

Psicoanálisis no es una hermenéutica

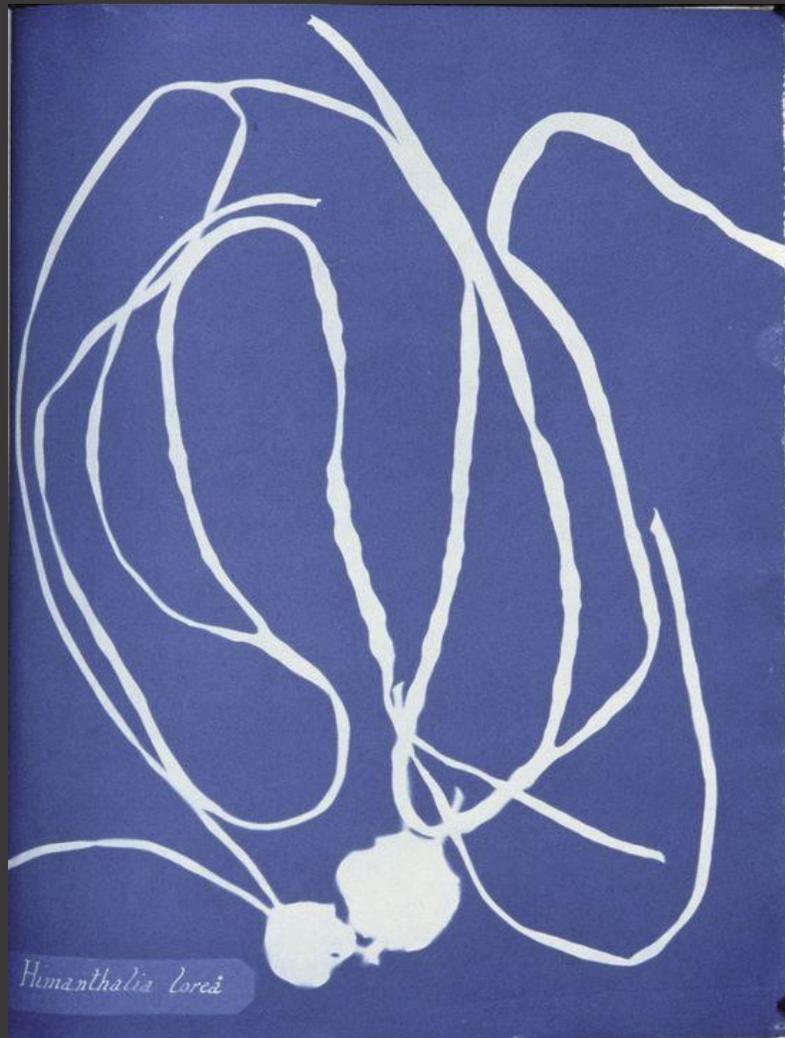
¿Es entonces una deconstrucción?

Gibrán Larrauri

y

Polemos, la ballena y el oso polar

José Assandri



Psicoanálisis no es hermenéutica.

¿Es entonces desconstrucción?

Gibrán Larrauri Olgúin

Introducción a una problemática

Desde hace al menos un par de décadas existe una afirmación que goza de notable circulación tanto en el discurso de algunos psicoanalistas como en el de algunos filósofos. Se trata, justamente, de una idea que *hace gozar* con los encantos de la relación. En el costado psicoanalítico la aseveración ha adquirido un carácter bifronte: en lo latente, y a veces incluso en lo manifiesto, se transmite que el psicoanálisis y la desconstrucción son lo mismo, o bien, se afirma que las propuestas que el psicoanálisis ha podido articular sobre el sujeto, el lenguaje y la el lazo social proceden de una postura desconstruccionista. En el otro costado, el filosófico, la afirmación se presenta más bien con tintes de absorción: se sostiene que el psicoanálisis es, lisa y llanamente, una modalidad de la desconstrucción.

En estas páginas me propongo exponer algunos de los lugares y de los autores que han sostenido alguna de las tres aseveraciones recién aludidas. En un momento posterior, mi intención será presentar la manera en la que algunos otros, psicoanalistas, han refutado esas tesis. En este sentido, este trabajo es esencialmente el planteamiento de un problema en base a los frutos de una investigación documental que, por supuesto, no deja de implicar mi posición al respecto. La escribo: no estoy de acuerdo en que el psicoanálisis sea una modalidad de la desconstrucción ni que en su esencia sea lo mismo que ésta y viceversa. De entrada, afirmar tal cosa, se lo sepa o no (pues las más de las veces la asimilación se hace con lo que llamaré “buenas intenciones teóricas”), implica la posibilidad de una pérdida del *nomos*¹ tanto para el psicoanálisis como para la desconstrucción. Es decir, mi posición al respecto de este problema discursivo es que al subsumir un campo al otro, antes que enriquecerlo se lo empobrece, se lo explota, o peor aún: se lo borra del mapa con honores

¹ Tomo la noción de *nomos* a la usanza de Bourdieu como: “ley fundamental del campo, el principio de visión y de división que define el campo”, en *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Trad. Thomas Kauf, 4ª ed., Barcelona: Anagrama, 2005, p. 331. Por supuesto, la noción de *nomos* remite también a la de “nombre”, palabra que proviene del latín *nomen* y éste a su vez del indoeuropeo *nomn*. Un nombre ubica, demarca y divide.

quitándole su especificidad. De manera de lo que aquí se trata es del problema de las fronteras y de los límites de dos discursos que si bien comparten más que un “aire de familia” no por ello son equivalentes. El cuestionamiento esencial es, en este sentido, si habría manera de sostener las fronteras, si en verdad hay diferencias de fondo entre la desconstrucción y el psicoanálisis, o si en su caso, la anexión resulta inevitable.

Pero antes de entrar de lleno en el asunto es necesario hacer un rodeo en torno a un lugar que a mis ojos es innegable en la genealogía del problema. Hubo un tiempo, en realidad no muy lejano, en que se concibió el psicoanálisis como la innovación de una rama filosófica de larga data. Hubo un tiempo, esencialmente a partir de los trabajos de Paul Ricoeur sobre la textualidad freudiana, en los que se propuso que el psicoanálisis era una hermenéutica. Que en la actualidad el psicoanálisis sea equiparado con la desconstrucción proviene, en línea directa, de ese tiempo, de ese lugar. De hecho, *sospecho*, para usar términos *ad hoc*, que si se establece que el psicoanálisis es *una* desconstrucción, o aún, que el psicoanálisis *es* desconstrucción, se debe justamente a que la hermenéutica fue desbancada por la propia desconstrucción en el terreno filosófico, al menos en cuanto a la hegemonía por la crítica del sentido. Todavía más, el esfuerzo de hacer análogo el psicoanálisis con la hermenéutica se apoyó en particular en los trabajos de Freud, mientras que hacer lo propio con el psicoanálisis en relación a la desconstrucción se apoya, no exclusivamente, pero sí mayoritariamente, en el trabajo de Lacan, el cual, como se sabe, fue contemporáneo al de Ricoeur. Precisamente, fueron Lacan y algunos otros psicoanalistas, notablemente Michel Tort, quienes se darían a la tarea de refutar la asimilación del psicoanálisis con la hermenéutica llevada a cabo por Ricoeur. Recordar algunos puntos esenciales de tal intento ricoeuriano, y aquellos de su refutación, se muestra necesario para ahondar en el cuestionamiento en torno al matrimonio entre el psicoanálisis y la desconstrucción que representantes de ambos discursos dan hoy por consumado.

Descarrilamiento de ‘la máquina hermenéutica’

En 1965 Ricoeur publica *De l'interprétation. Essai sur Freud*, escritura en la que adhiere la innovación freudiana a la antigüedad hermenéutica. De acuerdo a su investigación, para Ricoeur existen dos grandes continentes hermenéuticos, uno anclado en el *Organon* de

Aristóteles y otro en la exégesis bíblica. El primero implica que todo decir es ya una interpretación, mientras que el segundo implica en específico la interpretación de un texto. A partir de la Edad Media la exégesis se desprende del texto bíblico para ubicarse en la naturaleza, más claro: en la Edad Media la exégesis aborda a la naturaleza como si se tratase de un libro o texto. Desde ese momento, la exégesis se aplicará a todo aquello que haga las veces de una escritura².

Para Ricoeur, será con Nietzsche cuando la exégesis alcance a la filosofía, pues “con él - dice- toda la filosofía se vuelve interpretación”³. En suma, el gesto nietzscheano es para Ricoeur partidario de lo que llama “táctica de la sospecha”⁴. Es decir, lo que distingue a la exégesis moderna es una postura de la sospecha y la sospecha es aquí “desmitificación”, “reducción de ilusiones”⁵. La sospecha es, pues, lo contrario de la fe⁶. Habría, entonces, por un lado, hermenéutica como “restauración del sentido”, y por otro, lo que Ricoeur llama “colectivamente la escuela de la sospecha”⁷, tal escuela se distingue por poner en “duda” a la consciencia⁸. Es por este sesgo que el filósofo introduce la figura de Freud.

Para Ricoeur, Freud es un exégeta cuyos textos de trabajo son las formaciones del inconsciente, siendo por antonomasia el sueño su máximo representante. Así: “el relato del sueño es un texto ininteligible que el análisis sustituye por otro texto más inteligible. Comprender es hacer esa sustitución”⁹. Subrayo la idea contenida en esta última cita: la función del psicoanalista es, para Ricoeur, hacer comprender lo ininteligible de la textualidad inconsciente mediante su sustitución por una textualidad consciente, lo que implica que si bien Freud era un sospechoso del sentido no por ello dejaba de aspirar al mismo. Ni hablar aquí de la existencia en la obra de Freud de un “ombligo del sueño”.

Freud, por lo demás, no viene solo a hacerle compañía a Nietzsche, viene acompañado de Marx. Freud, Marx y Nietzsche son así la trinidad que Ricoeur bautizó como “pensadores de la sospecha”, los tres tienen en común haber señalado que la consciencia es siempre una

² Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*. Trad. Armando Suárez, 12ª ed., México: Siglo XXI, 2007, pp. 22-26.

³ Ibid, p. 27.

⁴ Ibid

⁵ Ibid, p. 28.

⁶ Ibid, p. 29

⁷ Ibid, p. 32.

⁸ Ibid, p. 33.

⁹ Ibid, p. 26.

consciencia “falsa”¹⁰, o en palabras del “bautizador”: “Lo que los tres han intentado, por caminos diferentes, es hacer coincidir sus métodos ‘conscientes’ de desciframiento con el *trabajo* del ‘inconsciente’ cifrado, que atribuían a la voluntad de poder, al ser social, al psiquismo inconsciente”¹¹. Freud es entonces presentado por Ricoeur no solo como un miembro de la escuela de la sospecha, no solo como “*un* representante de la hermenéutica reductiva y desmitificante al lado de Marx y de Nietzsche”¹², sino como “el testigo privilegiado del combate total, ya que todas las oposiciones vendrán a confluir en él”¹³. En otras palabras, Freud es a los ojos de Ricoeur el exégeta de exégetas, el hermeneuta de hermeneutas.

Si bien puede defenderse la hipótesis de que Freud era un traductor, un intérprete, pues en su propia obra hay tela para confeccionarle tales trajes, lo que está en juego en las afirmaciones de Ricoeur es si es cierto que el inédito freudiano se limita a lo que llamaré “una cambio de lengua”: sustitución de la inteligibilidad inconsciente por una comprensión consciente; en fin: la pregunta es si el horizonte del psicoanálisis es la erección de un sentido justo o si más bien es el señalamiento de una sustracción del sentido sin posibilidades de restitución. Tal cuestionamiento está en la base de la dirección de la cura que un psicoanalista podría plantear, optar por un u otra postura es optar por una u otra concepción del psicoanálisis: enriquecimiento por la vía del aumento del saber o arribo a la experiencia de un imposible de saber. Evidentemente, el trabajo de Ricoeur opta por la primera opción y allí es en donde residirán las críticas de Lacan y de Tort.

En suma, para Ricoeur, el trabajo de Freud adolece de un lugar importante para la otredad, no obstante, afirma a la vez que se mantiene focalizado en un diálogo de tú a tú, de consciencia a consciencia. Remito a este respecto tres citas del trabajo de Ricoeur extraídas del apartado “Cómo leer a Freud”. Según el filósofo: a) “La ‘tópica’ freudiana es abstracta, pues, en un sentido específico. ¿Cuál? En el sentido de que la tópica freudiana no da cuenta del carácter intersubjetivo de los dramas que constituyen su tema principal”; b) “lo que mantiene al análisis es siempre un debate entre consciencias”; c) “la sistemática freudiana es solipsista, mientras que las situaciones y las relaciones de que habla el análisis y que

¹⁰ Ibid p. 33.

¹¹ Ibid p. 34.

¹² Ibid p. 55.

¹³ Ibid. p. 56

hablan en el análisis son intersubjetivas”¹⁴. Quiero subrayar aquí que sólo si se establecía que el psicoanálisis era una empresa dedicada al auge del sentido y en la cual la consciencia y sus ilusiones de sustancialidad y autonomía eran la directriz de su clínica, solo así, se podía entonces pensar que el psicoanálisis era una hermenéutica, pues en el fondo la hermenéutica, sea cual sea su estilo, apunta a consolar al sujeto con las garantías del sentido.

Las relaciones intelectuales y afectivas de Lacan con Ricoeur conocieron un inicio positivo y terminaron en el franco desapego. La parte amorosa se encuentra sobre todo alrededor de los años en los que Lacan dictó sus seminarios sobre la transferencia, la identificación y la angustia, a saber, entre 1960 y 1963, justo antes de que Ricoeur publicara su texto sobre Freud. En adición, Paul Ricoeur había sido invitado por Lacan a su seminario después de haber compartido ciertos acuerdos sobre la lectura de Freud en un congreso que tuvo lugar en Bonneval en 1960. Así, en el transcurso del seminario sobre la transferencia Lacan afirma sentirse honrado por la presencia del filósofo dentro de su auditorio¹⁵.

De esta relación más que cordial se pasará a un franco desencanto. En el seminario sobre los fundamentos del discurso psicoanalítico (1964) Lacan aludirá a lo dicho por Ricoeur en Bonneval y en otros lugares afirmando que él, como resulta común en la mayoría de filósofos, siempre estuvo “lejos de acceder” al “realismo del inconsciente”, o sea: Ricoeur nunca accedió a que el inconsciente antes de ser un “futuro saber que se sabe ya de no saber”, idea que proyecta la posibilidad de un sentido que todavía no se tiene pero que es asequible, es más bien “brecha, cortada, ruptura que se inscribe en una cierta falta”¹⁶. Lacan subraya que tal concepción del inconsciente, aquella que postula el ideal de un sentido que eventualmente se conquistará “conviene” al “filósofo que él es (se refiere a Ricoeur)”, y que tal conveniencia adopta el nombre en Ricoeur de “hermenéutica”, siendo ésta algo que “no solo objeta eso que yo he llamado la *aventura analítica*” sino toda la postura estructuralista. Para Lacan, la perspectiva de Ricoeur está abanderada por la ilusión de progreso, progreso en el saber y en el sentido. Esta es una posición contraria a la de Freud

¹⁴Ibid p. 57.

¹⁵ Jacques Lacan, *Séminaire : La transfert, 1960-1961* [en línea] Staferla.free.fr., p. 124, <http://staferla.free.fr/S8/S8.htm> [Consulta: 21 de noviembre de 2014]

¹⁶ J. Lacan, *Séminaire : Les fondaments, 1964* [en línea] Staferla.free.fr., p. 240, <http://staferla.free.fr/S11/S11.htm> [Consulta: 21 de noviembre de 2014]

en tanto para él el inconsciente está anudado a la realidad sexual¹⁷ y en esa realidad no hay esperanza de progreso terminante: nadie sabe arreglárselas “bien”, sin tropiezos, con la inexistencia de la relación sexual, drama determinante del inconsciente. Al idealismo de la posibilidad de un saber fiable y tranquilizador, propio de la hermenéutica, se contraponen la imposibilidad de acceder a un saber conciliador en la diferencia sexual, postura psicoanalítica que está en Freud antes que en Lacan.

En el seminario sobre el objeto del psicoanálisis (1965-1966), cuando ya había aparecido el libro de Ricoeur sobre Freud, Lacan rematará sus puntos de vista sobre el ideal hermenéutico. Dirá que la hermenéutica es ese “campo vago y blando”, a quien corresponden “todas las estafas de nuestra época”¹⁸ y con el que no habría que confundir su propia enseñanza por más que cuando se lee el texto de Ricoeur se piense que allí se trabaja de manera muy estrecha con ella, sobre todo dada la relevancia que el filósofo también le da al lenguaje cuando aborda el inconsciente introducido por Freud. Por el intermedio de esta puntualización, que trata de acentuar las diferencias justo allí donde más parentesco habría a primera vista, entre la lectura de Freud que hace Ricoeur y la suya, Lacan remite a los trabajos de Jean-Paul Valabrega y de Michel Tort titulados respectivamente “*Comment suivre à Freud?*” y “*De l’interprétation ou la machine herméneutique*”, ambos aparecidos a inicios del ’66 y dedicados a criticar la postura ricoeuriana. Los dos trabajos aluden, sobre todo el de Valabrega, a que Ricoeur plagia a Lacan, a que para su obra tomó “prestadas” ciertas nociones del psicoanalista que además de sostener sus argumentos centrales son en realidad mal trabajadas. Ricoeur reaccionaría enfurecido ante la acusación. Su reacción se publicaría en el mismo lugar que el artículo de Valabrega, en la revista *Critique* fundada por Bataille. Lacan, por su parte, subrayará que el asunto del plagio tal vez no sea lo esencial de la problemática, pues: “a mis ojos, no hay propiedad intelectual”¹⁹, no obstante, no dejará pasar la ocasión para hacer un gran reconocimiento al texto de Tort, pues en él la crítica a Ricoeur alcanza otras dimensiones en tanto trabaja sobre los puntos en los que el filósofo aparenta hacer justicia a Freud, cuando más bien lo rebaja en su originalidad, para

¹⁷ Ibid p. 241.

¹⁸ J. Lacan, *Séminaire : L’objet, 1965-1966* [en línea] Staferla.free.fr., p. 380, <http://staferla.free.fr/S13/S13.htm> [Consulta: 21 de noviembre de 2014]

¹⁹ Ibid p. 379.

terminar ajustándolo a la tradición hermenéutica²⁰. Conozcamos entonces algo de lo escrito por Tort.

La lectura que hace Tort del libro de Ricoeur, por sí misma, es digna de todo un trabajo que de hacerlo aquí me desviaría de mi punto esencial. Es por esto que sólo retomaré algunos aspectos para fundamentar por qué el psicoanálisis no puede ser, y no es de facto, una hermenéutica. Me focalizaré en tres puntos del artículo de Tort: 1) la clave de lectura dicotómica que Ricoeur utiliza para leer a Freud, ausente en Freud mismo e ineludiblemente errática; 2) el señalamiento de que en Freud la intersubjetividad no sólo está presente sino que es determinante en su obra; 3) la lectura de Freud hecha por Ricoeur constituye esencialmente una negación de su radicalidad al hacerlo pasar por hermeneuta, valga decir, como filósofo.

1) Tort detecta la presencia de una clave de lectura binaria en el trabajo de Ricoeur sobre Freud: “dos hermenéuticas, dos sujetos, dos objetos, progresión-regresión, arqueología-teología”²¹, pares a los que habría que agregar al menos el de ininteligible-inteligible. Desde la perspectiva psicoanalítica los abordajes binarios resultan arraigados en la dimensión imaginaria, en la ilusión de que existe el adentro y el afuera, lo completo y lo incompleto, y por supuesto, de que existe la posibilidad de síntesis. La concepción del sujeto del inconsciente acuñada por Freud precisamente vino a subvertir tal posicionamiento. Para Tort la dicotomía “hermenéutica del sentido-energética”, supuestamente presente en el vienés, es “completamente imaginaria” y recae en hacer del “freudismo una teoría de la motivación y una ciencia ‘exegética’”²². Se explica Tort:

No existen dos tipos de discursos más o menos contradictorios en el freudismo para traducir la misma realidad. Esta idea absurda solo podía provenir de una filosofía de la comprensión. La interpretación del ‘sentido’ y en primer lugar del sueño nunca está disociada de la explicación por el deseo, como lo plantea una interpretación insostenible de la frase aislada, sobre la cual se lanzó vorazmente la ideología del sentido: ‘los sueños tienen un sentido’. La interpretación, como lectura de un texto dotado de sentido, no

²⁰ No deja de ser llamativo que un psicoanalista de apellido “Tort” sea el que con más ahínco y justeza se dio a la tarea de hacer la crítica de la postura ricoeuriana a propósito del aporte freudiano. Es llamativo ya que la palabra francesa “*tort*” significa en castellano “falta”, “error”, “defecto”, incluso “agravio”. Lacan mismo aludirá a esta “coincidencia” durante la sesión del 25 de marzo del ’66 de su seminario.

²¹ Michel Tort, “La interpretación o la máquina hermenéutica. Parte III”, en *con-versiones, revista transdisciplinaria*, <http://www.con-versiones.com.ar/>, p. 9.

²² M. Tort, “La interpretación o la máquina hermenéutica. Parte II”, en *con-versiones, revista transdisciplinaria*, <http://www.con-versiones.com.ar/>, p. 2.

puede ser separada de ningún modo de la localización de los mecanismos y procesos que la fundan {...}

{...} la única función de esa escisión introducida en el pensamiento de Freud es de facilitar el anuncio, el indicio de la hermenéutica tradicional y de su progresiva apoteosis en el curso de la obra; su única naturaleza, el aparato ideológico que la sostiene y que se explicitará; su único objetivo, circunscribir y ubicar el psicoanálisis en una región del espacio imaginario de la hermenéutica; finalmente su único resultado práctico, vaciar todos los conceptos freudianos de su substancia reduciéndolos al esqueleto de oposiciones gratuitas²³.

Esto quiere decir que “Freud no descubrió la clave de los sueños porque era hermeneuta (uno más, moderno Tiresias de la Viena imperial) sino precisamente porque no lo era”²⁴. Si se lo recuerda, Freud contrapone dos modelos de interpretación de los sueños al que él mismo inventó: el simbólico y el desciframiento, Ricoeur hace caer el modelo psicoanalítico en el simbólico, de hecho, uno de los argumentos que estructuran su libro es remachar, sobre todo en el inicio, la noción de símbolo. Con esto, el filósofo hace deslizar el método freudiano hacia la aspiración universalista en la que ineludiblemente es necesaria la presencia y permanencia de un Sujeto supuesto Saber que posee la “clave” del sentido de los sueños.

2) Ricoeur afirma que la tópica freudiana no puede dar cuenta de la intersubjetividad que la determina y que por lo tanto el espíritu psicoanalítico es solipsista. En suma, el filósofo subraya que el abordaje psicoanalítico es una relación de “consciencia a consciencia”. El meollo de estas aseveraciones, especialmente de la segunda, es que el psicoanálisis contiene el horizonte de una teleología. Más claro, para Ricoeur el objetivo de un psicoanálisis es que lo inconsciente devenga consciente.

Pero hay que agregar enseguida que si el logro de ese objetivo estuviera asegurado por alguna teleología, el psicoanálisis resultaría superfluo. P. Ricoeur advierte esta teleología primero en la relación intersubjetiva de la cura donde, como en el momento hegeliano de la consciencia de sí, ‘las subjetividades’ se constituirían ‘en pareja’, en tanto que la tópica y la económica siguen siendo ‘solipsistas’ {...} La relación llamada intersubjetiva y los procesos conscientes, preconscientes e inconscientes no pueden depender de un tipo de interpretación diferente por una razón capital: la primera se reduce íntegramente a aquello que está dado a aprehender, interpretar, los segundos. Además, no podría existir la menor oposición entre un modelo teórico (la tópica) y la realidad de los procesos que ayuda a que se presenten²⁵.

²³ Ibid p. 3.

²⁴ Ibid p. 4.

²⁵ Ibid p. 3.

A la frase de Ricoeur: “La consciencia que tiene otra consciencia enfrente ya no puede ser tratada como instancia tópica”, Tort contrapone lo siguiente: “En realidad, no solo el esquema verdadero de la tópica no es ‘solipsista’, puesto que implica una referencia al exterior, sino que la diferencia que P. Ricoeur quisiera introducir es integralmente verbal”, es decir: “la intersubjetividad, la relación deseo-deseo, sigue siendo pura imagen para él”²⁶. Vuelve entonces a emerger que para Ricoeur, a pesar del peso que le otorga al lenguaje en su decir sobre el psicoanálisis, no por ello deja de estar atorado en una concepción imaginaria de él que, paradójicamente, deja de lado que Freud no deja de hablar de la intersubjetividad por el solo hecho de que el sujeto del que se ocupa es del sujeto a los significantes emanados del campo del Otro. Es decir, Ricoeur no detecta que el deseo está articulado por la incidencia del lenguaje, que “las relaciones imaginarias u otras se desenvuelven en términos, en significantes que constituyen íntegramente la relación llamada intersubjetiva: fuera de esto, no son nada”²⁷. Por esta razón es que el abordaje psicoanalítico no podría estar encaminado en una supuesta relación “consciencia-consciencia”. En la década de los 50’s Lacan se dedicó ampliamente a dar cuenta de ello, a desprender el psicoanálisis de la interposición imaginaria orientada hacia la remodelación del yo. Ese esfuerzo es particularmente visible en el llamado “esquema L”, en el que se propone que el psicoanalista no debería de posicionarse como un “yo” o como un “tú” ante el psicoanalizando sino hacer el intento de ocupar el lugar del Otro, tesoro del significante. La posición clínica que se deriva del trabajo de Ricoeur resulta, entonces, binaria, imaginaria, un “tú a tú” que tiene la empresa, lógicamente parida desde allí, de hacer “consciente” lo “inconsciente”. Lo del psicoanálisis, insisto, no es lo binario, es más bien lo ternario: madre-niño-falo, y si se es todavía más estricto, lo cuaternario: madre-niño-falo-padre. Es por esto que Tort cierra esta parte de su crítica escribiendo que la ubicación de la teoría psicoanalítica como solipsista es un “deslizamiento en el que cae la referencia al falo”, pues esto: “permitirá ulteriormente hacer aparecer en el corazón del deseo que habla Freud y que siempre mantiene una relación estrecha con la imagen del otro y con la castración, un ‘deseo de ser’ metafísico que el freudismo sería incapaz de elucidar”²⁸. ¿Cómo conciliar esta frase ricoeuriana del “deseo de ser” con la tarea psicoanalítica,

²⁶ M. Tort, “La interpretación o la máquina hermenéutica. Parte III”, pp. 5-6.

²⁷ Ibid p. 6

²⁸ Ibid

cuando su fundador, muy temprano en su trayecto, afirmó que ella consiste más bien en hacer pasar al sujeto de su miseria neurótica a la infelicidad común, o sea, precisamente asumir al ser como inalcanzable, a asumir su de-ser²⁹?

3) Por último, en lo tocante a hacer del psicoanálisis una filosofía, una hermenéutica, idea contenida de fondo en este debate, Tort insiste en que eso no es posible por razones esencialmente epistemológicas antes que ideológicas como suele pensarse. La frase que eso afirma es sencilla y tal vez insípida: “El pensamiento freudiano no es una filosofía”³⁰, no obstante, como pocas veces he escuchado de la pluma de un psicoanalista, Tort explicita por qué sostener que el psicoanálisis es una filosofía se devela insostenible en el nivel epistemológico. Cito:

La dificultad prejudicial que propone una reflexión filosófica estriba en que, junto a conceptos que ha creado propiamente, utiliza otros que poseen desde hace mucho tiempo un estatus filosófico (representación, inconsciente, yo, sujeto, objeto, interior, exterior, cuerpo, deseo, etcétera). En Freud estos conceptos reciben sin embargo su sentido a partir de la estructura teórica precisa en la que funcionan, se oponen y se completan, y no a partir de la variedad de los significados paradigmáticos que cada uno de ellos, como palabra, pueda evocar en la filosofía {...} {...} no es posible integrar el nuevo contenido de esos conceptos en su complejidad, aplicándolos sin rodeos y sin mediaciones a las problemáticas filosóficas tradicionales del sujeto, del yo, del conocimiento, dando fe a la comunidad de palabra {...} {...} la ausencia total en Freud de un problema del sujeto en el sentido clásico, hubiera debido sugerir que el freudismo rompía el jueguito de las comparaciones que tanto engolosina a los filósofos: que ese agujero del sujeto no era una invitación a llenarlo, sino un agujero practicado en el sujeto del que ya no volvería a salir indemne. Para realizar tal destrucción, no bastaba, como lo ha creído P. Ricoeur, con presentar los conceptos filosóficos familiares y los conceptos freudianos correspondientes y observar la reacción³¹.

Siendo sintéticos, el inédito freudiano es una nunca antes pensada concepción del sujeto, por más que para su presentación haya sido necesario, en ocasiones, recurrir a significantes que la filosofía ya había utilizado con bastante antelación, y por más que la palabra “sujeto” como tal no haya sido utilizada con frecuencia por Freud. La asimilación del psicoanálisis a la hermenéutica que ejecuta Ricoeur se apoya en lo que Tort llama “fe en la comunidad de palabra”, podría decirse: en una “fe en la comunidad de los significantes”, lo cual deja por fuera el significado preciso que algunos significantes adoptan en la filosofía y en el

²⁹ Sigmund Freud, “Estudios sobre la histeria”, Tr. José L. Etcheverry, en *Obras completas, volumen 2*. Buenos Aires: Amorrortu, 2ª edición, 3ª reimpresión, 1992, p. 309.

³⁰ M. Tort, “La interpretación o la máquina hermenéutica. Parte III”, p. 1.

³¹ Ibid

psicoanálisis. Lo de Ricoeur es, pues, un trabajo de asimilación coordinado por la metonimia.

Lo recién dicho me resulta de suma importancia pues a partir de aquí propongo que la equivalencia psicoanálisis-desconstrucción, se apoyará no tanto en la común-unidad de los significantes que ambos emplean, sino más bien en la fe en la comunidad del significado. Es decir, allí la asimilación recaerá en el supuesto idéntico contenido crítico en ambos campos, por tanto se trata de una igualdad no basada en un ejercicio metonímico sino en uno metafórico. En otras palabras: no se desplaza al psicoanálisis a la casilla filosófica, caso de la hermenéutica, sino que se lo sustituye por la misma mediante la desconstrucción.

Psicoanálisis = desconstrucción

Voy ahora hacia algunas de las proposiciones que han ubicado el psicoanálisis como una desconstrucción. Se trata de cuatro trabajos pertenecientes a dos psicoanalistas y un filósofo. Los primeros dos fueron escritos por Néstor Braunstein. Uno se intitula: “Aforismos sobre la transferencia” y el otro: “Construcción, interpretación y desconstrucción en el psicoanálisis contemporáneo”. Este último es tal vez el más importante para mis intereses. Originalmente, según lo aclara desde el título el propio autor, se trató de una ponencia presentada en Filadelfia en el año de 1998 para posteriormente ser publicado en Nueva York dentro de un volumen que llevó el título de *Lacan in America*. Este contexto no es baladí, pues es más que sabida la popularidad que la obra de Derrida alcanzó en los Estados Unidos de Norteamérica, popularidad que Lacan nunca alcanzó sino hasta las últimas dos décadas y por intermedio de la obra de autores que, en el decir de Jorge Alemán, se distinguen en algunos casos por ser representantes de “una especie de lacanismo sin clínica”³². El auditorio, el lector al que en su inicio estuvo dedicado el trabajo de Braunstein cuenta en primer orden, pienso, para que éste pudiese proponer una hermandad entre la desconstrucción y el psicoanálisis. La versión en castellano del texto aparece en la compilación de artículos del propio Braunstein: *Por el camino de Freud* (Siglo XXI, 2001) lugar en el que también se incluyen sus aforismos sobre la transferencia.

³² Jorge Alemán, *Jacques Lacan y el debate posmoderno*. Buenos Aires: Ediciones del Seminario, 2ª edición, 2013, p. 36.

El tercer trabajo al que aludiré es de la argentina Silvia Ons y se llama “Nietzsche, Freud, Lacan”. Apareció en un inicio en lengua inglesa hacia 2006 dentro del volumen *Lacan. The silent Partners* editado por Slavoj Žižek. La versión en español corrió por cuenta de la editorial Akal y data de 2010.

El último de los textos proviene, este sí, del campo filosófico. Se trata del ensayo “Metáfora, sonido, furia” de Fernando García Masip publicado en 2007 en la Revista de Filosofía de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, número 120.

En estos textos se dice claramente, como lo mostraré, que habría equivalencia entre el psicoanálisis y la deconstrucción. Lo decía al inicio de este trabajo, la equivalencia ejercida puede seccionarse en tres modalidades: 1) El camino del psicoanálisis es el de la deconstrucción, propuesta de Braunstein; 2) las críticas que el psicoanálisis ha podido articular sobre la subjetividad y el lazo social, en particular sobre el problema de la moralidad, son de índole deconstructiva, propuesta de Ons; y 3) el psicoanálisis es, junto al materialismo histórico y la filosofía nietzscheana, modalidad de la deconstrucción del siglo XIX, propuesta de Masip.

Empiezo entonces con las propuestas de Braunstein. En “Aforismos sobre la transferencia”, una vez que se ha subrayado que las “construcciones en psicoanálisis” ante el decir de un sujeto en transferencia más que pertenecer a una perspectiva psicoanalítica lo son más bien de las llamadas “psicoterapias”, es decir, precisamente de un posicionamiento hermenéutico, el autor se pregunta: “¿Y si el camino del psicoanálisis no fuese el de la construcción sino el de la deconstrucción? ¿Si hubiese de dar cuenta del inconsciente intemporal y ajeno al sentido?”, lo que supone también preguntarse: “¿Si el psicoanálisis hiciese entrar en la historia a la función transgresora de la pulsión para acabar con las historias, rechazando el dedicarse a cambiar una historia por otra más completa y supuestamente verdadera?”³³. Me interesa aquí señalar desde ya un punto en particular: si bien, de entrada, se podría conceder que un abordaje psicoanalítico implica una “deconstrucción” de las identificaciones imaginarias que coagulan la emergencia del sujeto, camino que conduce a toparse con la acefalidad pulsional, lo que queda sin despejarse es si la pulsión es un límite reconocido por la propia deconstrucción o en exclusividad por el psicoanálisis. Si la deconstrucción, los desconstruccionistas, Derrida el

³³ Néstor A. Braunstein, *Por el camino de Freud*. México: Siglo XXI, 2001, p. 59.

primero, no reconocen la pulsión como el límite de la desconstrucción: ¿podría sostenerse que el psicoanálisis es una desconstrucción? Es decir: ¿por qué utilizar el significante de “desconstrucción” para significar la postura psicoanalítica en un punto no abordado como tal por la propia desconstrucción? Tal vez para darse a entender (¿a querer?), dar a querer el psicoanálisis, ante un auditorio más acoplado al discurso de la desconstrucción. Braunstein, de hecho, afirma que las construcciones y reconstrucciones que ciertamente suelen ser la vía de algunos modelos clínicos psicoanalíticos, vienen a ser, en la perspectiva lacaniana, “base para la desconstrucción analítica”³⁴. Se entiende pues que para Braunstein “desconstrucción analítica” es otro nombre de “psicoanálisis”. Me pregunto si hay necesidad de tal aseveración y lo que es más, si es lo mismo decir una o la otra cosa. Este tampoco es un problema menor, sobra recordar la importancia que tiene cómo se nombra algo, el peso simbólico que un nombre tiene y que siempre hace que lo nombrado sea tomado en una u otra dirección de significado. En esta ocasión me parece que se dice que el psicoanálisis es una aplicación clínica de la desconstrucción. Después de esto ¿haría falta seguir hablando de “psicoanálisis”?...

Ya desde el título del segundo de los textos de Braunstein se pone de manifiesto su propuesta. Recordemos, se titula: “Construcción, interpretación y desconstrucción en el psicoanálisis contemporáneo”. Hay, según el autor, tres opciones para la dirección de la cura, de las cuales la última, nunca como aquí, está lejos de ser la menos importante para nuestro autor. Braunstein opone a la construcción, a la que califica esencialmente de hermenéutica, y a la reconstrucción, asociada a la arqueología, la desconstrucción³⁵. Para cada una de esas propuestas de incidencia clínica está, por supuesto, uno de los registros acuñados por Lacan: imaginario, simbólico y real. La construcción estaría emparejada con lo imaginario; la reconstrucción con lo simbólico, ejercicio de pacto entre las partes dispersas de una supuesta historia una vez en conjunto; y para la perspectiva desconstruccionista estaría lo real en tanto aquello que no cesa de no ser representado ni escrito ni dicho. Braunstein escribe:

La cuestión es acuciante para la teoría y para la práctica del análisis. Dos opciones se presentan al practicante. O se produce sentido por medio de las interpretaciones y las construcciones buscando asentimiento y la confirmación por parte del paciente, o se

³⁴ Ibid p. 69.

³⁵ Ibid p. 91.

reduce el sentido desbaratando los reforzamientos imaginarios que éste induce. O se construyen fantasmas y relatos históricos o se desconstruyen y se devela el carácter ficticio, fantasmático de los ya existentes³⁶.

Se trata, pues, de la orientación psicoanalítica como una clínica hacia lo real, orientada hacia su nudo como lo señalara Lacan en su momento, orientada, pues, a llevar a cabo la experiencia de toparse con la irresoluble castración del Otro o con la ausencia de toda metafísica, con lo cual estoy de acuerdo, no así con los términos de referencia empleados por Braunstein quien hacia el final de su escrito remata su posición:

Desconstrucción, destrucción, destitución, que es, en primer lugar la del sujeto que encarnaba ese supuesto saber ahora derrocado. Denuncia de hecho de la impostura analítica. Tras esa destitución no queda ya de quien quejarse pues ningún Otro podría garantizar el equilibrio de los platillos de balanza ni ofrecer remedios para la falta. Hay que arregárselas más allá del sentido y del Padre, natural o Eterno, que lo podría garantizar³⁷.

Si siempre que algo se gana, algo se pierde: ¿qué gana el psicoanálisis ajustándose a la desconstrucción y qué pierde? Tal vez los lacanianos ganemos pactar con la vanguardia filosófica, ganemos una supuesta coincidencia con ella, pero tal vez al precio de perder autonomía y crédito en aquello que por nuestra propia vía hemos dado, y cuando hemos podido, esencialmente a través de nuestro propio psicoanálisis. Tal vez lo que se pierda es el reconocimiento de nuestra propia frontera práctica y discursiva y de cómo Freud y Lacan la nombraron y delimitaron para desde allí proponer una dirección de cura. Hasta aquí en lo que concierne a la posición de Braunstein.

El trabajo de Silvia Ons, “Nietzsche, Freud, Lacan”, tiene el objetivo (y la valía) de indagar en algunos puntos de encuentro entre los tres autores, siendo la crítica a la moralidad aquel en el que más se nos detiene. La tesis esencial de Ons es que Nietzsche y el psicoanálisis han desenmascarado la impostura subyacente en la moralidad introducida particularmente por Kant. Si la moralidad tiene como punto de mira la atemperación del goce, seguir incondicionalmente su mandato resulta precisamente en una producción del mismo, es decir: el imperativo categórico desencadena la asunción de una ley de hierro que implica un

³⁶ Ibid p. 102.

³⁷ Ibid p. 110.

goce de la renuncia en el sujeto quien precisamente limita su goce en beneficio de la comunidad. Este es el tópico, por supuesto, que llevó a Lacan a escribir su famoso “Kant con Sade”, texto sin duda de los más reescritos por el psicoanalista y uno de los más incomprensidos en su fundamento. Silvia Ons así lo recuerda cuando escribe: “Pocos textos enfurecen tanto a los filósofos como el ‘Kant con Sade’ de Lacan”, y continua: “Cuando se trata de este texto, los kantianos creen que los psicoanalistas que lo leen desde el punto de vista del psicoanálisis, es insostenible en el campo filosófico. Los principales argumentos del texto, sin embargo, tienen sus antecedentes no sólo en Freud, sino también en Nietzsche”³⁸. Ons pone en claro sobre qué cayó el ejercicio lacaniano de comparar a Kant con Sade: “Lacan no los presenta como equivalentes, pero indica la manera en que el imperativo muestra el aspecto de goce que existe pero es suprimido en la práctica incondicional de la razón”³⁹. Siguiendo a Lacan, Ons muestra cómo el libertinaje expuesto por Sade se sostiene en una rígida moralidad a la usanza de la pensada por Kant. Si hay moralidad en la perversión es porque ésta implica la renuncia a la contingencia y abogacía por el universal. El mandato moral kantiano y el mandato perverso sadiano coinciden en expulsar de su lógica lo singular, lo azaroso, lo imprevisto. Sade y Kant, a su manera, establecen un modelo de conducta apuntalado en, y para aludir al juicio de Lacan en torno al capitalismo: “no querer saber nada de las cosas del amor”. Es por esto que Ons escribe:

Podemos así hablar de la posibilidad del *amor* en las neurosis, pues las condiciones de la *jouissance* pueden conectarse con el amor; y podemos hablar de la *almoralité* en la perversión, pues las condiciones de la *jouissance* están conectadas con la moralidad. No es posible pensar en el amor en la perversión, como tampoco es posible pensarlo en la ética kantiana. Esto no es una coincidencia. Deberíamos señalar que lo universal y lo necesario no concuerdan con su modalidad, que es siempre contingente. Sade dice que el amor es una locura del alma, porque satisface a dos individuos, y por tanto no tiene un alcance universal. Eliminándolos de su *topos* –como hace Kant, que considera que la felicidad privada del sujeto es incapaz de fundamentar una ética- la llamada del libertino es la moralidad⁴⁰.

La anticipación nietzscheana a propósito de la denuncia del carácter universalista y “gocero” de la moralidad, viene, de acuerdo a Ons, cuando el filósofo alemán se dio a la tarea de escudriñar el terreno de la metafísica, valga decir de la ontología, el cual suele

³⁸ Silvia Ons, “Nietzsche, Freud, Lacan” en *Lacan, los interlocutores mudos*. Trad. Alfredo Brotons Muñoz, Madrid: Akal, 2010, p. 110.

³⁹ Ibid p. 112

⁴⁰ Ibid p. 113

servir de pilar para diversos sistemas de pensamiento filosóficos. Nietzsche ya había ahondado sobre lo que llamó “la creencia fundamental de los metafísicos”, a saber: la creencia filosófica en “*la oposición de los valores*”⁴¹. Es por esto, asevera Ons, que “ni Freud ni Nietzsche pudieron evitar ser admiradores de Goethe, enemigo de la desunión de la razón, la sensibilidad y la voluntad prevista por Kant”⁴². De manera que Nietzsche desmorona el fundamento de la metafísica, ese otro nombre de la tendencia al universal o el absoluto en términos de Hegel. Para Nietzsche no existe posibilidad de síntesis, posibilidad de eliminar lo que haría que ella fuese posible. Eso que impide la síntesis, que desembocaría en el reinado de la moralidad y de la metafísica es, según Ons, lo que en psicoanálisis se conoce como síntoma⁴³, más claro: la metafísica, tanto como la moralidad y la tendencia al universal, no puede eliminar aquello que la fundamenta sino que solo lo disfraza: la contingencia como la traba infranqueable para la armonía metafísica.

La exposición de Ons, aquí resumida, me resulta justa y puntual. Por esta razón más me llama la atención que califique de destructivas las críticas que Nietzsche, Freud y Lacan hicieron a la metafísica, la moralidad y el universal. Me pregunto si esto hacía falta o si al igual que sospecho que pasa con Braunstein, resultaba cómodo ubicar los frutos psicoanalíticos (y de paso los nietzscheanos) como frutos de la desconstrucción en razón del lector primordial al que se dirige la obra en la que se comprende su texto, lector anglosajón más familiarizado con el trabajo derridiano que con el lacaniano. Al menos en tres ocasiones Ons lo hace. 1) Al inicio del subíndice “Kant con Sade” se lee: “La desconstrucción de la moralidad llevada a cabo por los psicoanalistas tiene su gran precursor en este filósofo, quizá porque era más un analista que un filósofo”⁴⁴. 2) Antepenúltimo párrafo del ensayo: “La desconstrucción de la moralidad metafísica va al unísono con la recuperación de una sensibilidad que ha sido anestesiada”⁴⁵. 3) Último párrafo del texto: “Nietzsche, por otro lado, desmantela la moralidad. Este desmantelamiento tiene conexiones profundas con el psicoanálisis; la desconstrucción perturba la defensa metafísica”⁴⁶. Ons es clara: la crítica de la metafísica llevada a cabo por

⁴¹Ibid p. 118.

⁴² Ibid.

⁴³Ibid p. 119.

⁴⁴Ibid p. 110.

⁴⁵ Ibid p. 120.

⁴⁶ Ibid.

Nietzsche y las críticas de Freud y Lacan hacia la moralidad son desconstrucciones. Lo que es más, para ella, Nietzsche era psicoanalista *avant la lettre*. Este tomar a alguien por lo que no era se asemeja, por cierto, a la idea de que Freud era lacaniano, y a aquella que suele insinuarse en los trabajos de Žižek, de sus discípulos y fans: que Hegel era también lacaniano. ¿Qué se juega en estas “colonizaciones”, por llamarlas de alguna forma? ¿Qué se juega en hacer de un filósofo un psicoanalista, y en hacer del psicoanálisis una filosofía desconstruccionista? ¿No estará la autora, sin notarlo cabalmente, ejercitando en tal acto de nominación un absoluto en un texto que precisamente critica tal pretensión?: la desconstrucción como el nuevo universal en que convergen obras que si bien tienen muchos puntos de afinidad con ella, también los tienen de divergencia.

Entre las aseveraciones de Ons y el siguiente y último texto que presento, en el que se promueve la anexión del psicoanálisis al país de la desconstrucción, se puede poner en marcha algo semejante a lo que Lacan hizo entre Kant y Sade. Planteo que la verdad de las aseveraciones de Ons es dicha sin tapujos, en una línea, por Masip. Lo que la psicoanalista hace pasar un poco en contrabando, al calor de su lúcida explicación, es puesto en primerísimo plano por Masip. Tal verdad es que el psicoanálisis es un modo en que el análisis desconstruccionista se muestra. Sólo citaré una vez el texto de Masip “Metáfora, sonido, furia”. No hará falta más para mis fines. En esta cita queda dicho, por la honestidad de la voz de un filósofo, lo que algunos psicoanalistas no se atreven a decir tal cual aunque lo hagan patente en repetidas ocasiones. Dice Masip:

Las desconstrucciones del siglo XIX (Marx, Freud, Nietzsche) y las del siglo XX (Heidegger, Wittgenstein, Derrida) tratan de operar el desmontaje, en sus diferentes campos de reflexión, de esas dicotomías estructuradas por el discurso metafísico-metaforizante. En nuestro caso, Derrida, impulsado tanto por Freud (la pulsión de muerte) como por Heidegger (el ser-para-la-muerte), propone pensar la vida y a la muerte no como metáforas sino como un texto que muestre, en el sentido performativo, que el fenómeno de la vida está indisolublemente ligado a la mortalidad⁴⁷.

Dos cosas a partir de esta cita. La primera: Masip no sólo asevera que el psicoanálisis es un modo en el que la desconstrucción se devela, también alude a una delegación de la

⁴⁷ Fernando García Masip, “Metáfora, sonido y furia”, en *Revista de filosofía de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México*, México: UIA, núm. 120, septiembre-diciembre de 2007, p. 8. https://www.academia.edu/2381819/Met%C3%A1fora_sonido_y_furia

hegemonía discursiva en el campo filosófico: de los ropajes hermenéuticos a los de la deconstrucción. Si para Ricoeur, Marx, Freud y Nietzsche eran “pensadores de la sospecha”, para él son más bien representantes de las deconstrucciones del siglo XIX. En lo tocante a Freud, me pregunto si éste no era primordialmente un constructor antes que un destructor y si su obra puede ser anclada únicamente al siglo XIX, pues de ser así, al menos siete lustros de su producción no serían tomados en cuenta. La segunda cosa que brota de la cita es que si bien se entiende, todas las deconstrucciones se caracterizan por bordear y señalar un imposible que sin embargo hace que lo posible sea y también que deje de ser, a saber: la muerte. Creo que aquí Masip señala con nitidez un punto que permite que se haga la equivalencia entre deconstrucción y psicoanálisis. En efecto, tal parece que tanto la deconstrucción como el psicoanálisis son discursos que se topan y están determinados por el imposible de sentido que es la muerte. Este señalamiento implica que ambos discursos representen la posibilidad de un desmantelamiento de aquello que a partir del propio Derrida se conoce como “metafísica de la presencia”. A su manera, tanto la deconstrucción como el psicoanálisis, horadan los esfuerzos por sostener una ontología sin fuga. Lo que se proponen en este sentido, es señalar que la fuga es lo que posibilita cualquier tipo de discursividad. Relieve inasible de la muerte y desarmado de la metafísica son los dos componentes que constituyen el discurso de la deconstrucción, tanto como en buena medida el del psicoanálisis.

A este respecto, recordemos que en *L'oreille de l'autre* Derrida recuerda que la utilización de la palabra “deconstrucción” como membrete de su posición filosófica implicaba un intento de traducción de dos significantes heideggerianos: *Destruktion* y *Abbau*⁴⁸. Ambos términos aluden a “des-hacer” una construcción precisamente para poder ver cómo está construida. En otro texto, este tal vez más conocido, *Positions*, el filósofo transmite que la deconstrucción se identifica con la voluntad de encontrar la genealogía de los conceptos y los enunciados que edifican un discurso, encontrar lo que en su historia ha sido reprimido, disimulado, escondido⁴⁹. El propio García Masip define así, pues, el trabajo de la deconstrucción bajo las coordenadas señaladas: “es una estrategia de desmontaje de las

⁴⁸ Cfr. Jacques Derrida, *L'oreille de l'autre*, varias ediciones.

⁴⁹ J. Derrida, *Positions*. Paris: Minuit, 1995, pp. 15-16.

decisiones y operaciones conceptuales que edificaron, y edifican, el discurso metafísico”⁵⁰. Por lo demás, Alain Badiou tal vez sea el autor que de manera más concisa ha intentado transmitir en qué consiste la desconstrucción. En su homenaje a Derrida, contenido en su *Pequeño panteón portátil*, se escucha decir a Badiou que el meollo del pensamiento de Derrida es: “inscribir la imposibilidad de la inscripción de lo inexistente como forma de su inscripción”⁵¹. Según Badiou, “la fuente del deseo de Derrida” es “localizar” el punto que escapa a una determinada imposición discursiva, el “punto de fuga”⁵². En suma, localizar tal punto no supone “capturarlo”. Porque capturarlo sería perderlo”⁵³. De manera que la desconstrucción es para Badiou:

El conjunto de las operaciones que pueden obtener cierta restricción del espacio de fuga, o del espacio donde está el espacio de fuga. Una vez más, es una operación que se parece a una caza invertida. Una caza donde lo que hay que atrapar es el animal ileso, que desaparece, atrapar el salto fuera del lugar del animal⁵⁴.

Más allá de estas intentonas por dar definición a la desconstrucción, no hay que olvidar que el propio Derrida subrayó la imposibilidad de definirla terminantemente. No podría ser de otra forma, pues de lo contrario la desconstrucción devendría un modelo de aquello que pretende desmontar. Es célebre, en este tenor, la intervención derridiana al respecto aparecida en *Psyché*: “¿Qué es eso que la desconstrucción no es? ¡Todo! ¿Qué es la desconstrucción? ¡Nada!”⁵⁵. Es por esto que hacia 1994, en una entrevista concedida al *New York Times Magazine*, el nacido en Argelia sostuvo que la desconstrucción es “una experiencia de lo imposible”⁵⁶. Como la muerte (figura de lo real por excelencia) que es todo y nada a la vez, sin que aquí quepa la contradicción, así, la desconstrucción es. Aquí yace, sin duda, la mayor similitud entre el psicoanálisis y la desconstrucción y la razón por la cual Braunstein aboga por un “análisis destructivo” asociándolo a la dirección de la cura orientada hacia lo real. Dice Frida Saal al respecto: “Si bien son distintas prácticas las que incursionan por el límite de lo imposible, no podemos dejar de tener en cuenta que

⁵⁰ F. García Masip, *Comunicación y desconstrucción. El concepto de comunicación a partir de la obra de Jacques Derrida*. México: Universidad Iberoamericana-Biblioteca Francisco Xavier Clavigero, 2008, p. 37.

⁵¹ Alain Badiou, *Pequeño panteón portátil*, Buenos Aires: FCE, 2009, p. 122.

⁵² *Ibid* pp. 123-124.

⁵³ *Ibid* p. 123.

⁵⁴ *Ibid* p. 126.

⁵⁵ J. Derrida, *Psyché. Inventiones de l'autre*. Paris : Galilée, 1998, p. 392.

⁵⁶ En Frida Saal, “Lacan∅Derrida”, 1994, <http://www.booksandtales.com/talila/lacanderridaes.php>

tanto Lacan como Freud definieron al psicoanálisis como la práctica de lo imposible”⁵⁷. Suspiciousmente la autora se pregunta entonces si habría lugar para pensar: “¿Derrida psicoanalista? ¿Un Derrida lacaniano?”⁵⁸, con lo cual propone lo inverso que Masip afirma: Freud era destructor. ¿Freud derridiano entonces?... ¿Y Lacan?...

Hasta aquí algunas de las causas que funcionan para la equiparación del psicoanálisis con la deconstrucción. Toca ahora conocer un poco por qué, más allá de la cercanía, ambos discursos ubican el punto de imposibilidad de manera distinta.

Psicoanálisis no es deconstrucción

Seguiré ahora dos trabajos que se han dado a la tarea de cuestionarse y responderse en torno a concebir como iguales el psicoanálisis y la deconstrucción. El más voluminoso de ellos se publicó en el año 2000 y lleva por título *Lacan o Derrida. Psicoanálisis o análisis deconstructivo*. Su autor fue el psicoanalista de origen argentino, radicado en México desde la década de los 70's y fallecido allí en 2011, Marcelo Pasternac, perteneciente a *L'École Lacanienne de Psychanalyse*. Si bien en ninguna de las páginas de su obra Pasternac cita los trabajos de Braunstein en los que éste propone que el psicoanálisis es un “análisis deconstructivo”, propongo que de alguna forma su libro es directamente una crítica a esos trabajos⁵⁹, empero, el libro es primordialmente una crítica no tanto de aquello que los discípulos de Derrida han reflexionado en torno al psicoanálisis sino a lo que el propio Derrida dijo al respecto. El segundo trabajo no estuvo dedicado tal cual a deslindar el invento freudiano y su reelaboración lacaniana de la deconstrucción, no obstante, en pocas líneas de él hallo tal vez la crítica más severa al respecto. Se trata de una conferencia impartida en 1999, en Buenos Aires, por el también argentino Jorge Alemán. La

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Esta hipótesis me viene porque es sabido que Braunstein y Pasternac, también en la década de los años 70, formaron parte de un grupo de trabajo que tuvo la intención de pensar la obra de Freud y sus vínculos con el materialismo histórico y la enseñanza de Althusser. El producto más notable de ese trabajo fue la escritura del todavía célebre libro *Psicología, ideología y ciencia*, publicado por Siglo XXI en México (1975). Además de ambos, el libro también es de la autoría de Frida Saal y de Gloria Benedito. Con el tiempo Braunstein y Pasternac se distanciarían, una vez ya inscritos en el campo lacaniano, tomando posiciones muy diferentes al respecto pero teniendo su práctica clínica y en buena medida la difusión de su trabajo en una misma zona de la geopolítica psicoanalítica como es la Ciudad de México. Difícil es pensar que ambos desconocían lo que producían. De aquí que “sospecho” que la obra de Pasternac, en buena medida, “se inspira” en parte al menos, por decirlo así, en las tesis de Braunstein que ya he comentado.

conferencia se titula “La filosofía y su exterior” y apareció publicada por segunda vez en 2013 en el libro *Lacan y el debate posmoderno*.

Pasternac establece las condiciones de posibilidad del debate con Derrida a partir de una pertinente puntuación, que no por pertinente se la escucha muy seguido cuando el discurso filosófico y el psicoanalítico se encuentran. Subraya que en ese cruce, las más de las veces, se parte del presupuesto de que los problemas que encara la filosofía son los mismos que encara el psicoanálisis y viceversa. Dado que ambos discursos suelen aludir a lo que de entrada parecen los mismos conceptos, nociones, cuestionamientos, se cree que es posible, sin excepción, un diálogo llamado muchas veces “interdisciplinar”. Si bien esto puede sostenerse en algunos casos, existe algo que impide esa ilusión de diálogo, y es que el psicoanálisis es una clínica, los psicoanalistas se las ven directamente (de hecho a eso se ofrecen) con la demanda de escucha, y muchas veces de cura, proveniente de sujetos de carne y hueso que por ello pagan. Esto quiere decir que los lugares de las preguntas y de las respuestas que se plantean los psicoanalistas, que se plantean a los psicoanalistas, no son necesariamente los mismos que los propios de la filosofía, por más que se utilice, en ocasiones, un lenguaje común para ambas cosas. Todavía más, suele ocurrir que los filósofos le plantean a los psicoanalistas preguntas que suponen son de su incumbencia y puede que no sea así. Esto conduce a que, de fondo, entre filósofos y psicoanalistas, lo que suele existir, como dice Pasternac, no es otra cosa que el “cruce de dos monólogos” a lo que agrega:

La respuesta más apropiada a ciertos problemas planteados al psicoanálisis por algunos filósofos consistiría en subrayar que el problema estaba mal planteado, o que no existía, o, más aún, que se trataba de un problema de la filosofía y no de un problema del psicoanálisis (habría que considerar si la inversa es igualmente pertinente), sobre el cual éste no estaba forzado a pronunciarse⁶⁰.

Esta indistinción de los campos es lo que estructura en realidad la facilidad con la que se dice que la deconstrucción y el psicoanálisis son lo mismo. Si los dos se las ven con y contra lo imposible, ¿por qué no pensar que son la misma gata pero revolcada? No dejo de preguntarme entonces: ¿cuál de los dos discursos sería la gata revolcada? ¿Cuál la gata a

⁶⁰ Marcelo Pasternac, *Lacan o Derrida. Psicoanálisis o análisis deconstrutivo*. México: Editorial Psicoanalítica de la Letra, 2000, p. 15.

secas?... Este malentendido, donde los haya, que bien puede ser un atropello, ha sido propuesto por el propio Derrida. Nunca dejará de parecerme increíble lo que afirmó tanto en *Résistances de la psychanalyse* como en *La carte postale*. En el primer lugar dijo: “Que yo no haya estado jamás en análisis, en el sentido institucional de la situación analítica, no me impide ser aquí o allí, de manera poco contabilizable, analizante o analista a mis horas y a mi manera. Como todo el mundo”⁶¹. En el segundo lugar, tiempo cronológico atrás, al responder a una pregunta de René Major sobre qué sería lo “no-analista”, Derrida dijo: “Lo no-analista, sí, ¿qué es? ¿Lo hay? Si lo hay, es sin duda algo –alguno, alguna- digamos completamente [...] eso es: IM-PROBABLE”⁶², es decir, no se puede probar que haya lo no-analista, lo que equivale a decir lo mismo que recién remitía: todos pueden y de hecho son analistas, cuando les da la gana, “a sus horas”.

Para Marcelo Pasternac, Derrida solo puede sostener que él como cualquiera es psicoanalista o psicoanalizando a sus horas, lo cual implica decir que nadie es psicoanalista o psicoanalizando⁶³, al confundir el “análisis filosófico” con el “psicoanálisis”. Es necesario borrar el prefijo “psi” de la palabra “psicoanálisis” para hacer posible la equivalencia de ella con el análisis deconstructivo (filosófico) a la que se entrega Derrida. El psicoanálisis no es cualquier tipo de análisis, es “un juego de lenguaje acerca de la experiencia clínica, en intensión, de la subjetividad dividida, sostenida en una práctica, una ética, y una clínica posible de una teorización que incluya tal especificidad”⁶⁴. Más adelante argumenta Pasternac:

No es lo mismo, para ilustrar la diferencia, pretender ‘dialogar’ con un texto escrito, es decir, establecer en realidad un monólogo en el que ‘el único sujeto del que se trata’ es la subjetividad del lector en su relación con ese escrito que tiene efectos sobre él [...] que abrirse, en cambio, a un diálogo con un *sujeto supuesto saber*, soportado por un psicoanalista en el que se despliega ‘el único sujeto del que se trata en el psicoanálisis’, ése que está extendido en el recorrido del ya citado esquema L entre yo-otro imaginario-Otro simbólico⁶⁵.

⁶¹ J. Derrida, *Résistance de la psychanalyse*. París: Galilée, 1996, p. 87.

⁶² J. Derrida, *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. Trads. Haydee Silva & Tomás Segovia, México: Siglo XXI, 2001, p. 249.

⁶³ M. Pasternac, *Lacan o Derrida...* p. 130.

⁶⁴ *Ibid* p. 31.

⁶⁵ *Ibid* pp. 90-91.

A contracorriente de los autores que piensan que, por ser una práctica que se orienta hacia el imposible, la deconstrucción sería similar del psicoanálisis, Pasternac más bien piensa que ella es una práctica arraigada en el registro imaginario. En específico, el psicoanalista asevera que la concepción derridiana del psicoanálisis “se presenta evidentemente desvinculada de la particularidad del real de la práctica clínica”⁶⁶. Lo que viene a apoyar tal juicio es la insistencia de Derrida por suponer una interminabilidad de toda cura psicoanalítica⁶⁷, a la usanza de lo que suele pasar en un análisis filosófico (deconstructivo). Tal “axioma de la interminabilidad” en relación a un psicoanálisis (experiencia que nunca tuvo el propio Derrida según sus propias palabras) no puede soportarse si se toma en cuenta la extensa elaboración lacaniana sobre el real, el cual no se define exclusivamente por ser “lo imposible” y halla su cabal lugar en el contexto clínico. La extirpación del peso de lo que Lacan, y ningún otro, llamó “real”, determina que Pasternac lea el proyecto de Derrida de la siguiente manera:

Podemos leer el proyecto derridiano como la persecución de una simplicidad primitiva y que ésta constituye un objetivo imaginario, consagrado lógicamente a la interminabilidad, y por lo tanto a la impotencia. Vemos en esto la formulación de una fantasía (de Derrida) propia de una filosofía que, al menos en este punto, está aprisionada por la imagen de una topología esférica para la cual la alternativa se plantea en términos de la oposición completud/incompletud, exterioridad/interioridad. Para el temario lacaniano esto se lee como una dimensión imaginaria⁶⁸.

Jorge Alemán también es de la opinión de la existencia de un interminable en los abordajes de la deconstrucción, a saber, cierto impase en la ubicación del límite, o más precisamente, de una bisagra apropiada. Esa ausencia que Derrida trató de reparar eventualmente introduciendo en la deconstrucción elementos incondicionados, y por lo tanto indesconstruibles, según Alemán, se refleja en el “desencadenamiento de la escritura” característica de los trabajos deconstructores. Escuchemos:

La deconstrucción pretende agotar todos sus procedimientos en un ejercicio retórico. Se trata de un procedimiento en el que se fundamenta la impugnación de las categorías filosóficas recurriendo a todo tipo de procedimientos escriturarios. Algo que empezó con Heidegger quien terminó neologizando la lengua, tachando términos, entrecomillando

⁶⁶ Ibid p. 29.

⁶⁷ Ibid p. 49.

⁶⁸ Ibid p. 45.

palabras, etc. La forma de salir de la filosofía, cuando no hay experiencia de gozne, de bisagra, se efectúa a través de un desencadenamiento de la escritura⁶⁹.

Ante la imposibilidad de escapar a la metafísica inherente al sentido que suele producirse en las vertientes filosóficas, responde, en el caso de la deconstrucción, un desvanecimiento de los límites del acto escritural, en otros términos, términos que explican un poco por qué el éxito de Derrida en los departamentos de literatura, el trabajo destructor se presta fácilmente a una supresión de las fronteras: “la filosofía puede pasar a ser literatura, la literatura filosofía {...} Lo que da, ciertamente, algo de razón a aquellos que, defendiendo la razón moderna, señalan que esta experiencia retórica no encontraría ningún fin”⁷⁰. El mismo Derrida reconoció el peligro que acechaba dentro de la popularidad que la deconstrucción adquirió, particularmente en E.U.A. y a través de los trabajos de Rorty en especial. Tal peligro es la gestación de “una suerte de vale todo”⁷¹, es decir: “el temor de haber abierto la caja de Pandora y de que todo se destruyera”⁷². Este reconocimiento condujo a Derrida a encontrarle un límite a la deconstrucción por la vía de lo que llamó “mesianismo” y de algunos elementos que en tanto incondicionados, resultarían indesconstruibles, tales como la relación con la Justicia y con el Otro⁷³. Para Alemán, hay allí, en la introducción de estos elementos incondicionados, en especial en referencia a la “llegada mesiánica de la Emancipación”, un sorprendente “retorno religioso, si podemos nombrarlo así, que llega al extremo de procurar un elemento sustantivo”⁷⁴ resultado del diálogo que Derrida mantuvo hacia el final de su recorrido con las producciones de Levinas. “Si todo es desconstruible, si todo es interpretable, hay algo que debe permanecer incondicionado”⁷⁵. Es en este pliegue cuando Alemán señala la diferencia existente en relación a la ubicación del límite entre el psicoanálisis y la deconstrucción. La forma en la que el primero ubica su punto de límite, su real, es esta según el argentino: “Para nosotros – los psicoanalistas- el elemento indesconstruible es la pulsión”⁷⁶. El psicoanálisis se

⁶⁹ J. Alemán, *Jacques Lacan y el debate posmoderno...* p. 35.

⁷⁰ *Ibid* p. 36.

⁷¹ *Ibid* p. 37.

⁷² *Ibid* p. 35.

⁷³ *Ibid*

⁷⁴ *Ibid* p. 36.

⁷⁵ *Ibid*

⁷⁶ *Ibid*.

distingue, y esto desde Freud, por haber mantenido una frontera entre el sentido y el goce, por mantenerse en medio de su tensión sin resbalarse por alguno de esos costados:

En efecto, Freud construyó un borde, una bisagra, un gozne, entre el campo del sentido y el campo de la pulsión. De este modo, el psicoanálisis se presenta como la Filosofía de la Luces interpelada, asediada, alterada, atravesada, por el *factum* freudiano de la pulsión. Es decir, un nuevo tipo de razón fronteriza, un nuevo tipo de límite, pero no un límite a la manera de Kant, al que su “más allá” no puede acceder el conocimiento, o el que Wittgenstein determina en el sentido de “lo que no se puede hablar”, sino una bisagra, un gozne, una juntura que separa y une a la vez, o como lo dice Eugenio Tρίας, una “atascada cópula” {...}

{...} Hay práctica del psicoanálisis {...} en la medida en que esta frontera opera y funciona como tal, en la medida en que, más allá de los problemas lógicos, teóricos y clínicos que inaugura la conjunción y disyunción entre el sentido y la pulsión, entre el sentido y la real, entre el sentido y el goce, más allá de lo que la heterogeneidad de estos lugares inaugura como problemática en su articulación {...} lo cierto es que, en Freud, este espacio que reúne y separa pulsión y sentido es el ‘único pensamiento que piensa un pensador’⁷⁷.

De acuerdo a estas coordenadas, Alemán colige que el psicoanálisis debe de esmerarse en la existencia de esa tensión entre sentido y sustracción al sentido para librarse de un eventual “retorno religioso” como el de Derrida, pues por más que éste se haya dado a la tarea de deslindar su mesianismo del discurso religioso, es evidente que no por ello su solución ante el desmoronamiento sin freno efecto de la desconstrucción deja de ser subsidiaria, aunque sea por mera “comunidad en la palabra”, de tal discurso. En tanto “la experiencia sobre el sentido afecta en la cura psicoanalítica a lo real de la pulsión”, “La razón fronteriza freudiana es por ello más laica”⁷⁸. Esta es, seguramente, la mayor diferencia entre la desconstrucción o análisis destructivo y el psicoanálisis. Una diferencia, nótese, que se desprende del costado clínico del lazo social introducido por Freud. Esto quiere decir que: “una de dos: o el psicoanálisis no es nada más que el comentario permanente, inagotable y lúcido de un impase, o el psicoanálisis toca algo de lo real”⁷⁹. El psicoanálisis, pues, no solo está orientado hacia lo real, hacia lo imposible, tiene la perspectiva de modificarlo, esta es la experiencia que se intenta producir en cada dirección de cura.

Por mi parte, y para finalizar con los resultados de esta investigación documental, me parece que otra forma de señalar la diferencia entre la forma de abordar lo imposible por

⁷⁷ Ibid pp. 27-28.

⁷⁸ Ibid p. 37.

⁷⁹ Ibid.

parte de un análisis destructivo y un psicoanálisis, es mediante la noción de *sinthome* elaborada por Lacan en su seminario veintitrés⁸⁰. A diferencia del síntoma, el *sinthome* no se agota a través de la incidencia de lo simbólico, de la interpretación. Como tal, el *sinthome* resulta inanalizable y se trata de la forma, siempre singular, en la que un sujeto encausa lo indómito del goce, forma particular en la que se canaliza el exceso que representa la pulsión. El *sinthome* es, junto a los sueños, las equivocaciones, las ocurrencias, el devenir psicoanalista, una formación del inconsciente, esto supone que su existencia no es calculable, ubicable, razonable incluso. Su importancia es radical pues es aquello permite que el anudamiento a los tres registros se sostenga. Desde esta perspectiva, el límite de un psicoanálisis puede establecerse cuando el sujeto, lejos de deshacerse del goce, más bien se las arregla de otra forma con él. Así, puede decirse que el objetivo de una cura es que el sujeto del inconsciente *sinthomatice*. Ese saber hacer con el *sinthome*, última fórmula lacaniana en torno al fin de un psicoanálisis, es otra forma de aludir a cómo ese discurso es capaz de tocar algo de lo real y no solo ubicar sus coordenadas. Aludiendo a los términos de Badiou, el psicoanálisis si bien tampoco pretende capturar el punto de fuga, sí se propone modificar su chorro.

Por supuesto, este trabajo abre una buena serie de cuestionamientos que esperan su elaboración. En relación a los últimos tópicos que he retomado se me ocurren dos que sin duda contribuyen a la problematización del problema: ¿No existió también en Lacan el efecto de desvanecimiento de la escritura, justo cuando aborda el caso de Joyce del que se desprendió la concepción del *sinthome*, lo cual se refleja en una a veces pesada neologización? ¿No se encontró ante ese desvanecimiento una vez que se sumergió en los nudos? Por último: ¿No hay en Lacan algo semejante a un “giro religioso” en su última propuesta del fin de análisis mediante el *sinthome*, pues éste término no suena, cosa señalada por Lacan mismo, a *saint homme*, a *Saint Thomas*?...

⁸⁰ Cfr. J. Lacan, *Séminaire : Le sinthome, 1975-1976* [en línea] Staferla.free.fr., <http://staferla.free.fr/S23/S23.htm> [Consulta: 15 de enero de 2015]

Polemos, la ballena y el oso polar

José Assandri
Octubre 2016.

“Polemos es el padre de todas las cosas”, afirmó Heráclito de Éfeso también llamado el Oscuro. Polemos no era otro que el dios de la guerra para los griegos, con lo que se podría decir que es la guerra, es el conflicto, es la contienda lo que anima el devenir. Sólo las fuerzas que se oponen producen, y por lo tanto, enfrentar el psicoanálisis a la hermenéutica y a la desconstrucción es una controversia con la que Gibrán Larrauri¹ se propone generar algo. Tanto la hermenéutica de Paul Ricoeur como la desconstrucción de Jacques Derrida, y sus relaciones posibles al psicoanálisis, son fuente de polémica para Larrauri, y su apuesta es que resulte más claro a qué refiere el psicoanálisis, despojado de confusiones filosóficas.

El recurso a las imágenes bélicas proviene de que Larrauri señala que *“lo que aquí se tratará es del problema de las fronteras”*, *“fronteras”* entre filosofía y psicoanálisis, *“fronteras”* que sería necesario *“sostener”* para evitar el riesgo de una *“anexión inevitable”*², o que ocurra *“una pérdida del nomos”*, lo que culminaría con que al psicoanálisis *“se lo borra del mapa con honores”*³. Pero cuando se trata de batallas no viene mal recordar el apólogo freudiano de la ballena y el oso polar. Si la ballena no puede subir a la plataforma continental, ni el oso polar puede bajar a la mar, aunque fuera bajo el patrocinio del dios Polemos, tal vez la ballena y el oso polar nunca puedan encontrarse para polemizar. Entonces quedaría paradójicamente planteado, ¿qué batalla es posible entre la filosofía y el psicoanálisis sin un campo de batalla común?

¹ Gibrán Larrauri, “Psicoanálisis no es hermenéutica. ¿Es entonces desconstrucción?”

² Ibid., p. 2.

³ Ibid., p. 1.

Si se plantea qué es lo que estrictamente produce un análisis, las dificultades en definir los territorios y las fronteras podrían volverse innecesarias. Porque cuando se trata de un psicoanálisis efectivo, lo que allí sucedió no puede pasarse totalmente en palabras. Incluso cuando Lacan llegó a afirmar que hablaba como analizante, eso no quiere decir que la transcripción de sus palabras resulte en palabras de analizante para los lectores. Y este punto, Larrauri lo releva haciendo suyas palabras de Marcelo Pasternac, quien sostiene que no es lo mismo la subjetividad de un lector que “*un diálogo con un sujeto supuesto saber, soportado por un psicoanalista*”, porque en definitiva sólo allí se despliega “*el único sujeto del que se trata en un psicoanálisis*”⁴. Esta extraterritorialidad, por un lado marca a la experiencia del análisis de un modo nada cómodo, porque parece plantearles a aquellos que no han pasado por esa experiencia, que sólo cabe la iniciación para saber de qué se trata; y por otro lado, esa misma extraterritorialidad no puede impedir que se desarrollen variadas batallas de papel. La cuestión es cómo Larrauri busca delimitar esos campos de batalla, comenzando por la hermenéutica de Paul Ricoeur, un punto fronterizo conflictivo entre filosofía y psicoanálisis.

En los años 60, en torno al libro *Freud: una interpretación de la cultura*⁵, se produjo un cruce de frontera donde Ricoeur resultó fuertemente cuestionado por Lacan. Estos avatares tuvieron su comienzo en el Coloquio sobre el inconsciente organizado en 1960 por Hemi Ey en Bonneval. Fue allí que Lacan tomó conocimiento de algunas formulaciones de Ricoeur en torno al psicoanálisis⁶, y en su momento, las creyó mucho más cercanas a las suyas que las del filósofo Maurice Merleau-Ponty, incluso que las de aquellos que eran sus discípulos como Jean Laplanche. Esa idea de cercanía llevó a que Lacan invitara a Ricoeur a su seminario, y que incluso se ofreciera a llevarlo en su auto a París de regreso del Coloquio. Pero como el anuncio de un malentendido que estallaría tiempo después, en todo el viaje no hubo más comentarios que aquellos que a veces provoca el

⁴ G. Larrauri Olguín, op. cit., p. 23, correspondiente a la p. 31 del libro de Marcelo Pasternac, *Lacan o Derrida. Psicoanálisis o análisis deconstructivo*. México: Editorial Psicoanalítica de la Letra, 2000.

⁵ Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*. Trad. Armando Suárez, 12ª ed., México: Siglo XXI, 2007.

⁶ Hemi Ey (Dirección) *El inconsciente (Coloquio de Bonneval)*, traducción Julieta Campos y Armando Suárez, Siglo XXI, México, 1970. La intervención de Ricoeur se tituló “El consciente y el inconsciente”. Ricoeur comenzó su intervención colocando a Freud junto a Marx y Nietzsche como protagonistas de la sospecha, y terminó citando la frase de Freud *Wo es war, soll ich werden*. Ambas formulaciones podrían haber sido seductoras para Lacan en ese tiempo.

clima. El tiempo posterior de relación entre Lacan y Ricoeur transcurrió entre los agasajos que le hacía el analista al filósofo cada vez que lo recibía en el seminario, y el desconcierto del filósofo que no entendía una palabra de lo que allí se decía. Ambos, cautelosamente, esperaban los efectos la publicación del libro *Freud: una interpretación de la cultura*. Aún en las vísperas de ese alumbramiento, en 1964, durante un coloquio organizado en Roma por Enrico Castelli sobre “Técnica y casuística”, Lacan rehusó a hablar por temor a que Ricoeur se apropiara de sus ideas⁷. Cuando finalmente en 1965 Ricoeur publicó *Freud: una interpretación de la cultura*, aunque al inicio el propio autor señaló que carecía de la “*experiencia analítica misma*”, sin hacer caso de esa advertencia, según se dice, Lacan en su seminario exclamó: “¿*Qué hacemos con esta basura? ¡Es espiritualismo!.. ¿Qué tiene que ver un filósofo allí?*”⁸ Sendos artículos de Michel Tort y Jean-Paul Valabrega fueron ecos de esa reacción de Lacan. No nos detendremos en las objeciones claras y distintas que se pueden encontrar en esos artículos, ya se ocupó de ellas Larrauri, simplemente tratamos de construir otro paisaje de una batalla. Las acusaciones fueron que Ricoeur plagiaba a Lacan, que había escrito un simple manual escolar del pequeño freudiano, que había fabricado una “*máquina hermenéutica*”... pero de esas acusaciones, para el psicoanálisis, la consecuencia más importante fue la publicación de los *Escritos* de Lacan. Al menos así lo expresó François Wahl, el editor de Seuil, cuando afirmó “*En realidad, si Lacan publicó los Écrits, es a causa de este libro; si no, no los hubiera publicado.*”⁹

La relación de Ricoeur con el psicoanálisis no terminó allí, sino que se continuó con *El conflicto de las interpretaciones* en 1969, uno de cuyos tomos fue *Hermenéutica y psicoanálisis*, y otro *Hermenéutica y estructuralismo*¹⁰. No fue casual que Ricoeur estuviese en el ojo de la tormenta. El mismo año en que Lacan publicó sus *Escritos*, Michel Foucault publicó *Las palabras y las cosas*. La efervescencia intelectual de

⁷ Elisabeth Roudinesco, *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, traducción Tomás Segovia, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1994, p. 443.

⁸ François Dosse, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013, p. 327.

⁹ *Ibid.*, p. 332.

¹⁰ El tercer tomo de *El conflicto de las interpretaciones*, que fue el título que los reunió fue *Introducción a la simbólica del mal*. Traducción Hiber Conteris, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1973.

aquellos años estaba marcada por el “estructuralismo”¹¹. A la muerte de Jean Hippolyte, tanto Ricoeur como Michel Foucault se presentaron al Collège de France para sucederlo. Transcurría el año 1969 cuando en una segunda vuelta para obtener el cargo ganó Foucault por 25 votos contra 10¹². El nombramiento de Foucault se tomó como un nuevo triunfo del estructuralismo sobre la hermenéutica. Para Ricoeur, tanto las acusaciones de los lacanianos como la derrota frente a Foucault, tuvo consecuencias importantes. Primero se alejó de París para ir a enseñar a Nanterre, pero como siguió sintiéndose ridiculizado, emigró hacia EE.UU., desde donde volvió a Francia más de 10 años después, envuelto en un aura de éxito que se había forjado en tierras yanquis. Pero a pesar del supuesto triunfo del estructuralismo, cuando Foucault produjo el llamado giro de los 80, donde la subjetivación se volvió el eje más definido de su trabajo, la palabra hermenéutica retornó de modo inesperado allí donde se suponía que habitaban estructuralistas. No sólo apareció en el título de su seminario *La hermenéutica del sujeto*, sino también en su forma de caracterizar el psicoanálisis:

Por medio de una serie de trabajos en que, desde luego, Freud y el psicoanálisis ocupan un lugar central, la hermenéutica del sujeto se abrió a finales del siglo XIX a un método de desciframiento muy alejado de la práctica del examen permanente y la verbalización exhaustiva que acabo de mencionarles con referencia a la espiritualidad cristiana. Se abrió una hermenéutica del sujeto, lastrada o cargada, que tenía por instrumento y por método principios de desciframiento tanto más cercanos a los principios de un análisis de texto. Esa hermenéutica del sujeto en forma de desciframiento de un texto debe permitir arraigar los comportamientos de un sujeto en un conjunto significativo.¹³

Se podría decir que ese giro acercó a Foucault y Ricoeur, quien también en su libro *Sí mismo como otro*, dedicó un apartado a la “hermenéutica de

¹¹ En noviembre de 2016, en París, la editorial Epel publicará *Lacan 66, réception des Écrits de Jacques Lacan 1966-1968*, allí Danielle Arnoux, Émilie Berrebi, Monique Boudet, Janine Germond recogen textos críticos y reseñas publicados en referencia a los *Escritos*.

¹² François Dosse, op. cit., p. 479.

¹³ M. Foucault, *Obrar mal, decir la verdad*, traducción Horacio Pons, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, p. 242.

sí”¹⁴. No vale la pena plantearse si los tiempos hicieron que algunos cambiaran de banderas, porque más allá de los nombres a los que se recurra, de los bandos que puedan formar fila detrás de cada uno de los nombres, más allá de ubicar necesariamente en el tiempo las polémicas y no tomarlas como cosas definitivas, la pregunta clave es en qué medida el rechazo de la palabra hermenéutica en el campo freudiano no tiene a veces como función ocultar bajo la alfombra exégesis e interpretaciones que se hacen en nombre de un psicoanálisis sin hermenéutica. No basta con declarar que el análisis no es una hermenéutica; tampoco basta con usar la palabra “Real” como si mágicamente resolviera que es del orden de la hermenéutica y que no. Sin duda que no es lo mismo una hermenéutica religiosa o de textos sagrados que una hermenéutica que se considere reveladora de la verdad, pero es posible que haya mucha más hermenéutica que lo que estamos dispuestos a aceptar, una hermenéutica que abulta en los textos, que se pasea por las intervenciones que hacemos en nombre del psicoanálisis. En el único lugar donde se podría invocar ausencia de hermenéutica es cuando en alguna sesión de psicoanálisis se produce un acto. Pero volvamos a nuestra batalla de papel, porque a pesar de su debate con la hermenéutica, en el propio artículo de Larrauri podemos aislar un pequeño ejemplo de hermenéutica, que no por pequeño es menor:

No deja de ser llamativo que un psicoanalista de apellido “Tort” sea el que con más ahínco y justeza se dio a la tarea de hacer la crítica de la postura ricoeuriana a propósito del aporte freudiano. Es llamativo ya que la palabra francesa “*tort*” significa en castellano “falta”, “error”, “defecto”, incluso “agravio”. Lacan mismo aludirá a esta “coincidencia” durante la sesión del 25 de marzo del ’66 de su seminario.¹⁵

Tratar un nombre propio al modo en que los niños tratan los de sus compañeros en el patio del recreo es de las cosas más divertidas, pero para el análisis, sólo quien soporta un nombre podría llegar a decir algo sobre ese nombre y los efectos que puede tener sobre su portador. Todo el resto es equívoco. Tan equívoco que, si bien señala Larrauri que Lacan afirmó que “*el asunto del plagio tal vez no sea lo esencial de la problemática,*

¹⁴ P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México, 1996. Este libro Ricoeur lo dedicó a François Whal.

¹⁵ G. Larrauri, nota 20, p. 7.

pues: “a mis ojos, no hay propiedad intelectual”¹⁶, poco tiempo después, también afirmó en su seminario:

Supongan que en el segundo tiempo se cita una frase indicando el nombre del autor, Sr. Ricoeur por ejemplo. Supongan que se cita la misma y que se la coloca bajo mi nombre, eso de ningún modo puede tener, el mismo sentido en los dos casos. Espero hacerles entender con esto, que es lo que llamo la cita.¹⁷

Que Lacan, uno de los pocos en ocuparse del nombre propio en el análisis, recurra al nombre como una clave de lectura no lo exime de hermenéutica. Trazar los contextos en los que se dan las batallas de papel es más complejo que lo que cree Larrauri, porque en este caso habría que tomar nota de las variaciones en el recorrido de Lacan, situar la posición de sus alumnos que se reclamaban del significante en los años 60 de un modo que del que más tarde el propio Lacan pondría en cuestión, como se verá más adelante a propósito de Derrida, y como si fuera poco, es necesario referir el contexto político. En el año 63 Lacan fue excluido de la IPA, porque no admitió la “única” condición que se le impuso para ser aceptado internacionalmente: que su nombre propio fuera borrado de la lista de didactas.

Aunque señalemos que lo particular del psicoanálisis es la puesta en práctica de un dispositivo, no todo lo que se dice sobre el psicoanálisis se reduce a esa erotología de pasaje, como tampoco se reduce a un método y una teoría, como insistió Freud en su tiempo. Vale la pena ir un poco más allá en este asunto de establecer territorios y fronteras acompañado, al menos un momento, por John Forrester:

[...] el psicoanálisis es cultura popular, la cultura popular no sólo del cine y la TV, no sólo de las novelas policiales y el arte de vanguardia (porque en la actualidad la vanguardia también es cultura popular), sino también la cultura popular del

¹⁶ J. Lacan, *El objeto del psicoanálisis*, sesión del 23 de marzo de 1966.

¹⁷ J. Lacan, *El revés del psicoanálisis*, 17 de diciembre de 1969.

chismorreo, de la solución de las relaciones con empleadores, cónyuges e hijos.¹⁸

Forrester llegó a titular un capítulo de su libro *Sigmund Freud. Partes de guerra*, con un verso de W. H. Auden: “Todo un clima de opinión”. Extrajo el verso del poema “In memoriam Sigmund Freud” (1939):

si a menudo se equivocaba y, a veces, era absurdo
para nosotros ya no es una persona
sino todo un clima de opinión.

según el cual conducimos nuestras diferentes vidas:
Como las condiciones meteorológicas,
sólo pueden traer dificultades o ayudar

Ese verso de Auden, “*todo un clima de opinión*”, le sirve a Forrester para decir que “*escribir la historia del psicoanálisis es un poco como escribir la historia de las condiciones meteorológicas del siglo XX.*”, incluso más, que Freud se asemeja a la electricidad, “*sin ella el siglo XX resulta impensable*”¹⁹, porque es difícil concebir al siglo XX sin lamparitas eléctricas, sin los faros de los automóviles, sin los tubos de neón intermitentes, sin el parpadeo nocturno de la televisión y el cine... Llevadas las cosas a este punto, el problema de las fronteras parece desbaratarse, como si no funcionara para el psicoanálisis un mundo con fronteras sólidamente definidas. Pero ¿de qué mundo hablamos?

En una sesión del seminario *La angustia*, el 28 de noviembre de 1962, podemos encontrar algunas lecciones que pueden ser útiles. Ya antes de ese día había sido cuestión de un artículo de André Green, que se ocupaba de una discusión entre la razón analítica y la razón dialéctica. Green se apoyaba en el libro de Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, que en su capítulo final polemizaba con la razón dialéctica encarnada en Jean-Paul Sartre²⁰. Refiriéndose al artículo de Green “El psicoanálisis ante la oposición de la historia y la estructura”²¹, sin nombrarlo, Lacan plantea tres tiempos. El primer tiempo es “*hay el mundo*”, un mundo al que la primacía

¹⁸ John Forrester, *Sigmund Freud. Partes de Guerra. La era del psicoanálisis a debate*, traducción Mireya Reilly de Fayard, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 257.

¹⁹ Ibid., p. 195.

²⁰ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, traducción Francisco González Arámburo, Fondo de Cultura Económico, México, 1988. El capítulo XI se titula “Historia y dialéctica”.

²¹ En AA. VV. *Estructuralismo y psicoanálisis*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.

de la razón analítica de Lévi-Strauss le daría la primicia, un mundo que tendría una cierta homogeneidad, una suerte de materialismo primario en cuyo límite estaría “*el juego mismo de la estructura, de la combinatoria*”. En un segundo tiempo, el mundo se sube a la escena. Toda historia es contada, se somete a los significantes, porque las cosas sólo pueden decirse poniéndose en escena con las leyes del significante “*a las que de ninguna manera podríamos tenerlas de entrada por homogéneas a las leyes del mundo.*” El discurso es el que hace el mundo en que estamos implicados como sujetos. El movimiento de Sartre fue “*volver a poner la historia en sus varales*”, lo que en definitiva era creer en una te(le)ología de la historia. Pero es de interés lo que señala el propio Lacan: en Francia no es lo mismo decir 2 de diciembre o 18 Brumario, “*no se trata del mismo calendario que aquel del que ustedes arrancan las páginas todos los días.*”²² Una vez en escena, con el mundo totalmente montado en la escena, Lacan introduce a Descartes diciendo “*sobre la escena del mundo, yo avanzo*”, enmascarado. Pero el mundo es una serie de “*residuos acumulados*”, sin cuidado de contradicciones, un “*apilamiento, un almacén de ruinas de mundos que se han sucedido y que, por ser incompatibles, no dejan de acomodarse excesivamente bien*”.

Sea ese mundo en el que la escena pudo haberse ido de gira, sea el mundo del “cosmismo” (sería el mundo de la Edad Media, embellecido para evitar el espanto), en esos mundos, Lacan introduce una tercera observación de la mano de *Hamlet*. Se trata de la Escena II del Acto III, donde Hamlet hace representar una pantomima del asesinato de un Rey. Hamlet la tituló *La ratonera*, y creía que esa representación le permitiría confirmar lo que le había dicho la Sombra, el fantasma de su padre. Saber la verdad de ese modo le permitiría salir de la procrastinación y ejecutar lo que la Sombra de su padre le había pedido: venganza. Y este es el punto en el que se detiene Lacan: “*el atavío del personaje es exactamente, no el del rey que se trata ahí de atrapar, del rey real, es el de Hamlet mismo.*”

Lacan señaló que varios autores han prestado atención a esa escena, pero vale la pena hacer un pasaje por los dichos de Jan Kott, quien fue experto y entusiasta de Shakespeare. Kott señaló que *Hamlet* se puede representar de muchas formas de acuerdo al tiempo: “*Hamlet es como una esponja*”,

²² J. Lacan, *La angustia*, sesión del 28 de noviembre de 1962.

“*absorbe de un golpe todo nuestro tiempo contemporáneo.*”²³ El *Hamlet* representado unas semanas después del XX Congreso del Partido Comunista Soviético en Cracovia duró tres horas y fue un drama político. Kott, que por cierto era polaco, señaló que la clave para desentrañar cómo se representa *Hamlet*, es saber qué libro tiene Hamlet en sus manos²⁴: será Montaigne, Sartre, Camus, Kafka... eso que tenga en la mano será una clave de lectura histórica, política, comprometida, será el eje de la escena del mundo en la que se representa el drama. Pero respecto a *La ratonera*, lo único que Kott dijo, es que esa escena es un “*test psicológico*”²⁵. No se plantea para quién sería el test, menos aún prestó atención al hecho de que Shakespeare le hace decir al mismo Hamlet que quien matará al rey “*es un tal Luciano, sobrino del rey.*”²⁶ Seguramente son análisis diferentes de la escena sobre la escena los que se realizan al modo Kott y al modo Lacan.

Lo más importante en la lectura que hace Lacan es que se apartó de la polémica que sostenía Green entre la razón analítica y la razón dialéctica, y sin tomar partido ni por Sartre ni por Lévi-Strauss, de hecho, coloca la estructura y la historia de un modo que el psicoanálisis no quedará en la posición de tener que elegir entre una u otra. Lacan, en esa sesión de *La angustia*, abrió la secuencia de tres tiempos justamente con una referencia a “*una otra escena*”, aquella que Freud rescató de Gustav Fechner para *La interpretación de los sueños*: “*desde la entrada en juego del inconsciente, este término y esta función de escena se introduce allí como esencial*”.²⁷ Es de esa escena dentro de la escena de la que se ocupa el análisis, si cabe para el lector esta imagen. Un sujeto se pone en escena él mismo pretendiendo que ponía en escena otra cosa, creyendo que iba a desentrañar la escena del mundo, pero lo que resulta fundamental es el modo en que está implicado, y en el caso de Hamlet, implicado de modo tal que quedaba inhibido.

Este truco de Lacan se podría aplicar también al psicoanálisis. El primer tiempo sería “*hay el psicoanálisis*”. El segundo tiempo sería más bien la

²³ Jan Kott, *Apuntes sobre Shakespeare*, traducción Jadwija Murizio, Seix Barral, Barcelona, 1966, p. 83.

²⁴ William Shakespeare, *Hamlet*, en *Obras Completas*, traducción de Luis Astrana Marin, Aguilar, Madrid, 1949, p. 1355. Hamlet está absorto en la lectura de un libro. Polonio le pregunta: “*¿Qué lees, mi señor?*” Y Hamlet le responde “*Palabras, palabras y más palabras.*”

²⁵ J. Kott, op. cit., p. 80.

²⁶ W. Shakespeare, op. cit., p. 1369.

²⁷ J. Lacan, *La angustia*, sesión del 28 de noviembre de 1962. El lector podrá encontrar la única traducción al español de ese fragmento de la obra de Gustav Fechner en un dossier elaborado por Marcelo Real: <http://www.revistanacate.com/dossier-fechner/>

pregunta de a qué escena se ha subido el psicoanálisis. De acuerdo a cómo sea la escena a la que se sube el psicoanálisis tendrá distintas consecuencias. Si la escena es la que propuso Forrester, “*el psicoanálisis es cultura popular*” evidentemente tendrá que ver con el chismorreo, con solucionar “*las relaciones con empleadores, cónyuges e hijos*”, es decir, será una psicología psicoanalítica, sin más. Nada ni nadie podrán impedir que eso suceda, son efectos del psicoanálisis en extensión²⁸.

Con Ricoeur podría aplicarse el truco de Lacan de las tres escenas, pero de otro modo. Es decir, partiendo de lo que podría ser la escena sobre la escena de Ricoeur. Y desde allí, intentar discernir a qué escena quiso subir al psicoanálisis. Tomando su muerte como escena sobre la escena, lo que no es más que una elección arbitraria que el lector puede compartir o no, tal vez se pueda leer de otro modo su obra. ¿Acaso la cultura no carga a la muerte de un sentido más allá cuando es la que revela el sinsentido? El modo en que alguien elige dejar el mundo, las indicaciones que se dejan a los familiares y amigos, cómo ha de ser velado, qué hacer con sus restos, sea el cuerpo o las cenizas, bajo que símbolos hace colocar su ataúd, todo eso, en definitiva, también muestra como la vida se ha puesto en juego. Y esos trazos podemos encontrarlos en el texto de François Dosse, biógrafo de Ricoeur. Comentando una entrevista a Derrida, en agosto de 2004, Ricoeur manifestó que ya no esperaba la resurrección, y escribió en sus fragmentos:

Entrego el espíritu de Dios *para los otros*. Ese vínculo, esa transmisión, tiene su sentido más allá de mí y en él se oculta un sentido al que Dios, tal vez, me asociará de una manera que no soy capaz de imaginar; resta: seguir vivo hasta la muerte.²⁹

Y mientras esperaba la muerte, su amiga Catherine Goldenstein se ocupó de leerle en voz alta *El infierno* de Dante. Goldenstein comentó que el entierro de su amigo Juan Pablo II, el 2 de abril, lo estremeció: “*Comprenda, lo están enterrando.*” -musitó Ricoeur. Goldenstein le replicó: “*Paul, usted está vivo, él está muerto. Hay una diferencia.*”³⁰ El 19

²⁸ Tomamos aquí la distinción de Lacan entre psicoanálisis en intensidad, la práctica analítica propiamente dicha, y psicoanálisis en extensión, es decir, aquello que habitualmente se llama teoría y todas las vicisitudes que implica el psicoanálisis en su publicidad.

²⁹ F. Dosse, *Paul Ricoeur*, op. cit., p. 741.

³⁰ *Ibid.*, p. 742.

de mayo, luego de rezar el Padrenuestro, Paul Ricoeur se acostó y se durmió. A la mañana siguiente, amaneció muerto. El entierro tuvo lugar el 24 de mayo.

Los maestros de ceremonia eran un hombre de hábito negro y otro de hábito blanco: el pastor de la Iglesia protestante de la parroquia reformada de Ronbinson, Philippe Kabongo M'Baye, el hermano católico de la orden de los capuchinos, viejo amigo de Ricoeur, Frans Vansina.³¹

Que la cuestión religiosa jugó un papel importante en la vida de Ricoeur es una obviedad, pero que estén presentes en su velorio el hábito negro y el hábito blanco, son algo más que las marcas de su protestantismo en un país católico. Su movimiento respecto al psicoanálisis, si bien puede decirse que implicó llevar el psicoanálisis a la escena filosófica, eso se produjo desde su escena religiosa. Tanto la hermenéutica como el conflicto de las hermenéuticas, y por ende, la hermenéutica de sí, están marcadas por la fe y la conciencia, están señaladas con la búsqueda de una verdad que debe revelarse y los distintos modos en que se puede revelar la verdad. Una apuesta de interés podría ser leer todo el recorrido de Ricoeur hacia atrás, comenzando por la escena de su muerte. Colocar el asunto de la hermenéutica de Ricoeur en la escena de Ricoeur permitiría, para el psicoanálisis, no creer que censurando su hermenéutica desaparece de una vez y para siempre toda la hermenéutica del psicoanálisis. Y también, como si esto fuera poco, poner en discusión esa otra afirmación de Larrauri: “*la hermenéutica fue desbancada por la propia desconstrucción en el terreno filosófico*”.³² ¿Hasta dónde puede decirse que habría una religiosidad en Derrida que sería un punto de continuidad con Ricoeur³³? Es una afirmación demasiado extemporánea plantear que la desconstrucción de Derrida es un relevo de la hermenéutica de Ricoeur.

Vayamos a la desconstrucción. El objetivo de Larrauri es la discusión sobre si el psicoanálisis es desconstrucción o no, declarándose en franca oposición a “*la anexión del psicoanálisis al país de la desconstrucción que*

³¹ Ibid., p. 743.

³² G. Larrauri, p. 2.

³³ Tomar la calificación que hace Alemán de religiosidad en Derrida es algo que merece mayor discusión. Véase Larrauri, op. cit., p. 25.

algunos promueven”³⁴. Esa inquietud resuena con “*psicoanálisis o análisis deconstructivo*”, y con “*Lacan o Derrida*”, formulaciones de Pasternac, para quien la disyuntiva se le planteó con perentoriedad, acuciado por la preocupación de una “*degradación*” del psicoanálisis³⁵, inquieto porque Derrida se interrogó sobre si el psicoanálisis pasó de moda³⁶, exacerbado por las lecturas que el filósofo hizo tanto de Freud como de Lacan. Y todo esto, sin que Pasternac, a lo largo de su libro, llegara a tomar la definición de la desconstrucción en los términos que lo hizo Derrida, por lo menos, en su artículo “Resistencias”, citado como uno de los ejes de la discusión. Allí, Derrida, afirmó que desconstrucción no es sólo:

deshacer, desedimentar, descomponer, desconstituir
sedimentos, *artefacta*, presupuestos, instituciones

sino que también es una “*recaptación de lo originario*”, un movimiento “*contrarqueológico*” y “*contragenealógico*”³⁷, que constituye a la desconstrucción como un “doble bind [doble vínculo], *esta doble coacción inanalizable del análisis*”³⁸. Ese doble vínculo es una clave distintiva, sobre todo porque en el psicoanálisis no se plantea una vuelta a lo originario como algo necesario. Que esta conferencia de Derrida se haya producido bajo el signo de un Coloquio sobre “La noción de análisis”, y que él haya escogido hablar de psicoanálisis, alimentó las dificultades provocadas por el uso indistinto que los psicoanalistas hacen del término análisis y el término psicoanálisis, asunto que confluye en una casi exigencia de una exclusividad del término análisis para el psicoanálisis.

Si aquí recurrimos a Pasternac es porque tal parece que en México fue uno de los primeros en inquietarse por ese temor a la confusión entre psicoanálisis y desconstrucción, al punto de escribir un libro, donde intentó descargar a Lacan de su “responsabilidad” respecto al “Verbario” del hombre de los lobos fabricado por Nicolas Abraham y María Torok. Derrida escribió un prefacio para ese libro, pero no es un asunto en el que abundaremos aquí, más allá que merecería también un estudio a fondo,

³⁴ Ibid., p. 17, sobre todo en referencia a las aseveraciones de Ons. De otro modo también Braunstein hace un pasaje demasiado rápido en la división que pone de un lado a la psicoterapia como construcción y al psicoanálisis como desconstrucción, cfr. Larrauri p. 12 y siguientes.

³⁵ M. Pasternac, op. cit., p. 34.

³⁶ Ibid., p. 25.

³⁷ J. Derrida, “Resistencias” en *Resistencias del psicoanálisis*, pp. 46-7.

³⁸ Ibid., p. 50.

justamente por el tipo de hermenéutica puesta en juego³⁹. Pero por otra parte, Larrauri comparte no sólo el ánimo de Pasternac, sino que también ambos citan un par de afirmaciones de Derrida con el deseo de apartarse de ellas lo más rápidamente posible:

Que yo no haya estado jamás en análisis, en el sentido institucional de la situación analítica, no me impide ser aquí o allí, de manera poco contabilizable, analizante o analista a mis horas y a mi manera. Como todo el mundo.⁴⁰

Lo no-analista, sí, ¿qué es? ¿Lo hay? Si lo hay, es sin duda algo –alguno, alguna- digamos completamente [...] eso es: IM-PROBABLE.⁴¹

Estas dos frases encuentran el corazón de la preocupación de Larrauri: la “*anexión del psicoanálisis al país de la desconstrucción*”⁴². Más que estas frases, que pueden leerse de diferentes modos, recurriremos a otras escenas para problematizar un “Derrida analista”. La primera es algo que surge a posteriori de la cita anterior sobre la improbabilidad de lo no-analista. Se trata de un relato que hace Derrida respondiendo a preguntas de René Major en 1978. Alguien le dijo a Derrida sobre un psicoanálisis:

Alguien, muy bien informado como dicen, viene a decirme en tono de amistad: “Sé ahora que tal analista muy famoso(a), de renombre nacional e internacional, tal analista que ocupa una posición no desprovista de maestría y de magisterio, aquí mismo donde lo (la) acogimos [la escena sucede en Estados Unidos], sé ahora que tal analista está en análisis con usted desde hace más de diez años...” (Por un doble corte pues, dos veces cinco años, nada menos.)⁴³

³⁹ El libro de Pasternac tiene dos partes, la segunda de ellas con el título “El caso del ‘Verbario’ de Abraham y Torok”.

⁴⁰ Esta cita de Larrauri (op. cit., p. 17), también tomada por Pasternac (op. cit. p. 18 y p. 27 y siguientes), corresponde la intervención “Por el amor de Lacan”, efectuada por Derrida en el Coloquio “Lacan con los filósofos” en 1992, publicada como capítulo del libro *Resistencias del psicoanálisis*, traducción Jorge Piatigorsky, Paidós, México, p. 99.

⁴¹ Larrauri (op. cit., p. 22), también tomada por Pasternac (op. cit., p. 18, nota 9), corresponde a J. Derrida, *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. Traducción Haydée Silva y Tomás Segovia, Siglo XXI, México, 2001, p. 249.

⁴² G. Larrauri, op. cit., p. 17.

⁴³ J. Derrida, *La tarjeta postal*, op. ci., p. 382.

Quien afirmaba que un analista que se analizaba con Derrida sabía que él no era analista, por lo que éste la desafía a que eso sea probado. Como respuesta, la interlocutora dio algunas evidencias y desafió a que Derrida probara lo contrario, cuestión que no pudo ser demostrada. En el diálogo, Major le exigió a Derrida el nombre de ese analista desconocido que se analizó con él. Derrida reconoció que lo pudo identificar a partir de los datos dados por la interlocutora: Loewenstein. Es decir, alguien a quien Derrida nunca conoció, y que al momento de producirse esa conversación ya estaba muerto, por lo que sería difícil probarlo por la viva voz del “analizante”. Pero sobre todo, para los analistas, algo más sorprendente aún sería que ese “analizante” fue el analista de Lacan. ¿Cómo alguien podría declarar analizarse con alguien que no conoce y ni siquiera se propone como analista? ¿Quién podría demostrar que se trataba precisamente de Loewenstein? ¿Qué sentido tiene esta historia? Por lo menos se podría decir que, más allá de lo asombroso del asunto, nombrar a alguien “analizante” no pasa tan sencillamente por una definición “profesional” que recurra al sobreentendido diván/sillón. No es posible descartar efectos de análisis como resultados de una lectura. ¿Quién podría decir que los efectos de cierta lectura carecen de fundamento comparados con los efectos del dispositivo analítico? Por más que se quiera cimentar un dominio territorial bajo el nombre de psicoanálisis, el sujeto que interesa al psicoanálisis siempre escapa.

La segunda escena ya es más que una escena. Se trata de un libro peculiar, titulado *Jacques Derrida*⁴⁴, escrito a dos manos. Geoffrey Bennington escribe una parte, “Derridabase”, es decir, al modo informático, una base de datos sobre Derrida compuesto por 31 capítulos. En el libro cada página se divide en dos: la parte superior es el conjunto de respuestas a preguntas sobre Derrida, escritas por Bennington, en la parte inferior, se puede leer un relato visceral escrito por el propio Derrida. Cincuenta y nueve fragmentos que se podría decir inauguraron una literatura gris y cuyo título es “Circonfesión”. Una escritura que tomó como referente las *Confesiones* de San Agustín. En cierto modo el libro *Jacques Derrida* se trata de la relación entre obra filosófica y avatares de una vida. ¿Qué lectura puede hacerse de una obra a partir de una vida? ¿Qué lectura puede hacerse de una vida a partir de la obra? ¿En qué medida vida y obra conjugan entre sí

⁴⁴ Geoffrey Bennington, Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, traducción María Luisa Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid, 1994.

cuando una está escrita negro sobre blanco y la otra negro sobre gris? Que estas confesiones hayan sido escritas al modo de San Agustín, que un judío escriba al modo de un católico, también debe tener su dosis de sorpresa. Es que si bien “Circonfesión” tiene que ver con la persecución del judaísmo, refiere a la importancia de los rituales judíos como la circuncisión (que también forma parte del título), de todos modos se emparenta con las *Confesiones* de San Agustín en que ambas tienen que ver con la muerte de la madre. ¿Hasta dónde las “preposiciones” de Derrida escritas en un modo cristiano pueden tener menos valor que lo que podría decirse en el dispositivo analítico? ¿Cuánto de análisis sin psicoanalista hay en esas páginas? La “Circonfesión” se trata de “una declaración sin verdad”⁴⁵, en la que importa “que no soy un caso, sino dónde dejo de ser un caso”⁴⁶. Pero Derrida dice también: “me pregunto que busco con esta confesión a máquina, más allá de las instituciones, incluido el psicoanálisis”⁴⁷. Aquí el valor de la escritura no puede ser despreciado, justamente en la medida en que es una escritura que no sabe qué es lo que busca.

Tanto los efectos de lectura como los de escritura no pueden excluirse en función de una delimitación de “fronteras”, como si con ello se creyera que el psicoanálisis, o el análisis, se encontraría claro y distinto como una gema preciosa brillando entre las escorias del mundo. Y entonces, conviene volver al campo de esa batalla de papel construido por Larrauri. ¿Por qué ese extraño pasaje de París de los años 60 con la hermenéutica y Ricoeur, a la América de los años 2000 con la desconstrucción y Derrida? ¿Por qué tienen tanto peso nombres como Pasternac, Braunstein, Ons, García Masip, Alemán cuando se trata de Ricoeur y Derrida? Otra vez, ¿a qué sirve ese relevo de Ricoeur por Derrida? ¿A qué escena filosófica se pretende subir al psicoanálisis cuando se lo llama desconstrucción? ¿Será muy distinta esa otra escena a que se lo quiere subir rescatándolo de la desconstrucción? Ni el Escila de la hermenéutica ni el Caribdis de la desconstrucción, no hay dudas que el análisis navega entre escollos y remolinos, pero ¿acaso definir claramente fronteras que jamás deberían ser cruzadas evitaría caer en aquellos peligros? El planteo de la alternativa escrita por Pasternac, “psicoanálisis o desconstrucción”, “Lacan o Derrida”, más que depurar algo

⁴⁵ Ibid., p. 37.

⁴⁶ Ibid., p. 94.

⁴⁷ Ibid., p. 109.

con esa disyunción excluyente, termina aislando al psicoanálisis de un modo empobrecedor.

Tanto aquellos que proponen el psicoanálisis como desconstrucción como aquellos que resisten a ello, terminan afanados en la tarea de subir al psicoanálisis a una escena filosófica. Pero no se trata aquí de filosofía según puede leerse en Pierre Hadot, como manera de vivir, ni del lazo que Michel Foucault establece entre filosofía antigua y psicoanálisis⁴⁸, sino de una escena filosófica sometida a las leyes universitarias, académicas y editoriales, donde la retórica con la que se nutre amenaza con dejarlos morir de inanición. ¿Sería posible en la escena filosófica aislar una escena sobre la escena? Este rasgo, esa escena sobre la escena al modo Hamlet, que de algún modo podría identificar al que escribe implicado en aquello que escribe, queda oculta entre el humo de la metralla de batallas conceptuales.

Si Polemos es el padre de todas las cosas, una ballena y un oso polar nunca podrán pelear, porque la ballena desconoce la existencia del oso y el oso la de la ballena. Sólo para la especie humana una ballena puede transformarse en oso, o un oso en ballena, cuestión que sólo es posible como metáfora. Pero cada uno deberá estar alerta, porque no conviene olvidar que las metáforas, se alimentan de esa especie que se empecina en hablar.

⁴⁸ Podemos señalar de Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida*, traducción María Cucurella Miquel, Alpha Decay, Barcelona, 2009, y de Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, traducción Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, como publicaciones clave en torno al asunto de una filosofía no académica, pero de hecho, no son más que hitos de recorridos mucho más extensos.