferencia de la fisiología, fundamentalmente:

1. La internalización de la fuente de los estímulos pulsionales y del punto de influencia: el alma.
2. El término “necesidad” que apoya dicha internalización.

²⁷ *Ibíd.*

²⁸ *Ibíd.*

²⁹ *Ibíd.*

3. La vinculación entre el saber de la fisiología y de la física, disciplinas hegemónicas del siglo XIX.

Freud resume el sentido que la fisiología aporta al concepto de pulsión en psicoanálisis:

Entonces, primero hallamos la esencia de la pulsión en sus caracteres principales, a saber, su proveniencia de fuentes de estímulo situadas en el interior del organismo y su emergencia como fuerza constante, y de ahí derivamos uno de sus ulteriores caracteres, que es su incoercibilidad por acciones de huida.³⁰

Luego de definir los estímulos pulsionales como “la marca de un mundo interior”, para dar cuenta del modo de cancelación propio de dichos estímulos, Freud recurre a la biología.

2.1.2. La biología

El segundo campo de saber explicitado por Freud es la biología. Freud establece que la biología es desde donde elabora las interpretaciones de los fenómenos psicológicos. Dice en “Pulsiones y destinos de pulsión”:

No sólo aportamos a nuestro material empírico ciertas convenciones en calidad de conceptos básicos, sino que nos servimos de muchas premisas complejas para guiarnos en la elaboración del mundo de los fenómenos psicológicos. Ya mencionamos la más importante de ellas; sólo nos resta destacarla de manera expresa. Es de naturaleza biológica, trabaja con el concepto de tendencia (eventualmente, el de la condición de adecuado a fines) y dice: El sistema nervioso es un aparato al que le está deparada la función de librarse de los estímulos que le llegan, de rebajarlos al nivel mínimo posible; dicho de otro modo: es un aparato que, de ser posible, querría conservarse exento de todo estímulo. Que no nos escandalice por

³⁰ *Ibíd.*

ahora la imprecisión de esta idea, y atribuyamos al sistema nervioso el cometido (dicho en términos generales) de dominar los estímulos.³¹

Freud transfiere dos nociones propias de la biología moderna: la de “aparato” y la de “función”, y deja leer una tercera, que es importante tener en cuenta para la articulación del concepto de pulsión con el de biopolítica: la de “homeostasis”.

La biología moderna se establece a partir del nuevo sentido que Cuvier da a la “función” de los aparatos donde la preeminencia de una de ellas implica que el organismo responde a un plan, considerándose el sistema nervioso como rector del resto de las funciones del organismo. Para Freud, la función del sistema nervioso -del aparato psíquico- es la de dominio de los estímulos.

Si bien excede este trabajo, transcribimos una cita que daría cuenta de que la biología atraviesa el psicoanálisis freudiano, incluso en aquello que es, para Freud, lo más propio: la sexualidad. Freud dice que la biología:

...enseña que la sexualidad no ha de equipararse a las otras funciones del individuo, pues sus tendencias van más allá de él y tienen por contenido la producción de nuevos individuos, vale decir, la conservación de la especie. Nos muestra, además, que dos concepciones del vínculo entre yo y sexualidad coexisten con igual título una junto a la otra. Para una, el individuo es lo principal; esta aprecia a la sexualidad como una de sus funciones y a la satisfacción sexual como una de sus necesidades. Para la otra, el individuo es un apéndice temporario y transitorio del plasma germinal, cuasi-inmortal, que le fue confiado por [el proceso de] la generación. La hipótesis de que la función sexual se distingue de los otros procesos corporales por un quimismo particular constituye, por lo que sé, también una premisa de la escuela de investigación biológica de Ehrlich.³²

Además de la necesidad ética de fijar posición respecto de la biologización de lo humano, que hemos tratado de fundamentar a lo largo del trabajo haciendo intervenir los efectos políticos de dicho movimiento de ideas (nazismo, segregación, discriminación, racismo); hay otra arista del problema

³¹ *Ibíd.*

³² *Ibíd.*

que, en tanto psicoanalistas, no podemos soslayar: la obstinación de Freud en otorgar al concepto de pulsión validez biológica nos deja confrontados a la sustancia viva como campo de intervención.

2.1.3. La física

Freud no necesita explicitar la referencia a la física, porque ya la fisiología y la biología la habían incluido en sus campos vía la energética que, desde siempre, se adjudicó al aparato psíquico. Le asigna al sistema nervioso la función propia del principio de constancia y la traducción del aumento de las magnitudes de energía en sensaciones de placer o displacer.³³

Lacan contextualiza esta convergencia entre la física, la biología y la fisiología:

En Freud se habla de una cosa de la que en Hegel no se habla: la energía. He aquí la preocupación capital, la preocupación dominante y, (...) Entre Hegel y Freud tenemos el advenimiento del mundo de la máquina.

La energía, lo hice notar la vez pasada, es una noción que no puede aparecer sino a partir del momento en que hay máquinas. (...) Si sabemos revelar el sentido de este mito energético, veremos aparecer algo que desde el origen, y sin que se lo comprenda, estaba implicado en la metáfora del cuerpo humano como máquina. Vemos ahí manifestarse cierto más allá de la referencia interhumana, que es propiamente el más allá simbólico. Esto es lo que vamos a estudiar, y seguramente entonces podremos comprender esa especie de aurora que constituye la experiencia freudiana.³⁴

Para establecer las coordenadas desde las que se puede pensar la articulación freudiana del modelo energético, el concepto básico de “estímulo” y las premisas biológicas, puede citarse también un párrafo de Ferrater Mora:

³³ *Ibíd.*

³⁴ Lacan, J. (1995). *El Seminario*. Libro 2. Buenos Aires: Paidós. p. 119.

Bergson (1859-1941) estima que el paralelismo psicofísico es la única hipótesis precisa proporcionada por la metafísica de los últimos tres siglos para solucionar el problema de la relación entre la sustancia pensante y la sustancia extensa, pero que este paralelismo falla por su ilegítima identificación de tales sustancias y sus muchas veces inadvertida reducción del dualismo a un monismo gratuito. Pues, en efecto, en las tres formas en que se presenta -afirmación de que el alma expresa ciertos estados del cuerpo, afirmación de que el cuerpo expresa ciertos estados del alma, afirmación de que cuerpo y alma son traducciones en distinto idiomas de un original que no es ni el uno ni el otro- se supone que lo cerebral equivale a lo mental. Hipótesis que no se debe, afirma dicho autor, al resultado de las experiencias fisiológicas, sino a los principios generales de una metafísica erigida para realizar las esperanzas de una física moderna, es decir, para reducir todos los problemas a problemas de mecánica. La mecanización del universo es el fundamento del paralelismo psicofísico, pero esta mecanización es, según antes se indica, resultado de una concepción monista, la cual no es a su vez sino expresión del afán identificador de la razón humana.³⁵

J. Lacan, en la clase ya citada del *Seminario 2*, despliega las referencias de Freud a los saberes normalizados y normalizadores de la época. Tomaremos, a modo de síntesis, la siguiente cita:

Si sabemos revelar el sentido de este mito energético, veremos aparecer algo que desde el origen y sin que se lo comprenda, estaba implicado en la metáfora del cuerpo humano como máquina. Vemos ahí manifestarse cierto más allá de la referencia interhumana, que es propiamente el más allá simbólico... Freud partió de una concepción del sistema nervioso según la cual éste siempre tiende a volver a un punto de equilibrio. (...) era una necesidad que se imponía al espíritu de todo médico de ese período científico, que se ocupara del cuerpo humano. Freud trató de edificar sobre esa base una teoría del funcionamiento del sistema nervioso, mostrando que el cerebro opera como órgano-amortiguador entre el hombre y la realidad, como órgano de homeostato. Y entonces tropieza, choca con el sueño. Se percata de que el cerebro es una máquina de soñar. Y en la

³⁵ Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel. p. 2.698.

máquina de soñar reencuentra lo que estaba ahí desde siempre y no se lo había visto, a saber, que es en el nivel de lo más orgánico y lo más simple, de lo más inmediato y lo menos manejable, en el nivel de lo más inconsciente, donde el sentido y la palabra se revelan y desarrollan en su integridad.

De ahí la revolución completa de su pensamiento y el paso a la *Traumdeutung*. (...) Fue menester que recorriera aún veinte años de una existencia que en el momento de este descubrimiento ya estaba muy avanzada, para poder volver sobre sus premisas y tratar de descubrir qué quiere decir eso en el plano energético. Esto fue lo que le impuso la nueva elaboración del más allá del principio del placer y del instinto de muerte.³⁶

Retomando los dispositivos de normalización del saber identificados por Foucault, citaremos el artículo de Freud publicado en 1919, “¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la Universidad?”, donde se plasma su profunda vocación de época, relativa a la inclusión del psicoanálisis en la institución del Estado encargada de la distribución de los saberes, la selección y jerarquización de los contenidos, la nominación de los voceros:

La creación de una cátedra de psicoanálisis, en cambio, bien podría responder a estas demandas. Antes de exponer el psicoanálisis mismo, sería necesario un curso de introducción dedicado a tratar las relaciones entre la vida psíquica y la somática, fundamento de cualquier tratamiento psíquico, a enseñar todas las formas de la terapia sugestiva, demostrando que, en última instancia, el psicoanálisis constituye el término y culminación de toda psicoterapia. En efecto, comparado con todos los otros sistemas, el psicoanálisis es el más apropiado para transmitir al estudiante un conocimiento cabal de la psicología. (...) En síntesis, cabe afirmar que la universidad únicamente puede beneficiarse con la asimilación del psicoanálisis en sus planes de estudio.³⁷

2.2. La normalización de los cuerpos

³⁶ Lacan, J. (1995). *El seminario*. Libro 2. Buenos Aires: Paidós. p. 121.

³⁷ Freud, S. (1997). ¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la Universidad? En *Obras Completas*. T. XVII. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 170-171.

Todo esto es lo que constituye al individuo disciplinario. Es todo esto lo que ajusta, finalmente, una a otro, la singularidad somática a un poder político.³⁸

Foucault plantea que entre los siglos XVII y XVIII se organizan técnicas de poder centradas en el cuerpo individual, se recorta el cuerpo como objeto del poder y su disciplinamiento como objetivo:

Diría, con más precisión, que la disciplina procura regir la multiplicidad de los hombres en tanto ésta puede y debe resolverse en cuerpos individuales, a los que puede vigilar, adiestrar, utilizar y eventualmente castigar.³⁹

Describe la disciplina como un modo terminal en el que los poderes muerden los cuerpos.⁴⁰ La política inviste el cuerpo tomado en sus detalles y es por eso que Foucault hablará de una anatomía política del cuerpo humano: un poder que trabaja analíticamente y que se aplica al cuerpo activo y manipulable cuyo rasgo principal es la docilidad, en el doble sentido de útil y obediente. La intervención sobre el cuerpo-máquina es correlativa al desarrollo de las ciencias naturales -tales como la biología, la citología, la histología, la neurología, la fisiología; disciplinas que descomponen el cuerpo milimétricamente para su estudio y aprovechamiento- y de las ciencias sociales, con el modelo de la antropología.

Se trata de un poder que tomó como objetivo el cuerpo, pensado en sus detalles. El poder disciplinario constituye el conjunto de técnicas que permiten el control minucioso de las operaciones corporales y aseguran la sujeción individual: así nace el hombre moderno.

Ha sido el interés de M. Foucault subrayar la dimensión productiva del poder disciplinario en tanto que -más allá de sus efectos de prohibición, de represión o de exclusión- produce una forma particular de individualidad: fabrica individuos a partir de la utilización política del cuerpo. En *El poder psiquiátrico*, Foucault afirma:

³⁸ Foucault, M. (2003). *El poder psiquiátrico*. París: Gallimard-Seuil. p. 57.

³⁹ Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Acme. p. 195.

⁴⁰ Foucault, M. (2003). Op. cit., p. 42.

Los mecanismos de disciplina “enlazan” la función sujeto a la singularidad somática, y su finalidad es la individualización de los “sujetos”. De modo tal que (...) el individuo no es otra cosa que el cuerpo sujetado.⁴¹

Dicho de otro modo, en el mismo movimiento en que el poder toma a su cargo el cuerpo -dentro del cual luego residirán la vida y la muerte-, lo convierte en un foco de interés y de horizonte del saber, al que el psicoanálisis no ha estado ni está ajeno. Las nociones de individuo y cuerpo inscriptas por Freud en la teoría psicoanalítica responden al modelo político diagnosticado por Foucault. El psicoanálisis freudiano es un saber elaborado en el marco epistémico-político de la unificación de la individualidad y de la singularidad somática, propia de los siglos XIX y XX. En oposición a esta concepción, Lacan introdujo en el psicoanálisis la noción de sujeto desde las referencias de la topología, las matemáticas, la lingüística y la filosofía. El “sujeto” del psicoanálisis requiere de dos dimensiones y se contrapone al cuerpo biológico tridimensional, es decir, al cuerpo freudiano. Tomemos una cita del Seminario 9 para dar cuenta de la propuesta de Lacan de oponer al hombre-cuerpo (que describe Foucault como efecto de la normalización de los saberes y de los cuerpos), el sujeto:

En nuestra época, está de moda encarar montones de espacios con multitudes de dimensiones. Debo decirles que desde el punto de vista de la reflexión matemática, esto exige que no se lo crea sin reservas.

Los filósofos, los buenos, los que arrastran tras de sí un fuerte olor a tiza como Alain, les dirán que desde el punto de vista que les avanzaba hace un rato, el punto de vista de lo real, es totalmente claro que la tercera distinción es absolutamente sospechosa. En todo caso, para el sujeto, dos son suficientes, créanme.⁴²

2.3. *La internalización del alma*

⁴¹ Foucault, M. (2003). Op. cit., p. 42.

⁴² Lacan, J. *Seminario 9*. La identificación. Clase XII. Inédito.

Si bien es cierto que la intervención sobre los cuerpos ha sido el eje privilegiado de los trabajos sobre la lectura de Foucault, parece necesario plantear -al menos someramente- otro elemento que habilitaría la reflexión sobre el contexto teórico-político en el que se inserta la construcción freudiana de la noción de pulsión: la producción del alma moderna como estrategia de intervención sobre los cuerpos.

Foucault dice que el “alma moderna” nace como el gran efecto y, al mismo tiempo, el instrumento privilegiado de un poder sobre el cuerpo. El alma es “producida en el interior del cuerpo por el funcionamiento de un poder que se ejerce sobre aquellos a quienes se vigila, se educa y corrige, sobre los locos, los niños, los colegiales, los colonizados”.⁴³

Dicho de otro modo: la aparición del alma como realidad histórica no sólo es un efecto del poder, sino que ese poder la fabrica para intervenir los cuerpos. Es el elemento en el que se articulan las relaciones de poder dando lugar a un saber posible y, al mismo tiempo, a través de ella, el saber prolonga y refuerza los efectos del poder. Sobre este alma, en tanto que realidad, se construyen los dominios de saber de las ciencias humanas. Foucault dice que “la psique, la conciencia, la subjetividad, la conducta” y todo lenguaje científico acerca del hombre, habla desde esta construcción. El “cuerpo” y el “alma”, materializados política y jurídicamente como “individuo” y “población”, son los objetos privilegiados de intervención del poder desde mediados del siglo XVII y, para eso, fue requerida una política de internalización y localización orgánica de los fenómenos.

Es claro que el cuerpo y el alma no son elementos exclusivos del siglo XIX, pero cobran otro sentido a partir de este nuevo ordenamiento discursivo: la ciencia. Será la propia definición del concepto de pulsión la marca de la condensación de los elementos fundamentales respecto de la cuestión del siglo XX en el texto psicoanalítico:

...la «pulsión» nos aparece como un concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático, como un representante {*Repräsentant*} psíquico de los estímulos que provienen del interior del cuerpo y alcanzan el alma, como

⁴³ Cf. Foucault, M. (2006). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

una medida de la exigencia de trabajo que es impuesta a lo anímico a consecuencia de su trabazón con lo corporal.⁴⁴

3. El biopoder:

Para terminar de caracterizar las sociedades de normalización, Foucault agrega al estudio del dispositivo disciplinario el análisis del biopoder. En el capítulo 7 de *La vida de los hombres infames*, Foucault plantea lo siguiente:

Sostengo la hipótesis de que con el capitalismo no se pasó de una medicina colectiva a una medicina privada, sino precisamente lo contrario; el capitalismo, que se desenvuelve a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, sociabilizó un primer objeto, que fue el cuerpo, en función de la fuerza productiva, de la fuerza laboral. El control de la sociedad sobre los individuos no se opera simplemente por la conciencia o por la ideología, sino que se ejerce en el cuerpo, con el cuerpo. Para la sociedad capitalista lo importante era lo biológico, lo somático, lo corporal antes que nada. El cuerpo es una realidad biopolítica; la medicina una estrategia biopolítica.⁴⁵

En el curso del 17 de marzo de 1976, publicado en *Genealogía del racismo*, la sociedad de normalización es caracterizada como un “efecto histórico de una tecnología de poder centrada en la vida”⁴⁶ y compara el funcionamiento del poder disciplinario con el funcionamiento del biopoder. El biopoder se ha organizado bajo dos modos principales, articulados entre sí. Dicho de modo esquemático: el primero en formarse fue el poder disciplinario en derredor del cuerpo individual tomado como máquina, el segundo toma el cuerpo-especie en tanto soporte de procesos biológicos. El poder disciplinario es anatómico e individualizante, el biopoder es biológico y especializante. Es claro, en función de lo que se viene trabajando, que el concepto de pulsión freudiana puede considerarse un enclave biopolítico.

La disciplina persigue la administración de los cuerpos, mientras que el biopoder se aboca a la gestión calculadora de la vida (control de poblaciones, estimación de la relación entre recursos y habitantes); junto a la circulación

⁴⁴ Freud, S. (1992). Op. cit., p. 117.

⁴⁵ Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira. p. 87.

⁴⁶ Cf. Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. La Plata: Altamira.

institucional de las disciplinas, el biopoder se ejerce al nivel de la vida pública, como gestión de Estado. Complementaria de una tecnología del control, una tecnología global de la seguridad, no interesada en el adiestramiento del individuo sino en hacer provisiones, en establecer mecanismos reguladores y en mantener un promedio. Al tomar en cuenta la vida, en tanto procesos biológicos del hombre/especie, el biopoder asegura una regularización que debe leerse en el término “homeostasis” que recorre la obra freudiana. Si bien la noción de homeostasis cobra lugar en el enlace de términos de la biología, es a partir del modelo de equilibrio de fuerzas de donde proviene.

El significado de la vida transformada en objeto político, en un contexto de prevención y de intervención biopolítica, se funde con el humanismo. Para E. Castro:

El humanismo es el que ha inventado alternativamente estas soberanías sujetadas que son el alma (soberana del cuerpo, sometida a dios), la conciencia (soberana en el orden del juicio, sometida al orden de la verdad), el individuo (soberano titular de sus derechos, sometido al orden de la naturaleza o a las reglas de la sociedad), la libertad fundamental (interiormente soberana, exteriormente consintiente y acordada con su destino).⁴⁷

El cuerpo, el alma, el individuo y la especie son los objetos privilegiados de intervención del poder en el siglo XX, y para eso fue requerida una política de internalización y localización orgánica de los fenómenos. Con la biopolítica, con el gobierno del cuerpo individual y de la población, la metáfora del cuerpo se corporaliza: el cuerpo deja de ser una metáfora jurídico-política y se convierte en una realidad biológica y un campo de intervención.

En *Las palabras y las cosas* Foucault expone que el umbral de la modernidad está dado por la invención del hombre en tanto empírico-trascendental y dice que allí surgen dos tipos de análisis que se han excluido históricamente: el empírico-trascendental y el dialéctico-trascendental. El recorte de la cita apunta al primero:

⁴⁷ Castro, E. Foucault y la cuestión del humanismo. Inédito.

...los que se alojan en el espacio del cuerpo y que han funcionado, por el estudio de la percepción, los mecanismos sensoriales, de los esquemas neuromotores, de la articulación común a las cosas y al organismo, como una especie de estética trascendental: se descubrió allí que el conocimiento tenía condiciones anatomofisiológicas, que se formaba, poco a poco, en la nervadura del cuerpo, que tenía quizás una sede privilegiada, que en todo caso sus formas no podían ser dissociadas de las singularidades de su funcionamiento; en breve, que había una naturaleza del conocimiento humano que determinaba las formas de éste y que al poco tiempo, podía serle manifestada en sus propios contenidos empíricos.⁴⁸

Asumiendo la vuelta del psicoanálisis lacaniano a una ética empírico-trascendental, quizás adeudemos la pregunta de por qué no se lee al Lacan que no fue freudiano.-

BIBLIOGRAFÍA:

1. Castro, E. "Foucault y la cuestión del humanismo". Inédito.
2. Castro, E. (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Buenos Aires: Prometeo-UNQUI.
3. Real Academia Española. Diccionario de la lengua española. 25ª edición.
4. Espósito, R. (2005). *Immunitas. Protección y negación de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
5. Ferrater Mora, J. (1994). *Diccionario de filosofía*. Barcelona: Ariel.
6. Foucault, M. (1975). Pouvoir-corp. Revista *Quel corps*, N° 2.
7. Foucault, M. (1995). *Historia de la sexualidad*. México: Siglo Veintiuno.
8. Foucault, M. (1996). *El orden del discurso*. Madrid: La Piqueta.
9. Foucault, M. (1996). *Genealogía del racismo*. Buenos Aires: Acme.
10. Foucault, M. (1996). *La vida de los hombres infames*. La Plata: Altamira.
11. Foucault, M. (2003). *El poder psiquiátrico*. París: Gallimard-Seuil.
12. Foucault, M. (2006). *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

⁴⁸ Foucault, M. (2007). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo Veintiuno. p. 310.

13. Foucault, M. (2007). *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. México: Siglo Veintiuno.
14. Freud, S. (1992). Pulsiones y destinos de pulsión. En *Obras Completas*. T. XIV. Buenos Aires: Amorrortu.
15. Freud, S. (1993). Más allá del principio del placer. En *Obras Completas*. T. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu.
16. Freud, S. (1996). Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. La angustia y la vida pulsional. En *Obras completas*. T. XXII. Buenos Aires: Amorrortu.
17. Freud, S. (1997). ¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la Universidad? En *Obras Completas*. T. XVII. Buenos Aires: Amorrortu.
18. Heidegger, M. (2005). *Qué significa pensar*. La Plata: Caronte Filosofía.
19. Lacan, J. El Seminario. Libro 9. La identificación. Inédito.
20. Lacan, J. (1990). *El Seminario*. Libro 1. Buenos Aires: Paidós.
21. Lacan, J. (1995). *El Seminario*. Libro 2. Buenos Aires: Paidós.
22. Miller, J.-A. (1984). *Recorrido de Lacan*. Ocho conferencias. Buenos Aires: Manantial.
23. Miller, J.-A. (2002). *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Buenos Aires: Colección Diva.
24. Soler, C. (2004). Conferencia dictada en la ciudad de La Plata el 19 de julio del año 2004. Inédita.

Débora Meschiany:

Psicoanalista. Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de La Plata.

e-mail: deborameschiany@hotmail.com

PSICOANÁLISIS Y BIOPOLÍTICA. 2ª parte: PULSIÓN.

PSYCHOANALYSIS AND BIOPOLITICS. 2nd part: DRIVE.

Haydée Montesano

RESUMEN:

El concepto de pulsión en psicoanálisis es uno de los que más tiende a consolidar la idea del sustrato biológico como soporte de la subjetividad. Se intentará abordar en este trabajo la posición epistemológica que soporta dicha concepción, tomando como material de análisis la producción del campo psicoanalítico poslacaniano, contraponiendo la enseñanza de Jacques Lacan, y abriendo el diálogo con la filosofía crítica al campo biopolítico.

PALABRAS CLAVE: pulsión - subjetividad - sujeto - Freud - Lacan - biopolítica.

ABSTRACT:

Drive is the concept that most tends to consolidate the idea of a biological substratum as a support for subjectivity in Psychoanalysis. This article analyses the epistemological theory that underlines such position considering the production of post-lacanian psychoanalysts in opposition to Jacques Lacan's teachings; thus initiating a dialogue through critical philosophy to biopolitics.

KEY WORDS: drive - subjectivity - subject - Freud - Lacan - biopolitics

Retomando nuestra propuesta de abrir las interrogaciones que surgen en el diálogo del discurso del psicoanálisis y lo que de la biopolítica nos puede retornar como diagnóstico de época, nos ocuparemos en esta ocasión del término pulsión (*Trieb*).

Para abordar esta noción, es crucial retomar el estatuto con el que se inscribe en el discurso de la filosofía -específicamente en Schopenhauer y Nietzsche- y, fundamentalmente, cómo pasa a constituirse en uno de los pilares de la teoría del psicoanálisis desarrollada por Freud. A partir de este establecimiento retomaremos, en la enseñanza de Lacan, el estatuto con el que se plantea la pulsión y en qué medida el lacanismo sostiene o desconoce dicho estatuto.

Referencia en la filosofía:

El libro *El Nacimiento de la Tragedia* de Friedrich Nietzsche, en la publicación de Alianza Editorial del año 1995, cuenta con una nota del traductor Andrés Sánchez Pascual, en la que explicita la decisión que ha tomado respecto de la traducción de *Trieb*:

Trieb. Pese a los equívocos a que pudiera dar lugar, traduzco siempre Trieb por instinto. Nietzsche toma este término, así como el de Kunsttrieb (instinto artístico), del vocabulario de Schopenhauer. Sin duda hay que entender “instinto” en un sentido muy amplio, como “tendencia hacia”.¹

El valor referencial que le otorgamos a esta cita se fundamenta en el rango académico del traductor; quien, además de ser doctor en filosofía, se ha especializado en la traducción del alemán al español de diversos filósofos, especialmente de gran parte de la obra de Friedrich Nietzsche. La ponderación que realiza Sánchez Pascual nos permite construir una interpretación de *Trieb* que, en alguna medida, nos es próxima a la noción de instinto, pero en la necesidad de establecer que *Trieb* e *Instinkt* no se pueden considerar sinónimos. Aunque la amplia acepción “tendencia hacia”, generalice el alcance de la idea conceptual que está en juego, no es suficiente a la hora de recordar que la lengua alemana cuenta con el término *Instinkt* (instinto) cuya definición clásica es:

Estímulo interior natural heredado y, de suyo, irreprimible.²

En este sentido, el problema excede el campo semántico de cualquiera de los dos términos en tanto ligados al léxico; se trata de su participación en el sistema conceptual establecido por Nietzsche.

En el libro citado, que integra la primera etapa de su obra y se caracteriza por una gran influencia de Schopenhauer, el pensador propone, respecto del desarrollo del arte, dos instintos (*Triebe*) correspondientes, respectivamente, a lo Apolíneo y lo Dionisiaco. Cada uno de ellos representa un mundo en antítesis con el otro; mientras lo Apolíneo se relaciona con el sueño, lo

¹ Nietzsche, F. (1995). *El Nacimiento de la Tragedia*. Nota de traducción. Buenos Aires: Alianza. p. 259.

² *Diccionario Enciclopédico Espasa*. (1989). T. 11. Madrid: Espasa-Calpe. p. 6061.

Dionisiaco lo hace con la embriaguez. En lo que nos interesa rescatar para este desarrollo, señalamos que Nietzsche resalta de estos instintos su condición fisiológica (sueño y embriaguez).

Apoyado en Schopenhauer, Nietzsche caracteriza estos instintos antitéticos como dos tendencias netamente diferenciadas; por una parte, la bella forma ajustada a medida, expresada en la idea de la divina proporción (apolíneo) y por la otra la desmesura (dionisiaco). Si bien siempre estos dos instintos están en conflicto, existe un momento en el que confluyen o copulan, dando lugar a la Tragedia Ática, que es considerada por el filósofo como una de las formas más sublimes de la creación en el arte.

Es de señalar que, si bien el contexto cultural aparece en la nominación que hace Nietzsche de los dos instintos, tomando los nombres de los dos dioses griegos Apolo y Dionisio, estos no son más que formas representativas de un fondo natural insondable e inaccesible, ya esbozado en lo que ubicamos del orden de la fisiología.

Destacamos el lugar que tiene en el pensamiento de Schopenhauer la representación, en tanto la constitución que implica el límite entre una naturaleza irrepresentable y lo que puede aparecer, en tanto representado, dando lugar a lo que conocemos como el mundo.

Teoría psicoanalítica:

La noción de *Trieb*, tal como Freud la trabaja a lo largo de su obra, se va construyendo como concepto respecto de su lugar en la teoría y la clínica psicoanalítica. A pesar de las diferentes líneas argumentales que él desarrolla -volviendo sobre sus pasos y rectificando en distintos momentos la condición de la pulsión- lo que subyace a su estatuto epistemológico no presenta variaciones. Aunque claramente elige *Trieb* en lugar de *Instinkt*, la inclusión del término no desconoce su tradición en Nietzsche y Schopenhauer. En esta línea, es inseparable de una teoría energética que debemos leer como natural y de materialidad biológica.

Para el interés de este desarrollo, no nos detendremos en el recorrido que el término alcanza en la formulación freudiana. Nuestro punto es ubicar, en el campo del discurso psicoanalítico, aquello que de esta posición epistemológica

subsiste a pesar de la enseñanza de Jacques Lacan,³ en aquellas publicaciones producidas por psicoanalistas que, no sólo se referencian en Freud, sino que se apoyan en formulaciones de Lacan.

En *Pulsión y Ficción*,⁴ un libro de Françoise Samson,⁵ prologado en la edición en español por el psicoanalista Juan Carlos Cosentino, la autora aborda, en un conjunto de artículos, la noción de pulsión desde una perspectiva que se plantea como resultado de un diálogo entre Freud y Lacan, que ella propone desde los desarrollos con los que interroga el concepto de pulsión. Tomaremos como texto de referencia el primero de los capítulos: “¿Qué será de la pulsión al final de la cura?” Ese trabajo, presentado en las Sesiones públicas del Colegio del pase de la École de Psychanalyse Sigmund Freud, toma su punto de partida en la elección de la palabra *Trieb* por parte de Freud definiéndola, con trazo rápido, como: energía, movimiento y empuje.

Samson realiza un recorrido de la obra freudiana mostrando cómo se estabiliza conceptualmente la noción, resaltando los artículos en los que se va consolidando la pulsión como núcleo de nuestro ser. En tanto núcleo, las pulsiones están directamente ligadas al Ello, configurándose como representaciones de necesidades somáticas; en este sentido, Samson nos recuerda que pulsión es un concepto fronterizo entre lo psíquico y lo somático, inscripto en el fondo de la *Hilflosigkeit*, traducido como desamparo, estar sin recursos. Esta condición de origen es la que se expresa en el modo del ser todavía no orientado en el mundo.

El circuito de la pulsión que nos presenta la autora muestra un recorrido que va del cuerpo, entendido como organismo, al aparato psíquico. La excitación pulsional, que se corresponde con una necesidad, tiende a buscar su satisfacción, siendo ésta la meta de la pulsión; el empuje es el “ser” de la pulsión, y el objeto es lo más variable, dado que no está ligado al origen. Para decirlo de otro modo: la necesidad no está fundada en objeto alguno, sino que tomará al que mejor se adapte a la satisfacción. La fuente es un proceso somático en un órgano, que genera una excitación representada en lo psíquico

³ Sobre la que volveremos en el tramo final de este trabajo.

⁴ Samson, F. (2008). *Pulsión y ficción*. Buenos Aires: Mármol-Izquierdo.

⁵ Françoise Samson es psicoanalista en París, miembro de la École de Psychanalyse Sigmund Freud (Francia) y de la Assoziation für die Freudsche Psychoanalyse (Alemania).

por la pulsión. Por lo tanto, jamás conoceremos esta fuente, ya que sólo la meta tiene acceso a la "psiquis".

Los momentos en los que Samson cita a Lacan -recordemos que su argumentación se sostiene en el diálogo de los dos autores- son aquellos en los que aparece la articulación al Otro y la caracterización del objeto de la pulsión en tanto hueco, lo que es equiparado con el objeto *a*. En estas menciones, el Otro siempre es identificado con la figura parental o la del analista, que cumplen la función de acotar la vida pulsional y, si bien este Otro queda ligado a la posición deseante, lo será en tanto introduce la falta. Debemos entender esta idea advertidos de que el objeto perdido para la satisfacción lo es por definición, en tanto la necesidad (natural) ya no es accesible al hombre. En esta dirección, el Otro es una suerte de agente que introduce la condición gramatical en la coordinación entre la satisfacción y el objeto; este rango gramatical ubica al objeto como hueco.

Si bien pareciera que la articulación con la enseñanza de Lacan es pertinente, la manera en que Samson lee el estatuto del Otro y del objeto *a*, nos lleva a plantear algunas objeciones que, en última instancia, se fundan en una crítica a la posición epistemológica desde la que, en ese texto, se sostiene la teoría sobre la subjetividad.

Para fundamentar nuestras objeciones, partiremos de la noción de sujeto que subyace en los desarrollos de Samson, lo que permitirá comprender cómo la utilización de términos pertenecientes a la enseñanza de Lacan quedan desvirtuados en su sentido teórico.

No es un dato menor la propuesta con la que se inicia el texto en cuestión; es bajo la condición ficcional de suponer un alguien que ha concluido su análisis, pero que será hipotetizado en la composición de un mosaico de distintos casos posibles. Esta propuesta parece indicar que, para esta autora, la condición de la pulsión al final del tratamiento podría ser conceptualizada para todo caso, en consonancia con una modalidad pulsional al inicio del tratamiento que también resultaría común a todos los casos. Esta idea podría llevarnos a suponer que se está operando con la noción de estructura, tal como la establece Lacan. Sin embargo, se trata de la convicción sobre una invariante antropológica. Decimos esto, en tanto se plantea el registro de una subjetividad construida a partir de un aparato -psíquico- que procede como un artefacto

traductor fallido, en tanto es imposible alcanzar a representar el punto irreductible de una naturalidad humana, pero a la que se le da entidad real -biológica- al modo de lo que subyace en última instancia como motor de la vida del hombre.

De esta forma, lo humano se teoriza en la disyunción de un conjunto de necesidades biológicas -perdidas para el registro subjetivo- ficcionalizadas en la representación pulsional que tiende a poner en jaque al yo, en la desventura de no ceder a impulsos internos, frente a las condiciones exigidas para pertenecer a la sociedad que, por otra parte, sería el rescate al desamparo originario.

Esta invariante antropológica produce una concepción de sujeto equiparable a la idea de individuo perteneciente a una especie que, como tal, se relaciona con otros individuos. En este sentido, el Otro no es más que la denominación de un agente socializador que introduce lenguaje en un viviente que cuenta con un equipo neurológico que lo hace posible. Lejos estamos de la noción de estructura que implica que *A* designa el lugar del Otro, al que leemos como histórico, en tanto toma la función sin que nos lleve a confundir el sitio con la persona. Esta distinción entre *A* y Otro, nos permite sostener la idea de una estructura que funda el campo subjetivo a partir de la cadena significativa, con sus intervalos y espacialidad topológicamente definida. No hay sujeto sin Otro, pero no en el sentido de rescatar “la carne de su desamparo originario”, sino en la condición simbólica que funda.

También el objeto, bajo esta perspectiva, debe ser especificado en su estatuto lógico y como efecto del trazado de la topología. La idea de un objeto que siempre es revocado por lo inaccesible del objeto perdido, si bien parece plantearse como objeto que cumple la función de objeto perdido, se organiza en un dualismo que opera con un supuesto objeto natural inaccesible -en correspondencia con la fuente somática- y otro que, cumpliendo ciertas condiciones, fracasa mostrando el lugar vacío. La condición lógica, en cambio, insta que ningún objeto es idéntico consigo mismo -ni siquiera como perdido- y, en su traza topológica, se constituye en la operación del corte y se connota como no especularizable. En última instancia, el objeto de la pulsión es parcial en tanto representa parcialmente aquella función de la que es producto, ya que está desvinculado de cualquier condición anatómica o fisiológica.

Si alguna duda pudiera plantearse sobre el estatuto que para Lacan tiene la pulsión, será suficiente recordar el modo en que lo enuncia en el *Seminario 23*:

Es preciso que haya algo en el significante que resuene.

Resulta sorprendente que esto no se les haya presentado de ningún modo a los filósofos ingleses. Los llamo así porque no son psicoanalistas. Creen con una convicción inquebrantable que la palabra no tiene efecto. Se equivocan. Piensan que hay pulsiones, y eso cuando tienen la amabilidad de no traducir *Trieb* por instinto. No piensan que las pulsiones son el eco en el cuerpo del hecho de que hay un decir.⁶

Este párrafo, que resume en su última frase la posición teórica de Lacan respecto de la pulsión, nos permite proponer que la articulación entre cuerpo y decir despeja cualquier intento de sostener cualquier forma de naturaleza biológica como sustrato de lo pulsional. Esta posición es desarrollada en su enseñanza en distintos momentos ocupándose, en cada uno de ellos, de argumentar contra la idea de naturalidad, energía y biologización de la pulsión, y a favor de plantearla como efecto de la operación discursiva, inscripta en la espacialidad topológica que, tanto establece posición subjetiva, como también permite pensar la estofa del cuerpo en juego para el psicoanálisis.

En este sentido, la condición ficcional de la pulsión a la que nos remite Lacan en la clase XIII, “Desmontaje de la pulsión” del *Seminario 11*, es la que se corresponde con lo que Bentham define como ficción; entendida como la calidad de aquello que es construido desde la operación del lenguaje y que toma forma desde lo institucional, entendiendo institución como entidad que instituye.

Esta calidad ficcional es la que se contrapone a la propuesta de Freud de designar a las pulsiones como mitos.

La crítica biopolítica:

A partir de lo desarrollado, nos detendremos en algunos puntos que ameritan abrir el diálogo con el campo de la filosofía política que, en tanto

⁶ Lacan, J. (2006). *El Seminario*. Libro 23. Buenos Aires: Paidós. p. 18

crítica de la biopolítica, cuestiona aquellos argumentos que definen lo humano en el sustento de una naturaleza de cualquier orden.

En el punto 2, “Nomos basileús”, de la primera parte del libro *Homo Sacer I*, de Giorgio Agamben, titulada “Lógica de la soberanía”, el autor analiza las teorías que intentan dar cuenta de la relación entre ley y soberanía. Es de señalar que el debate que entraña este problema, ha quedado oculto por el criterio de la democracia moderna apoyada en la noción de Estado de derecho. Sin embargo, la pertenencia de la soberanía a la ley o, como se lo expresa en general: la ley es soberana; es un principio que no elimina la paradoja presente en esta relación. La paradoja se constituye en el punto de interrogar qué es lo que hace de la ley una entidad legítima con potencia soberana o, en qué se funda la soberanía si no es por la existencia de la ley.

En el conjunto de argumentos y principios fundantes subyace, en última instancia, el problema del orden social contrapuesto al caos, que en definitiva está en relación directa a la violencia. Por razones de interés puntual para este trabajo, no nos detendremos en las distintas formulaciones y debates propios del campo de la filosofía jurídica, sólo haremos mención de la posición asumida por Hobbes, dada la relación posible con parte de los argumentos freudianos.⁷ En este sentido, la oposición entre el estado de naturaleza y la cultura se constituye como la justificación última respecto del poder soberano absoluto, dado que, para esta concepción, lo natural del hombre es ser el lobo del hombre, por lo tanto, el poder del más fuerte ya no será en relación a la imposición de una fortaleza natural sino a la que otorga la soberanía, punto clave del Contrato Social.

En la perspectiva de Hobbes, no sería necesario comprobar en el principio de los tiempos la existencia fehaciente y realmente acontecida del estado natural librado a la violencia del más fuerte; sólo es necesario sustentarlo como premisa, que se hará comprobable si dejara de operar el Contrato Social. Por lo tanto, es una premisa de carácter lógico que aporta la condición necesaria para argumentar a favor del pacto hipotético de los hombres; en ese pacto hay una cesión del poder soberano que queda articulado a la ley, entendida como nomos.

⁷ Esta relación está debidamente presentada y sustentada por Roberto Espósito en el libro *Communitas* (2003). Buenos Aires: Amorrortu.

En gran medida, lo hasta aquí expuesto permite abordar un punto de contacto con lo que se planteó respecto de la pulsión bajo la línea generada por Freud y retomada en el artículo de nuestro análisis. En los dos casos - Hobbes y Freud- se construye una hipótesis sobre la naturaleza del hombre que deriva, en un caso, a la estipulación de un contrato social que garantice la vida en sociedad; en el otro, la emergencia de esa "naturaleza" es ya una representación -la pulsión- y como tal, adquiere su carácter ficcional equiparable a lo mítico, en tanto da cuenta de un irrepresentable. El paso que incluye la teoría freudiana es que la existencia de la pulsión logra verificar la premisa hipotética: una tendencia natural interna pone en crisis el aparato psíquico, que debe contar con los mecanismos de defensa ante esa amenaza. Estamos en presencia del modelo de un individuo perteneciente a una especie que, como tal, porta internamente las marcas específicas que lo constituyen como perteneciente a dicha especie: la humana.

Para concluir, sólo señalaremos que la posición teórica asumida a partir de la enseñanza de Jacques Lacan nos orienta en la dirección de operar con el concepto de pulsión por fuera de cualquier criterio biológico o energético.-

BIBLIOGRAFÍA:

1. Agamben, G. (1998). *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.
2. Espósito, R. (2003). *Communitas*. Buenos Aires: Amorrortu.
3. Eidelsztein, A. y colab. (2004). *La pulsión respiratoria en psicoanálisis*. Buenos Aires: Letra Viva.
4. Lacan, J. (1993). *El Seminario*. Libro 11. Buenos Aires: Paidós.
5. Lacan, J. (2006). *El Seminario*. Libro 23. Buenos Aires: Paidós.
6. Samson, F. (2008). *Pulsión y ficción*. Buenos Aires: Mármol-Izquierdo.

Haydée Montesano

Psicoanalista, miembro de Apertura Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires. Docente e investigadora de la Cátedra I de Psicología, Ética y Derechos Humanos, Facultad de Psicología UBA. Doctorando Facultad de Psicología UBA.

e-mail: haydeemontesano@gmail.com

EL COGITO CARTESIANO Y LA ALTERACION DEL SABER Y LA VERDAD.
COGITO ERGO SUM. THE ALTERATION IN KNOWLEDGE AND TRUTH.

Martín Krymkiewicz

RESUMEN:

Este trabajo vincula algunas tesis de Giorgio Agamben relacionadas con los efectos de la postulación del *cogito* como una nueva instancia subjetiva (vinculada fundamentalmente con el saber) y la transformación de la estructura del saber y el amor que le fueron correlativas; con algunas tesis de Jacques Lacan respecto de la ciencia y la verdad.

PALABRAS CLAVE: psicoanálisis - *cogito* - saber - verdad - amor - lenguaje.

ABSTRACT:

This work links some of Giorgio Agamben's thesis related to the effects of the postulation *Cogito ergo sum* as a new subjective instance (specially related to knowledge) and the correlative transformation in the structure of knowledge and love; with some of Jacques Lacan's thesis regarding science and truth.

KEY WORDS: Psychoanalysis - *Cogito* - knowledge - truth - love - language.

Introducción:

Este trabajo es el resultado de una investigación realizada en el marco del programa de investigación en psicoanálisis de Apertura. La misma está orientada a demostrar que el psicoanálisis está situado en un contexto histórico que lo determina.

Este trabajo tiene como objetivo aportar al programa de investigación argumentos que den cuenta de algunas de las condiciones históricas necesarias para el advenimiento de la ciencia y su relación con la transformación de la estructura del saber y del amor en Occidente.

La referencia histórica en el psicoanálisis, como tantas otras referencias, ha ido perdiendo protagonismo epistémico en la medida en que se consolida una orientación lacaniana cuyo fundamento tiende, cada vez más, a la biología y el individuo. Esta pérdida de protagonismo de la dimensión histórica es verificable a nivel de la clínica, probablemente por el relieve que adquirió el goce como

fundamento -corporal, inefable y ahistórico- y también a nivel teórico¹ donde, según la referencia de Jacques Lacan, se cae en una

...tentación en que la teoría corriente no cesa de reincidir, de encarnar más allá del sujeto...²

encontrando hoy su encarnadura en el animal viviente, relativizando consecuentemente la función y valor de lo simbólico para el psicoanálisis.

Ciencia y Verdad:

A modo de resumen, citaremos algunas proposiciones que Jacques Lacan presenta en su escrito "La Ciencia y la Verdad", y limitaremos la referencia sólo a aquellas que resultan pertinentes en el marco de esta investigación:

...es impensable que el psicoanálisis como práctica, que el inconsciente, el de Freud, como descubrimiento, hubiesen tenido lugar antes del nacimiento, en el siglo que ha sido llamado el siglo del genio, el XVII, el de la ciencia...³

En este escrito Lacan menciona a Alexandre Koyré⁴ como referencia para pensar el sujeto de la ciencia. En los términos de esta investigación, nos interesa destacar las consecuencias que Koyré extrae del gesto galileano-cartesiano de matematización del cosmos: el desmoronamiento de un mundo cerrado y el advenimiento de un universo infinito. Ya no más garantías de la verdad y, correlativamente, la experiencia del cálculo anudada a la existencia a través del *cogito*.

Para Koyré, el gesto galileano inaugura un modo de pensar lo real a través de una matematización -un nuevo juego con el significante- que, en tanto nueva economía discursiva, provoca la destrucción del cosmos -como mundo

¹ Más consideraciones sobre este tema en: Krymkiewicz, M. (2008). Ideas de Ignacio Lewkowicz sobre la extraterritorialidad sintomática del psicoanálisis. *El Rey está Desnudo*, 1 (1), 83-86..

² Lacan, J. (1991). La ciencia y la verdad. En: *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. pp. 837-838.

³ Op. cit., pp. 835-836.

⁴ Op. cit., p. 834.

cerrado, finito y ordenado-, adviniendo un universo infinito, homogéneo y continuo, ahora geometrizable, formalizable y calculable.

Koyré nos ayuda a pensar la ciencia moderna como un acontecimiento discursivo que funda una nueva relación del hablante con el mundo y con la existencia.⁵

...[la ciencia moderna propone una relación con el saber] la cual no es nada más que la relación (...) puntual y desvaneciente, esa relación con el saber que de su momento históricamente inaugural ha conservado el nombre de cogito.⁶

El acontecimiento del *cogito*: una alteración entre verdad y saber:

Siguiendo las pistas que traza Giorgio Agamben,⁷ intentaremos situar la alteración en la estructura del saber en Occidente originada a partir de la fundación del *cogito* cartesiano, en tanto órgano soporte de la discursividad que caracteriza a la ciencia moderna.

Partamos del relato que hace un biógrafo de Descartes sobre el momento en que René hace el “descubrimiento maravilloso” de nuestro *cogito*:

...habiéndose dormido lleno de entusiasmo y ocupado por la idea de que ese día había hallado el fundamento de la ciencia maravillosa, tuvo tres sueños (...) que pensó que sólo podían haberle sido enviados desde lo alto (...) El rayo, cuyo estruendo había oído, era la señal del Espíritu de Verdad que descendía hacia él para poseerlo...⁸

De manera muy lúcida, en *Infancia e Historia*, Agamben propone una relación entre la experiencia mística -por ejemplo, la cita precedente- y la posibilidad de la ciencia. En su desarrollo, pone en serie a los primeros alquimistas, místicos y astrólogos: Tycho Brahe, Kepler, Copérnico, Roger Bacon, que tenían una posición privilegiada con el saber tal como lo

⁵ Cf. Koyré, A. (1991). *Estudios de Historia del Pensamiento Científico*. México: Siglo Veintiuno.

⁶ Lacan, J. (1991). Op. cit., pp. 836-837.

⁷ Cf. Agamben, G. (2002) *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional. Agamben, G. (2002). *Estancias*. Madrid: Editora Nacional.

⁸ Agamben, G. (2002). *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional, p. 28.

comprendían en esa época. Agamben argumenta que esta relación se origina en la particular estructura del saber⁹ previa al advenimiento de la ciencia que se puede caracterizar como una conjunción entre saber y verdad, que podría escribirse saber-verdad, fundado en la omnipotencia de Dios y alojado en los cielos.

Resulta importante destacar, por consecuencias que se retomarán más adelante, que en *Infancia e Historia* Agamben menciona dos modalidades medievales de relación con el saber.¹⁰ Por un lado, un saber humano, fundamento de la experiencia terrenal y que en el ensayo se propondrá, siguiendo a Montaigne, como un saber del hombre, incompleto, un *pathei matos*.¹¹ Por otro lado, un saber divino, cuyo fundamento se encuentra en el cielo, aplicable a lo que el Medioevo llamó “ciencia”, y que se caracteriza por su veracidad intrínseca.

Este modo de saber-divino-verdadero se organiza a partir de la noción helénica de *noûs*,¹² y se caracteriza porque eventualmente puede entrar en contacto con los hombres -como en la cita del biógrafo de Descartes- e “iluminarlos”.

Por todo esto, Agamben nos recuerda que el tipo de problemas con el saber en el Medioevo no implicaban la adecuación de un sujeto que sabe y un objeto que es concebido¹³ -el problema moderno de la adecuación del concepto a la cosa- sino que se trataba del problema de la relación entre un saber Uno y las múltiples realizaciones de ese saber en los hombres.

El saber medieval se concebía como un saber de Dios que se comunicaba, eventualmente, a los hombres desde el cielo. Curiosamente, la relación con el cielo como fuente de la verdad -que tanto interesaba a los astrólogos, místicos y alquimistas- será condición de posibilidad de la futura ciencia moderna.

Resulta interesante situar que la fundación del *cogito* -en tanto nuevo acto posible de acceso individual a una verdad- es contemporánea a la reforma protestante que cuestionó la autoridad eclesiástica católica romana, en tanto mediadora del cielo, a través de la Iglesia.

⁹ Vinculado al término *nôus* griego.

¹⁰ En rigor, Agamben las liga a la experiencia, pero por razones que se expondrán más adelante, las relacionamos con el campo semántico del saber del término “experiencia”.

¹¹ Aprender del sufrimiento.

¹² No olvidemos que la filosofía de época -la escolástica- combina el pensamiento griego con el cristiano.

¹³ Op. cit., p. 14.

Con el descubrimiento del *cogito* y en el advenimiento correlativo de la ciencia, se renuncia a una relación directa de la cosa con su verdad. Foucault hace hincapié en que se trata de una alteración entre las palabras y las cosas, donde la palabra deja de ser signo y adviene como representación, lo que trae implícito el problema de la interpretación verdadera.¹⁴

Para Lacan, el *cogito* propone una relación nueva con la verdad y con la existencia, cuya función ya no es la de garantía sino de límite: una verdad que se realizaría en el límite del saber.

Con el descubrimiento del *cogito* se altera la antigua unificación entre saber divino y saber humano, pues ya no se trata del saber divino que baja de los cielos-Dios: Dios ha muerto, los astros han callado, el cosmos se ha infinitizado. Desde la ciencia, el saber es cogitación. De este modo, a través del *cogito*, la verdad ha sido excluida del cielo y, por lo tanto, ya no “desciende” -por voluntad divina- al hombre. La verdad mora desde la ciencia en la asíntota infinita del método¹⁵ y hay un nuevo modo de acumulación del saber producido ahora por las cogitaciones.

La disyunción de un saber divino-humano se disuelve a la par que se instala, para el hombre, una disyunción entre el saber y la verdad. Con la ciencia se pierde la dimensión de una verdad-saber y adviene una disyunción entre el saber y la verdad.

Dios es inconsciente:

Porque la verdadera fórmula del ateísmo no es Dios ha muerto, (...) la verdadera fórmula del ateísmo es Dios es inconsciente.¹⁶

Como consecuencia de la alteración de esta relación entre saber y verdad, el advenimiento de la ciencia podría articular una relación entre el inconsciente y Dios, en la medida en que lo inconsciente adviene, en el planteo de Lacan, como la consecuencia de una nueva relación entre el saber y la verdad, en la medida en que la verdad ha sido excluida del saber que moraba en los cielos -

¹⁴ Foucault, M. (1978). *Las palabras y las cosas*. Madrid: Siglo Veintiuno.

¹⁵ Esta transformación es explícita en Descartes en la importancia del método, que prefigura la relación con la verdad en tanto camino (y no como fin).

¹⁶ Lacan, J. (2007). *El Seminario*. Libro 11. Buenos Aires: Paidós. p. 67.

cuyos astros han quedado mudos-, su función aparece, en el hombre, ligada al lenguaje.

Experiencia y saber:

A continuación nos detendremos en algunas de las muy interesantes referencias que pueden encontrarse en *Infancia e Historia*, y que atañen a la transformación operada en la dimensión de la experiencia -de saber- humana, a partir del descubrimiento del *cogito*.

En las distintas acepciones que tiene el término “experiencia”, tanto en alemán como en castellano, se vincula con campos semánticos similares que oscilan entre un polo más vinculado al saber y otro al de la vivencia:

Definición de la Real Academia (Del lat. *experientia*): 1. f. Hecho de haber sentido, conocido o presenciado alguien algo. 2. f. Práctica prolongada que proporciona conocimiento o habilidad para hacer algo. 3. f. Conocimiento de la vida adquirido por las circunstancias o situaciones vividas. 4. f. Circunstancia o acontecimiento vivido por una persona. 5. f. Experimento.¹⁷

En alemán la sinonimia de *Erfahrung* (del lado del saber) y *Erlebnis* (vivencia, pericia, práctica, experiencia), así como las acepciones *Versuch*, *Probe* (experimento), dan cuenta de que el término alude a campos semánticos equivalentes en ambos idiomas.

En *Infancia e Historia* Agamben establece que existe una dimensión de la experiencia del hombre no vinculada con la verdad, pero sí con la autoridad. Se trata la autoridad de la experiencia mundana que, siguiendo la lectura que hace Agamben de Montaigne (1533-1592) y en la que no nos detendremos en profundidad, esta experiencia medieval se realiza como un saber sin certeza posible pero con autoridad, cuya expresión literaria se encuentra en el proverbio y la máxima. Es interesante destacar que se trataba de una experiencia que no fundaba su autoridad en el saber verdadero tal como se lo entendía -como proviniendo de Dios-, sino que se trataba de una experiencia de conocimiento que se autorizaba en la vivencia. Es en este fondo discursivo

¹⁷ www.drae.rae.es

donde Agamben, con su habitual agudeza, nos recuerda que, en lo tocante a la experiencia medieval

...la ciencia moderna nace de una desconfianza sin precedentes en relación con la experiencia tal como era tradicionalmente entendida.¹⁸

Desconfianza ante la vivencia y cuya singular manifestación encuentra en la duda cartesiana.

Lo que Agamben nos enseña es que el descubrimiento del *cogito* trastoca la experiencia humana en la medida que hace de éste el lugar de una experiencia humana del saber válido, desterrando la autoridad de toda experiencia de conocimiento que no esté en relación con esta forma pensante de saber.¹⁹

Este drama es encontrado por Agamben en el Quijote donde, después del *cogito* cartesiano, Don Quijote en tanto nuevo sujeto del conocimiento -que ya no accede a un saber-verdadero de Dios-, ha sido encantado y, junto a Sancho Panza, va a los tumbos por el mundo, padeciendo vivencias que ya no fundan ningún saber con autoridad.

La alteración de la experiencia acaecida con el descubrimiento del *cogito* preanuncia para Agamben el surgimiento y la difusión del concepto de inconsciente en el siglo XIX.

Este concepto nos interesa sólo por sus implicaciones en cuanto a (esta) teoría de la experiencia, es decir, como síntoma de un malestar. Ya que ciertamente en la idea de inconsciente la crisis del concepto moderno de experiencia -de la experiencia que se funda en el sujeto cartesiano-²⁰ alcanza su evidencia máxima. (...) su atribución a una tercera persona, a un Es, la experiencia inconsciente de hecho no es una experiencia subjetiva, no es una experiencia del Yo.²¹

El espíritu medieval y su relación con el saber y el amor:

¹⁸ Agamben, G. (2002). *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional. p. 12.

¹⁹ Agamben en *Infancia e Historia*, destaca en el mismo sentido la pérdida de autoridad de la máxima y el proverbio como las formas de un saber que se transmitía a través de la palabra (ver páginas 8 y 9). Al unificar el saber en una experiencia del cálculo, se pierde una dimensión del saber de otra índole, en la cual incluso resulta difícil pensar hoy.

²⁰ Y que altera la noción medieval de experiencia.

²¹ Agamben, G. (2002). Op. cit., p. 40.

La Antigüedad medieval daba cuenta de la relación entre los hombres y el *noûs* -entendido como cielo de verdad-saber divino- a partir de una estructura de mediación²² que se caracterizaba, además, por vincular lo inteligible y lo sensible, lo corpóreo e incorpóreo, lo divino y lo humano; y cuya forma era concebida como un espíritu.

En *Estancias* Agamben desarrolla una genealogía de esta estructura y propone concebirla como un fantasma en la medida que se localiza en la relación del hombre con las imágenes, y de la cual no participa sólo de una relación con el saber -entendido como saber de Dios-, sino que, siguiendo a Aristóteles, es fundamento de la percepción, el lenguaje, la intelección, el sueño, la adivinación, la memoria, el *deja vu*, la paramnesia, el éxtasis.

Sin entrar en la rigurosidad del rastreo que realiza Agamben a partir del siglo XIII y durante todo el Medioevo antiguo, resulta importante destacar la incidencia fundamental que tienen las imágenes interiores en la noción de fantasma-espíritu,²³ siendo para el Medioevo

...el fantasma (...) el lugar de una extrema experiencia del alma...²⁴

En la doctrina aristotélica, esta relación entre el fantasma, el saber y la percepción, aparece descrita en los siguientes términos:

...cuando el hombre contempla, necesariamente contempla a la vez algún fantasma...²⁵

...nihil potest homo intelligere sine phantasmate...²⁶

En Averroes (siglo XIII), según Agamben:

²² Op. cit., p. 16.

²³ Subsidiario al menos según el autor de la fantasmología aristotélica, con aportes del estoicismo, el neoplatonismo y la doctrina neumática. Agradezco a Estela Cardiopoulos el haberme facilitado el acceso a la relación etimológica entre palabras griegas relacionadas con la fantasía donde prevalece la relación con la luz, lo que se ilumina.

²⁴ Agamben, G. (2002) *Estancias*. Madrid: Editora Nacional. p. 119.

²⁵ Aristóteles. *De Anima*. 432a. (en Op. cit., p. 118).

²⁶ Agamben, G. (2002). *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional. p. 21.

...todo el proceso cognoscitivo está concebido como una especulación en sentido estricto, un reflejarse de fantasmas de espejo en espejo...²⁷

Este espíritu resulta, además, la sede de la experiencia amorosa tal como la concibieron los poetas provenzales del *stil novo* (siglo XIII), fundadores de un nuevo discurso del amor en Occidente; amor que en la psicología medieval es concebido

...como un proceso esencialmente fantasmático, que implica juntamente imaginación y memoria en una asidua rabia en torno de una imagen pintada o reflejada en lo íntimo del hombre.

(...)

Sólo en la cultura medieval emerge el fantasma en el primer plano como origen y objeto de amor, y la situación propia del eros se desplaza de la visión a la fantasía (...) no debe sorprendernos por lo tanto si el lugar amoroso por excelencia es, para la Edad Media, una fuente o un espejo.²⁸

Pigmalión, Narciso, el espejo peligroso (*mirroer perilleur*), son las figuras que representan esta modalidad del amor que se realiza en la imagen. En el Medioevo

...todo auténtico enamoramiento es siempre un 'amar por sombra' o 'por figura', toda profunda intención erótica está siempre dirigida idolátricamente a una *ymage*...²⁹

Sólo así se explica el hecho de que Dante haya podido escribir su Divina Comedia en honor a la imagen de su amada Beatrice-Stella Canto, a quien sólo había visto fugazmente en la infancia.³⁰

Para Agamben, el descubrimiento de los poetas provenzales, es un amor que

²⁷ Agamben, G. (2002) *Estancias*. Madrid: Editora Nacional. p. 125.

²⁸ Op. cit., p. 126.

²⁹ Op. cit., p. 127.

³⁰ Agradezco a Yamila López Codesal la referencia.

...tiene por objeto no directamente la cosa sensible, sino el fantasma; es simplemente el descubrimiento del carácter fantasmático del amor. Aunque dada la naturaleza mediadora de la fantasía (nota: para el Medioevo) esto significa que el fantasma es también el sujeto y no simplemente el objeto del eros (...) el amor no es una oposición entre un sujeto deseante y un objeto del deseo, sino que posee en el fantasma, por así decir, su sujeto-objeto.³¹

Por otro lado, Agamben rastrea en *Estancias* la tensión contradictoria respecto de la relación amorosa con las imágenes interiores en Occidente. Describiendo una genealogía negativa, las ubica como causa de la melancolía y la asidia (desidia), faceta negativa y relevante del amor medieval.

Es a partir de la conjunción de la fantasmología aristotélica y la teoría neoplatónica del neuma fantástico, que el fantasma adquirirá su mayor relevancia, resultando la sede de la unión con Dios, el lugar de contacto entre lo corpóreo e incorpóreo; lugar fundamental de la psicología, la soteriología, sede del amor.

El lugar de la fantasía, en tanto mediadora entre lo humano y lo divino y su relación imbricada con el amor, puede observarse a la luz de la siguiente cita:

...la imaginación es para [la razón] como una ropa que es exterior y la envuelve, de modo que fácilmente se puede liberar y desnudar de ella. Si por el contrario la razón se adhiere a ella con deleite, la imaginación se hace para ella como una piel, de modo que no puede separarse de ella sin dolor, porque se había acercado a ella con amor (...) Así pues subiendo de los cuerpos ínfimos y extremos hasta el espíritu corpóreo, hay una progresión a través del sentido y la imaginación, que están ambos en el espíritu corpóreo. Inmediatamente después del cuerpo, en el espíritu incorpóreo hay la afección imaginaria que el alma recibe por su unión con el cuerpo, y por encima de ésta está la razón [*nous*] que actúa sobre la imaginación.³²

Cogito ergo sum:

³¹ Agamben, G. (2002). *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional. p. 22.

³² De unione corporis et spiritus (Patrología latina, 177, 285), citado en Agamben, G. (2002). *Estancias*. Madrid: Editora Nacional. p. 146.

La mutación que produce el *cogito* altera el aparato fantasmático medieval; esta alteración afectará la dimensión del saber, que ya no buscará fundarse en las en percepciones engañosas fantasmáticas -en el sentido medieval- sino que se apoyará en la potencia de pensamiento que habilita el cálculo matemático.

El *cogito*, a su vez, será el soporte argumental que Kant y Hegel, entre otros, extrayendo las consecuencias de esta nueva conciencia, sentarán las bases para la transformación del orden social y la institución de Estados nacionales de ciudadanos.

En relación con el individuo, la posibilidad de un acto de cogitación implica una relación con la verdad, evanescente, pero que ya deja la verdad del lado del hacer del hombre. Agamben destaca el contraste que hay entre la inefabilidad mística y la comunicabilidad de la cogitación, *cogitare* implica enunciación.³³

Este *cogitare* altera en su institución la estructura “fantasmática” precedente que, como ya mencionamos, era sede del pensamiento, del lenguaje y de la percepción. De esta mutación, Agamben destacará el nuevo problema que implicará el carácter ontológico del *cogito* (que rastreará en Kant, Hegel, Husserl y otros) que ubicará finalmente en relación al lenguaje, tal como Lacan alude en “La Ciencia y la Verdad”:

Por lo cual no es vano repetir que en la prueba de escribir: pienso: ‘luego existo’, con comillas alrededor de la segunda cláusula, se lee que el pensamiento no funda el ser sino anudándose en la palabra donde toda operación toca a la esencia del lenguaje.³⁴

Agamben se detiene además en las consecuencias de lo que denomina “expropiación de la fantasía”, como un efecto de la ruptura operada en el aparato fantasmático medieval, una vez que se cogita.

³³ Agamben, G. (2002). *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional. p. 18.

³⁴ Lacan, J. (1991). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 843.

La expropiación de la fantasía que resulta de ello se manifiesta en el nuevo modo de caracterizar su naturaleza: mientras que en el pasado no era algo 'subjetivo', sino que era más bien la coincidencia de lo subjetivo y lo objetivo, de lo interno y lo externo, de lo sensible y lo inteligible, ahora emerge su carácter combinatorio y alucinatorio, que la Antigüedad relegaba al fondo. De sujeto de la experiencia el fantasma se transforma en el sujeto de la alienación mental, de las visiones y de los fenómenos mágicos.³⁵

Propone que la transformación estructural que implicó el cogitar en relación con la fantasía a nivel del amor, adviene en la escisión del deseo, como lo que descompleta al amor. La experiencia amorosa medieval adviene como imposible, en la medida en que el fantasma donde se realizaba ha alterado su función; y en esta nueva estructura, el deseo viene a funcionar como lo que des-completa el amor en su versión trovadoresca.

...una vez que la fantasía quedara excluida de la experiencia como irreal y su puesto fuera ocupado por el *ego cogito* (...) el deseo cambia radicalmente de estatuto y se vuelve, en esencia, imposible de satisfacer.³⁶

Es por ello que Agamben propone a Sade y a Hegel en la lista de quienes reflexionaron sobre los efectos del *cogito*.

Conclusión:

A los fines de esta investigación resulta interesante destacar que amor y saber tuvieron en el Medioevo una misma sede, y que en el acontecimiento del *cogito* sufrieron destinos de cierta *Spaltung*: 1) el saber adviene con la increíble potencia de una nueva experiencia individual, pero en exclusión de la verdad. 2) la encarnadura del amor en el fantasma ya no se realiza en una relación completa con la imagen.

Esperamos haber expuesto el modo en el cual, según Agamben, el *cogito* cartesiano trastocó definitivamente la dimensión del saber y del amor, y cómo

³⁵ Agamben, G. (2002). *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional. pp. 21-22.

³⁶ Op. cit., p. 23.

lo inconsciente adviene como una consecuencia históricamente determinada, a partir de una alteración de la relación entre el hablante, su existencia y el mundo.-

BIBLIOGRAFÍA:

1. Agamben, G. (2002). *Infancia e Historia*. Madrid: Editora Nacional.
2. Agamben, G. (2002). *Estancias*. Madrid: Editora Nacional.
3. Lacan, J. (1991). La ciencia y la verdad. En *Escritos 2*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

Lic. Martín Krymkiewicz

Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires.

Docente invitado de Posgrado, Facultad de Psicología, Universidad de Buenos Aires.

Ex residente del Hospital de Emergencias Psiquiátricas "Torcuato de Alvear".

E-mail: mekd70@yahoo.com.ar

LALENGUA Y EL INCONSCIENTE ESTRUCTURADO COMO UN LENGUAJE.
LALANGUE AND THE UNCONSCIOUS STRUCTURED LIKE A LANGUAGE.

María Inés Sarraillet

RESUMEN:

Este artículo introduce una pregunta sobre la especificidad del término neológico *lalengua* (*lalangue*) en la teoría psicoanalítica de Jacques Lacan.

El trabajo explora su articulación con la fórmula que presenta el inconsciente estructurado como un lenguaje y desarrolla una hipótesis de lectura acerca de la pertinencia de dicha relación, en función de una propuesta que concibe a la cura analítica a partir del sostenimiento de un lazo entendido como "asunto común", en oposición a otras versiones del psicoanálisis que corren el riesgo de reducirlo a un "autismo de a dos".

PALABRAS CLAVE: inconsciente - psicoanálisis - *lalengua* - lenguaje - interpretación - Otro.

ABSTRACT:

This article introduces the question about the specificity of the *lalangue* neologism in Jacques Lacan's psychoanalytic theory. It explores the link between this term (*lalangue*) and the statement "the Unconscious is structured like a language", whose importance is essential to conceive the psychoanalytic treatment as a social bond, understood as a "common affair", in contraposition to other branches of Psychoanalysis that attempt to reduce this treatment to a "two-bodies' autism".

KEY WORDS: Unconscious - Psychoanalysis - *lalangue* - language - interpretation - Other.

Introducción:

En la red conceptual que puede derivarse de las elaboraciones teóricas de J. Lacan, el planteo del inconsciente estructurado como un lenguaje se desprende como una tesis fundamental para el psicoanálisis. La estructura de lenguaje hace posible la operación de lectura, el acto interpretativo que, en el contexto de la cura de cada neurosis, produce un sujeto como efecto en la articulación entre eslabones de la cadena significante. De allí se desprende el axioma que delimita al sujeto como lo que un significante representa para otro significante en la cadena, cuyo carácter estructural está dado por la covariancia de sus elementos.

Si bien existen fuertes razones para sostener que esta tesis nunca fue abandonada en la teorización lacaniana -a pesar de que ciertas posiciones en el lacanismo afirmen lo contrario- es posible encontrar sus inflexiones, especialmente en la relación que J. Lacan establece con la función de aquello

que denomina *lalengua* (*lalangue*), término que se destaca como uno de los tantos neologismos por él inventados en el curso de su enseñanza.

Ahora bien, al respecto surgen una serie de interrogantes: ¿por qué J. Lacan se vio en la necesidad de introducir este neologismo? ¿En qué radica su dimensión específica, ya que se inserta en un contexto teórico en el cual se cuenta con términos tales como: “lengua”, “lengua materna”, “lenguaje”, “palabra” o “discurso”? ¿Adquiere valor conceptual? ¿A qué problema o problemas responde? ¿Es posible plantear una relación específica entre *lalengua* y la fórmula en la que se presenta al inconsciente estructurado como un lenguaje?

Estas preguntas se precipitan al considerar ciertas formulaciones de Lacan, realizadas principalmente en diversos momentos de su enseñanza oral, por ejemplo, en la clase XI del *Seminario 20*:

Si dije que el lenguaje es aquello como lo cual el inconsciente está estructurado, es de seguro porque el lenguaje, en primer lugar, no existe. El lenguaje es lo que se procura saber respecto de la función de lalengua. Es cierto que así lo aborda el propio discurso científico, aunque no hay que olvidar que le es difícil realizarlo plenamente porque desconoce el inconsciente. El inconsciente es testimonio de un saber en tanto que en gran parte escapa al ser que habla. Este ser permite dar cuenta de hasta dónde llegan los efectos de lalengua por el hecho de que presenta toda suerte de afectos que permanecen enigmáticos. Estos afectos son el resultado de la presencia de lalengua en tanto que articula cosas de saber que van mucho más allá de lo que el ser que habla soporta de saber enunciado. El lenguaje sin duda está hecho de lalengua. Es una elucubración de saber sobre lalengua. Pero el inconsciente es un saber, una habilidad, un *savoir-faire* con lalengua. Y lo que se sabe hacer con lalengua rebasa con mucho aquello de que puede darse cuenta en nombre del lenguaje.

Lalengua nos afecta primero por todos los efectos que encierra y que son afectos. Si se puede decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje es por el hecho mismo de que los efectos de lalengua, ya allí como saber, van mucho más allá de todo lo que el ser que habla es capaz de enunciar.

Por eso el inconsciente, en tanto le doy aquí el soporte de su desciframiento, no puede estructurarse sino como un lenguaje, un lenguaje siempre hipotético respecto a lo que lo sostiene, a saber, lalengua. Lalengua es lo que hace rato me permitió mudar a mi S_2 en una pregunta, diciendo: ¿es *dos*, de veras, se trata de *ellos* en el lenguaje? (est-ce bien *d'eux* qu'il s'agit dans le langage?).

En otras palabras, que el lenguaje no es solamente comunicación, es un hecho que se impone a través del discurso analítico. Por desconocerlo, surgió en los bajos fondos de la ciencia aquella mueca que consiste en interrogar cómo el ser puede saber algo. Este será hoy, el eje de mi pregunta sobre el saber.¹

Respecto de la interpretación de estas líneas, se despejan en el lacanismo diversas posiciones. Entre ellas, algunas consideran la disyunción entre el campo de lalengua y el del lenguaje en tanto estructurado. Para éstas, con “lalengua” se introduciría algo que va más lejos que el inconsciente estructurado como un lenguaje, o más allá del lenguaje,² vinculando el lenguaje a la órbita de los efectos de sentido y lalengua a los afectos que guardarían una estrecha relación con el cuerpo. Se sostendría así una oposición entre ambos.

Intentaré argumentar otra lectura del problema, trabajando algunas referencias y teniendo en cuenta el intertexto en el que se insertan los términos en cuestión, cada vez que se producen en el discurso lacaniano.

Psicoanálisis, estructuralismo y lingüística:

a) El problema de la arbitrariedad:

¹ Lacan, J. (1985). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. pp. 167-168.

² Por ejemplo, J.-A. Miller opone *lalengua* en tanto “secreción de un cierto cuerpo, que se ocupa menos de los efectos de sentido existentes que de esos efectos que son afectos” al lenguaje, al que reduce a la función de la comunicación. Cf. Miller, J.-A. (2006). Nominación/Comunicación. En *Incidencias de la última enseñanza de Lacan en la práctica analítica*. Buenos Aires: Gramma.

En esta dirección existen, asimismo, variadas versiones en la lectura del término dentro del campo de lacanismo que enfatizan fuertemente en su caracterización la dimensión del sinsentido.

Es sabido que J. Lacan se apoya en la lingüística, así como en otras disciplinas,³ para darle un marco de cientificidad al psicoanálisis. No obstante, también son conocidos sus repetidos esfuerzos por diferenciar el campo lingüístico del psicoanalítico. A este propósito apunta la creación de otro de sus neologismos: la *lingüistería*. Este término se refiere a “todo lo que de la definición del lenguaje se desprende en cuanto a la fundación de un sujeto”.⁴ “Lingüistería” sería un nombre para el dominio propio del psicoanálisis, mientras que la lingüística -en particular la lingüística estructural- estudia el lenguaje o la lengua como sistema, con independencia del uso de la palabra hablada. Desde este punto de vista, la lengua consiste, para Saussure, en un sistema tal que cada uno de sus elementos (los signos) concebidos como asociación arbitraria entre un significante (imagen acústica) y un significado (concepto), se define por su posición relativa en el sistema. Este abordaje estructural se sostiene en la perspectiva de estudio de la fonología (inaugurada por R. Jakobson, N. Troubetzkoy y S. Karcervsky), donde se consideran las relaciones entre los fonemas como unidades mínimas, en este caso, carentes de significado. Por esta razón, con el fin de delimitar su objeto, la lingüística como ciencia llega a introducir, según J. Lacan, una disociación entre significante y significado, es decir, una falta de relación del significante con lo que se significa.

En este contexto, J. Lacan critica la posición de Saussure en cuanto a la arbitrariedad de la relación entre significante y significado. Al respecto, casi todos los lingüistas post-saussurianos consideran que el significado de un signo, en una lengua determinada, no se puede pensar independientemente del significante. Entre ellos se encuentra E. Benveniste, quien entiende que al considerar “arbitrario” el vínculo entre el significante y el significado se supone una referencia a la realidad concreta. Por ejemplo: si para Saussure tanto *boef* en francés como *ox* en inglés no se ligan por ninguna relación “motivada” al significado del término “buey”, es porque se piensa que ambos términos se refieren a una misma realidad empírica. Esta última, excluida en un primer momento de la definición del signo, retorna por medio de este rodeo, como si la idea de “buey” estuviera ligada a algún tipo de exterioridad material

³ Como la antropología estructural, la lógica, la teoría de los juegos, la matemática y la topología de superficies y de nudos.

⁴ Lacan, J., Op. cit., p. 24.

extralingüística. La arbitrariedad se mide por contraposición a esta referencia que daría cuenta de una posible motivación. Por esta razón, para E. Benveniste, el nexo entre significante y significado es necesario y no arbitrario, ya que “el significante es la traducción fónica de un concepto” y “el significado es el correlato mental del significante”.⁵

Esta no-arbitrariedad del lazo entre significante y significado se patentiza, para J. Lacan, en los equívocos que se producen en cada lengua, acentuados muchas veces por la dimensión de la escritura. En francés, por ejemplo, la expresión *d'eux* (de ellos) es homofónica al vocablo *deux* (dos), y lo mismo ocurre con *pas* (como negación) y *pas* (en tanto significa “paso”). En este último caso, se sabe que la negativa *pas* proviene de cierta época en la que se usaba con frecuencia la expresión: “*Je ne marche pas*” (No camino ni un paso), a partir de la cual quedó como tradición usar el vocablo *pas* en segundo lugar para las frases negativas. Tampoco en español resultaría arbitrario que el vocablo “embarazo” se refiera tanto a la situación en la que “uno no sabe qué hacer con uno mismo”, en donde el embarazo concierne “exactamente el sujeto S revestido con la barra” como a la condición de una mujer encinta “lo cual es otra forma bien significativa de la barra puesta en su lugar”.⁶ De esta manera, los equívocos muestran la falta de arbitrariedad a partir de una referencia que para J. Lacan no consiste en ninguna realidad empírica sino en el discurso mismo, entendido en función de “la utilización del lenguaje como vínculo”.⁷

Específicamente, en el discurso analítico, la “no arbitrariedad” se plasma en que el equívoco sólo es equívoco para una escucha instalada en un vínculo que habilita la lectura, en tanto se pone en juego la pregunta por el decir: “¿Qué me quieres decir?”, “Me dices esto, pero ¿qué quieres?”, “¿Por qué me dices la verdad para que yo crea que mientes?”. Si hay equívoco, hay ambigüedad e interpretaciones diversas, al menos dos (*deux/d'eux*). La dimensión del sinsentido que incumbe al dominio de la “lingüistería” no cuenta entonces como sinsentido puro, sino en función del desdoblamiento que el sentido adquiere en la ambigüedad del equívoco.⁸

⁵ Benveniste, E. (2004). *Problemas de Lingüística General I*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 52.

⁶ Lacan, J. (2006). *El Seminario*. Libro 10. Buenos Aires: Paidós. p. 19.

⁷ Lacan, J. (1985). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. p. 41.

⁸ La primera aparición del vocablo “lalengua” en el discurso de J. Lacan surge precisamente acompañada de un equívoco que toma la forma de un aparente lapsus. En el curso de las “Charlas en Ste. Anne”, “El saber del psicoanalista” (Clase del 4/11/1971), J. Lacan se refiere al “Diccionario de Psicoanálisis” de J.

b) El decir que queda olvidado:

En la clase VIII del *Seminario 20* encontramos una advertencia de J. Lacan que resulta orientadora en relación a las preguntas iniciales acerca del término “lalengua”:

Quando escribo lalengua en una sola palabra dejo ver lo que me diferencia del estructuralismo, en la medida en que éste integra el lenguaje a la semiología, y me parece que éste es uno de los muchos esclarecimientos que aporta Jean-Claude Milner.⁹

¿Por qué razón surge la necesidad de esta diferenciación, cuando el enfoque del estructuralismo no representa, sin embargo, un obstáculo para concebir al inconsciente estructurado como un lenguaje, ya que así lo plantea J. Lacan en el curso del mismo seminario? ¿En qué sentido se vuelve necesaria una distinción con respecto a la semiología?

En principio, la integración del lenguaje a la semiología,¹⁰ en tanto ciencia que se aboca al estudio de los signos en la vida social, es una propuesta de Saussure. Desde su punto de vista, la lingüística formaría parte de esa ciencia. Ahora bien, desde la perspectiva de Saussure y de los fonólogos (lingüística estructural), la lengua se piensa como un instrumento utilizado por los individuos para transmitir informaciones al igual que otros sistemas de signos, por ejemplo: gestos de cortesía, ritos, costumbres. Este acento puesto en la

Laplanche y J. Pontalis llamándolo “Vocabulario de Filosofía”, creándose una confusión con el “Vocabulario técnico y crítico de la filosofía” de A. Lalande (autor que se propone la unificación del lenguaje filosófico a la manera del esperanto). Justamente, luego de mencionar a Lalande, J. Lacan aclara: “Lalangue (lalengua), como lo escribo ahora, escriban lalengua en una sola palabra; es así como lo escribiré de ahora en más.” Se destaca por una parte la asonancia entre “Lalande” y “Lalangue” y por otra, la oposición que pasa a establecer J. Lacan entre lalengua -en su relación a la lógica del inconsciente- y el diccionario “que tiene que ver con la dicción, es decir, con la poesía”.

⁹ Lacan, J. (1985). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. p. 123.

En la edición de este Seminario de J. Lacan establecida por Jacques-Alain Miller, la clase VIII correspondiente al 20 de marzo de 1973, lleva por título “El saber y la verdad”. A continuación de la misma, con fecha 10 de abril de 1973, aparece un “Complemento” titulado “La Posición del lingüista”, se trata de una nueva sesión del Seminario en la que J. Lacan anuncia una conferencia de Jean-Claude Milner, presentándolo como “un lingüista”. La intervención de J.-C. Milner no está publicada en el texto establecido por J.-A. Miller, pero sí está disponible en francés en Acheronta 12 www.acheronta.org. (Luego de la presentación de J.-C. Milner sigue una intervención de François Recanati).

¹⁰ Hasta la década del ‘60, semiología y semiótica resultaban denominaciones indistintas de la misma disciplina. Luego, la semiótica delimitó su campo específico. Por ejemplo, para U. Eco la semiótica general determina la estructura formal de la implicación (que genera interpretaciones) subyacente a un “continuum semiótico” que participa de la codificación más determinada a la más indeterminada.

comunicación se presenta también en la antropología estructuralista de C. Lévi-Strauss. Para este autor, tanto el lenguaje como los sistemas de parentesco y las reglas de la alianza matrimonial tienen, como fin último, en cada sociedad, la integración y comunicación del grupo social.

Tal vez la distancia que J. Lacan toma respecto del estructuralismo recaiga específicamente sobre esta relación entre el lenguaje (o la lengua) y la comunicación. La aclaración citada anteriormente: “Cuando escribo la lengua en una sola palabra dejo ver lo que me diferencia del estructuralismo, en la medida en que éste integra el lenguaje a la semiología”, tiene lugar con posterioridad a una intervención de J.-C. Milner en el curso del seminario,¹¹ en la cual se discute el postulado respecto de la homogeneidad y simetría de los participantes del acto de comunicación (locutor y alocutario). J.-C. Milner introduce en su presentación el punto de vista de O. Ducrot, según el cual, el uso de la lengua, más allá de la comunicación, involucra a sujetos heterogéneos, ya que la lengua instauro también relaciones de poder y tipos de vínculos en función de la situación del discurso.

Entonces, al tiempo que el término la lengua realiza la distinción con la lingüística estructural, establece una proximidad con la lingüística pragmática que contempla el análisis de las dimensiones del decir y lo dicho y la localización de distintas posiciones enunciativas a partir del discurso.¹²

De acuerdo a estos argumentos, la lengua se recorta como el campo propio de la lingüística, y se refiere al uso de la lengua en el discurso analítico a partir de la dimensión interpretativa que opera con la dimensión del decir más allá del dicho o, en otros términos, con la enunciación.

En este contexto se pone en serie otra formulación de J. Lacan, vertida esta vez en su escrito “L’etourdit” (“El atolondradicho” o “Las vueltas dichas”), en la que afirma que el inconsciente “escapa a la lingüística porque como ciencia nada tiene que hacer con el *parêtre*”.¹³ Este vocablo, *parêtre* (“porser” o “paraser”) que también resulta una invención neológica, condensa la preposición “por” (*par*) y el verbo “ser o estar” (*être*) o del elemento “para”, del

¹¹ Ver nota 8, supra.

¹² En una relación estrecha con la pragmática, surge a partir de 1960 el Análisis del discurso, como una disciplina que, en alguna de sus vertientes, tiene como objetivo la articulación de la enunciación del texto a su lugar social.

¹³ Lacan, J. (1984). “El atolondradicho”. En *Escansión. Omicar? 1*. Buenos Aires: Paidós. p. 62.

griego “al lado de”,¹⁴ “junto a”, “cerca de”.¹⁵ Resulta homofónica con el verbo *paraître* que significa “aparecer, presentarse a la vista, o parecer”, y con el agregado de una letra se transforma en *parlêtre*, expresión con la que J. Lacan nomina al *hablanteser*.

Siguiendo estas indicaciones, se podría considerar que la “lingüistería” se ocupa del inconsciente, en tanto en el discurso analítico se funda un sujeto que “aparece” o “se presenta” por efecto de “que se diga” en el acto interpretativo, y que no coincide con las individualidades del analista y del analizante, ya que se trata del sujeto “textual” localizado “entre” y a partir de ambas posiciones.

“Lalengua” sería un nombre posible para el campo de este decir, a partir del cual el sujeto del inconsciente es concebido según la acepción que proporciona el Diccionario de la Lengua Española, como “asunto o materia de la que se habla o escribe”,¹⁶ y con el acento puesto en su sentido etimológico, es decir, sujeto (subiectus) como “sujetado”, “sometido” o “puesto por debajo”.

Esta noción se articula al axioma lacaniano referido anteriormente: “el sujeto es lo que un significante representa para otro significante”, como “puesto por debajo” en el sentido de una hipótesis interpretativa, como suposición “puesta en la base”.¹⁷

De allí la aseveración:

Decir que hay sujeto, no es sino decir que hay hipótesis.¹⁸

Cabe señalar que en este contexto dado por el *Seminario 20* y el escrito “El atolondradicho”, la repetida fórmula de J. Lacan “Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha/entiende”, se articula con la presentación del inconsciente estructurado como un lenguaje.

Verificamos entonces que al proponer el término *lalengua*, J. Lacan no abandona el abordaje estructural en psicoanálisis, sino que subraya la

¹⁴ Pasternac, N. y Pasternac, M. (2003). *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*. México. École Lacanienne de Psychanalyse. p. 223.

¹⁵ En la clase IV del Libro 20 de *El Seminario*, J. Lacan se refiere justamente al “ser de al lado”.

¹⁶ Es la propuesta de A. Eidelsztein. “Por “SUJETO” se entenderá lo que en francés designa *sujet* (asunto, tema, materia), con el sentido en que sólo se lo encuentra en la obra de Lacan, lo que entonces podría ser mencionado como el “sujeto lacaniano”: el sujeto dividido, \$”. Cf. Eidelsztein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. Volumen II. Buenos Aires: Letra Viva. p. 48.

¹⁷ Cf. Corominas, J. (2005). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid: Gredos. p. 564.

¹⁸ Lacan, J. (1985). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. p. 171.

incorporación en su campo de aquello que, el estructuralismo en general y la lingüística estructural en particular, dejan por fuera de su ámbito de estudio, a saber: la dimensión del equívoco, que queda soslayada en la noción de comunicación.¹⁹

Los nudos del equívoco y el inconsciente estructurado como un lenguaje:

No solo la lingüística estructural sino también otros tipos de análisis lingüísticos deben excluir esta dimensión “equivoca” del decir con la que se trabaja en psicoanálisis. Por ejemplo: el análisis semiótico sólo puede efectuarse bajo la suposición de que el emisor no miente.²⁰ Este es también uno de los principios básicos de la pragmática lingüística, en la cual es necesario presuponer (para el estudio de la producción e interpretación de significados en los intercambios comunicativos) que el hablante “dice la verdad”, o “cree en lo que dice”.²¹ No obstante, esta disciplina se topa con el problema del deslizamiento del concepto de verdad “que se permite decir” y sus variaciones en las diferentes culturas, como lo demuestran las reglas de cortesía, las cuales propician la comunicación con la condición de que no se diga la verdad.

Respecto de estos problemas, J. Lacan no duda en afirmar entonces que la única comunicación unívoca es la animal, y propone distinguir tres “puntos nodales”²² respecto del equívoco que caracteriza a la lengua y con los que obra la intervención analítica.

En primer lugar, el equívoco se produce en la homofonía, como en los ejemplos ya citados, (entre *deux* y *d'eux* o *parêtre* y *paraitre*), pero puede también ocurrir, en segundo lugar, en función de una posible ambigüedad a nivel gramatical, por ejemplo en la frase “El temor de su padre”, que tendría el doble sentido al referirse tanto al temor que tiene su padre a alguna cosa o al temor que tiene el hijo a su padre. Por último, existe la posibilidad de que se produzcan equívocos en el plano de la lógica, como es el caso de la conocida

¹⁹ Más tarde, J. Lacan definirá al inconsciente justamente como *unebévue*, condensación de *une* (una) y *bévue* (equivocación) en homofonía con el término alemán *unbewusste* (inconsciente).

²⁰ Cf. Eco, U. (1990). *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona: Lumen. pp. 92-93.

²¹ Cf. Reyes, G. (1990). *La pragmática lingüística*. Barcelona: Montesinos. p. 36.

²² Lacan, J. (1984). “El atolondradicho”. En *Escansión. Omicar? 1*. Buenos Aires: Paidós. pp. 63-65.

“paradoja de Russell”²³ o la célebre “paradoja del mentiroso”, consistente en la afirmación “Yo miento”, en la cual si mintiese al decir que miento, estaría diciendo la verdad.

Estas tres dimensiones del equívoco hacen a la opacidad del sentido, teniendo en cuenta la multivocidad del vocablo “sentido” en español, en tanto se refiere, entre otras cosas, al sentimiento expresado o experimentado. Al respecto, más de una vez J. Lacan indicó que el sentido confuso de los sentimientos o los afectos se vehiculizaba en la lengua, como en el ejemplo ya citado del “embarazo”. Desde este punto de vista no se sostiene ninguna “realidad” de los sentimientos por fuera de la lengua, ni se distingue una esfera de los afectos en oposición al campo del sentido. La articulación entre ambos se desprende de uno de los párrafos citados al comienzo:

Lalengua nos afecta primero por todos los efectos que encierra y que son afectos. Si se puede decir que el inconsciente está estructurado como un lenguaje es por el hecho mismo de que los efectos de la lengua, ya allí como saber, van mucho más allá de todo lo que el ser que habla es capaz de enunciar.²⁴

En el caso particular de una cura analítica, es entonces de la existencia de la lengua que emerge lo que J. Lacan llama “la semiótica propia del analizante”²⁵ (como lo que comporta sentido y sentimiento) a partir de la maniobra del desciframiento.²⁶

Desde esta perspectiva, se destaca la estrecha relación que se sostiene entre la lengua y el campo del Otro para J. Lacan.²⁷ Al respecto advierte que, en la invención del término que nos ocupa, ha elegido una palabra “lo más cercana posible a *lallation*”, o “laleo” en castellano.²⁸ Tal vez esta alusión al

²³ La paradoja se produce al considerar la clase de todas las clases que no pertenecen a sí mismas, de donde se desprende que si dicha clase pertenece a sí misma, entonces no pertenece a sí misma.

²⁴ Lacan, J. (1985). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. pp. 167-168.

²⁵ Lacan, J. *El Seminario*. Libro XXI, *Les non-dupes errent*. Clase del 11-6-1974. Inédito.

²⁶ La semiótica que J. Lacan distingue no se refiere a la semiótica propiamente dicha, ya que como vimos, ésta excluye el estudio de la equivocidad.

²⁷ Siguiendo la propuesta de A. Eidelsztein, con “Otro” se designa aquí a quien o quienes encarnen el lugar del orden simbólico, indicado con la letra “A”, que se refiere también al lugar tercero evocado por la palabra, que implica la dimensión de la verdad. Cf. Eidelsztein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. Volumen II. Buenos Aires: Letra Viva. p. 51.

²⁸ Cf. Lacan, J. (1988). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. En *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial. p. 125.

juego sonoro del bebé de pocos meses no sirva a los fines de emparentar la lengua a la pura sonoridad sinsentido que se produce en la repetición de determinadas sílabas -como se sugiere desde ciertas lecturas lacanianas-, sino más bien al hecho de que dicho juego sólo aparece en función y en respuesta a la demanda del Otro. En este contexto, con la lengua J. Lacan se refiere a la manera particular de hablar y escuchar que implica el modo bajo el cual se establecen los términos de la Otra escena (o segunda cadena significativa) que articula los términos de la relación parental y el modo en que los padres se han posicionado como tales y, a su vez, como hijos en cada caso. En ciertas ocasiones lo enuncia en un estilo especialmente llano:

Los padres modelan al sujeto en esa función que titulé como simbolismo. Lo que quiere decir, estrictamente, no que el niño sea el principio de un símbolo, sino que la manera en que le ha sido instilado un modo de hablar, no puede sino llevar la marca del modo bajo el cual lo aceptaron los padres.²⁹

La escena del Otro, entonces, está subsumida en la lengua, y su estructura no es otra que la del parentesco, como afirma J. Lacan en otro momento de su enseñanza oral, evocando tanto los desarrollos de C. Lévi-Strauss como los de alguno de sus herederos:

Lo que su analizante cree decirle al analista en cuestión, no tiene nada que ver, y de eso Freud se dio cuenta, no tiene nada que ver con la verdad. Sin embargo es necesario considerar que creer ya es algo que... que existe, él dice lo que... lo que cree verdadero. Lo que el analista sabe es que él no habla sino al costado de lo verdadero porque lo verdadero él lo ignora. Freud allí delira justo lo necesario pues se imagina que lo verdadero es lo que llama él el núcleo traumático es así como él se expresa formalmente a saber que a medida que el sujeto enuncia algo más cercano a su núcleo traumático ese supuesto núcleo y que no tiene... existencia no hay más que... que la *roulure* (arrollamiento-acebolladura) que el analizante es

²⁹ Op. cit., p. 124.

(está)³⁰ exactamente como su analista es decir como lo hice notar invocando a mi nieto el aprendizaje que él hizo de una lengua entre otras que es para él la lengua que escribo se lo sabe en una única palabra con la esperanza de *ferrer elle* la lengua lo que equivoca con *faire réel*.

La lengua cualquiera sea, es una obscenidad lo que Freud designa como, permídenme aquí el equívoco, *l'obrescène* es también lo que, lo que él llama la Otra escena aquella que el lenguaje ocupa con eso que se llama su estructura, estructura elemental que se resume en aquella del parentesco.³¹

Con el equívoco que el neologismo introduce ("*obrescène*", condensación entre *obscenité*-obscenidad, *autre*-otra, *scène*-escena) se localiza a la lengua como la Otra escena del lenguaje en la que es posible despejar una estructura específica de parentesco que se presenta velada y que, al igual que los equívocos, se podría decir que se resiste a la traducción, en el sentido de conversión de un caso a otro, dada su particularidad. Este sistema de relaciones lógicas que se configura en cada caso clínico se distingue de las versiones del trauma postuladas por Freud, como se constata en la cita referida y se confirma en su continuación:

Pero lo que es completamente sorprendente es que los analizantes ¡no hablen más que de eso! De modo que indiscutiblemente la observación de que el parentesco tiene valores diferentes en las diferentes culturas no impide que el machaque de los analizantes acerca de su relación con sus parientes, además hay que llamarlos cercanos, es un hecho... es un hecho que el analista tiene que soportar. No hay ningún ejemplo, ningún ejemplo, de que un analizante tome nota de la especificidad, de la particularidad que diferencia a otros analizantes en su relación con sus parientes más o menos inmediatos. El hecho de que él no hable más que de eso es en cierto modo algo que (suspiro) que tapa todos los matices de su relación

³⁰ En la transcripción de la versión francesa de este pasaje del Seminario de J. Lacan aparece la expresión: "la roulure que l'analysant est tout comme son analyste", en la cual la conjugación del verbo *être* en tercera persona del singular, también se puede traducir como "está".

³¹ Lacan, J., *El Seminario*. Libro XXIV. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Clase del 19-04-1977. Inédito.

La cita está tomada de la Versión Bilingüe (Versión Lutetium) publicada por la École Lacanienne en www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque/19-04-1977.doc.

específica. De modo que “El Parentesco en cuestión”³² es un libro publicado en Seuil que “El Parentesco en cuestión” pone de relieve este hecho primordial de que es... de que es de la lengua de lo que se trata... eso no tiene para nada las mismas consecuencias... Que el analizante no hable más que de eso porque sus parientes cercanos le enseñaron la lengua... él no diferencia lo que especifica su relación con sus parientes cercanos.³⁴

A esta concepción de estructura se refiere J. Lacan en otros textos más “tempranos”, cuando se sirve de la clínica freudiana y del estructuralismo levistraussiano a los fines de transmitir su lectura del psicoanálisis, como se verifica, por ejemplo, en su análisis de “las relaciones familiares fundamentales que estructuran la unión de los padres”³⁵ en caso del Hombre de las Ratas, “como relato de cierto número de rasgos que especifican esta unión” en la “tradición familiar” (casamiento ventajoso y deuda de juego del padre). Los componentes de este relato que surgen en el curso del análisis sin aparente vinculación con “lo que ocurre en el momento actual”,³⁶ (o sea, “sin que se diferencie lo que especifica la relación con sus parientes cercanos”) se articulan a su vez en los equívocos generados a partir de la interpretación de ciertos términos encadenados como: “*ratten*” (ratas), “*raten*” (cuota), “*splielratte*” (jugador empedernido) y “*heiraten*” (contraer matrimonio), como se comprueba en el historial freudiano.³⁷

En esta misma vertiente, en su lectura del caso del pequeño Hans, J. Lacan propone despejar “cierto número de estructuras” en la neurosis concebida justamente como “texto”, “lengua” o “discurso organizado”,³⁸ en el cual el analista está integrado como elemento signifiante (en este caso las intervenciones de Freud llevadas a cabo por el padre de Hans). Quizás se trate

³² *El parentesco en cuestión* es una obra de Rodney Needham (1923-2006), antropólogo británico que, partiendo de análisis estructuralistas, llegó a criticar como impertinentes ciertas categorías como filiación o matrimonio a las que consideró influenciadas por el etnocentrismo.

³³ Cabe destacar que el vocablo “*parents*” designa en la lengua francesa tanto a los parientes como a los padres.

³⁴ Lacan, J. *El Seminario*, Libro 24. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Clase del 19-04-1977. Inédito.

³⁵ Cf. Lacan, J. (1985). El mito individual del neurótico. En *Intervenciones y textos 1*. Buenos Aires: Manantial. pp. 42 y sigs.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Freud, S. (1988). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En *Obras Completas*. T. X. Buenos Aires: Amorrortu. pp. 167-169.

³⁸ Cf. Lacan, J. (1994). *El Seminario*. Libro 4. Buenos Aires: Paidós. pp. 382 y sigs.

del historial clínico freudiano más meticulosamente trabajado por J. Lacan a los fines de demostrar el carácter no-unívoco del síntoma en función de los múltiples valores que adquiere el significante “caballo” y su funcionamiento en la estructura. La fobia de Hans es entendida como consecuencia de la posición en la que el niño queda en la relación entre la demanda voraz de su madre y un padre “no demasiado celoso” que se dedica a su propia madre (abuela paterna). En este sistema de relaciones se producen transformaciones, es decir, ciertas estructuras que se distinguen “en la medida en que interviene un inicio de desciframiento”. Estas estructuras se inscriben en una serie de fórmulas particulares del caso, dando cuenta de los pasos lógicos que se despliegan a partir de la fobia al caballo. El caso culmina en la inscripción de Hans en una especie de “linaje matriarcal” en el cual la abuela paterna duplica el lugar de la madre y funciona como un tercero, configuración que adquiere un valor “aplastante” respecto de la posición subjetiva en relación al deseo.

Es en estas coordenadas que se destaca la estructura lógica de la Otra escena (*obrescène*) que se despeja en la clínica de cada caso, a partir de la lengua en su dimensión de “arrollamiento”³⁹ entre analista y analizante, es decir, a partir de aquello que se diga en el lazo entre ambas posiciones y en las interpretaciones que se establezcan.

Tal vez, por tal razón J. Lacan caracterizó a la lengua como “un asunto común” y también como “la garantía de que el psicoanálisis no cojee en un autismo de a dos”,⁴⁰ es decir, la garantía de que el psicoanálisis no se transforme en una práctica que se inscriba en la orientación individualista que nuestra cultura promueve.

Teniendo en cuenta estos desarrollos, al retornar a la cita inicial,

³⁹ El término *roulure* (arrollamiento-acebolladura), que no aparece en otras traducciones de la misma clase, (por ejemplo en la de Rodríguez Ponte, Ed. Ornicar N° 12/13 a 17/18), tal vez pueda contextualizarse en función de una topología de la clínica analítica desarrollada por J. Lacan, que permite pensar la relación sujeto-Otro a partir de superficies como el Toro o la Botella de Klein, que pueden generarse a partir del trayecto espiralado de un punto que forma cadenas bidimensionales en una relación de proximidad. Estas figuras dan cuenta de la disolución de la individualidad personal del analista y el analizante, porque permiten pensar un espacio común, donde resulta indecible la aplicación de categorías tales como interior-exterior, dentro-fuera, según las cuales el interior correspondería al aparato psíquico del paciente y el exterior a la realidad, como se deduce en las concepciones freudianas.

Tal vez el neologismo *parêtre*, mencionado anteriormente, pueda pensarse dentro del marco de esta formalización topológica, teniendo en cuenta especialmente su acepción de “*ser de al lado*”.

⁴⁰ Lacan, J., *El Seminario*. Libro 24. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Clase del 19-04-1977. Inédito.

Por eso el inconsciente, en tanto doy aquí el soporte de su desciframiento, no puede estructurarse sino como un lenguaje siempre hipotético respecto de lo que lo sostiene, a saber la lengua.⁴¹

se verifica la inexistencia de una oposición entre la lengua y la noción lacaniana del inconsciente, ya que la lengua es “interrogada como lenguaje”⁴² en función de las hipótesis interpretativas que fundan un sujeto, en tanto equivalente a la hipótesis misma.-

BIBLIOGRAFÍA:

1. Arrivé, M. (2001). *Lingüística y Psicoanálisis. Freud, Saussure, Hjelmslev, Lacan y los otros*. México: Siglo Veintiuno.
2. Bénabou, M. y otros. (2002). *789 Néologismes de Jaques Lacan*. Paris: EPEL.
3. Benveniste, E. (2004). *Problemas de Lingüística general I y II*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
4. Corominas, J. (2005). *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Madrid: Gredos.
5. Ducrot, O. (1975). *El estructuralismo en lingüística. ¿Qué es el estructuralismo?* Buenos Aires: Losada.
6. Eco, U. (1968). *La estructura ausente. Introducción a la semiología*. Barcelona: Lumen.
7. Eco, U. (1990). *Semiótica y filosofía del lenguaje*. Barcelona: Montesinos.
8. Eidelsztein, A. (2008). *Las estructuras clínicas a partir de Lacan*. Volumen II. Buenos Aires: Letra Viva.
9. Freud, S. (1988). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En *Obras Completas*. T. X. Buenos Aires: Amorrortu.
10. Lacan, J. (1984). El atolondradicho. En *Escansión. Ornicar? 1*. Buenos Aires: Paidós.
11. Lacan, J. (1985). El mito individual del neurótico. En *Intervenciones y textos 1*. Buenos Aires: Manantial.
12. Lacan, J. (1988). Conferencia en Ginebra sobre el síntoma. En *Intervenciones y Textos 2*. Buenos Aires: Manantial.

⁴¹ Lacan, J. (1985). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. pp.167-168.

⁴² Lacan, J. (1985). Op. cit., p. 173.

13. Lacan, J. (1994). *El Seminario*. Libro 4. Buenos Aires: Paidós
14. Lacan, J. (2006). *El Seminario*. Libro 10. Buenos Aires: Paidós.
15. Lacan, J. (1985). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós.
16. Lacan, J. *El Seminario*. Libro 21. Les non-dupes errent. Inédito.
17. Lacan, J. *El Seminario*. Libro 24. L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre. Inédito.
18. Miller, J.-A. (1984). Teoría de la lengua. En *Matemas I*. Buenos Aires: Manantial.
19. Miller, J.-A. (2006). Curso de la orientación Lacaniana 2004-2005. Pièces Détachées. En *Incidencias de la última enseñanza de Lacan en la práctica analítica*. Buenos Aires: EOL. Grama.
20. Milner, J.-C. (1998). *El amor de la lengua*. Madrid: Visor.
21. Milner, J.-C. (2003). *El periplo estructural*. Buenos Aires: Amorrortu.
22. Paola, D. (2001). El inconsciente y la lengua. En www.efba.org/efbaonline.
23. Pasternac, N. y Pasternac, M. (2003). *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*. México: École Lacanienne de Psychanalyse.
24. Reyes, G. (1990). *La pragmática lingüística*. Barcelona: Montesinos.

María Inés Sarraillet:

Psicoanalista. Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de La Plata. Ex Residente y Ex Instructora de Residentes. Docente a cargo de cursos dictados en el Colegio de Psicólogos de la Pcia. de Bs. As., Distrito XI.
e-mail: misarra@netverk.com.ar

COLABORACIONES:

EL FRACASO DE LACAN.¹ 1ª. Parte.

THE "UNSUCCESS" OF LACAN. 1ª. Parte.

Alfredo Eidelsztein

El tema de la presente investigación gira en torno de un diagnóstico muy temprano realizado por Jacques Lacan respecto de lo que puede recortarse como su fracaso, un fracaso propio en relación al saber y a la transmisión de su enseñanza.

Lacan se refiere a su fracaso en primera persona del singular, se trata de un fracaso personal, de un "fracasé". En este sentido, este trabajo recorta a su vez otro problema: que ese diagnóstico, explicitado en cantidad de textos, haya sido rechazado silenciosamente por sus miles de seguidores. Las conocidas palabras de S. Freud respecto de que "enseñar es imposible"² constituyen una tentación para despreocuparse del tema. Sin embargo, se trata de un capítulo de la historia del psicoanálisis que merece ser revisado, con el objetivo de obtener una enseñanza respecto de un cálculo acerca de un psicoanálisis por venir.

Jacques Lacan no sólo ha hablado y escrito acerca de su fracaso, sino que también estableció determinadas lógicas en relación al asunto, y hasta tuvo un gesto final: la disolución de la Escuela con todos sus dispositivos, incluido el del pase. A pesar de que el pase había constituido para Lacan un total fracaso, más de la mitad de las instituciones psicoanalíticas lacanianas actuales sostienen su dispositivo como lo más estricto y puramente psicoanalítico-laciano de su proyecto. Tales sociedades psicoanalíticas, que instituyen y mantienen el pase, argumentan unánimemente que aquello que había hecho obstáculo al dispositivo -y generado inconvenientes en la Escuela Freudiana al punto de llevar a Lacan a disolverla- fueron fenómenos o efectos imaginarios

¹ Conferencia dictada en Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires, el 16 de octubre de 2008.

² Freud, S. (1993). Prólogo a August Aichhorn. En *Obras Completas*. T. XIX. Buenos Aires: Amorrortu. p. 296.

de grupo. De hecho, los dos grandes agrupamientos lacanianos mundiales que cuentan actualmente con miles de miembros -la Asociación Mundial de Psicoanálisis (A.M.P.) y Convergencia/Lacanoamericano- sostienen el dispositivo del pase pero advirtiendo siempre respecto del obstáculo que constituyen los problemas imaginarios en las instituciones psicoanalíticas. Sin embargo, se puede verificar que cuando Lacan estableció el fracaso del pase y decidió la disolución de la Escuela, emitió un diagnóstico en el cual establecía que el problema no tenía absolutamente nada que ver con cuestiones o efectos grupales.

Con estas palabras, Lacan daba comienzo a su *Seminario 20*:

Sucede que no publiqué *L'Éthique de la psychanalyse* (La ética del psicoanálisis). En esa época, era de mi parte una forma de cortesía - después de usted, se lo imploro, se lo *empeoro*...³- Con el tiempo, descubrí que podía decir algo más sobre el asunto. Me percaté, además, de que mi manera de avanzar estaba constituida por algo que pertenecía al orden del *no quiero saber nada de eso*.⁴

Frente a su público, Lacan admitía que, de su parte, había cierto rechazo al saber.

Sin duda ello hace que, pese al tiempo, esté yo *aun*⁵ aquí, y que lo estén ustedes también. Me asombra siempre... *aun*. Lo que me favorece desde hace algún tiempo es que hay también entre ustedes, en la gran masa de los que están aquí, un *no quiero saber nada de eso*. Pero el asunto es si será el mismo.

Vuestro *no quiero saber nada* de cierto saber que se les transmite por retazos⁶ ¿será igual al mío? No lo creo, y precisamente por suponer que parto de otra parte en ese *no quiero saber nada de eso* se hallan ligados a

³ Nota 1, a pie de página, de los traductores del *Seminario 20: Prie* (implora, ruega) y *pire* (peor) son anagramas en francés. [T.]. Cf. Lacan, J. (1995). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós.

⁴ Lacan, J. (1995). *El Seminario*. Libro 20. Buenos Aires: Paidós. p. 9.

⁵ Ese "aun" -que da título al Seminario- es empleado aquí por Lacan como sinónimo de "todavía", por lo tanto, su correcta escritura sería "aún", con tilde.

⁶ Más adelante se hará referencia a otra cita de Lacan en la que sostiene que todo lo que él dice está calculado parte por parte, es decir, que no hablaba a la sanfasón. Es muy importante que Lacan haya aclarado que su transmisión era por *retazos*, porque eso daría cuenta de que su enseñanza no constituye un sistema sino que se trata de partes, como lo son sus *Escritos*. (A.E.).

mí. De modo que, si es verdad que respecto a ustedes yo no puedo estar aquí sino en la posición de analizante de mi *no quiero saber nada de eso*, de aquí a que ustedes alcancen el mismo, habrá mucho que sudar.⁷

Se trataba entonces de un problema de saber y no de rivalidades de grupo o fenómenos imaginarios. Lacan ubicaba, para sí mismo y para sus alumnos, la existencia de un rechazo al saber. Pero diferenciaba su “no quiero saber nada de eso” del de su público, puesto que no se trataba del mismo rechazo.

Este diagnóstico de Lacan respecto de su fracaso fue muy anterior a la disolución de la Escuela, por lo tanto, este trabajo de investigación revisará también cuál fue el propósito que Lacan había instituido y en función del cual dijo haber fracasado.

En un recorrido de los textos de Lacan se pueden ubicar tres grandes períodos, en los que aparece su insistencia respecto de su fracaso. Dichos períodos son: 1953, 1966/67 y 1980; y serán trabajados aquí en el siguiente orden: 1967, 1953 y 1980.

Lacan pronunció tres conferencias en Roma. La primera corresponde al “Discurso de Roma” de 1953, cuya versión escrita por Lacan es “Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis”.⁸ La segunda -que constituye un punto central de esta investigación- tuvo lugar en la universidad de Roma el 15 de diciembre de 1967 y fue titulada “De Roma '53 a Roma '67: el psicoanálisis, razón de un fracaso”.⁹ En 1966 habían sido publicados los *Escritos* de Lacan con un éxito de venta sorprendente: se agotaron varias ediciones en las primeras dos semanas. La magnitud de ese éxito fue una sorpresa tanto para los editores como para el mismo Lacan, que se mofaba de sus lectores al decir que compraban sus *Escritos* para no leerlos. Lacan comenzó a adquirir popularidad en Roma y fue invitado en 1967 para dictar la que sería su segunda conferencia, cuyo título -“De Roma '53 a Roma '67: el psicoanálisis, razón de un fracaso”- resulta paradójico en medio de ese

⁷ Lacan, J., Op. cit., p. 9.

⁸ Lacan, J. (1988). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 227.

⁹ Lacan, J. (1968). De Roma '53 a Roma '67: el psicoanálisis, razón de un fracaso. En *Scilicet 1*. París: Éditions du Seuil. La tercera conferencia de Lacan en Roma fue titulada “La Tercera”, Cf. Lacan, J. (1991). *Intervenciones y textos 2*. Buenos Aires: Manantial. p. 73.

contexto tan exitoso.¹⁰ Esta conferencia, la segunda de Lacan en Roma, comenzaba así:

Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis, tales fueron los términos: función de la palabra, campo del lenguaje. Era interrogar la práctica y renovar el estatuto del inconsciente.¹¹

Lacan estaba retomando, como apertura en 1967, los términos del título de su primera conferencia de 1953. Se encuentra allí, en esas palabras, el proyecto de Lacan: interrogar la práctica y renovar el estatuto del inconsciente, que permite una orientación respecto de su fracaso. Continuaba su exposición de 1967, diciendo:

Como este éxito me vale la atención de la asamblea presente,¹² ello torna paradójal que me presente ante ella a título de fracaso.¹³

Lacan se vio llevado a mencionar la paradoja de lo que estaba realizando:

Digamos que me he consagrado a la reforma del entendimiento, que impone una tarea de la cual un acto es comprometer a los otros allí.¹⁴

En esta época Lacan ya tenía una teoría del acto, que implicaba comprometer a otros en la reforma del entendimiento. El entendimiento no se reforma de uno mismo consigo mismo, cuestión que constituye un planteo muy interesante e implica una teoría epistémica.

Por poco que ceda el acto, es el analista quien deviene el verdadero psicoanalizado...¹⁵

¹⁰ Asimismo, el volumen *Mi enseñanza*, consiste en tres conferencias que Lacan dictó también como consecuencia del éxito de venta de sus *Escritos*. Cf. Lacan, J. (2007). *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.

¹¹ Lacan, J. (1968). De Roma '53 a Roma '67: el psicoanálisis, razón de un fracaso. En *Scilicet 1*. París: Éditions du Seuil. pp. 42-50.

¹² Se refiere al éxito de ventas de sus *Escritos* en Roma.

¹³ Lacan, J. (1968). Op. cit., pp. 42-50.

¹⁴ *Ibíd.*

¹⁵ *Ibíd.*

La verdadera reforma del entendimiento en psicoanálisis implica poner en cuestión, en el banquillo, al propio analista. No se trata, como suele creerse, de estar al tanto de las “nuevas formas” del síntoma.

...según se apercebirá de ello tan seguramente cuando se encuentre más cerca de estar a la altura de la tarea.¹⁶

La tarea, por lo tanto, es la de analizar al analista. Y psicoanalizar al analista es renovar el estatuto del inconsciente.

Y todo intento de poner allí una coherencia, y principalmente para mí de llevar allí la propia pregunta con la que interrogo al acto mismo, determina en algunos que creí decididos a seguirme, una resistencia bastante extraña.¹⁷

Este señalamiento que hacía Lacan en 1967, cuando todo parecía marchar exitosamente, formaba parte del diagnóstico de su fracaso: había en sus seguidores una extraña resistencia.

Sigo entonces la regla del juego, como hizo Freud, y no tengo que sorprenderme por el fracaso de mis esfuerzos para poner fin a la detención del pensamiento psicoanalítico...¹⁸

Si se tiene en cuenta que esta conferencia ha sido publicada en libros de psicoanálisis que en la actualidad se encuentran agotados, es posible deducir, en consecuencia, que ha habido una máxima represión por parte de los analistas respecto de este diagnóstico que Lacan hacía a sus 66 años, con 15 años de producción teórica por delante: había fracasado en su objetivo de poner fin a la detención del pensamiento psicoanalítico.

¹⁶ *Ibíd.*

¹⁷ *Ibíd.*

¹⁸ *Ibíd.*

Habré señalado, sin embargo, que de un momento de demarcación entre lo imaginario y lo simbólico tomó su comienzo nuestra ciencia y su campo.¹⁹

La extraña resistencia que Lacan ubicaba en sus seguidores podría ejemplificarse actualmente con la falta de suscripción con la que cuenta esta cita por parte de los psicoanalistas poslacanianos. En primer lugar, porque sostienen que el psicoanálisis surge de lo real -nunca de lo imaginario y lo simbólico- y segundo, porque jamás aceptarían que se dijera, respecto de la práctica analítica, “nuestra ciencia”; pues consideran que entre el psicoanálisis y la ciencia hay antagonismo. No habría ningún problema si, frente a estos argumentos de Lacan, el poslacanismo hubiese esgrimido otros. Pareciera que se trata de un doble fracaso: uno a nivel del contenido (arriba explicitado) y otro a nivel de la operatoria realizada sobre ciertos textos y/o dichos de Lacan, es decir, la represión poslacaniana ejercida sobre los mismos.

No los he fatigado en este punto vivo, de donde se originará toda teoría que volvería a dar comienzo a su complemento de verdad. Cuando el psicoanálisis haya rendido sus armas frente a los callejones sin salida crecientes de nuestra civilización, serán retomadas ¿por quién? las indicaciones de mis *Escritos*.²⁰

Lacan había dejado indicaciones en sus *Escritos* que habrían de ser retomadas por otros, puesto que, según refería, el psicoanálisis ya había claudicado. Es notable cómo Lacan insistía en asumir la posición de fracaso. En “Respuesta de Jacques Lacan a una pregunta planteada en el Congreso de La Grande-Motte de 1965”, publicada en *La Letra de la École*, N° 17, de marzo de 1976, se lee lo siguiente:

Por ejemplo yo, he fracasado poco más o menos en todo lo que podía esperar obtener de una revigorización del psicoanálisis francés.²¹

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*

²¹ Cf. Respuesta de Jacques Lacan a una pregunta planteada en el Congreso de La Grande-Motte en 1975 (1980). En *Suplemento a las Notas 1*.

En la “Carta de Disolución” del 5 de enero de 1980 -que fue publicada en la tapa de *Le Monde* y a raíz de la cual hubo un juicio que constituyó un escándalo de alcance masivo- Lacan decía:

Hablo sin la menor esperanza de hacerme escuchar, principalmente.²²

Es preciso resaltar, nuevamente, la dimensión de este enorme malentendido: en el mismo momento en que comenzaba su gran popularidad (el Seminario se llenaba de miles de personas y las frases que Lacan pronunciaba -La mujer no existe, no hay relación sexual, etc.- salían publicadas en los diarios), Lacan insistía en resaltar que, desde hacía quince años, no lograba ser escuchado -lo que constituye otra variante de su fracaso.

Por eso disuelvo. Y no me quejo de los susodichos “miembros de la Escuela freudiana” -antes bien les estoy agradecido, por haber sido por ellos enseñado, donde yo, por mi parte, fracasé -es decir, me embrollé.²³

Lacan planteaba que los miembros de la Escuela habían sido exitosos en relación a la enseñanza, mientras que él había fracasado. Lacan fue “por ellos enseñado”, sin haber podido enseñarles nada a ellos. Por tal razón, resulta claro -como se señaló al comienzo- que para Lacan se trataba de un problema de enseñanza y de transmisión del saber, y no de fenómenos grupales o cuestiones políticas.

Para precisar el propósito que se había impuesto Lacan en relación a la enseñanza y la transmisión del saber en psicoanálisis, se intercalarán aquí cuatro citas de *Mi enseñanza*,²⁴ publicación que contiene tres conferencias que Lacan dictó entre 1967 y 1968 (con posterioridad a la publicación de sus *Escritos* y en el marco del ya mencionado éxito editorial). Allí aparece nuevamente el fracaso muy bien planteado. En la primera de las tres conferencias, titulada “Lugar, origen y fin de mi enseñanza”, Lacan decía:

²² Lacan, J. (1989). Carta de disolución. En *Escansión Nueva Serie*. Buenos Aires: Manantial. p. 18.

²³ *Ibíd.* Con la expresión “me embrollé” Lacan no se estaba refiriendo a una simple confusión, puesto que él tiene toda una teoría acerca del embrollo, muy desarrollada con el nudo borromeo. (A.E.)

²⁴ Lacan, J. (2007). *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.

Se puede hablar del psicoanálisis así, ¡bah!, y es muy fácil verificar que se habla de él de este modo. Es un poco menos fácil hablar de él cada ocho días imponiéndose verdaderamente como disciplina no repetir nunca lo mismo y no decir lo que ya es habitual, aunque no sea del todo inesencial conocer lo que ya es habitual.²⁵

En la segunda conferencia, “Mi enseñanza, su naturaleza y fines”, Lacan señalaba:

No creo haberme repetido mucho. Estoy incluso bastante seguro de ello, porque me impuse como regla, como imperativo, no volver a decir nunca las mismas cosas.²⁶

Y en la tercera, titulada “Entonces, habrán escuchado a Lacan”:

No soy yo quien testimoniará al respecto, sino quienes estaban allí²⁷ desde el comienzo -algunos fueron alternando-: no hay uno solo de estos cursos que se haya repetido.²⁸

Otra cita de “Lugar, origen y fin de mi enseñanza”:

Eso es justamente el inconsciente. Es un hecho, un hecho nuevo.²⁹

En 1953 Lacan refería haberse visto obligado a enseñar y lo hizo con un imperativo autoimpuesto: no decir lo que era habitual y no repetir nunca lo mismo. Dicha autoexigencia, de enseñar innovando, encontraba su motivo en que Lacan había definido al inconsciente como un hecho nuevo. No estaba diciendo que el inconsciente fuera nuevo para la época, ni que Freud lo hubiera descubierto en forma novedosa cuando lo soñó en la inyección de Irma; sino que *es nuevo*, es decir, se trata de lo esencialmente nuevo. Y para aproximarse a lo nuevo, tal vez haya que innovar permanentemente. Se corrobora así que

²⁵ Lacan, J. (2007). *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós. p. 17.

²⁶ Op. cit., p. 81.

²⁷ Lacan se refiere a los asistentes al Seminario. (A.E.).

²⁸ Op. cit., p. 119.

²⁹ Op. cit., p. 18.

para Lacan había un problema respecto del saber, y por ese motivo, desde 1953 en adelante su propósito fue innovar, innovar el estatuto del inconsciente. Sin embargo, en la “Carta de disolución” de 1980, decía:

Los dejo plantados a fin de que muestren qué saben hacer además de estorbarme y convertir en agua de borrajas una enseñanza donde todo está sopesado.³⁰

“Sopesar” era la metáfora utilizada por Lacan para señalar que, en su enseñanza, todo estaba ajustado para que cumpliera la función que le correspondía.

Lamentablemente, los planteos más notables de Lacan no han tenido eco entre sus seguidores, que convirtieron su enseñanza en agua de borrajas. Por tal razón, Lacan consideró haber fracasado respecto de su propósito de innovar el estatuto del inconsciente. Pero no ha sido el único en padecer de este efecto de transmisión de su enseñanza: el 1º de julio de 1978, Lacan participó de una mesa redonda realizada en la Unesco, en conmemoración de los dos mil trescientos años de la muerte de Aristóteles. El espíritu de esa mesa redonda era que fuese multidisciplinaria y multicultural.³¹ El entonces Director General de la Unesco planteó, en su exposición, que había que tener mucho cuidado de no encerrar a Aristóteles dentro del aristotelismo y sus comentadores. Al respecto, hay dos cuestiones que deben ser tomadas muy en cuenta: en primer lugar, la paradójica diferencia de Aristóteles con Platón.

Disponemos de la obra aristotélica vía sus discípulos. La obra de Platón, en cambio, está disponible por vía directa, aunque no se sepa bien cómo interpretarla. La obra completa de Aristóteles fue levantada por sus discípulos y eso constituyó una característica su legado, que es uno de los más grandes de la tradición filosófica y científica de Occidente.

Platón era un autor que desconfiaba de lo escrito y apostaba todo a la dialéctica de palabra. No obstante, de él se conservaron todas sus obras -no hay que perder de vista que los libros de Platón son Diálogos, transcripciones

³⁰ Lacan, J. (1989). Carta de disolución. En *Escansión Nueva Serie*. Buenos Aires: Manantial. p. 19.

³¹ En la página web de Unesco se puede encontrar bastante material sobre dicha celebración.

de diálogos, no escritos. En cambio, Aristóteles fue el fundador del Tratado, pero todos ellos -científico, biológico, geológico y lógico- se han perdido.

En segundo lugar, no hay que perder de vista que lo que se denomina “sentido común” en nuestra cultura, es aristotélico. Aristóteles, vía sus discípulos, cubrió dos mil años de sentido común occidental. De hecho, el epistemólogo recomendado por Lacan, Alexandre Koyré, señala que el sentido común occidental es aristotélico-medieval.³²

Las dos grandes características de Aristóteles son: que lo conocemos vía sus alumnos y que constituye el lugar de fundación de nuestro sentido común. Se torna imperioso, por lo tanto, distinguir entre Aristóteles y el aristotelismo, ya que se calcula que todo lo subversivo de Aristóteles ha sido perdido, debido a que todo lo que sus alumnos levantaron de su obra ha constituido el sentido común que quedó establecido en nuestra cultura por dos mil años.

En su participación en la mesa redonda en conmemoración del filósofo, Lacan dictó una conferencia que tituló “El sueño de Aristóteles”, en la que planteaba lo siguiente:

Establecemos una diferencia entre el objeto y la representación, con el fin de representárnoslo mentalmente.³³

como si la representación se tratara de un “doble sensible”: por un lado el objeto, y su doble -la *Vorstellung*-, dentro nuestro, en nuestro interior.

Bastan algunas palabras que, por así decir, evocan, o bien apelan la representación.³⁴

Hasta aquí, Lacan se estaba refiriendo, sin duda, a la propuesta freudiana: la cosa, la representación de cosa y luego -el doble sensible- algunas palabras que evocan la representación.

¿Cómo concebía Aristóteles la representación? Sólo lo sabemos por lo que se conservó en algunos de sus discípulos de aquella época. Los discípulos

³² Cf. Koyré, A. (1986). *Estudios de historia del pensamiento científico*. México: Siglo Veintiuno.

³³ Lacan, J. (1978). Conferencia “El sueño de Aristóteles”. Unesco. Inédita.

³⁴ *Ibíd.*

repiten lo que dice el maestro, pero a condición de que el maestro sepa lo que dice. ¿Quién juzga esto sino sus propios discípulos? Por tanto, son ellos los que saben.³⁵

En la “Carta de disolución”, Lacan había agradecido a los miembros de la Escuela por haberle enseñado. Por lo tanto, eran ellos quienes sabían: los alumnos son quienes atribuyen valor a lo que dice el maestro.

Desafortunadamente -y es aquí donde debo atestiguar como psicoanalista- ellos también sueñan.³⁶

Lacan daba testimonio como analista y se lamentaba de que sus alumnos y discípulos, que eran a su vez pacientes suyos, soñaran también, respecto de su enseñanza. Es sabido que para Lacan, el Edipo era un sueño de Freud y, a juzgar por el título de esta conferencia, se puede deducir que estaba proponiendo que la representación era el sueño de Aristóteles.

Es preciso señalar que, si para Lacan el inconsciente es lo nuevo y es lo nuevo siempre, eso implica que no puede ser enseñado. Sólo se puede enseñar lo que uno sabe, y sabe que sabe, además. Desde esa perspectiva, podría haber transmisión de saber. Pero el diagnóstico de Lacan sobre el inconsciente como nuevo lo condujo a la permanente innovación y a una modalidad de enseñanza caracterizada por cambiar siempre.³⁷ Aquí se abre el camino hacia la diferencia de posiciones entre Freud y Lacan respecto de la transmisión y la enseñanza, cuestión que constituye la introducción de otro andarivel del fracaso de Lacan que tiene que ver con el retorno a Freud.

En 1974, J. Lacan dio una conferencia de prensa³⁸ frente a tres periodistas en Roma, en la cual expresaba lo siguiente:

³⁵ Lacan, J. (1978). Op. cit.

³⁶ *Ibíd.*

³⁷ Este dato constituye una buena pista para explicar la dificultad en entender la obra de Lacan: quizás no se trate de “barroquismo” en su estilo, sino de un modo de enseñar en el cual nunca se repite lo mismo. (A.E.).

³⁸ En el año 2005 la editorial Paidós publicó esa conferencia en español bajo el título *El triunfo de la religión*, que era una expresión que había acuñado uno de esos los periodistas que entrevistaba a Lacan. (A.E.)

Yo me esforcé por demostrar cómo se especifica el inconsciente de Freud. Poco a poco los universitarios habían logrado digerir lo que Freud, por otra parte con mucha habilidad, se había esforzado por volverles comestible, digerible.³⁹

Se lee allí, claramente, la crítica de Lacan y su diferencia respecto de la posición de Freud: según Lacan, Freud fue fagocitado y digerido por los universitarios, porque Freud mismo se había preocupado mucho en ser comprendido.

Freud mismo se prestó a la cosa al querer convencer. El sentido del retorno a Freud es mostrar lo que hay de decisivo en lo que Freud había descubierto, y que hacía entrar en el juego de una manera completamente inesperada, porque era verdaderamente la primera vez que se veía surgir algo que no tenía estrictamente nada que ver con lo que alguien hubiera dicho antes. El inconsciente de Freud es la incidencia de algo completamente nuevo.⁴⁰

Si se considera que éste es el diagnóstico de Lacan respecto del descubrimiento freudiano, se puede deducir, entonces, que el “retorno” a Freud no puede nunca implicar un volver a Freud, sino un “ir hacia adelante”.

Retomando el orden propuesto para trabajar los periodos recortados de la obra de Lacan donde plantea su fracaso -su “fracasé”-, el primero correspondía a 1953. Para documentar este período se cuenta con cartas personales de Lacan que están publicadas: una de ellas estaba dirigida a Michel Balint, y otra a Rudolph Loewenstein, que había sido su analista. En ambas, Lacan situaba el problema del estatuto de lo biológico en el psicoanálisis, problema frente al cual también ubicaba su falta de éxito.

La carta enviada a Loewenstein consta de once páginas en las cuales Lacan explicaba las razones de la disolución de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP):

³⁹ Lacan, J. (2005). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Paidós. p. 83.

⁴⁰ *Ibíd.*

Mi querido Loew: (...)

Me basta con decirle que inauguré la vida científica de la nueva Sociedad Francesa de Psicoanálisis el último miércoles en ese anfiteatro de la Clínica que usted, querido Loew, conoce, con una comunicación sobre “lo simbólico, lo imaginario y lo real”, (...) Si se le dice que por eso representamos al clan de los psicólogos, no lo crea en absoluto. Si analizo sus motivaciones, debo hacer justicia a Nacht,⁴¹ quien ni varió ni se doblegó en la persecución de su propósito, y porque si aún agrupa a su alrededor a la mayoría de nuestros antiguos colegas, la conjunción de estas palabras y los ataques de la princesa, cuyo estilo usted conoce, hizo estallar el conflicto, pero por desgracia sirvió para cristalizar detrás de Nacht un núcleo médico.⁴²

Del lado de Sacha Nacht habían quedado los antiguos colegas médicos y, del lado de Lacan, según le refiere a Loewenstein, no había que creer que hubieran quedado los psicólogos.

Así fue como fracasé: se me objetó que la forma de dichos estatutos no era jurídica. (...)

Este jueguito absolutamente desmoralizador para los opositores tardó cuatro meses en llegar a su fin y fue coronado por una sesión dedicada especialmente a dar a la princesa Marie Bonaparte el premio por sus buenos y leales servicios (...) integrándola definitivamente y de por vida en el conjunto de los miembros del Consejo de Administración del Instituto (médico) de psicoanálisis.⁴³

La discusión sobre la medicina estaba sobre el tapete.

Gracias a Dios los más jóvenes mostraron otro temple, como le dije.⁴⁴

⁴¹ En “Función y campo...” Lacan colocó como prefacio el exergo de Sacha Nacht para el Instituto de Psicoanálisis (1952) donde Nacht manifestaba que, en lo que concierne a la formación del analista, no habría más que una disciplina: la neurobiología, humana. Es a partir de tal estado de situación que Lacan comenzó a decir que se había visto obligado a enseñar. Cf. Lacan, J. (1988). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis. En *Escritos 1*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno. p. 227.

⁴² Miller, J.-A. (1987). 14 de julio de 1953. Carta de Jacques Lacan a Rudolph Loewenstein. En *Escisión. Excomuniación. Disolución*. Buenos Aires: Manantial. p. 79.

⁴³ Op. cit., p. 85.

⁴⁴ Op. cit., p. 87.

En “Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*”, Lacan venía hablando de Marx, del problema del freudo-marxismo y del síntoma, para luego continuar con esta frase sorprendente:

Nada les enseña, ni siquiera que Freud fuese médico. Y que el médico, como la enamorada, no tiene la vista larga. Es preciso que vayan a otra parte para tener su genio, especialmente para hacerse sujeto, no de un machaconeo, sino de un discurso, un discurso sin precedente.⁴⁵

La innovación propuesta por Lacan no tuvo lugar en el punto donde se sostenía -y se sigue sosteniendo actualmente- la preeminencia de las pulsiones y del goce. Podría decirse que el goce de los poslacanianos es un equivalente de la pulsión de Freud y, en ese punto, el “retorno a Freud” implicó otro andarivel del fracaso de Lacan, porque en lugar de un empuje hacia lo nuevo de Freud, terminó consolidando, con el goce, la teoría freudiana en su vertiente más biologizante.

Para tomar sólo un ejemplo de esta otra vertiente del fracaso, la relativa al retorno a Freud: Lacan había propuesto, en nueve oportunidades, traducir *Trieb* por *drive* en inglés, que en español se traduce por conducir, manejar. Esa traducción fue propuesta en los Seminarios 2, 7, 8, 10, 20, 23, en “Subversión del sujeto...”, “Radiofonía y Televisión” y “L’Etourdit”. Lacan aclaraba que si no fuera posible utilizar *drive*, entonces proponía -aunque ya no fuera lo mismo- *dérive* en francés, que en español equivaldría a deriva. Para el italiano y el español, *Trieb* debía ser traducida por impulso.

Caruso: en este caso, ¿niega Ud. la existencia del instinto?

J. Lacan: ya nadie cree que exista en ningún campo científico, salvo algunos psicoanalistas, particularmente retrógrados. Freud, por ejemplo, nunca habló de instintos, siempre habló de impulsos. Le aconsejo que relea las páginas de Freud dedicadas a los impulsos, verá Ud. que se trata de una cosa tan poco natural como pueden ser los collages de los surrealistas.⁴⁶

⁴⁵ Lacan, J. (1995). Introducción a la edición alemana de un primer volumen de los *Escritos*. En *Uno por Uno* Nº 42. Buenos Aires: Eolia Difusión Paidós. p. 11.

⁴⁶ Caruso, P. (1969). *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Anagrama. pp. 115-116.

Esta era otra idea de Lacan que, entre los psicoanalistas, tampoco tuvo lugar: que la pulsión sea un collage surrealista. Resulta claro que el goce de los poslacanianos jamás ha sido pensado como un collage surrealista.

Quiere decir que los cuatro elementos que Freud distingue en los impulsos: fuente, empuje, objeto y fin no pueden ser más heteróclitos y heterogéneos entre sí. Se comprende ahora cuán grave ha sido el traducir el término alemán *Trieb* por instinto. *Trieb* nunca ha significado instinto. Y no puede servir de protesta decir que en la lengua francesa no existan otros términos para traducirlo, salvo aquél tan disonante de pulsión. En inglés han encontrado una cosa mejor, *drive*. Y en italiano y en español, impulso es mejor que pulsión. Pero ninguno de estos términos llega a dar el sentido adecuado a *Trieb*.⁴⁷

Que “impulso” no haya tenido cabida entre los psicoanalistas y que haya seguido imperando “pulsión”, se debe a la biologización y sustancialización que sigue caracterizando al pensamiento psicoanalítico.

Resulta claro, tras este recorrido, que Lacan había intentado producir una innovación, tanto en lo tocante al estatuto del inconsciente como respecto de la pulsión freudiana, sin éxito. Tras haber propuesto en nueve oportunidades cambiar el término pulsión por *drive* o impulso; habiendo escrito su fórmula, ($\$&D$), habiendo criticado la energética corporal freudiana; el resultado fue, no obstante, desfavorable.

En 1967 Lacan corroboró que todo el movimiento psicoanalítico que lo había seguido tras la escisión había logrado una nueva sustancialización biológica del *métier* del psicoanálisis: el goce. No hay nada menos innovador en psicoanálisis, por el biologismo que arrastra, que el goce tal como fue entendido por los discípulos y seguidores de Lacan. Se podría decir que Lacan decretó su fracaso absoluto cuando se percató de lo que había sucedido con su concepto de goce.

⁴⁷ Caruso, P. (1969). Op. cit., pp. 115-116.

La innovación que Lacan había intentado con “goce” -cuya correcta traducción al español sería gozo⁴⁸ en tanto no se trata del goce sexual- fue establecer un concepto en el seno de la teoría psicoanalítica que se articulara a *juissance* en la lógica del sujeto. Esto dio por resultado: *juissance de l’Autre*. Lacan logró plantear, con gozo, el gozo del Otro. En Freud no puede escribirse “vivencia de satisfacción del Otro” o “placer-displacer del Otro”. Si la idea de gozo del Otro fue -y sigue siendo- rechazada, se debe a que el goce, para los poslacanianos, remite a la vieja pulsión de siempre.

Si bien a partir de 1965 Lacan ubicó al psicoanálisis detrás del análisis de discurso, “en tanto que éste se imponía para todas las ciencias sociales en los ‘70”,⁴⁹ el análisis de discurso no ha tenido -ni tiene- cabida en el psicoanálisis poslacaniano debido a la preeminencia explicativa que el goce sigue teniendo en este campo. El goce ha dado paso a la responsabilidad subjetiva que, a su vez, condujo a la posición más retrógrada en la moral occidental moderna. El goce y la pulsión constituyen un serio problema para el psicoanálisis, porque el retorno a Freud ha sido entendido no como innovación sino como un volver a lo más freudiano de Freud, que es el cuerpo biológico.

Que Freud haya inventado un nuevo lazo social, es verdaderamente una propuesta de Lacan, no de Freud. Porque para el propio Freud, lo que constituyó su gran “descubrimiento” fue, como bien destaca Remo Bodei, el hallazgo de los “nervios del alma”.⁵⁰

En textos de 1980, considerados de la “última” enseñanza, tales como “El Señor A” y “El malentendido”, Lacan continúa sosteniendo el significante, el deseo y el inconsciente -contrariamente a lo que refieren la mayoría de los poslacanianos respecto del final de su enseñanza.

Lacan fracasó en lo referente al asunto del cuerpo, porque todos los conceptos que propuso son imposibles de ser articulados al cuerpo biológico. El fracaso de Lacan persiste, porque el movimiento lacaniano es biologicista en extremo, y es ésta una característica intrínseca de dicho movimiento. Nunca se

⁴⁸ Cf. Gárate I. y Marinas J. M. (2003). *Lacan en español [Breviario de lectura]*. Madrid: Biblioteca Nueva. pp. 144-147.

⁴⁹ Eidelstein, A. (2008). Por un psicoanálisis no extraterritorial. En *El Rey está desnudo*, 1 (1), 61-81. Buenos Aires: Letra Viva.

⁵⁰ Cf. Bodei, R. (2001). *El doctor Freud y los nervios del alma*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.

habían escuchando frases tales como “biología freudiana” o “biología winnicottiana”.⁵¹

Se torna necesario revisar esta inversión máxima que ha tenido lugar en el poslacanismo: Lacan, vía su enseñanza, quiso alejar al psicoanálisis radicalmente de la tendencia biologicista y médica imperantes, pero fracasó hasta tal punto que, en la actualidad, varios de sus seguidores han llegado ya a proponer que el futuro del psicoanálisis lacaniano estaría vinculado a las neurociencias. Una conexión de tal índole, sorprendentemente, no ha surgido de la Psicología del yo ni del kleinismo, sino del seno mismo del movimiento lacaniano.-

Versión y corrección final a cargo de Mariana Gomila.

Alfredo Eidelsztein:

Psicoanalista. Doctor de la U.B.A., área Psicología. Docente a cargo de cursos de Posgrado y Doctorado desde hace 15 años, en la U.B.A y en Universidades e Institutos de Argentina. Docente de Posgrados y Doctorados de Universidades e Institutos de Brasil, Costa Rica, Chile, Colombia y México. Autor de varios libros de psicoanálisis, entre ellos: Modelos, esquemas y grafos en la enseñanza de Lacan; El grafo del deseo; La topología en la clínica psicoanalítica; y Las estructuras clínicas a partir de Lacan (Vol. I) y (Vol. II). Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires y Apertura, Sociedad Psicoanalítica de La Plata.
e-mail: eidelszt@fibertel.com.ar

⁵¹ Mientras que “biología lacaniana” forma parte del título de un libro. (A.E.). Cf. Miller, J.-A. (2002). *Biología lacaniana y acontecimiento del cuerpo*. Buenos Aires: Colección Diva.