

REVOLUCIÓN Y LIQUIDACIÓN DE LA TRANSFERENCIA. LA DESTITUCIÓN SUBJETIVA COMO PROCEDIMIENTO DE EMANCIPACIÓN SOCIAL¹

Vladimir Safatle

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias Humanas de la Universidad
de São Paulo (FFLCH-USP)

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4428-0131>

Correo: vsafatle@yahoo.com

Traducción: Pablo Ignacio Jiménez Cea

Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, BUAP

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6977-9134>

Correo: pablo.jcea@gmail.com

RESUMEN

El siguiente artículo trata sobre la destitución subjetiva como procedimiento necesario para un proceso histórico de emancipación social. Dado que, desde el psicoanálisis, no puede existir la constitución de un entramado social sin alguna forma de identificación, su autor señala la

¹ Publicado originalmente en inglés bajo el título de “Revolution and liquidation of transference: the subjective destitution as a procedure of social emancipation”, este artículo forma parte del libro *The truth of Psychoanalysis* editado por Jasper Feyaerts y Paulo Beer para la Leuven University Press. Ha sido traducido y publicado aquí con el permiso expreso de su autor, a quien agradecemos por permitirnos poner a disposición del público de habla hispana este material imprescindible sobre la relación entre destitución subjetiva y emancipación social [N. del T.].

importancia de la comprensión de la dinámica de la transferencia en la clínica para abordar los procesos de destitución subjetiva que se operan en el curso de una transformación histórica de carácter radical. Siempre hay una relación entre el acto y el intento de transformar lo imposible del goce en la figura de una forma de relación futura, dando cuerpo a lo imposible. De esta manera, en la transferencia, no sería posible que el sujeto no sea impulsado por la emergencia del goce más allá de las formas de la inscripción simbólica del deseo. Esto es exactamente lo que permite la liquidación de la transferencia, su no consolidación en una simple relación de sugestión y dependencia. Es ahí donde reside, en la propia constitución del vínculo social, la posibilidad de la no-adequación con la totalidad y, por tanto, de su transformación revolucionaria.

Palabras claves: Revolución, identificación, transferencia, goce, destitución subjetiva

ABSTRACT

The following article deals with subjective destitution as a necessary procedure for a historical process of social emancipation. Given that, from the psychoanalytic point of view, the constitution of a social framework cannot exist without some form of identification, the author points out the importance of understanding the dynamics of transference in the clinic in order to deal with the processes of subjective destitution that take place in the course of a historical transformation of a radical nature. There is always a relationship between the act and the attempt to transform the impossible of jouissance into the figure of a future form of relation, giving body to the impossible. Thus, in the transference, it would not be possible for the subject not to be driven by the emergence of jouissance beyond the forms of the symbolic inscription of desire. This is exactly what allows for the liquidation of the transference, its non-consolidation into a simple relation of suggestion and dependence. It is there that resides, in the very constitution of the social bond, the possibility of non-adaptation with the totality and, therefore, of its revolutionary transformation.

Keywords: Revolution, identification, transference, jouissance, subjective destitution

Temo que no nos libreremos de Dios mien-
tras sigamos creyendo en la gramática.
Friedrich Nietzsche

En 1967, Lacan presenta un texto fundamental sobre psicoanálisis y política: “Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el analista de la Escuela” (Proposition du Octobre sur le psychanalyste de l’Ecole) (Lacan, 1968b). Enfrentado a la necesidad de justificar la función de la Escuela Freudiana de Psicoanálisis, institución que él había creado, Lacan presenta en este texto una formulación política que tiene como eje central una reflexión sobre la estructura de la transferencia. Este foco sobre la transferencia como lugar de la política no debería sorprender. El psicoanálisis aborda los procesos de constitución del entramado social desde la dinámica de la identificación y sostiene que no puede haber vínculo social sin alguna forma de identificación (Freud, 1990[1921]). Adicionalmente, la identificación explica la dimensión productiva del poder, o sea, el modo en que el poder produce vida psíquica, moviliza afectos, demandas de amor y constituye a los sujetos con los que se relaciona (Butler, 1997). Consecuentemente, el enfoque de Lacan sobre la transferencia nos permite comprender cómo la dominación puede ser superada. En otras palabras, la transferencia tiene consecuencias reales para la reflexión sobre los procesos emancipatorios.² Si tenemos en cuenta que el poder se constituye a través de la identificación, entonces toda emancipación posible debe tomar la forma de una liquidación de la transferencia. Esta emancipación es una forma de entender cómo funciona la extimidad [extimité]³ en la

² Esta afirmación va en contra de las proposiciones sobre la transferencia psicoanalítica sostenidas por Michel Foucault (2008), *Psychiatric Power: Lectures at the Collège de France, 1973-1974* [El poder psiquiátrico: Conferencias en el Collège de France, 1973-1974], ed. Jacques Lagrange y trans. Graham Burchell (Nueva York: Picador).

³ Extimidad –Extimité en francés– es un término utilizado en la teoría lacaniana para describir la relación entre el sujeto y el Otro, y cómo esta relación afecta el acceso del sujeto al inconsciente y al deseo. De acuer-

clínica, y cómo la extimidad es un modo de relación que emerge en la clínica a través de la liquidación de la transferencia y su proceso relacionado de destitución subjetiva.

Es necesario hacer aquí una distinción. La identificación muestra cómo las relaciones sociales son necesariamente relaciones de poder instituidas a través de la repetición. Al identificarme con algo o alguien, asumo un desarrollo implícito propio de aquello con lo que me he identificado, es decir, las estructuras de mi vida psíquica y sus desarrollos serán la reproducción de aquello con lo que me he identificado. En el estadio del espejo, Lacan sostenía que identificarse con una imagen es interiorizar la historia que representa (Lacan 1966: 93-101). Es decir, toda identificación es un ejercicio de poder. Sin embargo, no todas las relaciones de poder son relaciones de dominación. Lo que sostiene la identificación no está dado en última instancia ni por el yo ni por el otro, y ambos son incapaces de dominarlo, lo que es *ex-timo* a ambos. Hay algo que circula en los procesos de identificación que no puede ser entendido como un ejercicio de dominación. La identificación ocurre sobre la base de algo que sobrepasa la voluntad del sujeto. Lacan tematiza este proceso de identificación a través de su teoría del objeto *a* –algo que siempre insiste dentro de las relaciones de poder y que hace que estas relaciones sean inestables, siempre dispuestas a invertirse, a desviarse–. Fundamentalmente, una relación de dominación es la expresión de la sumisión de mi voluntad a la voluntad del Otro, pero hay algo en la identificación que produce vínculos sin ser la expresión de mi voluntad ni de la voluntad del Otro. Es, más precisamen-

do con David Pavón-Cuellar (2014), este término “puede utilizarse en psicología crítica con el propósito de problematizar, cuestionar, desafiar e incluso rechazar e ir más allá de la distinción psicológica tradicional entre exterioridad e interioridad psíquica o intimidad” (661). De esta manera, el término extimidad se referiría principalmente a la “presencia de exterioridad en la intimidad, o interioridad más profunda, del sujeto, y secundariamente a la no distinción e identidad resultantes de lo exterior y lo íntimo o más interior” (Pavón-Cuellar, 2014: 661) [N. del T.].

te, la expresión de una dinámica inconsciente de afectos. El poder circula expropiando algo que puede deponerlo. Consideremos, por ejemplo, las consecuencias de una afirmación como ésta:

Así funciona el *i (a)* con el cual se imaginan el yo y su narcisismo, haciendo de casulla para ese objeto *a* que constituye la miseria del sujeto. Esto porque el (*a*), causa del deseo, por estar a merced del Otro, angustia pues ocasionalmente, se viste contrafómicamente con la autonomía del yo, como lo hace el cangrejo ermitaño con cualquier caparazón (Lacan, 2001: 262[281]).⁴

Lacan está diciendo que el ideal del yo, responsable de la constitución imaginaria del yo a través de las relaciones narcisistas, se sostiene apoyándose en el objeto *a* para reforzar el discurso de la autonomía. La autonomía de la voluntad aparece como un discurso defensivo contra la fobia que resulta del descubrimiento de que lo que nos constituye en nuestra propia identidad –las imágenes que nos constituyen– están sostenidas por algo que podría provocar su propia disolución. Por eso podemos decir que lo que sostiene la reproducción material de la vida psíquica, aquello que permite el ejercicio constitutivo de las relaciones de poder, puede al mismo tiempo disolver las propias relaciones de poder. Y si el poder puede controlar la circulación de estos objetos que nos destituyen, es porque “sabe” que el reconocimiento de sí mismo en estos objetos nos angustia.

El poder “sabe” que la libertad nos angustia al mismo tiempo que nos atrae. Si los sujetos aceptan la servidumbre es porque temen la ansiedad que produce la libertad, y una de las cosas fun-

⁴ Dado que este conjunto de textos será continuamente citado a lo largo del artículo, he tomado la traducción al español de la Editorial Paidós como la referencia mejor autorizada para dar cuenta del complejo léxico lacaniano. Por tanto, junto con la cita del original francés por parte del autor, se añade el número de página de la edición al español que se encuentra correctamente referenciada al final del artículo [N. del T.].

damentales que puede aportar el análisis sobre el ejercicio de la libertad es llevar al sujeto a deponer sus defensas contrafóbicas. La angustia de la libertad no surge de la posibilidad trascendente de hacerlo y desearlo todo, sino de la constatación de que somos actuados por causalidades externas que, como decía Lacan, son algo en nosotros más que nosotros mismos. Este tema lacaniano del autorreconocimiento en el objeto pretende exponer al sujeto a la angustia de saberse movido por causalidades que lo descentran, causalidades profundamente enraizadas en la historia incontrolada de nuestros deseos. Si la libertad no fuera de naturaleza tan dramática, el impulso a evitarla no sería tan constante.

En este sentido, la función de la Escuela, tal como Lacan la entiende, fue básicamente la de reconocer a los sujetos que pasan por la liquidación de la transferencia, dejando atrás una forma de sujeción expresada no sólo en la suposición del saber del Otro, sino también en la suposición de un saber que es constitutivo, que podría definir los modos de autorrelación: control, autonomía, deliberación. Por esta razón, este reconocimiento no sólo es la garantía de la constitución de lazos sociales que ya no estén atormentados por relaciones de sujeción; también encierra la posibilidad de la emergencia de lazos capaces de transformar a los sujetos.

Después de todo, Lacan comprendió perfectamente que si uno entra en análisis, es porque hay una suposición de que puede conocer la verdad de su propio deseo. Esta suposición de saber no es sólo una curiosidad cognitiva, un deseo de conocerse mejor; es una expectativa de reconfiguración de la estructura de la práctica y del cuidado a partir del autoconocimiento. Sin embargo, este supuesto saber se tambalea, no por la simple constatación de la ignorancia del analista o por la ineficacia del discurso analítico, sino por la emergencia de un objeto que sostenía la relación con el Otro y que hasta entonces estaba velado. Esto explica por qué, en el discurso del analista, el objeto ocupa el lugar de un agente. En el discurso del analista, lo que se revela es cómo la conexión del sujeto con el supuesto saber era, en realidad, un vínculo con un objeto que causaba a este sujeto. El saber analítico se realiza por su propia autodestitución.

Para ilustrar este punto, podemos referirnos a la lectura lacaniana del diálogo entre Alcibíades y Sócrates en *El Simposio*. En cierto sentido, la lectura de Lacan convierte a Sócrates en el primer analista, del mismo modo que hace de la respuesta de Sócrates al deseo de Alcibíades la primera instancia de una lección sobre el manejo de la transferencia. En el diálogo de Platón, Alcibíades no es sólo alguien que no sabe gobernarse a sí mismo, que no es dueño de su propio deseo. Es también alguien que espera gobernar la polis, gobernar a los demás (Platón, 1927). Sócrates intenta mostrar a Alcibíades que no podrá gobernar la polis antes de poder gobernarse a sí mismo. Sin embargo, en este contexto, el autogobierno no es, para Lacan, la autodominación a través de la dinámica del control y la autorregulación. De hecho, gobernarse a sí mismo es inseparable de la capacidad de reconocer el resto que, como determinante de la división del sujeto, “provoca su caída de su fantasma y lo destituye como sujeto” (Lacan, 2001: 252 [270]). Sócrates muestra a Alcibíades cómo no puede haber autogobierno si no es capaz de enfrentarse al objeto que causa su deseo, enfrentamiento que produce un atravesamiento de la fantasía y una destitución del sujeto.

Por esta razón, Lacan subraya la manera en que Sócrates dice que Alcibíades se equivoca en su deseo, porque no es exactamente a Sócrates a quien Alcibíades desea, sino el *agalma* del que Sócrates está investido. Sócrates realiza así una operación de separación en la medida en que intenta mostrar a Alcibíades la distancia entre el ideal yoico y el objeto que lo sustenta. Al exponer esta distancia, Sócrates produce una especie de cortocircuito en el sistema de identificación que ha sostenido la posición de Alcibíades, porque el ideal del yo ya no aparece, como aparecía antes, como el punto de trascendencia frente a los objetos imaginarios. Aparece como una prenda de vestir que sostiene al sujeto impidiéndole enfrentarse a un objeto sin lugar que, sin embargo, le causa, actúa en él y le constituye.

Por esta razón, es necesario insistir en que, si el conocimiento en transferencia es un saber supuesto sobre mi deseo y lo que lo

causa, el proceso analítico pretende extraer de las vías del conocimiento el objeto que provoca mi deseo. Sócrates niega saber nada sobre los asuntos del amor, lo que no significa que no sepa qué hacer con tales asuntos. Sólo significa que su acción no está orientada por la deliberación o el conocimiento compartido, que encaja dentro de una estructura simbólica. Su acción es una forma de apertura que presupone una destitución de la dominación, una forma de reconocimiento de una causalidad externa, sobre la cual es inútil tratar de defenderse. Lacan habla entonces de una operación de “confrontación con la verdad” distinta de la operación de ejercicio del saber. Aquí, la distinción entre conocimiento y verdad es fundamental.

El propio Lacan reconoce que esto parece significar inicialmente la imposibilidad de constituir cualquier forma de lazo social. Como él mismo dice: “La destitución subjetiva está inscrita en el billete de entrada”. Y continúa: “¿acaso no implica provocar el horror, la indignación, el pánico, incluso el atentado, en todo caso dar pretexto a la objeción de principio?” (Lacan, 2001: 252 [270]). ¿Qué podría ser un lazo constituido a partir de una liquidación de la transferencia que parece excluir toda identificación simbólica, que ya no puede movilizar ninguna producción fantasmática? Un tipo de lazo que hace afirmar a Lacan que:

En este viraje en que el sujeto ve zozobrar la seguridad que obtenía de ese fantasma donde se constituye para cada uno su ventana sobre lo real, lo que se vislumbra es que el asidero [*prise*] del deseo no es otro que el de un desier.

En este desier se devela lo inesencial del sujeto supuesto saber, desde donde el psicoanalista por venir se consagra al *agalma* de la esencia del deseo, dispuesto a pagarlo reduciéndose, él y su nombre, al significante cualquiera (Lacan, 2001: 252 [272]).

Así es como describe Lacan el proceso de liquidación de la transferencia. Observemos en primer lugar que se trata de romper la seguridad que proporciona la fantasía como ventana a lo real, es

decir, el encuadramiento de lo real por la fantasía a una cierta distancia y en una cierta operación. Hay una temporalidad en la fantasía, una temporalidad marcada por la repetición y la actualización modular de las experiencias originales. Lo que ocurre al final de la transferencia es que el sujeto se aproxima a lo real, experimentando una temporalidad fuera de la estructura. Cuando la seguridad producida por la fantasía vacila, el deseo se revela como nada más que un *désêtre*. No se trata exactamente de una forma que reinscriba al sujeto en la seguridad ontológica de un ser pensado a través de la normatividad, como una necesidad, sino más bien de un alejamiento, de una desposesión. El deseo se muestra, pues, precisamente como ese alejamiento y, en este sentido, el tiempo de lo real aparece a la deriva. Este desplazamiento del ser al *désêtre* es característico de la destitución del saber del analista (Cotter, 1996: 187-194). Es decir, en el análisis, el analista pasa por un *désêtre*, que presupone angustia, y el analizado pasa a través de una destitución subjetiva, que implica un cierto desamparo.

Tal destitución puede ser descrita como el cambio en la estructura de los procesos de reconocimiento, porque lo que se produce no es un autorreconocimiento en otro sujeto, sino en un objeto. Tal reconocimiento se realiza reduciendo el nombre del sujeto a un significante cualquiera. Es decir, el nombre, que establece relaciones de filiación y transmisión, y lleva la marca de la inscripción del sujeto en el horizonte de una constelación familiar, se convierte en un significante cualquiera, en el sentido de una inscripción puramente contingente, sin lugar en una cadena de necesidades.⁵ La reinscripción simbólica que la interpretación analítica produce a través de la movilización de los marcos de relación propios del complejo de Edipo y de su horizonte normativo se destituyen de tal manera que el nombre aparece como un significante cualquiera.

⁵ Para la relación entre transferencia y contingencia, véase David-Ménard, M. (2011). *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*. París: Hermann: 199-233.

Pero permanece una cuestión central: ¿Por qué este proceso no es simplemente un proceso depresivo, el tiempo muerto de la melancolía? ¿Qué lo convierte, por el contrario, en un proceso de afirmación de la emancipación?

TRANSFERENCIA Y EMANCIPACIÓN

Para responder a estas preguntas, empecemos por preguntarnos cómo terminar un proceso transferencial. Por supuesto, esta pregunta sólo puede responderse en un nivel genérico, porque las trayectorias de un análisis son siempre únicas. Sin embargo, esto no significa que el nivel genérico carezca de importancia e interés o que no revele trazos estructurales. Diremos, entonces, que la transferencia es liquidada cuando ocurre lo que Lacan llama el “acto analítico” –un acto que puede responder a la cuestión general de la emancipación–.

Recordemos primero algunas consideraciones sobre la emancipación como horizonte normativo de las luchas políticas. La tendencia tradicional es derivar las discusiones sobre la emancipación a partir de la noción normativa de madurez, generalizando las consecuencias de la distinción entre minoría de edad y adultez. Bajo ese prisma de comprensión, las luchas políticas que son impulsadas por expectativas de emancipación son luchas para realizar formas de desarrollo de individuos capaces de autodeliberación y autoafirmación.

No obstante, es preciso insistir en que esta forma de pensar no permite distinguir entre emancipación y sujeción a patrones disciplinarios que son socialmente exigidos para una conformidad con los roles sociales. La salida de la “minoría de edad” puede entenderse como el resultado de la interiorización de sistemas de juicio y de acciones socialmente aceptadas que son propias de aquellos sujetos a los que se considera imputables y responsables. En este contexto, existe el riesgo de que ya no seamos capaces de

establecer distinciones mínimamente operativas entre emancipación y mera adaptación social a patrones legales de imputabilidad o, incluso, entre reconocimiento [recognition], entendido como instauración de modos de existencia hasta entonces no predicados, y reconocimiento [acknowledgment] en cuanto confirmación de potencialidades alcanzadas por el modo de existencia actual. De ahí surge un problema: una condición de socialización históricamente definida y jurídicamente organizada se convierte en un horizonte ontológicamente estable de regulación de las formas de vida. En contraposición a esto, la noción de acto analítico nos permite ver la emancipación como una posibilidad para que el sujeto emerja como un poder normativo capaz de producir singularizaciones. Para ello, es necesario que se produzca un cambio estructural en la noción de agencia.

A este respecto, recordemos cómo Lacan afirma que el acto analítico se fundaría en una “estructura paradójica por el hecho de que en él el objeto es activo y el sujeto subvertido”, subversión que es una inscripción de la posición del sujeto en lo real (Lacan, 2001: 332 [352]). Volvemos sobre este punto porque tal idea de un acto capaz de inscribir al sujeto en lo real es central. Implica que, al producir un acto, los sujetos actúan desde una posición que colapsa el orden simbólico. Por lo tanto, pierden su inscripción previa en el orden simbólico y en el orden del saber que los constituía. Por eso, desde el punto de vista clínico, el concepto de acto analítico reconfigura los procesos de intervención analítica al poner en segundo plano los mecanismos de simbolización a través de la inscripción significativa producida por la interpretación. A partir de ahora, el análisis no buscará, a través de la interpretación, proporcionar a los sujetos inscripciones en un marco regulado de conflictos y filiaciones. Confrontará a los sujetos con un acto que les priva de tal lugar.

Esto explica por qué, en el dispositivo del acto analítico, una fuerza de disolución y una operación de instauración se vinculan, y la complejidad reside precisamente en la comprensión de este doble movimiento. No es posible aprehender los procesos de instau-

ración sin responder a la pregunta sobre cómo se llevan a cabo las disoluciones. Porque hay disoluciones que sólo son degradaciones del orden anterior, o si se quiere, que son mero paso al acto, mera fascinación por la aniquilación que remueve del acto toda posibilidad de reconocimiento. Por ello, las formas clásicas del *paso al acto* [*passage a l'act*] están vinculadas al suicidio.

Sin embargo, hay disoluciones y derrumbamientos que resultan de las presiones de nuevas orientaciones. ¿Acaso no es una de las cuestiones fundamentales que conciernen a la acción política el hacer que se derrumben los órdenes? (Lenin, 1975). Teniendo en cuenta lo que nos ha demostrado la experiencia de las revoluciones en el siglo XX, los órdenes pueden perpetuarse incluso después de su caída o, mejor dicho, pueden perpetuarse exactamente porque han caído y se han convertido en un modo de existencia implícito en lugar de explícito. Entonces pueden resurgir como una recurrencia que reaparece cuando menos lo esperamos, o pueden seguir operando en un estrato subterráneo, erosionando gradualmente el nuevo orden hasta hacerlo irreconocible (Freud, 1990 [1939]). Por este motivo, la cuestión del acto político como proceso de disolución es de primordial importancia.

UNA ESPECIE DE REVOLUCIÓN

Esta discusión nos lleva al poder de negación propio de todo acto. En varios momentos, Lacan acerca el acto analítico a una lectura posible del concepto político de revolución. Sin embargo, hay que hacer aquí una distinción. En múltiples instancias, Lacan insiste en que “revolución” significa, en relación con lo que sabemos de los movimientos astronómicos, “volver al mismo lugar”. Al comentar la revolución copernicana, tan a menudo utilizada como metáfora del cambio epistémico en filosofía (Kant y la crítica como revolución copernicana) e incluso en psicoanálisis (Freud y la revolución copernicana del inconsciente), Lacan se preguntaba: “¿Qué hay de revo-

lucionario en el recentramiento alrededor del sol del mundo solar?” (Lacan 2001: 420 [443]). Puesto que no había ningún cambio en la jerarquía, la unidad y la centralidad representadas por la noción de movimiento esférico como forma celeste perfecta, la verdadera revolución estaba en el advenimiento del movimiento elíptico, es decir, la noción de dos centros como forma de los movimientos celestes. Por lo tanto, si la revolución no es el deseo de volver al mismo lugar, no puede separarse de un cambio en toda la estructura del conocimiento. La revolución no se limita a las transformaciones sobre el lugar que ocupa cada elemento dentro de una estructura dada, ni a los marcadores de posición del saber y del poder.

Lacan apela a la poesía para pensar la revolución que supone realmente una experiencia analítica. A este respecto, recordemos un poema muy querido por Lacan, que consideraba una expresión de la “fórmula general del acto” (Lacan, 1968a), *À une raison* [A una razón] de Arthur Rimbaud:

Un golpe de tu dedo sobre el tambor descarga todos los sonidos y comienza la nueva armonía.

Un paso tuyo, es el alzamiento de los nuevos hombres y su avance.

Tu cabeza se aparta: el nuevo amor!

Tu cabeza se vuelve, — el nuevo amor!

“Cambia nuestra suerte, acribilla las plagas, comenzando por el tiempo”, te cantan esos niños.

“Levanta no importa adonde la sustancia de nuestras fortunas y deseos”, te suplican.

Llegada de siempre, te irás por todas partes (Rimbaud, 2011a).

En primer lugar, cabe destacar que la fórmula general del acto analítico viene dada por un poema —es decir, el acercamiento al acto y la emergencia de otro régimen de lenguaje expresado en la forma del poema—. Si el lenguaje aparece aquí en una posición fundamental, es porque decide la forma de la experiencia, la dinámica de nuestras gramáticas de los afectos y la estructura de nuestras

sensibilidades. No hay verdadera revolución sin una transformación de la capacidad de enunciación del lenguaje.

En segundo lugar, recordemos el título del poema, *A una razón*. La fórmula general del acto está vinculada a un poema titulado *A una razón*. Lo más obvio aquí es la idea de “una razón” y no “la razón”, como si dijera “cada uno tiene su razón”. Pero una sentencia de esta naturaleza generalmente parece querer decir: “no hay razón, porque cada uno tiene la suya”, “no hay verdad, porque cada uno tiene su razón”. Si no hay razón, entonces no hay ratio, no sólo en el sentido de que no hay medida común, sino específicamente en el sentido de que no hay implicación genérica, que es el fundamento de la verdad. Todo proceso de verdad es un proceso capaz de producir una implicación genérica o un reconocimiento universal. Si no hay razón, parece que nada nos implica genéricamente, nada nos da un campo común. Parece que sólo hay una palabra, una palabra y luego otra palabra. No obstante, el poema expresa exactamente la idea contraria. Es como si la singularidad de la experiencia que produce el cuerpo en el que irrumpe una razón fuera una experiencia reconocible por todos –como si lo que se desvelara fuera sólo la apertura de un espacio común que trasciende el mundo–.

Es evidente que el poema comienza con un horizonte de guerra y música, como si la verdadera guerra fuera la transformación del lenguaje en música. Comienza con un golpe de tambor, anunciando la creación al romper el silencio con un sonido, usualmente seco, sin resonancia. Pero ahora esta ausencia de resonancia es el advenimiento de una nueva armonía producida por todos los sonidos.

Me gustaría señalar, con todo, un punto importante aquí. Todos los sonidos tocados juntos sólo pueden producir un conjunto de sonidos; nunca proporcionan una nueva armonía. Un toque que libera todos los sonidos puede percibirse en realidad como un sonido capaz de producir armonía, como la sustancia de nuestra fortuna y nuestros deseos que puede cultivarse en cualquier lugar. Es decir, estamos hablando de una relación (porque la armonía es necesariamente una relación) sin restricción y sin pérdida, que

puede operar potencialmente en un tiempo y un espacio que ahora están desprovistos de determinaciones finitas. Y como el estallido de la guerra se transmuta en música, el poema produce la irrupción de nuevos hombres y de un nuevo amor. Un nuevo amor que debe repetirse, que no sólo se dice una vez, sino que nos hace volver la cabeza una vez más. Es como si el amor fuera lo que hay que repetir, como si el amor fuera realmente el escenario de una repetición, o como si el amor fuera lo que permite que la repetición exista en su poder transformador.

Al igual que la razón, el amor es una cuestión de relación y de existencia en la relación. La razón es, entre otras cosas, una decisión sobre las estructuras lógicas del orden, la identidad, la diferencia y la unidad –o sea, la relación y la compatibilidad entre determinaciones–. Siempre hay una *ratio* resonando en la razón. Como escribe Rimbaud en otro poema, *Genio*: “amor, medida perfecta y reinventada, razón maravillosa e imprevista” (Rimbaud, 2011b). Hay un tiempo particular, específico, del amor y de la dispersión de su acto. Este tiempo del amor funda otra razón, como Lacan entendió claramente *A una razón*: “El amor es en este texto el signo, señalado como tal, de que se cambia de razón” (Lacan 1973: 26). Al producirse esta repetición que denuncia el deseo de duración, el poema se abre a una canción. Los niños no sólo cantan, sino que rezan, porque sienten la urgencia de los deseos que se cultivan en un lugar fuera de lugar –esto es, en un lugar ajeno a la gramática que utilizamos para describir el estado actual de las cosas, en un “cualquier lugar” fuera del mundo tal y como ahora está compuesto y dividido–.

Un acto es siempre el desencadenamiento de otro tiempo y otro espacio. Ésa es su función: permitir que el deseo se cultive en otro tiempo y otro espacio, rompiendo la jerarquía de los lugares que desacralizan las distancias. En este sentido, no es casual que Lacan haya elegido a Rimbaud para dar una fórmula general al acto analítico. Es el poeta que habla de una época de revoluciones, que escribe poemas sobre las batallas de emancipación popular, y que deja atrás el poema en verso y convierte el lenguaje en un

sistema de colores a través del trabajo fonético con las vocales. En otras palabras, Rimbaud produce una nueva *aisthesis* en el lenguaje y la expresión explorando dimensiones significativas elaboradas más allá de los modos de determinación puramente semánticos. Una “erupción de todos los sentidos”, como dice el propio Rimbaud, que es el advenimiento de nuevos principios constructivos. Recordemos que *A una razón* fue escrito entre 1872 y 1873, es decir, justo después de la Comuna. Esto da una expresión concreta de quiénes son los nuevos hombres, los que se levantan y viven en una nueva armonía.

Hay que tener esto en cuenta cuando Lacan dice que “el acto tiene lugar en un decir y modifica al sujeto”, o que “el acto destituye en su fin al sujeto mismo que instaura” (Lacan 1973: 375). Esto demuestra cómo el acto analítico, en lugar de limitarse meramente a externalizar al sujeto, lo modifica en un movimiento paradójico entre instauración y destitución. Esta posición paradójica puede explicar por qué “el acto se realiza mejor por el fracaso”, lo que no significa que todo acto sea un fracaso. Hay un tipo de fracaso que resulta de la presión de la productividad del deseo hacia nuevas formas. El acto fallido expresa el fracaso de la fuerza determinante del lenguaje ordinario, donde hay que sentir que el lenguaje ordinario fracasa, confiesa su impotencia y transmuta sus categorías. O, como dijo Lacan: “Mi prueba sólo toca el ser [*à l'être*] para hacerlo nacer de la falla que el ser [*l'étant*] produce del decirse [*de se dire*]” (1973: 426).

Ahora podemos comprender la implicación política del concepto de acto analítico. Nos permite pensar la noción política de revolución más allá de su sumisión a una dinámica meramente restauradora. El acto muestra más claramente la verdadera dimensión de transformación que debe producir una acción revolucionaria, evidenciando su relación con la modificación de la estructura del saber/poder previamente vigente. Sin embargo, y este es un punto decisivo, el acto no empuja simplemente el saber anteriormente asumido por el Otro hacia un saber ahora presente en la conciencia del sujeto. No implica la reapropiación del conocimiento. La reapropiación sólo sería la reiteración del mismo régimen de

conocimiento y acción, que ahora se ha vuelto disponible para la conciencia. Es inútil elogiar la praxis si esta praxis sigue dependiendo de la misma gramática de conocimiento a la que ya hemos estado sometidos. Una gramática compuesta por los ideales de autonomía, deliberación, elección y decisión se refiere necesariamente al modo de representación de la conciencia. No importa quién actúe realmente –es decir, si se actúa siempre a partir de la misma gramática–. En cualquier caso, es la gramática la que actúa; es el sistema de reglas el que actúa. Una práctica emancipada no es el resultado de la transferencia de conocimientos. Es decir, la emancipación no es una transferencia de conocimientos que nos permita recuperar la enunciación del saber y que a su vez nos permita deliberar mejor. Recordemos una afirmación importante:

Así el ser del deseo se une al ser del saber para renacer al anudarse ambos en una cinta de borde único en que se inscribe una sola falta, la que el *agalma* sostiene (Lacan, 2001: 254 [273]).

El deseo y el conocimiento se encuentran como dos lados de una banda de Möbius. Pasan el uno al otro, en un pasaje que sólo se produce bajo la condición de asumir una torsión. Este pasaje es la inscripción de una carencia, que no es una carencia relacionada simplemente con la incompletud o con la subjetivación de la castración, entendida como la asunción de la finitud, sino que es la emergencia de un objeto que no se reduce a lo que representa una cadena significante. Cuando un conocimiento del deseo es posible, sólo lo es por una torsión que, desde el punto de vista de la configuración actual del conocimiento, es una carencia.

Pero quisiera insistir en un punto fundamental. Si algo me falta, es porque no lo tengo. Si la articulación entre el deseo y el conocimiento inscribe una carencia estructural, es porque tal articulación apunta a algo que nunca podré tener, que nunca estará bajo el signo de mi posesión, y ésta es exactamente una de las principales características de los *agalmata*: los sujetos no los tienen, sino que

los soportan, lo cual es una cuestión totalmente diferente (Gernet, 1982). Esto es una forma de decir que la destitución del saber, la condición para la liquidación de la transferencia, tiene la asunción de otra palabra, otra relación con el lenguaje: un lenguaje que no parece ser exactamente mío, un saber que no refuerza la ilusión de mi propiedad y dominio. De ahí, la pertinencia de afirmaciones como: “Todo lo que concierne al inconsciente solo juega sobre efectos de lenguaje. Es algo que se dice, sin que el sujeto se represente ni se diga allí, y sin que sepa lo que dice” (Lacan, 2001: 334 [354]).

Más que estar estructurado como un lenguaje, el inconsciente es un discurso que establece el habla misma del sujeto. Es la emergencia de un lenguaje que ya no aparece como mío. No sólo porque los enunciados del sujeto están regidos por lo involuntario, sino sobre todo porque ya no es el lenguaje del sentido [meaning] y de la restitución de las propiedades producidas por la dinámica del sentido. Es el lenguaje de un acontecimiento de verdad [truth event].

También hay que señalar que, con esto, no hemos dicho nada sobre los procesos revolucionarios en su dimensión concreta de despliegue y en su causalidad históricamente situada. Pero en lo que insisto es en que el psicoanálisis no puede decir nada sobre ellos, porque son objeto de la historia y de la política. El psicoanálisis puede, no obstante, hablar de lo que en su día se llamó “el devenir revolucionario de los sujetos” (Deleuze, 2003), es decir, el enraizamiento psíquico de un deseo de revolución que implica la transformación efectiva de las formas de agenciamiento. No sólo hay bases históricas para tal deseo, también las hay en la pulsión. La existencia concreta de tal devenir es la apertura necesaria de potencialidades dentro de la vida social.

LA RELIGIÓN DEL SENTIDO

Si volvemos a la relación entre lenguaje y revolución, debemos insistir en la especificidad de la noción lacaniana de sentido [meaning]. Después de todo, ¿qué puede ser un lenguaje que no sea

un lenguaje de sentido, sino un lenguaje de un acontecimiento de verdad, como supone Lacan al hablar del inconsciente? Entre las diferentes maneras de discutir este complejo problema, insistamos en la que expone la dimensión política de este debate. Recordemos lo que Lacan afirma en un texto sobre el acto político de disolución de una institución que él mismo creó:

La Internacional, puesto que tal es su nombre, se reduce al síntoma que ella es por lo que Freud esperaba de ella. Pero no es ella quien pesa. Es la Iglesia, la verdadera, la que sostiene al marxismo porque le provee sangre nueva... con un sentido renovado. ¿Por qué no el psicoanálisis cuando vira al sentido? No digo esto por una vana burla. La estabilidad de la religión se debe a que el sentido es siempre religioso (Lacan, 2001: 318 [338]).

Esta es la forma lacaniana de decir que el verdadero problema político al que nos enfrentamos es el resurgimiento de la dimensión teológico-política del poder. La religión es un medio de sostener los vínculos sociales mediante la reducción de las exigencias políticas a exigencias de protección, mediante la constitución de la autoridad por figuras de poder pastoral. Decir entonces que el sentido es siempre religioso significa decir que el psicoanálisis no puede reducirse a un discurso de confesión, porque no es pensable dentro de las relaciones de necesidad, de confirmación del destino original, o de la unidad sustancial de la redención. Lacan no teme hablar aquí de religión, de un tipo de marxismo y de la burocratización de los vínculos sociales por una internacional (en este caso, la IPA), que sólo se mantiene por el miedo al acto analítico.

También hay que señalar que el fundamento de la experiencia religiosa se basa en la circulación de una noción particular del tiempo –el tiempo de la providencia, de la redención–. En este contexto, el sentido sólo puede aparecer como una relación de necesidad garantizada por un suelo originariamente situado. El sentido restaura lo que se ha perdido, nos cura devolviéndonos a

un suelo originario. Así, el contraste principal es entre el sentido y el acontecimiento, el sentido y la verdad. Si Lacan criticó el marxismo, es porque entendía su teoría de la revolución a partir de una escatología histórica en la que el proletariado aparece como un sujeto-objeto finalmente reconciliado. En esta escatología, todo acontecimiento se anula bajo el peso de un tiempo que no es otro que la proyección de una irresistible realización del progreso. Esta no es la única lectura posible de la teoría de la revolución de Marx; no obstante, así es como la entiende Lacan. Contrariamente a este tiempo redentor, el análisis juega con el tiempo destituyente del corte y de una revolución que puede aparecer como espacio real para el acontecimiento.

Pero, ¿qué puede ofrecer el psicoanálisis a la crítica de la religión, de la política utópica y del auge de la burocracia? Si volvemos a la cuestión de cómo sabemos que no estamos ante la “estilización” de una posición depresiva, debemos insistir en la relación entre acto y goce [*jouissance*]. Porque lo que conduce a un acto de esta naturaleza, un acto más allá del sentido, es el desplazamiento y la despersonalización que la experiencia del goce produce necesariamente. Siempre hay una relación entre el acto y el intento de transformar lo imposible del goce en la figura de una forma de relación futura, dando cuerpo a lo imposible. De esta manera, en la transferencia, no sería posible que el sujeto no sea impulsado por la emergencia del goce más allá de las formas de la inscripción simbólica del deseo. Esto es exactamente lo que permite la liquidación de la transferencia, su no consolidación en una simple relación de sugestión y dependencia.

Podemos concluir entonces que, en la transferencia, hay siempre una emergencia de un personaje sin lugar de goce (Lacan 2001: 358 [378]),⁶ como vemos, por ejemplo, en el goce oral del paciente de Ernst Kris, atormentado por su deseo de plagio y su descomposi-

⁶ Serge Leclair comprende este punto cuando se pregunta por la transferencia: “Que vat- on chercher? [¿Qué buscamos?] se ha dicho. En la esen-

ción de las ilusiones de ser autor, y en el ejemplo del goce del Hombre de las Ratas ante la descripción de la tortura china. La transferencia, en su indigencia de saber, debe permitir la emergencia de ese goce, por angustioso que sea. Debe permitir la emergencia de un goce que no funcione para tranquilizar al sujeto sino para mostrar que no hay lugar para el goce en la administración de la vida tal como sucede en la situación actual. De hecho, el psicoanálisis trata de mostrar cómo el carácter indefenso de este goce implica una verdad política –a saber, el hecho de que las condiciones de la reproducción material de la vida a la que está sometido el sujeto sólo se sostienen mediante el deseo de no saber de este goce–. Con este goce es imposible hacer nada y es necesario arruinarlo y olvidarlo. Es decir, la naturaleza real de este goce conlleva transformaciones y producciones singulares y depende de que el sujeto asuma y produzca un acto que tiene la forma de una no inscripción. En este sentido, podemos comprender la importancia de una afirmación como “por el goce la verdad encuentra cómo resistir al saber” (Lacan, 2001: 358). Si la verdad es lo que resiste al saber en nombre del goce, entonces la acción de la verdad será siempre una destitución en nombre de una situación imposible por venir.

LAS PARADOJAS DEL PASE

Queda por ver cómo podemos comprender los procesos de reconocimiento propios del fin de transferencia en su generalidad y supuesta universalidad. Lacan trató de considerar esto en sus discusiones sobre el pase. Tales discusiones nos conducen a problemas específicos de organización y transmisión, problemas que

cia misma del habla, que es la articulación literal, ¿cómo lucha el hablante con su goce?”. Leclaire, Serge (1968). *Psychanalyseser*. París: Seuil: 174.

resultarán insolubles dentro del horizonte lacaniano. Esto conduce a Lacan a disolver su propia institución.

Dentro del proyecto de la Escuela Freudiana de Psicoanálisis estaba la creencia última en el retorno a los procesos de reconocimiento basados en el supuesto de una cierta forma de “comunicación”. En este sentido, la escuela debía ser el lugar donde se “comunicaría” la liquidación de la transferencia. “De todos modos esta experiencia no puede ser eludida. Sus resultados deben ser comunicados” (Lacan, 2001: 255 [274]). Si los resultados deben ser comunicados, es porque el desvelamiento del desamparo del goce que proviene del abatimiento del analista, y su supuesto saber no nos conduce a una posición de simple aislamiento. Lacan dirá:

¿Qué tiene que ver ese paso, por ser dado solo, con cuán único uno se cree por seguirlo? ¿Acaso no me fío de la experiencia analítica, es decir, de lo que de ella me viene de quien se desembrolló solo de ella? Si yo creyese estar solo al tenerla, entonces, ¿para quién hablaría? Es más bien por llenarse la boca con la escucha –la única por ser la suya–, lo que en ocasiones le haría de mordaza (Lacan, 2001: 263 [281]).

En este contexto, Lacan habla del acto fundador de la École Freudienne como representante del acto analítico. Este acto se realiza en solitario, pero puede constituir, sin embargo, un lazo presupuesto por la exigencia de “comunicación”. Y debe existir una tensión extrema entre goce y comunicación, una tensión que en realidad no puede resolverse, que sólo puede desembocar en la disolución del espacio de comunicación, que es otra manera de entender la cuestión de la disolución de la escuela. Pero la disolución del espacio de comunicación será, paradójicamente, la última apuesta por la posibilidad institucional de la política. Una institución organizada como campo y torbellino.

Recordemos aquí lo que estaba en juego en la noción de pase. Según el procedimiento del pase, un fin de análisis permite al analizado “dar cuenta de su análisis” a los pasadores que, a su vez,

lo transmitirán a un jurado. La primera cuestión relativa a este procedimiento reside en la noción de “dar cuenta”. En otras ocasiones, Lacan hablaba de un acto “legible” por todos. Pero, ¿de qué tipo de discurso y de legibilidad plena se trata? ¿Qué cuenta aquí? ¿Y para qué la forma de espacio común? Aquí reside todo el peso del problema. Hay algo transmisible al final de un análisis, pero como dice Lacan (2001): “¿Cómo esperar hacer reconocer un estatuto legal a una experiencia de la cual no se sabe siquiera responder?” (262 [280]). ¿Cómo reconocer un goce que el lenguaje no quiere y del que parece no saber nada? Lacan apuesta por una transmisión posible y describe lo que es plenamente transmisible –a saber, un *matheme*, término inspirado en Lévi-Strauss para describir unidades mínimas de articulación formal de las relaciones presupuestas por los mitos–. Es decir, el discurso sobre el análisis debería ser la constitución de un *matheme* capaz de pasar a dos niveles de transmisión. El acto analítico parece tener lugar en la constitución de un *matheme*.

De hecho, sólo hay comunicación si podemos hablar en dos niveles de transmisión. Si le digo algo a alguien y esa persona no puede decírselo a un tercero, no hay comunicación, porque no hay garantía de que el enunciado inicial haya sido, de hecho, comprendido. La comunicación demuestra que el significado es la perpetuación de la referencia más allá de la modificación de sus enunciadores.

Sin embargo, la inscripción del acto en una transmisión no debe ser su sometimiento al sentido, y en este punto reside la complejidad del procedimiento. Podemos incluso preguntarnos si esto no invalidaría necesariamente toda comunicación. Lacan cree que esta irreductibilidad del acto al sentido es la única manera de garantizar que no volveremos a un “efecto de grupo”. Lo que subyace al grupo es la posibilidad de la unidad de referencia y de compartir los modos de interpretación de los enunciados y las prácticas. El grupo es la expresión última de la creencia en una gramática común y en una referencia que no cambia con la modificación de sus enunciadores.

Por esta razón, podemos de hecho preguntarnos si la experiencia del pase podría tener otro destino que el fracaso. Si el acto analítico modifica la relación entre el sujeto y el lenguaje, no es posible intentar recuperar los niveles de comunicación tras la liquidación de la transferencia. Esta experiencia no comunica, impulsa al lenguaje más allá de la comunicación. La exigencia de comunicación sólo puede lograrse ajustando el informe del análisis a las expectativas gramaticales y de codificación previamente compartidas. Esto significa necesariamente la reiteración del código. Esto reproducirá necesariamente los estereotipos de los informes y sólo confirmará las singularidades del goce del enunciador, cuyo nombre propio garantiza el soporte identificatorio del vínculo producido por la escuela, ya sea este nombre propio “Freud” o “Lacan”. Para una teoría que vincula emancipación con indigencia subjetiva, una escuela “freudiana” es una contradicción in adjecto, como lo sería un campo “freudiano” o “lacaniano”.

¿Qué lleva a Lacan a esta apuesta? La apelación de Lacan a la legibilidad y a la comunicación es su manera de decir que hay algo en el acto que tiene la fuerza de la implicación; “des-supone” el saber, pero no suprime la relación social. La respuesta de Lacan a través del pase sólo puede conducir a un callejón sin salida, ya que él mismo acaba dándose cuenta, al argumentar hasta el final, a favor de la disolución de la escuela.

Con todo, este impasse tiene consecuencias políticas positivas. Si el proceso de emancipación política, un proceso del que la experiencia clínica a su manera forma parte, requiere el reconocimiento de la “des-suposición” del saber y el advenimiento de nuevos sujetos y nuevas relaciones enunciadas en singular, entonces, no corresponde a la teoría psicoanalítica hablar de cómo serán las relaciones por venir. La anticipación teórica de la reconciliación es un intento de reconciliación en sí misma. Lo que la teoría puede hacer es defender la necesidad de transformaciones subjetivas que permitan a los sujetos tener el poder de revolucionar los procesos en las formas de vida. Pero no puede anticipar la forma y la dirección de las organizaciones y prácticas que nacerán de tales

transformaciones. Esto es, la teoría puede articular las formas de emergencia de los nuevos sujetos, pero no puede especificar la forma en que se organizarán tras su emergencia –o sea, si la teoría desea evitar el riesgo de hacer del futuro una mera imagen de la realización de posibilidades inmanentes al presente–. En este punto, la teoría debe detenerse para permitir que la praxis tenga lugar en sus múltiples e innumerables configuraciones contextuales. La teoría se vuelve normativa si impone su imagen a la praxis.

Esto es una reminiscencia de la necesidad de organizaciones dinámicas, capaces de constituirse y destituirse en un proceso continuo a través del reconocimiento de cada nueva singularidad de goce con la que se ven confrontadas en procesos de liquidación de la transferencia. El acto toma su característica distintiva de las formas sociales que habita. Por esta razón, Alain Badiou acierta al nombrar a Lacan heredero de las “operaciones destituyentes” de los procesos revolucionarios. Pero aún sería necesario recordar la importancia de pensar cómo integrar estas destituciones en el funcionamiento normal de las instituciones, en lugar de conformarse con un “izquierdismo anarquista” o un “anarquismo tiránico” (Badiou, 2013: 153). Este es quizás el sentido del abandono definitivo de Lacan de la forma-escuela y su asunción de una forma-campo basada en conceptos como la fugacidad de la existencia del grupo, la aleatoriedad de las relaciones entre los participantes, la labilidad, la limitación de los procesos de funcionamiento burocrático y la ausencia de jerarquía. Nadie ha dicho nunca que estas tareas sean sencillas. Sin embargo, siguen siendo tareas fundamentales para pensar el campo político contemporáneo.

REFERENCIAS

- Badiou, A. (2013). *Lacan: l'anti-philosophie*. Paris: Fayard.
- Balibar, E. (2017). *The Philosophy of Marx*. London: Verso.
- Butler, J. (1997). *The Psychic Life of Power: Theories of Subjection*. Stanford University Press.
- Cottet, S. (1996). *Freud et le désir du psychanalyste*. Paris: Seuil.
- David-Ménard, M. (2011). *Éloge des hasards dans la vie sexuelle*. Paris: Hermann.
- Deleuze, G. (2003). *Pourparlers*. Paris: Minuit.
- Foucault, M. (2008). *Psychiatry Power*. Picador.
- Freud, S (1921). *Group psychology and the analysis of the ego*. W.W. Norton, 1990.
- Freud, S. (1939). "Moses and monotheism". En: *The origin of religion*, New York: Penguin, 1990.
- Gernet, L. (1982). *Anthropologie de la Grèce antique*. Paris: Flammarion.
- Herion, J.-L. (1993). *La cause du désir: l'agalma de Platon à Lacan*. Paris: Point Hors Ligne.
- Kant, I. (1993). *Political writings*. Cambridge University Press.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.

REFERENCIAS DEL TRADUCTOR

- Lacan, Jacques (2012). *Otros escritos*. Barcelona: Paidós.
- Pavón-Cuéllar, D. (2014). Extimacy. En: Teo, T. (Eds.). *Encyclopedia of Critical Psychology*. Springer, New York, NY. https://doi.org/10.1007/978-1-4614-5583-7_106.