

Los desencantados del psicoanálisis

Los cursos psicoanalíticos de Jacques-Alain Miller



PAIDÓS

Jacques-Alain Miller

Jacques-Alain Miller

LOS DESENCANTADOS DEL PSICOANÁLISIS

Texto establecido por
GRACIELA BRODSKY

PAIDÓS

Índice

I. Identidad del psicoanálisis	9
II. La brecha entre teoría y práctica	29
III. Lo simbólico en lo real.	49
IV. El caso clínico.	65
V. Crisis del caso	89
VI. Reflexiones sobre el momento actual 1	109
VII. Reflexiones sobre el momento actual 2	129
VIII. Reflexiones sobre el momento actual 3	151
IX. Reflexiones sobre el momento actual 4	173
X. Reflexiones sobre el momento actual 5	193
XI. ¿Qué significa ser lacaniano?	215
XII. El psicoanálisis no lacaniano	235
XIII. <i>Terra incognita</i>	259
XIV. Retorno a Lacan	283
XV. Los principios de la práctica lacaniana.	311
XVI. Dialéctica fálica.	333
XVII. Intuiciones milanesas 1.	361
XVIII. Intuiciones milanesas 2.	377
XIX. Interpretar el inconsciente político	393
XX. El honor del psicoanálisis.	417
XXI. El porvenir del cuerpo	437

I

Identidad del psicoanálisis

He visto anunciado por todas partes el título de este curso.¹ Pensé en dejarme sugestionar por la *vox populi*, pero reconozco en esa fórmula una expresión que utilicé el año pasado, de la que no reniego, y que tomo gustosamente como apoyo. Sin embargo, este comienzo de año apunto a algo que se desvía de ella.

Había recurrido a esa fórmula para nombrar el punto al que conduce la última enseñanza de Lacan, que, por un lado, desnuda el resorte de ficción de la experiencia analítica –el sujeto supuesto saber– y, por otro, destaca el real en juego en dicha experiencia, un real que se afirma tanto más cuanto que está separado de lo racional.

Creo haber mostrado el año pasado que Lacan llegó a este punto invirtiendo el determinismo absoluto que marcó los comienzos de su enseñanza. Ese énfasis se percibe en 1953, en sus palabras de Roma –en las páginas 157 y 158 de *Otros escritos*²–, cuando define la experiencia analítica por la conjunción de lo particular y lo universal, y la teoría, por la subordinación de lo real a lo racional. Términos tomados, sin duda, de la filosofía, y, más precisamente, de Hegel. Estas proposiciones son justamente las que se invierten en su última enseñanza, quedan invalidadas, casi contradichas.

Según sus últimas indicaciones, nos confrontamos con un particular separado, que no se deja absorber por lo universal, sino que más bien es restituido a la singularidad, a la rareza del caso por caso. Lo singular se vuelve el estatuto mismo del caso. Además, tratamos

1. El curso se anunció con el título «El desencanto del psicoanálisis». [N. de la T.].

2. Jacques Lacan, *Otros escritos*, Paidós, 2012; trad. de Graciela Esperanza *et al.*

con un real desligado de lo racional y de toda posibilidad de regularidad o establecimiento de una ley.

El desencanto del psicoanálisis, entonces, con las resonancias que arrastra esta fórmula, se lo dejo gustosamente a otros.

Fragmentación

Pero nombremos a esos otros: hay en el psicoanálisis una formación, una sedimentación, conocida como la IPA. No sé si la oyeron nombrar así, puesto que se hace la coqueta y en Francia no quiere que la llamen de ese modo –aunque en el resto del mundo se la conoce así–. Se trata de un conglomerado de sociedades de psicoanálisis y agrupamientos de psicoanalistas que hoy atraviesan serias dificultades para definirse.

Yo, por mi parte, podría proponer esta definición: *la IPA no lee a Lacan* [*l'IPA lit pas Lacan*],³ aunque no es del todo precisa, ya que, justamente, está empezando a leerlo. La cosa promete... Promete porque sigue marcada por ese *no lee* que la define. No está claro, por lo tanto, que le haga bien hacer pasar a Lacan por la picadora de su *no lee*.

Es de ese lado, entonces –y lo digo con compasión–, donde más se padece el desencanto del psicoanálisis. La IPA lo experimenta bajo la forma de la *fragmentación*, término que resurge en sus producciones recientes, que en algún momento mencioné. Les ahorro las referencias; no se trata de una interpretación mía, sino, propiamente, de citas.

A nosotros, en cambio, el término *fragmentación* para caracterizar el estado teórico del psicoanálisis nos resulta ajeno. *Fragmentación*, *disgregación*, *dispersión* son nociones que solo cobran sentido a partir de aquello en lo que la IPA creía: que existía en el psicoanálisis algo así como una ortodoxia y que esa ortodoxia era ella. Pero, bueno, es un detalle...

3. Equívoco fonético que articula la sigla IPA (International Psychoanalytical Association) con la expresión francesa *lit pas*, es decir, 'no lee'. [N. de la T.].

En efecto, es con respecto al tiempo ya pasado de su ortodoxia (todavía hay quienes distinguen entre lacanianos y ortodoxos, entre lacanianos y freudianos) que la IPA percibe el presente como fragmentación. Y el término condensa una constatación apesadumbrada: ya no queda nadie –ni siquiera ellos mismos– que diga la verdad sobre la verdad en psicoanálisis. Decir la verdad sobre la verdad supone, ante todo, saber qué es el psicoanálisis, y a partir de ahí distinguirlo de lo que no lo es.

Freud, de hecho, creía saberlo, y se vio llevado a decirlo justo cuando ese saber fue puesto en duda y eso lo inquietó; esto es, cuando pensó estar en condiciones de transferirlo a un cuerpo constituido –constituido por él y sus amigos–, investido con tal fin: una asociación internacional dotada de una enunciación colectiva.

Desde donde estamos hoy, tras un siglo de experiencia, podemos decir que esa iniciativa de 1914 fue un error. No porque Freud se haya equivocado al pensar que sabía qué era el psicoanálisis, sino porque supuso que podía transferir ese saber a una instancia provista de una enunciación colectiva. Ese proyecto –cuyo fracaso era evidente para los de afuera– hoy también es reconocido y subjetivado por los de adentro, lo que implica un afecto depresivo que comienza a confesarse.

Sería lógico que ese afecto depresivo de los de adentro se correspondiera en los de afuera con un afecto maníaco, como si experimentáramos haber tenido aún más razón de la que creíamos. Pero conviene conservar el sentido de la medida y preguntarnos, precisamente, qué podemos enseñar nosotros en este momento de desconcierto de quienes fueron –o creyeron ser– los representantes de la ortodoxia psicoanalítica. Y lo que podemos enseñar, ante todo, es lo que muestra la experiencia de un siglo de psicoanálisis: justamente, ninguna teoría ha logrado estabilizarse duraderamente como ortodoxia.

En 1914, Freud pensaba que la identidad del psicoanálisis era estable. Poco después, sin embargo, se vio llevado a trastocar las coordenadas de su teoría introduciendo la segunda tópica. En la obra del propio Freud ya se observa este desbordamiento de la experiencia respecto de la formalización teórica –que era, sin embargo, el resultado mismo de la elaboración que había permitido abrir paso a la experiencia–. Y fue esa segunda tópica la que se convirtió en credo

de la ortodoxia entonces establecida, la misma que –y esta es nuestra referencia al hablar de ortodoxia analítica– dominó en los Estados Unidos desde 1940 hasta comienzos de los años setenta. Esta periodización –que tomo de Wallerstein, expresidente de la IPA– muestra cómo su colapso progresivo deja hoy a nuestros colegas, y a nosotros mismos a través de ellos, ante la fragmentación y el desmembramiento.

Notemos, sin embargo, que esa ortodoxia fue siempre una construcción limitada: estaba carcomida desde dentro y sostenida por una tensión desestabilizante, fruto del compromiso histórico que el centro hartmanniano de la IPA se vio obligado a pactar con la periferia kleiniana. Aun así, ese modelo de ortodoxia le proveyó a Lacan el *partenaire* que, suponemos, necesitaba para iniciar en 1953 su enseñanza y una práctica que, diez años más tarde, le valieron lo que él mismo llamó una excomunión.

La enseñanza de Lacan

Decimos *la enseñanza de Lacan*, con una expresión que se ha vuelto ritual en este curso, pero que conviene interrogar: ¿por qué esta preferencia por hablar de enseñanza y no de teoría? Sin duda, porque se sostiene en aquello a lo que se opone. No decimos *la teoría de Lacan*, porque sería muy difícil determinarla. En efecto, no hay una teoría de Lacan. Él no estableció con la experiencia analítica una relación que permitiera fijarla. Hablamos de su enseñanza, como él mismo la llamaba, y elegimos hacerlo porque la experiencia analítica –tomémoslo como un hecho– desbordó toda teoría que pretendiera fijarse.

Lacan ejerció, por supuesto, una actividad teorizante, que se expresó en sus seminarios –que en realidad son cursos– y se depositó en escritos que no constituyen un sistema sino una serie. Su lección consistió, justamente, en sustituir el sistema por la serie, la fijación por la apertura y la verificación del saber adquirido por el paso hacia adelante.

La lección de Lacan fue, desde ese ángulo, el primado de la experiencia sobre la teoría. Pero no se trata de una experiencia inmediata ni de una experiencia humana en general, sino de una expe-

riencia analítica, es decir, determinada, condicionada, estructurada. En suma, una experiencia que responde a lo que él en cierto momento llamó «discurso». Vio, en efecto, en el concepto de estructura el instrumento para pensar la separación de lo singular, el desprendimiento de lo real y lo que podemos denominar el misterio del inconsciente.

Les daré un ejemplo que ilustra cómo su enseñanza siempre priorizó la experiencia, entendida como práctica estructurada. La experiencia impone constatar, al mismo tiempo, el poder de la interpretación y la profunda oscuridad de las vías por las que opera, hasta tal punto que Lacan formuló en 1966, en «Respuestas a estudiantes de filosofía» una frase abismal: «Una interpretación cuyos efectos se comprenden no es una interpretación psicoanalítica» (*Otros escritos*, p. 229). Una proposición de este orden instala el misterio y hace tambalear lo que suele presentarse como *orientarse en la experiencia*. Y él lo daba como una evidencia de la práctica, porque añadía: «Basta haber sido analizado o ser analista [*el “o” sorprende*] para saberlo».

Esta observación, formulada en nombre de la experiencia, basta para situar el inconsciente como causa perdida, como ruptura de la causalidad. Puede decirse que el inconsciente es, desde Freud, el nombre de la ausencia de causa cuyos efectos se manifiestan en el discurso. Y esa ausencia de causa que, sin embargo, produce efectos discursivos es lo que Freud llamó «represión».

En esta línea –y en la misma página–, Lacan reafirmaba su ya entonces antigua referencia a la estructura: «Es por eso que el psicoanálisis como ciencia será estructuralista». Esto se debe a que, para él, la estructura permite situar una relación de causalidad –una relación de causa a efecto que no se comprende– que muestra que la comprensión no es la medida de la racionalidad.

Cuando la estructura, en el sentido de Lacan, adopta la forma de un discurso, se trata de un saber, un orden de significantes que da lugar a la verdad. Esa estructura llamada discurso tiene cuatro lugares, y uno está reservado a la verdad. Decir que el significante del saber se aloja en ese lugar es formular una paradoja propia de la experiencia analítica. Supone, ante todo, que el saber del psicoanálisis –el saber que opera en la experiencia– no puede explicitarse y solo se inscribe como verdad. Su lugar es la ocasión, la coyuntura

azarosa, el aquí y ahora. Por eso, una deducción nunca equivale a una interpretación.

Y este estatuto del saber –que bien puede llamarse saber-verdad, un saber que solo se inscribe como verdad– plantea un problema cuando se trata de formar psicoanalistas. En pocas palabras, este saber no llega a transformarse en conocimiento y, por eso, no puede dar lugar a una pedagogía propiamente dicha.

En psicoanálisis, el saber esencial se transmite como verdad en la experiencia misma. Ese saber-verdad explica, en el fondo, el desencanto del analista ante la futilidad de su saber-conocimiento, que incluso llega a considerar arbitrario. Y esto es, precisamente, lo que la noción de ortodoxia tuvo como función velar. Pero, a la vez, plantea con mayor agudeza la cuestión de la formación del analista, que hay que disociar de la pedagogía.

Ese es el sentido del aforismo de Lacan –no recogido en *Otros escritos*, porque proviene de una de sus charlas, que también convendría recopilar–: «nunca hablé de formación analítica, hablé de formaciones del inconsciente».⁴ La proposición apunta a lo que vengo señalando: el único saber transmisible es el que circula como saber supuesto, es decir, como verdad en la experiencia analítica. En última instancia, la formación del analista se reabsorbe en la experiencia misma; es decir que no hay psicoanálisis sin psicoanalistas y, en particular, sin analistas a la altura de su tarea. Puede haber psicoanálisis sin profesores de psicoanálisis –si algo así existe–, pero no sin analistas. Y por eso, el atolladero actual del psicoanálisis se concentra en esta pregunta: ¿qué significa formar analistas y cómo hacerlo?

Lo que no puede enseñarse

En primer lugar, convendría abandonar el término *formar*. Dado que su referencia es imaginaria, resulta inadecuado o, en el mejor de los casos, aproximativo. La forma es una formación imaginaria. El término alemán *Bildung* conserva en su raíz *Bild* (imagen), y puede

4. Jacques Lacan, «Sobre la experiencia del pase», en *Ornicar?*, n.º 1, Petrel, 1981, p. 37; trad. de Irene Agoff.

decirse, a partir de él, que toda formación concluye en la identificación con el formador. Esta ha sido desde siempre la paradoja de la formación.

En *Sobre pedagogía*, Kant –el pensador de la Ilustración y quien le pone cierre– se enfrenta a un dilema: por un lado, el alumno debe someterse y obedecer, pues la coacción es necesaria para la educación; por otro, el objetivo de esta es que el individuo sea libre. ¿Cómo preparar entonces para la libertad por la vía de la coacción? Kant lo formula de este modo: «Uno de los más grandes problemas de la educación es cómo unir la sumisión bajo la coacción de las normas con la capacidad de servirse de su libertad. Pues ¿se necesita coacción! ¿Cómo cultivo la libertad con la coacción?». ⁵

Esa sola paradoja bastaría para indicar que el efecto de formación debe abordarse al revés, es decir, a través de lo que no puede enseñarse. Y aquí sobresale el *Menón* de Platón, diálogo al que Lacan otorgó un lugar singular y que concluye con una proposición enigmática, objeto de incesantes debates, que sostiene que la virtud no puede enseñarse, a menos que llegue a ser conocimiento.

Ya en el comentario del capítulo II de *El seminario 2*, Lacan hace resonar los mismos armónicos que desplegará en su última enseñanza. Nada se acerca tanto a su orquestación final como la nota que hace oír en aquel comentario al *Menón*. Allí, Lacan aparta los temas evidentes para centrarse en cómo Sócrates aísla los límites del saber transmisible –aquel atrapado en la *episteme*–, ofreciendo su desciframiento más elemental: un saber sostenido en la coherencia formal.

Ese punto del diálogo platónico muestra la vía por la que algo escapa a la imagen clásica del platonismo. La tradición que elevó la exigencia de coherencia formal al cielo de las ideas explora las virtudes de aquello que la desestabiliza, de aquello que no se deja inscribir en un orden significativo coherente.

El año pasado improvisé un elogio de la incoherencia, lo que era ya una referencia anticipada al *Menón*. Mediante su enunciación, Sócrates introduce en el discurso la ironía, que se apoya siempre en la referencia al saber entendido como coherencia. De ahí que no pueda

5. Immanuel Kant, *Sobre pedagogía*, Universidad Nacional de Córdoba/Encuentro Grupo Editor, 2009, pp. 47-48; trad. de Oscar Caeiro.

profesar nada –o que profese no saber nada–, porque es el guardián de la coherencia del discurso del Otro. Su posición consiste únicamente en exigir al Otro la coherencia del discurso, que se mantenga unido. Por eso, pudimos aislar su procedimiento dialéctico con tanta precisión, siguiendo a Gregory Vlastos, el erudito que identificó el modo propio de la refutación socrática bajo el nombre de *elenchus*. Mostró que Sócrates no afirmaba nada por cuenta propia: hablaba siempre en segundo lugar, a partir de lo dicho por su interlocutor, a quien llevaba a la contradicción al hacer que una afirmación entrara en conflicto con otra que él mismo había sostenido o con sus creencias previas. Lo conducía, entonces, a retroceder ante su incoherencia.

La ironía socrática no es un rasgo psicológico: se apoya en la creencia en el valor eminente de la coherencia formal de los significantes. Y el valor supremo es la coherencia del saber: la *episteme*. Ahora bien, lo que muestra el *Menón*, como resume Lacan, es que la *episteme* no cubre todo el campo de la experiencia; hay una verdad separada del saber, una verdad que no se captura en un saber ligado. Sócrates aísla –Sócrates a través de Lacan– lo verdadero como aquello que queda fuera del lazo entre los significantes y pone en tela de juicio al saber.

Se trata apenas de un instante, porque luego el saber avanza, asimila lo verdadero y le hace lugar. Sócrates promueve esa operación: tras hacer relucir que hay una verdad fuera del saber –una verdad sin saber o desligada de este–, la devalúa fiel a su vocación al afirmar, hacia el final del diálogo: «las opiniones verdaderas [...] no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa».⁶

La traducción aquí es difícil, y los comentaristas han propuesto distintas versiones. La expresión es *aitias logismos*, ‘cálculo o razonamiento causal’, ‘explicación’, ‘fundamento’. A eso apunta Sócrates: lo verdadero surgido fuera del saber debe ser alcanzado por el *aitias logismos*, el razonamiento que lo fundamente y le dé su lugar.

Y allí se desliza Lacan –constante en su abordaje–: la interpretación analítica es incapaz de encontrar su *aitias logismos*, no puede

6. Platón, «Menón», en *Diálogos II*, Gredos, 1987, pp. 332-333; trad. de Julio Calonge Ruiz *et al.*

hallar el razonamiento que la explique. Está destinada a permanecer como *orthé dóxa*: una opinión verdadera, justa, adecuada, pero sin fundamento, que solo se verifica *a posteriori* por sus consecuencias, por la elaboración que posibilita.

Esa tesis, esbozada en el capítulo II de *El seminario 2*, encontrará desarrollo mucho después: hay una verdad anterior al saber, y aquello que emerge en la sorpresa como verdad infundada termina amortizado en la coherencia del saber. Cito una frase de la página 36 que resuena de otro modo leída desde el horizonte de su última enseñanza: «En todo saber hay, una vez constituido, una dimensión de error, la de olvidar la función creadora de la verdad en su forma naciente».⁷

Esta proposición se vio atenuada porque Lacan mismo fue pródigo en construcciones epistémicas, con cadenas significantes de gran coherencia que fascinaron a sus discípulos. Sin embargo, ya estaba en germen la noción de que, como saber constituido, el saber analítico –elaborado a partir de la experiencia en su incoherencia, en su carácter azaroso y contingente– implica siempre una dosis de error. De allí que, antes de callarse, dejara como mensaje: *¡Tira mi enseñanza!* Tírala en favor de la verdad de la experiencia, de lo verdadero que emerge en ella.

Ese es el eco que me suscitan estas páginas donde sitúa lo esencial del análisis en el nivel de la opinión verdadera y no en el de la ciencia; en el nivel del discernimiento, del juicio oportuno, en una coyuntura donde los factores convergen de manera inédita e imprevista. Allí se encuentra la fuente del saber, que no está, precisamente, en el saber.

Hay, por supuesto, una dimensión del saber como consecuencia, pero lo esencial no pertenece a ese orden. Lacan lo describe –en la página citada– como cristalización de la actividad simbólica:

Todo lo que se opera en el campo de la acción analítica es anterior a la constitución del saber, lo cual no impide que operando en ese campo hayamos constituido un saber, que incluso mostró ser excepcionalmente eficaz [...]. También a esto se debe que cuanto más

7. Jacques Lacan, *El seminario, libro 2, El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica*, Paidós, 1983; trad. de Irene Agoff.

sabemos, mayores son los riesgos. Todo lo que les enseñan, de modo más o menos predigerido, en los pretendidos institutos de psicoanálisis [...]. Sería estúpido que un psicoanalista los descuidara sistemáticamente, pero es preciso que sepa que no es ésta la dimensión en la que opera. El psicoanalista debe formarse, moldearse en un dominio diferente de aquel en que se sedimenta, en que se deposita el saber que poco a poco se va formando en su experiencia.

Lo que se descubre en el análisis está en el nivel de lo verdadero como previo al saber. Eso exige una suspensión del saber que no sea fingida –no un gesto teatral para volver a enfundarse el traje supuestamente abandonado–, sino una que permita desestabilizar el saber desde la experiencia y no verificarlo, como suele hacerse con los casos clínicos: «Esto concuerda perfectamente con lo que ya sabíamos». Esa satisfacción es la señal más segura de que es falso.

Solo en la medida en que lo que emerge en la experiencia desestabiliza el saber, existe la posibilidad de que sea verdadero y aporte su contribución al saber. Hemos olvidado ese enfoque de Lacan porque él mismo ofreció cadenas significantes muy coherentes, y no tomamos en serio que eso surgiera, precisamente, de aquello que, en la experiencia, podía desestabilizar la construcción previa que él había presentado.

Ortodoxia y herejía

Volvamos entonces a la idea de que el analista, como practicante, opera con lo verdadero; volvamos al privilegio de lo que queda fuera del saber. Desde luego, para situarse fuera del saber es preciso saberlo, pero se trata del privilegio de lo que aparece como reprimido o forcluido del saber. En ese sentido, la interpretación, en su nivel más profundo, pertenece al orden de la opinión verdadera, al orden de *en el momento*, y no al orden de la deducción. No corresponde a la *episteme*. Pertenece a un registro distinto de aquel saber que Lacan califica como *generalizable y siempre verdadero*.

Ese saber con el que, naturalmente, se sueña –que, para cada caso, brindara el cálculo de lo verificable–, nada tiene que ver con la buena interpretación en el momento oportuno.

Basta haberse analizado o ser analista para saber que la interpretación es un decir en la ocasión justa, en el instante oportuno: la categoría griega del *kairós*. De allí que «la formación del analista» –con todas las comillas que se quiera– culmine en lo que la tradición francesa llama el *esprit d'à-propos* [sentido de la oportunidad]. Se trata de forjar a alguien con discernimiento, con juicio, capaz de una apreciación ajustada al caso tal como se presenta.

Creo que preferiría como título para este curso un verso del abate Delille que encontré en el *Robert*: «Le tact de l'à-propos» [El tacto de la oportunidad]. Tal vez sea un modo de descolocar la noción de *carrera* aplicada a la formación del analista.

No basta con saber que el saber tiene un agujero. La formación misma está en tensión entre lo que se enseña del saber depositado de la experiencia y lo esencial, que es poner al sujeto en relación con lo que no se enseña. Uso deliberadamente esta fórmula –*poner al sujeto en relación con*–, porque no se trata de enseñarle lo que no se enseña, sino, sobre todo en la experiencia analítica, de confrontarlo con ello.

Lo notable es que *orthé dóxa* –la opinión verdadera, azarosa, que escapa al saber– es precisamente la palabra que dio origen a *ortodoxia*, es decir, a lo que parece su contrario. ¿Cómo se pasó de *orthé dóxa* a *ortodoxia*? Tan lograda fue esa transformación que, en la transcripción francesa de *El seminario 2*, me dejé arrastrar y escribí *orthodoxa* en lugar de *orthé dóxa*.

No hace falta una disquisición etimológica. Lo importante es advertir que ambas se construyen sobre la enunciación. En la ortodoxia, lo decisivo no es lo que se dice, sino el lugar desde donde se enuncia. Y eso fue exactamente lo que Freud quiso instituir con la IPA: crear un lugar (*Stelle*) desde el cual pudiera decirse «esto es psicoanálisis» y, sobre todo, «esto no es psicoanálisis».

¿Qué es la ortodoxia? ¿Qué se consolida como tal y por qué, Dios mío, eso mismo terminó imponiéndose en el psicoanálisis, con todas sus consecuencias para la formación del analista? La ortodoxia no es otra cosa que la colectivización de la opinión verdadera. Y esa colectivización fue el error de Freud, su error eclesial. Porque la opinión verdadera tiene un valor cuando la sostiene un sujeto, pero se vuelve algo muy distinto cuando pasa a formar un cuerpo –un cuerpo de ignorancia–.

Eso ya estaba en la *orthé dóxa* socrática. Lacan lo señala cuando indica que hay también un fondo de creencia común que sostiene la opinión verdadera. Ahí reside el germen de la ortodoxia: un fondo de conocimiento sobre el que se apoyan las opiniones verdaderas o la buena jugada. No hay que sacralizar la buena jugada, pues depende del conocimiento intuitivo de ese fondo común. Hace poco, por ejemplo, hice una buena jugada, pero supuso el conocimiento intuitivo de la opinión sobre la que se trataba de actuar. Ese ha sido desde siempre el trasfondo de la *orthé dóxa*: la religión. Lacan observa que la religión ha provisto ese fondo de creencia común y concluye que, en definitiva, nada prevalecerá contra la Iglesia.

¡*Vade retro* esa idea! Continuemos, por el contrario, los esfuerzos por frustrar en nosotros y entre nosotros toda veleidad de ortodoxia en el campo del psicoanálisis. El peligro es inminente: la costumbre de remitirse a la ortodoxia está tan instalada en el discurso analítico que, si los otros la abandonan, ¿a dónde irá a parar? Exactamente aquí. Ya se me ofrece el lugar del ortodoxo. Cuando se conversa conmigo, se es pluralista y todo va bien; pero ustedes, en cambio, Freud, Lacan... ¡uf!

Yo lucho precisamente por captar qué constituye la ortodoxia, para evitarla, para desmontarla. Eso mismo fue lo que Lacan tuvo que enfrentar y lo que lo llevó a hablar de excomunión. Entonces todos se precipitaron sobre Spinoza, porque allí había un nombre: el mártir del pensamiento. Todos dijeron: «¡Spinoza!».

Pero el desarrollo de Lacan apunta a la Iglesia. Quienes excluyeron a Spinoza nunca lograron constituir una ortodoxia. Siempre les costó llegar a un acuerdo, hasta el punto de limitarse a un relevamiento azaroso de las opiniones de los maestros. Del lado judío, nunca se inventó un papa. Después de mucho tiempo lograron encontrar su sello postal,⁸ pero no lograron conferirle ni remotamente la autoridad moral del Vaticano. La Iglesia es el modelo de toda organización burocrática y de la perpetuación burocrática de un carisma. Nos preguntamos entonces cómo se constituyó esa ortodoxia,

8. Alusión a los atributos de soberanía (moneda, bandera y filatelia) que caracterizan a un Estado. [N. de la T.].

la madre de todas las ortodoxias, y la que también hemos padecido en el psicoanálisis.

Al parecer, la ortodoxia no procede directamente de la opinión verdadera, sino que es una formación reactiva. La herejía es primera, y la ortodoxia se constituye como respuesta. La aparición de herejías provocó su formación, su explicitación y su formalización.

Lo mismo se observa en el psicoanálisis. Cuando Freud se confrontó con Adler y luego con Jung, contraatacó creando la IPA: el lugar desde donde pudiera decirse «esto no es psicoanálisis». La ortodoxia, por voluntad de Freud, nació como respuesta a lo que se condenaba como herejía. De cierto modo, la excomunión verifica la ortodoxia.

Esa es la tesis escandalosa de Walter Bauer en *Orthodoxie et hérésie aux débuts du christianisme* [Ortodoxia y herejía en los inicios del cristianismo] (1934), que leí en inglés poco después de su aparición –fue traducido en 1971–. Su argumento sigue siendo una referencia fundamental: la ortodoxia no surgió armada de una doctrina justa, sino que se formó en reacción a las herejías.

Bauer demuestra la dependencia de la ortodoxia respecto de la herejía hasta que se estabiliza, en el siglo IV, tras la controversia con el arrianismo –a la que alude Lacan–. Lo interesante es que ese debate se desarrolló enteramente en los términos de la filosofía griega tardía –estoicismo o platonismo declinante–. En ese marco se discutió la Biblia y se fijó la ortodoxia. En otras palabras, para interpretar el texto bíblico fue necesario recurrir a un lenguaje ajeno al de la propia Biblia. El lenguaje del debate ortodoxia/heterodoxia es el de la filosofía griega, que actúa como metalenguaje.

En el psicoanálisis también existe un escrito prevalente: la obra freudiana, que representa, en cierto modo, la escritura psicoanalítica. Y vimos cómo surgió la reivindicación ortodoxa, bajo la premisa exacta de que solo la tradición está legitimada para interpretar la escritura y fijar el sentido de los significantes. Desde esta perspectiva puede situarse la formación de la llamada ortodoxia freudiana, establecida esencialmente en oposición a Melanie Klein. El triunvirato de Hartmann, Loewenstein y Kris se impuso como instancia central en Nueva York, bajo el amparo de Anna Freud, y se agrupó en la revista *The Psychoanalytic Study of the Child*, cuyo objetivo principal era combatir a Klein.

Contra la herejía kleiniana se consolidó y endureció la ortodoxia freudiana. Pero fue una ortodoxia tímida, y eso la perdió. Limitada a los Estados Unidos, dejó que Inglaterra y América Latina se las arreglaran con el kleinismo y las teorías de las relaciones de objeto. Francia y Europa quedaron como zonas mixtas, bajo la dependencia institucional norteamericana, pero con cierto margen concedido a esa orientación.

Lo que ocurrió en el psicoanálisis –y por eso no perduró como la ortodoxia eclesial, que lleva veinte siglos– es que su ortodoxia selló un compromiso institucional. Y al hacerlo con la herejía kleiniana, debió transformarse en ortopraxis. Ya no se trataba de la doctrina recta –el gusano ya estaba en la fruta–, y lo que hoy se vive como fragmentación teórica comenzó en los años cuarenta con ese compromiso histórico. Desde entonces, la ortodoxia se replegó sobre la ortopraxis, y esto explica el valor concedido al estándar.

De hecho, Lacan fue condenado en nombre de la ortopraxis, por sus infracciones a ella. No fue un heterodoxo, sino un heteropráctico. Nosotros también lo somos. Podemos decirlo con tanta más satisfacción cuanto que hoy la ortopraxis misma atraviesa una decadencia acelerada, y ya ni siquiera saben cuál es el estándar: está carcomido, abigarrado dentro de la IPA.

A la luz de la historia de la ortodoxia y de las herejías eclesiales, se comprende el desafío que supuso la interpretación de la escritura freudiana. En 1953, Lacan enarboló la bandera del «retorno a Freud» –es decir, afirmó: «los herejes son los otros»–, maniobra bien conocida entre los herejes. Y en 1963 reafirmó su ortodoxia al dar a su institución el nombre de Escuela Freudiana de París. Pero no nos engañemos: esa táctica ya había sido anticipada por Tertuliano. Me conmovió encontrar, justo debajo de mi casa y por un precio modesto, un *Dictionnaire universel des hérésies, des erreurs et des schismes, continués jusqu'à nos jours* [Diccionario de las herejías, errores y cismas prolongados hasta nuestros días], del abate Guyot.⁹ «Nuestros días» son 1847. Es una obra fascinante. No se imaginan

9. Marc-Thilo Guyot, *Dictionnaire universel des hérésies, des erreurs et des schismes, d'après Bergier, Pluquet, Saint Alphonse De Liguori, Grégoire et les historiens de l'Église*,

la cantidad de herejes y su extraordinaria inventiva: mucho más entretenidos que los otros.

Tertuliano, a quien se cita en la introducción, denunció la manipulación textual de los herejes, especialistas en retomar las escrituras –en lugar de dejarlas tranquilamente a la tradición– y manipularlas (como ciertos psicoanalistas que conocemos).

La herejía, dice Tertuliano, rechaza ciertos libros canónicos [*por ejemplo: se prefiere la primera tópica a la segunda; se hacen maniobras por el estilo*]; a los que admite, los mutila, los interpola, y mediante añadidos y supresiones, los acomoda para su propia defensa. A aquellos que recibe íntegros, los desfigura con interpretaciones falsas, de su propia invención: táctica hábil, pues la verdad sufre tanto por un sentido arbitrario como por un texto alterado. Obstinada en descartar lo que la refuta, cita en su favor tanto los pasajes que ha falsificado como aquellos que, por su oscuridad, prestan materia a discusión.

Y el consejo de Tertuliano frente a estas maniobras es tajante: «No hay que discutir». Añade:

Por muy versado que estés en la ciencia de la Escritura, ¿qué ganarás en una disputa donde se niega lo que afirmas y se sostiene lo que niegas? [*Esta frase es formidable*]. De una conferencia semejante no obtendrás sino mucho cansancio e indignación; y si no has entrado en ella sino para disipar las dudas y afianzar las vacilaciones de tu oyente, este –al ver que no has logrado ninguna ventaja decisiva, que ambas partes han negado y afirmado por igual, y que todo ha quedado en el punto de partida– se marchará aún más indeciso, incapaz de discernir dónde está la herejía. El hereje no tendrá escrúpulos en asegurar que somos nosotros quienes corrompemos la Escritura y la interpretamos mal, y que solo él sostiene la causa de la verdad. Conviene, pues, no apelar a las Escrituras ni situarse en un terreno donde la victoria, aun cuando no sea incierta, lo parecerá.

continúes jusqu'à nos jours, Périsse Frères, Libraires-Éditeurs, 1847, pp. 8-10. [Traducción nuestra].

¿Y entonces, qué hacer? La respuesta de la ortodoxia es clara: condenar la originalidad. Promover, primero, la continuidad de un conformismo –la tradición apostólica ininterrumpida desde el origen–; y segundo, la extensión: el argumento de la unidad y el universalismo de la fe.

Por eso, en el debate con Lacan no se presentaron argumentos, sino que se reconocieron en él las marcas infames de la herejía, tal como las aísla Tertuliano –una tradición que llega hasta Bossuet, que lo cita abundantemente–. Estas marcas son, en primer lugar, la ruptura, que conlleva toda herejía; y, en segundo lugar, el localismo, opuesto al universalismo. De ahí que el carácter internacional de la ortodoxia fuera absolutamente esencial.

El consejo preciso es de Bossuet –en *Historia de las variaciones de las Iglesias protestantes* o en sus prescripciones–, a quien Guyot cita después de Tertuliano:

[*Frente a la herejía*] basta con reconducir todas las sectas separadas a su origen. Siempre se encontrará, con facilidad y sin lugar a duda, el momento preciso de la interrupción. El punto de ruptura quedará, por así decir, siempre sangrante, y ese sello de novedad que llevarán eternamente en la frente –una marca imposible de borrar–, las hará siempre reconocibles.

La marca de Caín es, pues, que siempre hay un punto de ruptura asignable, y sigue sangrando. Y se ve cómo, entre los portavoces de las sectas lacanianas –que ya no son herejes, pues no hay más ortodoxia–, la ruptura de Lacan, su excomunión, que él mismo subrayó, permanece como episodio fundador.

Lo que distingue la herejía de la ortodoxia es que una se apoya en la continuidad y la otra lleva la marca de la ruptura. Por eso no se debe discutir las Escrituras. Bossuet aconseja: «reducimos a todos los herejes [*los hacemos callar*] mostrándoles, sin recurrir a las Escrituras [*no se discuten, pues, los textos ni su exactitud*], que no les pertenecen y que no tienen derecho a servirse de ellas».

A mí esto me permite entender muchos de los fenómenos de la historia del psicoanálisis. La esencia de la ortodoxia –como vemos mejor ahora que desaparece de nuestro horizonte– se resumía en este argumento de Bossuet dirigido al hereje: «Usted es nuevo, llegó

después, ni ayer ni anteayer lo conocíamos». Durante mucho tiempo peleamos contra una IPA que ya no existe, que servía de saco de boxeo, de títere. Ahora sí, es un verdadero adiós a la ortodoxia, ya no la tenemos como *partenaire*. Queda un duelo por hacer, pero también la claridad sobre su función.

En este teatro del debate se comprueba que la ortodoxia se sostiene en la idea de que la innovación es en sí misma una infamia y que la enunciación pertenece ante todo a los propietarios. Por supuesto, Lacan lo sabía bien. Antes de caer bajo el golpe de la excomunión, comprendió perfectamente la naturaleza eclesial del psicoanálisis tal como se transmitía en la comunidad analítica. En 1948, al hablar en nombre de la Comisión de Enseñanza de la Sociedad Psicoanalítica de París, no vaciló en invocar lo que llamó «una tradición continua desde los descubrimientos constitutivos del psicoanálisis».

Y cuando habla de «una tradición continua», lo que está en juego es la sucesión apostólica. Hace de ello un argumento porque, en efecto, no había nada más que reivindicar: la continuidad apostólica de la tradición. Fue respecto de esa noción –que él mismo había sostenido, creyera en ella o no, poco importa desde el momento en que la formuló– desde donde pudo afirmar, al crear su Escuela, que se trataba de una experiencia inaugural.

Tiempo atrás me equivoqué al oír en esa expresión ecos heideggerianos. «Experiencia inaugural» significa exactamente que, con la creación de una Escuela, asumió la ruptura con la tradición analítica y propuso un segundo origen.

La IPA experimenta –o padece– hoy la fragmentación, y no está sino al inicio de su vía crucis. Esa fragmentación teórica, una vez reconocida y esclarecida, derivará en una fragmentación institucional que primero se manifestará como un desvanecimiento del centro, y, por ende, como un progresivo borramiento. Lo que la IPA atraviesa, ante nuestra mirada, es en realidad la decadencia contemporánea del principio de tradición, socavado desde el surgimiento mismo del principio científico, ya con Galileo y Descartes. Y la cultura no ha dejado de oscilar entre el espíritu de la ciencia y el de la tradición. Hannah Arendt, en un célebre ensayo, «La tradición y la época moderna», muestra cómo la tradición –el sentido del pasado que conlleva– se ha debilitado hasta casi desaparecer.

Entre origen y tradición

Lacan operó con dos antagonismos en su enseñanza: entre ciencia y tradición, y entre origen y tradición. Al reclamar para el psicoanálisis el estatuto de ciencia –no una ciencia dura, a veces incluso apenas conjetural–, introduce, ante todo, una ruptura con la tradición. Era un *topos* fenomenológico, que resuena en la frase de Maurice Merleau-Ponty: «la tradición es el olvido de los orígenes». Así, Lacan opuso a la autoridad de la tradición la de una ciencia que siempre se hace en el presente, y denunció en la tradición de la IPA el olvido de los orígenes freudianos.

Arendt, en el ensayo mencionado, recuerda un pasaje de Platón en el libro VI de *Las leyes*: «El comienzo –*arché*– es como un dios que mientras permanece entre los hombres salva todas las cosas».¹⁰ Pues bien, Lacan sostuvo que el origen había dejado de habitar en la IPA. De ahí la necesidad de un segundo origen, o de una repetición original del origen. ¿Y en qué es original? Precisamente en que borra toda posibilidad de ortodoxia. En el mismo momento en que crea una Escuela como experiencia inaugural –y, por tanto, como un segundo origen–, pone en tela de juicio el Nombre del Padre; muestra así la conexión entre la voluntad de ortodoxia de Freud y la teoría del Edipo. Desde entonces abre la dimensión del más allá del Edipo, que implica sustituir el uno totalizante por el uno de la serie.

Por eso Lacan sigue siendo nuestro contemporáneo: anticipó –o acompañó– lo que caracteriza el mundo en que vivimos, el derrumbe de la autoridad fundada en la tradición y en el pasado. En ese sentido, el culto al pasado pertenece al pasado. La innovación lacaniana implica, si me permiten, lo ineluctable del presente. Incluso los fundamentalismos actuales, que celebran el retorno al pasado, buscan en verdad volverlo inmediatamente presente, sin mediación histórica. Por ello son también, de manera paradójica, ahistóricos, y participan de la misma ley que rige el mundo de hoy.

Lacan fundó una Escuela en ruptura con la tradición, pero también sin ortodoxia, sin ortopraxis y, podría decirse, sin Nombre del

10. Hannah Arendt, «La tradición y la época moderna», en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios de reflexión*, Península, 1996, p. 24; trad. de Ana Poljak.

Padre. No quiso ser –según la fórmula que san Justino (¡observen mis lecturas!) atribuye a los fundadores de sectas– el padre de su propia enseñanza, y por eso dijo: «Soy freudiano».

Así retomó el significado originario de la *orthé dóxa*, más allá de la ortodoxia: la verdad anterior al saber. Y eso mismo expresa la orientación lacaniana, que precede a la demostración y la hace posible.

No tengo tiempo para desarrollar la etimología de *berejía*, pero en su raíz se encuentra la palabra *elección*. En el psicoanálisis, en efecto, hay distintas elecciones, y ninguna demostración asegurará la prevalencia de una sobre otra. Por un lado, está la elección a favor del saber que debe tenerse: la confianza en la escritura, la tradición y los maestros. Está también la elección que define al analista como otro sujeto, la elección intersubjetiva del kleinismo y de la relación de objeto: «Tú asocias, yo asocio» –lo que el actual presidente de la IPA, el señor Widlöcher, llama con gracia la *coasociatividad*, aún vigente en esa asociación bajo la doctrina de la contratransferencia–.

Y a esto le sigue la elección lacaniana. Si tuviera que caracterizarla brevemente, diría que está orientada por la desubjetivación del analista: la idea de que el analista no es un sujeto. Esta elección puede movilizar toda una biblioteca de saberes, pero se sostiene en la noción de que lo esencial en el analista es un estado de vacuidad –un estado *zen*, si me permiten–, de disponibilidad a lo inesperado y de sentido de la oportunidad.

Diremos, entonces, que el único fin de toda la formación analítica es producir en el analista lo que se llama *presencia de ánimo*, que podemos definir, sencillamente, como Vauvenargues: «La presencia de ánimo es la capacidad de aprovechar las ocasiones para hablar o actuar».

Hasta la semana que viene.

14 de noviembre de 2001