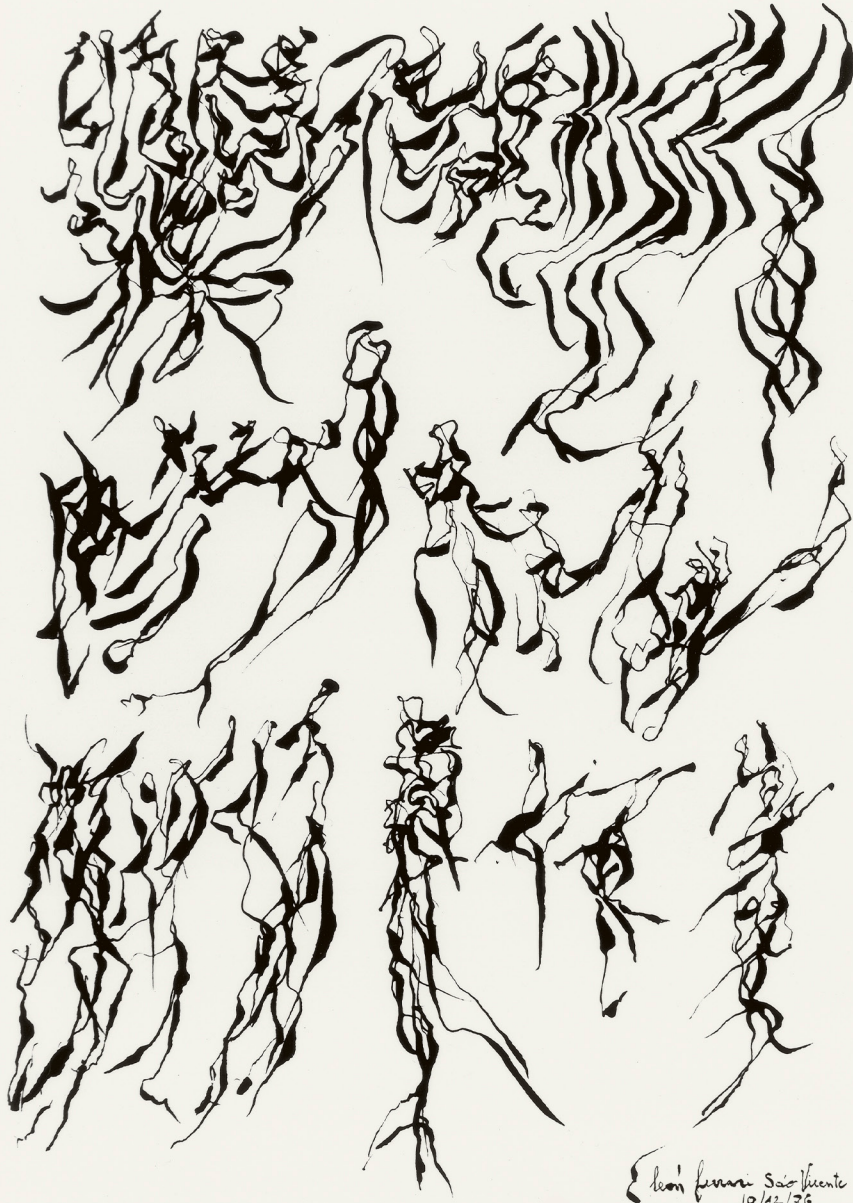


REVISTA DE LA RED UNIVERSITARIA AMERICANA
REVISTA DA REDE UNIVERSITÁRIA AMERICANA

CYTHÈRE?

SEXTO NÚMERO | SEXTA EDIÇÃO • 2023
ISSN: 2525-0000



*Leon Ferrari Saiz
10/12/76*

Crédito: Acuerdo FALFAA-CELS

EL PORVENIR DEL PSICOANÁLISIS O FUTURO DA PSICANÁLISE

FAPOL

FEDERAÇÃO AMERICANA
DE PSICANÁLISE DA
ORIENTAÇÃO LACANIANA



FAPOL

FEDERACIÓN AMERICANA
DE PSICOANÁLISIS DE LA
ORIENTACIÓN LACANIANA

El lugar problemático del psicoanálisis en la ciencia y la política

The problematic place of psychoanalysis in science and politics
O lugar problemático da psicanálise na ciência e na política

SOHAR MARCELO RUIZ *

RESUMEN

El presente artículo intenta contribuir a la discusión del psicoanálisis en relación a las ciencias, su lugar problemático y los fundamentos para ese debate en el campo de la universidad. Pretende además investigar la relación del psicoanálisis con las políticas, y los posibles relevamientos de su incidencia en lo público.

PALABRAS CLAVE

ciencia | psicoanálisis | política | interpretación

RESUMO

Este artigo busca contribuir para a discussão da psicanálise em relação às ciências, seu lugar problemático e os fundamentos desse debate no campo da universidade. Pretende também investigar a relação da psicanálise com a política, e os possíveis levantamentos de sua incidência na esfera pública.

PALAVRAS CHAVES

ciência | psicanálise | política | interpretação

ABSTRACT

This article tries to contribute to the discussion of psychoanalysis in relation to the sciences, its problematic place and the foundations for this debate in the field of the university. It also intends to investigate, also, the relationship of psychoanalysis with politics, and the possible surveys of its incidence in the public sphere.

KEY WORDS

science | psychoanalysis | politics | interpretation

* Lic en Psicología. Maestrando de la UNSAM. Analista practicante de la EOL/ AMP. Prof responsable de Epistemología en la Licenciatura de Psicología FAPSI/UNSL. Director del PROICO Epistemología. Ciencias Sociales y Psicoanálisis de la Facultad de Ciencias Humanas de la UNSL
soharruiz@gmail.com

Problemas

La ubicación del psicoanálisis en la universidad no se dirige solamente a partir de los discursos. Y no solamente porque en la universidad haya una diversidad que en ella se verifique el del amo, el de la histérica, el universitario y aun el analítico. El problema se podría trasladar a la presencia constatada de los analistas allí, pero, además, de qué manera, en la circulación incesante de las discusiones científicas, filosóficas, epistemológicas se incide demostrando su pragmática y sus fundamentos.

Los campos de saber que circulan por el ámbito de la universidad podrían comparecer, en su multiplicidad, en ese lugar. Si es que esto pudiera ser así, se podrían ubicar las regiones y las vecindades donde se alojaría el psicoanálisis allí. Les cabe a los psicoanalistas dar cuenta tanto de la eficacia pragmática como de los fundamentos en los que se asienta su acción. Considero que no es lo uno sin lo otro.

Hay programas de investigación que en su dinámica propician este diálogo que podríamos llamar en las "fronteras". Tal es la experiencia que muchos hemos atravesado en la universidad a la que pertenezco. Es en esos espacios que han circulado filósofos, científicos, psicólogos, psicoanalistas, educadores, etc.

Tal es así que desde hace varios años pertenecemos a un proyecto de investigación llamado "Epistemología, Psicoanálisis y Ciencias Sociales". Si bien a lo largo de los años se ha mantenido el título, los temas han ido variando: se trató inicialmente de la interpretación en los cruces entre filosofía, psicoanálisis y ciencias sociales; luego hemos trabajado las clasificaciones y los procesos de subjetivación.

La difícil posición de los psicoanalistas en el campo de la academia podría ser sintetizada de la siguiente manera: a la hora de plantear la tajante diferencia con la producción de conocimiento que allí se realiza, Lacan en varias oportunidades dice de sí mismo que no es un autor. Así continúa con la tradición inaugurada por Freud al sostener que el psicoanálisis no es ni un sistema de pensamiento, ni una concepción del mundo, sino que surge de un cuestionamiento del saber que está constituido o se constituye por el saber extraído del discurso analítico, como lo formula a la altura de su seminario *El Envés del Psicoanálisis*. Que la posición del saber en el discurso universitario difiera por completo del lugar que este ocupa en el discurso analítico, no es sin consecuencias académicas, pero sobre todo subjetivas. Mientras que en uno está en el lugar del amo, y en el otro en el lugar de la verdad, señala inicialmente que en la relación que se tiene con el saber no hay equivalencia. Se podrá decir que en la universidad circulan los discursos: el del amo, el de la histérica, el universitario, y mucho más discretamente el analítico. Resulta de cierta evidencia que las acciones universitarias más relevantes, docencia e investigación, corresponden a estructuras discursivas diferentes. Pero ya en las primeras clases de ese seminario que tomamos como referencia, el efecto que se extrae del saber en el lugar del amo, Lacan lo llama irónicamente Yocracia. Que, para el discurso analítico la posición del saber esté en el lugar de la verdad, no hay comodidad posible, ni clínica, ni académica. Al desmarcarse del lugar de autor su consecuencia, es que él, Lacan, se resiste a que el saber del psicoanálisis sea reabsorbido por el del universitario. Ahora bien, si Lacan no es un autor, deja para sí un lugar posible en la

academia: la del cuestionamiento del saber en un pequeño refugio. Lacan dirá allí:

... si pudiera surgir algo de un cuestionamiento serio del saber que prodiga y propaga en el marco establecido de la Universidad, no hay ninguna razón para que esto no pueda hacerse en un pequeño refugio, una especie de lugar que se daría la misma ley, es decir, la de presentar algo no para que un señor se dé importancia sino para decir alguna cosa estructuralmente rigurosa, pase lo que pase. Esto podría tener más alcance de lo que puede esperarse de buenas a primeras. (Lacan, 1969-70 [1992]: 207)

Desagreguemos: aboga por el surgimiento de algo que pudiera ser un cuestionamiento del saber en un refugio, que no se sabe si le es íntimo o éxtimo o ambos a la Universidad. Pero que sin embargo no haga de eso, producción de más saber en las coordenadas del discurso universitario pues recusa la producción de autores. Si el autor está recusado, con ello se van también los oropeles con los que se visten los universitarios: titulaciones, antecedentes, alumnos. Lo que no impide, luego de vaciadas las mascaradas propias de su discurso, quedarse con una parte de él: una exigencia de rigor. Pero agrega "...pase lo que pase...", es decir, sin garantías. Y finaliza con una cuota mínima de esperanzas: podría tener algún alcance. Cuestionar el saber sería una manera de hurgar el concepto. Si el concepto guarda una relación infinitesimal con el contenido y por ello se consolida por un salto que salda de manera imperfecta ese espacio, un cuestionamiento del saber podría implicar inicialmente por medio de los discursos, un análisis del emplazamiento por donde opera. El saber en el discurso del amo coincide con el trabajo en un particular saber hacer de esclavo. En el discurso de la histérica, la estrategia que se propicia, implica su separación respecto del amo: el amo está castrado de saber y tiende a perderse por mostrar su impotencia respecto del plus de goce que causa al sujeto. En el discurso analítico, al estar emplazado en el lugar de la verdad, y por lo tanto, en función de sostén al semblante de plus de gozar, no va de suyo que eso sea un cuestionamiento del saber. El saber en el lugar de la verdad implica la suposición que el saber es la significación de la verdad. En el discurso universitario, el saber en el lugar del comando es sostén de la autoridad en ese campo, es el modo de hacerse un nombre propio, expuesto, pero que soporta una oscura voluntad de "más saber": el amo en el lugar de la verdad. A la infatuación por el lugar que ocupa el saber en ese discurso, le corresponde una extraña relación con un superyó que en este contexto llamaré académico.

Algunas definiciones iniciales pero problemáticas

A los fines de ubicar las coordenadas de este trabajo, me parece de utilidad partir de algunas definiciones iniciales de la interpretación analítica, su relación con la formación y sus posibles implicaciones en un diálogo en las fronteras.

Problematizar la interpretación, su definición, sus posibilidades ha significado en los programas de investigación universitaria un reencuentro con sus límites desde la perspectiva en que Freud la ubica. Ha significado señalar las dificultades iniciales, si tomamos en consideración que el problema de la interpretación genera incertidumbres singulares, en los postulados freudianos pues ella carece de reglas. Cuando de Freud se esperan algunas, es él quien nos devuelve el humilde título de unos consejos...

Hemos considerado y no desconocemos que el campo problemático de la interpretación no es exclusivo del psicoanálisis. Y es por eso que nos ha parecido un tópico álgido en los entrecruzamientos de nuestros trabajos. Podemos ubicar grandes tradiciones que le anteceden y le suceden al psicoanálisis. Nombremos las que creemos más relevantes: las hermenéuticas surgidas en los siglos XVII y XVIII, la particular apelación a la interpretación como modo de entender la cuestión metodológica y de fundamento epistemológico de la mano de Dilthey en las nascentes ciencias sociales en el siglo XVIII, la importancia creciente de la interpretación en la psiquiatría clásica hasta la constitución de los llamados “delirios de interpretación” que se despliegan en la obra de Sérieux y Capgras. Y ha sido en el panorama de esas tradiciones que nos orientamos bajo la pregunta ¿qué particulariza la interpretación para que sea psicoanalítica?

Ubicado de esta manera el problema de la especificidad de la interpretación en el contexto de las interpretaciones, encontramos que la interpretación despliega dificultades en el desarrollo interno del psicoanálisis.

Estamos ya lejos de una concepción heroica de Freud, el sabio, el descubridor. Nos parece más correcto ubicarlo como un hombre práctico. Pero aun siendo alguien con tales preocupaciones, de su descubrimiento pretende, sin embargo, que sea ubicado en el conjunto de las ciencias naturales. El rigor que adjudica a estas y el carácter no totalizador que de ellas se desprende, son solidarios con los ideales cientificistas que cumplen una función fundamental en la configuración del psicoanálisis. Paul- Laurent Assoun afirma:

(Freud) no escoge la ciencia de la naturaleza contra una ciencia del espíritu: Freud significa prácticamente que la alternativa no existe, que, tratándose de cientificidad, no se puede hablar más que de ciencia de la naturaleza. Freud, aparentemente, *no conoce otra*. Freud, contemporáneo de la denominada querrela de los métodos, no opta por uno u otro para la inscripción del psicoanálisis. (Assoun, 1981 [1982]: 43)

En “Pulsiones y destinos de pulsión”, de 1915, Freud considera que toda ciencia debe constituirse sobre conceptos básicos, claros y definidos con precisión, pero que ninguna actividad científica comienza con tales definiciones. El correcto comienzo consiste en la descripción de fenómenos que luego son agrupados, ordenados e insertos en conexiones. La descripción implica el uso de ideas abstractas recogidas de alguna otra parte, no solo de la nueva experiencia. En tal estado es imprescindible remitirse al material empírico. Postula entonces la necesidad del trabajo conceptual a partir de convenciones no elegidas al azar sino por sus relaciones significativas con material empírico. Freud iguala su proceder al de las ciencias físicas, donde allí también, aun habiendo logrado definiciones, ellas mismas se encuentran en un constante cambio. Al inicio de “Lo inconsciente”, de 1915, Freud reclama el derecho de suponer algo anímico inconsciente y a trabajar científicamente con esa hipótesis. Esa hipótesis, el inconsciente, resulta “necesaria y legítima”. Hacia 1938 dice:

La psicología es también una ciencia natural. ¿Qué otra cosa puede ser? Pero su caso es de diverso orden. No cualquiera osa formular juicios sobre cosas físicas, pero todos (...) tienen su opinión sobre cuestiones psicológicas y se comportan como si fueran al menos unos psicólogos aficionados. Y aquí viene lo asombroso: que todos -o casi todos- están de acuerdo que lo psíquico posee efectivamente un carácter común en que se expresa su esencia. (Freud, 1938 [1975]: 284-285)

El concepto fundamental, en términos de Freud, está en permanente cambio porque no ambiciona una comprensión de la totalidad a diferencia de las llamadas ciencias del espíritu. Así lo señala Assoun:

De modo que esa exigencia absoluta de ‘conceptos fundamentales’ hipotéticos – deductivos– refleja lo presuntuoso de una *Geisteswissenschaften* que tienden a una ‘concepción del universo’ totalizadora. Pues bien, nada puede ser más sospechoso a los ojos de Freud, que traza una línea de demarcación absoluta entre el carácter ‘totalizador’ de una ‘concepción del universo’ y el carácter ‘parcelador’ de la ‘ciencia’ (Assoun, 1993 [2003]: 25).

Las ideas de Lacan al respecto son relativamente homogéneas a las de Freud. En su seminario *Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*, dice que el concepto siempre exige saldar un espacio infinitesimal entre la nominación y lo que pretende nominar. Si bien ese salto se produce, es justamente a partir de la noción de lo real lacaniano, que su logro definitivo es imposible. Aun así y frente a un cambio fundamental de su auditorio –pasa de Sainte-Anne a la École Normale Supérieure ante un público de no analistas ni psiquiatras, con intereses filosóficos y epistemológicos– el trabajo que por ese año lleva adelante pretende mostrar el edificio del psicoanálisis a partir de los cuatro conceptos sobre los que descansa: el inconsciente, la repetición, la transferencia y la pulsión. El tratamiento del concepto no pretende ser una configuración clara y distinta. No deja de guardar en su seno lo problemático de lo no elucidado. Dicha manera del tratamiento posible de los conceptos se muestra cercana a la tradición inaugurada por Bachelard o Canguilhem. Para el primero, lo real – según su propia categoría– es aquello que debería haberse pensado; así afectado el pensamiento, muestra lo inacabado a cada momento. Respecto del segundo, el concepto en sí implica el problema.

Los problemas que introduce la interpretación analítica

Decidimos en esta comunicación partir de la cuestión de la interpretación, justamente, porque su uso en el campo del psicoanálisis es controversial, y evidencia el *impasse* entre los enunciados teóricos y las acciones. Siendo la interpretación el procedimiento que responde a la pregunta acerca de lo que podría llegar a resultar enigmático a los fines de procurar la comprensión, siendo, luego de Dilthey, el método propio de las ciencias del espíritu, cabe preguntarse, ¿qué lugar tiene en un cuerpo teórico-práctico, el psicoanálisis, que se pretende, en la concepción de su creador, ser ciencia de la naturaleza?

Para Assoun, la interpretación en Freud es una forma de la explicación. Ambas expresan una operación homogénea. Dice, entonces, que la interpretación es un procedimiento que explica en el modo interpretativo o interpreta asignando una causa. Y separa lo que denomina “el genial sentido clínico” de Freud, de un imperativo explicativo que también le compete. De nuestra parte, nos ha resultado insuficiente esta homologación entre explicación –método propio de las ciencias naturales– e interpretación –método propio de las ciencias humanas y sociales–, y su diferencia respecto de eso que Assoun llama el “genial sentido clínico”.

Si es que Freud recusa prácticamente y de hecho la “querrela de los métodos” en la pretensión de que el psicoanálisis sea parte de las ciencias naturales, con la concomitante dificultad de la interpretación en su seno, nos ha parecido de relevancia realizar un pequeño exordio por las tradiciones hermenéuticas y las torsiones que dan lugar a las llamadas ciencias del espíritu.

Hermenéuticas

Se considera que recién en el siglo XVII, se recupera la palabra hermenéutica al campo de problemas que se agrupan alrededor de la interpretación. Es esa palabra la que vendrá a reemplazar lo que con anterioridad se denominaba “arte interpretativo”. El nombre que se liga a este movimiento es el de Johan Conrad Dannhauer (1603- 1666) y su libro *Hermenéutica, ritos, y métodos de exponer los textos sagrados*. Efectivamente, lo que Dannhauer propone es un paso del “arte”, al “método”. La hermenéutica, desde sus inicios está ligada a la cuestión de tratar el procedimiento de la interpretación a partir de un conjunto de reglas. La interpretación del texto sagrado hay que entenderla en un doble sentido: traducción de un sentido que se escapa y transmisión de una significación. Si es que hace falta una hermenéutica que brinde método para la interpretación del texto sagrado, es porque el sentido no es transparente, se escapa. Se requieren de las reglas para que una interpretación vuelva comprensible un sentido que está oculto. La vertiente de la interpretación como transmisión produce un interés desde la antigüedad griega por ligar el asunto a la retórica. Pero este movimiento no solo atañe a la interpretación en tanto expresión o transmisión sino también en el otro sentido.

Con Schleiermacher aparece, aun en el clima de la religión, una amplificación de la cuestión de la hermenéutica. Friedrich Schleiermacher (1768-1834), filósofo, teólogo, filólogo, fue contemporáneo del idealismo alemán cuyo representante más prominente es Hegel. Sin embargo, sus adhesiones filosóficas son cercanas al romanticismo. Los comentaristas reconocen que su aporte más importante se da en el campo de la hermenéutica, pero no dejan de destacar el valor de sus reflexiones sistemáticas en teología, sobre todo respecto a la dogmática cristiana. Nos parece de gran importancia esta coincidencia: la del teólogo junto al hermeneuta, de la que tendremos que sacar sus consecuencias. Lo que lentamente va a decantar con una doctrina y un procedimiento que tienden a la comprensión de un sentido que se escabulle, surge al calor de los debates religiosos. Sin embargo, ya en Scheleirmacher vemos los gérmenes de un futuro laico de la cuestión.

Al igual que sus antecesores, la retórica está en la base de sus reflexiones. Un principio de la articulación de la retórica y la hermenéutica está en la entrada principal de su doctrina: todo acto de comprensión es la inversión de un acto de discurso en virtud del cual se hace presente a la conciencia aquel pensamiento que se encuentra en su base. Por lo tanto, la tarea de interpretar es reconducir, reconstruir la voluntad de sentido que anima cualquier expresión. La hermenéutica, entonces, es la inversión de la retórica: se interpreta para comprender un sentido oculto en las figuras que esta proporciona. La imbricación hermenéutica y retórica implica una relación de inversión y tensión. Mientras que en una la interpretación se entiende como reconducción desde los signos al sentido subyacente; en la otra, la interpretación es

la operación que va del sentido a transmitir, a las figuras de las que se vale para su logro. Se puede captar con exactitud lo que podríamos llamar un principio en la arquitectura del programa hermenéutico: "todo hermeneuta presupone el lenguaje". El hermeneuta se vale del lenguaje y debe realizar su trabajo interpretativo en dos niveles: uno gramatical y otro "psicológico". En el nivel de lo gramatical, se tratará de la dilucidación tanto sintáctica como semántica. Ese nivel corresponde a una generalidad: todos usan del lenguaje. Pero, -y esto constituye el fundamento tras la pesquisa de la singularidad del sentido del pensamiento en la expresión- con las mismas palabras se expresan cuestiones distintas. Digamos que, con palabras usuales, generales, se expresan pensamientos singulares. Con este principio, vemos con toda claridad, la aspiración de una hermenéutica extensa, general, que incluye la comprensión de las Escrituras o de los libros jurídicos pero que pretende una acción allí en donde participe el lenguaje. La interpretación, a partir de acá no es arte del comprender, sino que ella se ejerce en función exclusiva de la comprensión. La cuestión que guía al hermeneuta es: ¿qué permite afirmar que la comprensión es correcta? Esa pregunta insinúa una intuición fundante: la incomprensión predomina a la comprensión. Schleiermacher, debe separar dos modos de la articulación entre comprensión e interpretación. En primer lugar, si se considera la comprensión en un sentido laxo, ella se produce de manera espontánea, natural. La incomprensión es excepcional. Y la interpretación se ejerce a partir de un principio negativo: debe evitar la incomprensión. En segundo lugar, si se considera la comprensión de una manera estricta, aparece de manera diáfana que la incomprensión es predominante, extensa. Entonces, la interpretación es requerida a cada momento, buscada en todo lugar. Mientras se sostiene que la comprensión es laxa, la interpretación es intuitiva, sin reglas ni arte. La comprensión es espontánea y simple. Pero si se considera la comprensión en un sentido estricto, y es el punto de partida de Schleiermacher, la incomprensión es espontánea, natural. Entonces la tarea de la interpretación es extensa y debe sostenerse según reglas estrictas. La interpretación es requerida en todo momento. La interpretación no es espontánea, sino metódica. Una metódica hermenéutica, es el reaseguro de no caer en una incomprensión generalizada. La hermenéutica, así concebida es la condición de toda comprensión posible.

Si la tarea fundamental de la interpretación es el comprender y ello se logra con la reconstrucción a partir de los elementos para evitar la deriva a la que tiende la incomprensión, el objetivo último que persigue el procedimiento es a pesquisar, a "comprender", la génesis inicial del sentido de un pensamiento. El intérprete conducido por una hermenéutica metódica, debe comprender igual de bien el sentido que el autor, pero aún mejor que este. La cuestión de la hermenéutica y la interpretación se generaliza, pero ahora precisemos, en un triple sentido. Primero, porque se requiere una hermenéutica general que preceda a las interpretaciones particulares: de los textos sagrados, de los jurídicos, pero también de cualquier modo de intervención de signos de lenguaje. Por otro lado, porque se requiere de la interpretación metódica para una comprensión correcta. Se universaliza su necesidad hasta allí donde intervenga el pensamiento y el lenguaje. Todo es objeto de la interpretación pues, a la par, se universaliza lo extraño. Todo discurso, hasta el más próximo tiene su momento extraño.

Pero será Dilthey a comienzos del siglo XIX, quien hará de la interpretación el fundamento y la metodología de las nascentes ciencias sociales y humanas.

Lo que pasa a nuestra historia contemporánea y toca hasta nuestros días la cuestión del fundamento y el método de las ciencias sociales y/o humanas lo podríamos llamar aún la querrela de los métodos. Las aguas se dividen desde temprano: o la ubicación frágil de ellas en las clasificaciones heredadas desde Augusto Comte, pasando por las recomendaciones que retoma el positivismo lógico con sus argumentos de la necesidad de la adopción de un método y un lenguaje al modo de las ciencias físico naturales; o bien el relevo, a partir de una transformación del kantismo que recupera Dilthey en una operación de fundamentación y método de lo que aquel deja por fuera: las ciencias de lo humano. El propio surgimiento histórico del psicoanálisis es contemporáneo a tal conflicto, y se inserta en él de manera problemática, como ya vimos, a partir de la cuestión de la interpretación. La interpretación, como veremos a continuación, proviene en la tradición que se inaugura con Dilthey en el fundamento y el método propio de las ciencias del espíritu. Hay que señalar el impacto contemporáneo del debate en Paul Ricoeur y el juicio epistemológico que él hace del psicoanálisis.

El papel crucial de la hermenéutica en Dilthey, a partir de la extensión sin igual de su aplicación, que adquiere por Schleiermacher, es lograr hacer de ella el fundamento válido de las interpretaciones, sobre todo en lo referido a las ciencias de la historia. El objetivo que se pone en el proyecto es hacer de la interpretación de la singularidad del acontecimiento histórico, una comprensión de él que tenga validez universal. El primer impacto de la cuestión de la interpretación está en el intento de Dilthey de hacer de tal procedimiento el fundamento epistemológico y metodológico en lo que pretende sean las ciencias de la historia. Tal proyecto se inscribe en el frente al que tiene que atender: el positivismo comteano. Como se señaló con anterioridad, se trata del lugar problemático en el que quedan las ciencias del espíritu, luego de la clasificación propuesta por Comte, y en atención a las exigencias empiristas a la que queda obligado cualquier conocimiento que se pretenda científico.

Habría que hacer un salto hacia atrás para encontrarnos con un kantismo crítico que recupera Dilthey. En efecto, en Kant no hay registro alguno de ninguna posibilidad de considerar eso que se llamará: ciencias humanas y sociales o del espíritu según la nominación de la época. Sin embargo, el punto de partida en Dilthey será la división kantiana entre naturaleza y humanidad. Mientras que la naturaleza está afectada por la causalidad, lo que podríamos llamar la naturaleza humana es propiamente el reino de la libertad. De ese modo en Kant –y según Dilthey–, las ciencias de la naturaleza se fundan a partir de un método que privilegia la explicación pero que es inválido en el campo de la libertad humana. Este es el punto de relevo en Dilthey, quién considerará que, si bien en lo humano no es posible la explicación de una causalidad, ella es plausible de una comprensión por interpretación. Se explica el fenómeno a partir de las hipótesis y leyes generales; y se comprende la individualidad histórica a partir de las manifestaciones. La especificidad de la comprensión es el fundamento de las ciencias del espíritu. Dilthey, en *El origen de la hermenéutica*, encadena el siguiente razonamiento: Si es que es posible el conocimiento científico de las personas y las formas de la existencia humana, es necesario preguntarse con qué medio se cuenta para tal pretensión; pero hay que señalar que ella se fundamenta en la intensión de una captación objetiva de la singularidad. Entonces, el medio y el fundamento se encuentran en el intento de comprensión mediante la interpretación. Para que la exigencia de científicidad se cumpla, es necesario pretender la elevación de esa singularidad interpretada y comprendida a una

validez universal. Ello será posible a partir de una hermenéutica, de la fundamentación de un arte interpretativo aplicado a las manifestaciones, sobre todo las escritas. Ese comprender, entonces, se presenta como el intento de conocer una interioridad a partir de la exterioridad de los signos. Ese conocimiento de la interioridad, remite a ubicar el sentimiento vivido por el autor. Comprender es equivalente a recrear en quien interpreta el sentimiento vivido por el autor. Pero también se trata de ubicar una interioridad en los acontecimientos históricos que pueden ser relevados a partir de los signos escritos que le sobreviven. Comprender es una inversión desde la expresión a lo vivido desde el acto retórico, al sentimiento que le da origen. Queda sentado con claridad una tríada: Lo vivido, lo expresado, lo comprendido por interpretación. Y se revelan como los pilares fundantes de una hermenéutica en el fundamento epistemológico y metodológico de las ciencias del espíritu, sobre los cuales se asentará la validez universal de las singularidades comprendidas. Se reencuentra en Dilthey una universalidad ya ubicada por Schleiermacher.

La interpretación analítica y la apertura a las paradojas del psicoanálisis

Si más arriba nos hemos referido al lugar problemático del psicoanálisis en el panorama de las ciencias –naturales y sociales/humanas–, lo que acabamos de formular se presenta, a nuestro entender como el panorama. No se trata tanto del fundamento del psicoanálisis como experiencia inédita en occidente, sino del lugar en el que paulatinamente, desde Freud, Lacan y hasta nuestros días, queda ubicado el psicoanálisis respecto de la ciencia.

Freud, aun cuando sus preocupaciones son de un orden práctico, se considera un descubridor a quién se le ha revelado un secreto por su esfuerzo de interpretación. En Freud, desde el inicio, podemos encontrar una coextensión entre “descubrimiento del inconsciente” e interpretación. Es en el inicio de la “Interpretación de los Sueños”, y luego de indicar que los sueños no son los fragmentos inconexos de una actividad cerebral, habiendo ya concluido la interpretación de la famosa “Inyección de Irma”, es que, en un pie de página, Strachey refiere a una carta de Freud a Fliess en la que le pregunta si es que habrá alguna vez una placa que diga que justo ahí y en ese momento le fue revelado el secreto de los sueños.

Los ideales científicistas cumplen una función fundamental en la configuración del psicoanálisis. Al respecto resulta de utilidad la orientación que ha planteado Jacques-Alain Miller (Miller, 1984), y que se puede sintetizar de la siguiente manera: el inconsciente, su descubrimiento, sigue el curso que ha tomado la ciencia moderna al suponer que la naturaleza se organiza de manera legal, lógica, matemática. Pero que es de otra índole la operación de Lacan al preguntarse cuál es el sujeto y el objeto que se le supone al inconsciente; el sujeto que es recuperado en el campo del lenguaje en tanto que habla, le habla al Otro.

Que Freud sea contemporáneo de un retorno de las ideas positivistas en el medio intelectual vienés, no es un dato anecdótico. Es quizás, en esa tradición en la que se inscribe Freud y desde donde pretende que el “descubrimiento” que se le revela sea ubicado entre las ciencias de la naturaleza. Pero, es justamente que el psicoanalista es convocado en la experiencia a partir de una inicial demanda de interpretación del deseo inconsciente, por

donde las posibles certezas adquiridas en las doctrinas y teorías entran en las absolutas incertidumbres y equívocos por la falta de reglas. La adquisición del conocimiento teórico, no garantiza la eficacia de la acción concreta del analista en el dispositivo de la cura. Frente a las incertidumbres que se introducen por la praxis y que no se solucionan por las teorías, es que Freud postula la necesidad de que la formación incluya de manera radical el análisis del analista. Según Freud, si es que alguien puede reconocer la legalidad del inconsciente en la experiencia, ello será el horizonte de su orientación por el que podrá intervenir. Además, un largo recorrido del análisis del analista, posibilitará que su intervención se vacíe de las concomitancias personales en el asunto.

Pero tampoco alcanza con que el analista solamente se analice, es necesario se someta a una formación intelectual. En efecto, para la adquisición de lo que Freud denomina "ciencia de una psicología profunda", y luego de haber sostenido que la educación médica poco aporta a tales fines, como así también haberse definido contra viento y marea que el psicoanálisis sea un capítulo de la psiquiatría, le recomienda al analista, además de estudiar biología y las diversas clasificaciones psiquiátricas, el estudio pormenorizado de cultura, mitología, psicología de las religiones y ciencias de la literatura. Ciencias del espíritu, sin las cuales le resultará imposible ejercer como psicoanalista.

Veamos, entonces, los tópicos sobre los cuales Freud propone la formación del analista: su propio análisis a los fines de descubrir en sí la legalidad del inconsciente, sostenerse en una diferencia crucial con la psiquiatría, recorrer las reflexiones más importantes de las denominadas ciencias del espíritu. Es decir, Freud, que considera que el psicoanálisis forma parte de la ciencia, pretende que el psicoanalista, a partir de su diferencia con el médico, se aproxime a las ciencias del espíritu en su formación. Claro que, ubicado el psicoanálisis en la ciencia, la formación del analista a través del propio análisis y en el estudio de las llamadas ciencias del espíritu, Freud pretende algo más: cómo el psicoanálisis contribuye a estas últimas. Quisiera citar a Freud y lo que señala en particular respecto de la filosofía. Es en "El interés por el psicoanálisis" que dice:

...la actividad anímica inconsciente obligará a la filosofía a tomar partido y, en caso de asentimiento, a modificar sus hipótesis sobre el vínculo de lo anímico con lo corporal a fin de ponerlas en correspondencia con el nuevo conocimiento (Freud, 1913 [1975]: 181).

Hacia 1926, en "¿Pueden los legos ejercer el análisis?", Freud vuelve sobre el problema para decir que la "psicología de lo profundo" resultará indispensable en la elucidación de los problemas que presenta la historia, el arte y la religión. Pero, esas serían "pequeñas" contribuciones si solo se quedara con los resultados que se pueden adquirir en los libros. Que aún está por verificarse el más grande aporte: llegar a aceptar que el psicoanálisis es un modo de investigación que sirve localmente en el tratamiento de las neurosis pero que su aplicación es absolutamente más extensa. Que no bastará atenerse a los resultados obtenidos en la bibliografía psicoanalítica. Que los representantes de las diversas ciencias del espíritu se verán llevados de manera indefectible a comprender el análisis sometiéndose ellos mismos a esa experiencia. Pero que al motivo de una formación intelectual quizás se le podría agregar un motivo de otra índole: la pregunta neurótica. Sólo entonces, el aporte superior del análisis podrá acercarse a su cometido; será que los científicos sociales podrán

aplicar a sus propios materiales aquello que aprenden en la experiencia analítica más allá de los libros.

Lacan y las ciencias

El impacto de estos problemas tiene lugar en la enseñanza de Lacan aun cuando se plantean de una manera diferente y la dirección que toman va hacia otros lados verificables. Aun cuando en varios momentos de su enseñanza se pregunta por la científicidad del psicoanálisis, el horizonte de su apuesta es cómo definirlo no tanto entre las ciencias sino a partir de las ciencias. El problema para Lacan se desplaza desde muy temprano en su enseñanza. Es así que, en su texto de 1957, "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud", no se tratará de encontrar el argumento que posibilite justificar la inclusión del psicoanálisis en el listado de alguna ciencia, sino del efecto que hay en ellas a partir de la dimensión del sujeto que el psicoanálisis descubre. Afirmará en ese texto, que si se tocan las relaciones con la palabra, el sujeto que surge allí a partir de la desestabilización del ser, correlativa a la lógica del significante -es decir metáfora y metonimia, con la consabida resistencia de la significación-, se modifican las amarras y continúa diciendo:

Por esto es por lo que el freudismo, por muy incomprendido que haya sido, por muy confusas que sean sus consecuencias aparece a toda mirada capaz de entrever los cambios que hemos vivido en nuestra propia vida como constituyendo una revolución inasible pero radical. Acumular los testimonios sería vano: todo lo que interesa no sólo a las ciencias humanas, sino al destino del hombre, a la política, a la metafísica, a la literatura, a las artes, a la publicidad, a la propaganda, y por ahí, no lo dudo, a la economía, ha sido afectado por él (Lacan, 1957 [1975]: 507).

Podemos leer que no se trata de la evaluación acerca de científicidad del psicoanálisis sino más bien, que la experiencia del psicoanálisis a partir de Freud implica una ruptura subversiva e inasible aun...

Uno de los momentos privilegiados en el que parece que su enseñanza cambia de rumbo es en el citado seminario *Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Se produce una sustitución: viene al lugar de la científicidad del psicoanálisis una pregunta dirigida a la misma ciencia: ¿Qué sería de ella si en ella se incluyera la dimensión de sujeto que el psicoanálisis verifica? Toda la cuestión radica, para Lacan, en que la condición para el andamiaje que sostiene a la ciencia implica la eliminación de su sujeto; y es el psicoanálisis el que lo recupera en la medida en que habla. Siguiendo sus propios postulados clínicos: forcluido de lo simbólico, retorna en lo real.

La apelación de Lacan a la historia, la lingüística, la antropología estructural, la lógica, la filosofía, la cibernética, la teoría del juego, y lo que se presenta como una aspiración de formalización cuasi matemática, primero bajo los auspicios de los esquemas, luego los grafos, más tarde el álgebra y finalmente de la geometría topológica, son los recursos con los que cuenta para que el psicoanálisis, por una parte pueda ser transmitido y por otra, como dice Miller, obtenga algunos títulos de nobleza para una experiencia aparecida en la humildad

del consultorio de un médico vienés. Sin embargo, es Miller (Miller, 2013), quien ubicará en lo que denomina la ultimísima enseñanza de Lacan la pretensión de un desamarre absoluto de la dignidad de las ciencias de las que se ha valido durante años. Miller sostiene que Lacan desarma por completo las referencias de las que se ha valido y se embarca en lo que denomina: "psicoanálisis absoluto". Una clara muestra de este movimiento es que afecta a la ciencia de sostenerse también en un semblante: ella supone que lo simbólico es real. Ese es su real. Mientras que el psicoanálisis supone un real en lo simbólico, o lo que Lacan ubica como lo "simbólicamente real". Y ese es su propio real. Es por esa separación que aparece en el *Seminario 24*, por ese desamarre que comentamos, que es posible producir una mirada retrospectiva de las postulaciones de Lacan a partir del ultimísimo Lacan, pero que también son atinentes al mismo Freud. A la difícil ubicación epistemológica del psicoanálisis que trataría de buscar su lugar entre la ciencia o a partir de ella, o del uso de los enunciados científicos a los fines de una formalización semejante a ella, la respuesta del ultimísimo Lacan bajo los términos de un psicoanálisis desamarrado de las ciencias implica considerarlo como una experiencia inédita de la modernidad tardía. Pero a la vez, recuperar para él y radicalizar la formulación de que se trataría de una terapéutica que no es como las demás. Si es que el psicoanalista es el resultado de un psicoanálisis llevado lo suficientemente lejos, es una experiencia inédita que produce un inédito: el psicoanalista. ¿Será por esta torsión, que sería conveniente dar un paso desde la ciencia y sus coordenadas, a la ética, la política y sus derivas?

Psicoanálisis y política

Poner en una misma mesa que Freud pretendió para su descubrimiento un lugar entre la ciencia, aún y a pesar de considerar que el famoso inconsciente era una hipótesis necesaria; que si por otro lado recusó cuantas veces pudo que del psicoanálisis podría provenir una *Weltanschauung*, pero que sin embargo no se privó de escribir libros como "Totem y Tabú", "Psicología de las masas y análisis del yo", "El Malestar en la cultura", "Moisés y la religión monoteísta", -por nombrar los más comentados-, podría producir, luego del recorrido propuesto, cierta incomodidad. Que la antesala de la Ley sea el parricidio. Que la fraternidad sea efectiva a partir de un pacto de sangre y segregación. Que el malestar no sea producto de la contingencia y el desarreglo, sino estructural. Que haya una necesidad estructural de Jefe por amor e identificaciones. Que el padre está destinado al trauma, la repetición y el síntoma. Quizás y luego del exordio inicial, no se correspondan estos recorridos con la elucidación del sabio, del científico, sino el efecto de alguien que, desde una locación ultra discreta de un consultorio, sin embargo, su pretensión sea vasta: el advertir e intentar incidir en lo público.

La misma perplejidad quizás puede producir la lectura de la clase del 10 de mayo de 1967, durante el año que Lacan realiza su *Seminario 14, La lógica del Fantasma*. Comentando las consecuencias clínicas del "hacerse rechazar" de la posición neurótica, y saludando, en coherencia con lo anterior, lo que por el momento ha sido una de las decisiones cruciales por aquellos años proveniente del sur asiático, lanza al menos una vez: "...habrá quizás un momento en que se volverá a una sana percepción de lo que Freud ha descubierto, se dirá, no digo la política es el inconsciente, simplemente: el inconsciente es la política."(Lacan,

1966) O en el famoso seminario *El envés del psicoanálisis*, y luego de haber avanzado lo suficiente en la formalización de los cuatro discursos, homologa de manera sorprendente e inesperada la lógica del inconsciente al discurso del amo antiguo, y deja para caracterizar lo contemporáneo el discurso universitario al que llama amo moderno.

Vale la pena seguir esta juntura entre psicoanálisis y política para valorar que de parte de Lacan hay una preocupación que vincula, articula, de la política, la triple dimensión que extrae Miller (Miller, 2017) en sus comentarios: la clínica psicoanalítica, las organizaciones que nos lega Lacan bajo el nombre de Escuela y la política del psicoanálisis en la ciudad, cuya incidencia aún está por verificarse pero que entendemos hoy, alude a la posición discreta del analista en lo público.

En la articulación de lo que proponemos, el primer aporte del psicoanálisis a lo público es la propia experiencia analítica, en segundo lugar, una sutil advertencia de un malestar irreductible, de los límites de la eficacia de los ideales, de la fragilidad de los lazos, de lo peligroso de una acción total y totalizadora, de la defensa de las democracias que siempre están en peligro.

Si, “el inconsciente es la política”, algunas de las consecuencias que se podrían extraer, a partir de la lectura que realizan Éric Laurent y Miller y algunas consideraciones que podríamos ir haciendo:

1. Partamos de que la política se mide por su incidencia real, no tanto por el desarrollo de la verdad en su campo.
2. El inconsciente es transindividual, el inconsciente no es una esencia, es un lazo social elucidado y equivalente al discurso del amo.
3. Por lo tanto, el inconsciente no es un solipsismo.
4. Si Freud es hijo de su tiempo, Lacan puede poner el psicoanálisis en el siglo XXI: el lugar y el valor político de la transgresión cambia de Freud a Lacan, de uno a otro, el padre muestra su decadencia como ordenador del goce.
5. Nuestra contemporaneidad pone en el cenit de lo social las satisfacciones en cuanto tal y las convierte en estilos de vida. Hay una promoción del goce que no es la del deseo. Este último depende de la represión y la defensa, el anterior no tiene contradictor.
6. Implica una profunda modificación de los fines de la cura: desde la asunción de la castración, pasando por el heroico más allá del fantasma a una modesta invención *sinthomática*, a un saber hacer con el síntoma en el final.
7. El desvarío de goce no es el anunciado reino de la libertad prometida, por el contrario, se evidencian signos de un retorno de los diversos discursos autoritarios en el medio de los torrentes de palabras, reales y virtuales en las que se está inmerso mostrando cómo los sujetos se aferran a la demanda de un Amo que ordene.

8. Sin embargo, también se es contemporáneo de algunos movimientos sociales, como los de mujeres y disidencias sexuales, donde la conformación de las multitudes no tienen en común al líder, o representante, o Jefe que supo tener: como el régimen de las identificaciones ha mostrado sus límites, al mismo tiempo unos nuevos lazos puede que estén surgiendo balizando los modos de vivir la pulsión.

REFERENCIAS

Assoun, P. L. (1981[2001]), *Introducción a la epistemología freudiana*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Assoun, P.L. (1993[2003]), *Freud y las ciencias sociales*, Barcelona: Ediciones Serbal.

Grondin, J. (2005), "Hermeneutics". In: M. C. HOROWITZ (ed.), *New Dictionary of the History of Ideas*, vol. 3, Thomson Gale, New York/New Haven, 2005, p. 982-987.

Freud, S. (1900 [1975]), "La interpretación de los Sueños", *Obras completas*, Vol. IV y V, Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1913[1975]), "Interés por el psicoanálisis", *Obras completas*, Vol. XIII, Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1926 [1975]), "¿Pueden los legos ejercer el análisis?", *Obras completas*, Vol. XX, Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1911[1975]), "El uso de la interpretación de los sueños", *Obras completas*, Vol. XII, Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1915[1975]), "Pulsiones y destinos de pulsión", *Obras completas*, Vol. XIV, Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1914[1975]), "Lo inconsciente", *Obras completas*, Vol. XIV, Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, S. (1938[1975]), "Algunas lecciones elementales sobre el psicoanálisis". *Obras completas*, Vol. XXIII, Buenos Aires: Amorrortu.

Lacan, J. (1964-65[2012]), *El seminario, libro 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1969-70[1992]), *El seminario, libro 17, El revés del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1972-73[1981]), *El seminario, libro 20, Aun*, Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (1957 [1975]), "La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud", *Escritos 1*, Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Lacan, J. (1966-1967), Seminario 14. La lógica del fantasma. Inédito.

Lacan, J., "Hacia un significante nuevo", *Revista Lacaniana de Psicoanálisis*, N° 25, Publicación de la Escuela de la Orientación Lacaniana, Buenos Aires: Grama.

Laurent, É. (2016), *El reverso de la biopolítica*, Buenos Aires: Grama.

Miller, J.-A. (1984 [1986]), *El recorrido de Lacan. 8 conferencias*. Buenos Aires: Manantial.

Miller J-A. (1998), *Los signos del goce*, Buenos Aires: Paidós.

Miller, J-A. (2006-07[2013]), *El ultimísimo Lacan*, Buenos Aires: Paidós.

Miller, J-A. (1996), *Entonces ... Sssh*, Buenos Aires: Eolia.

Miller, J-A. (2017), *Política lacaniana*, Buenos Aires: Diva.