

# QUE HACER DEL PSICOANALISTA

## A CERCA DE «LA ETICA DEL PSICOANALISIS»

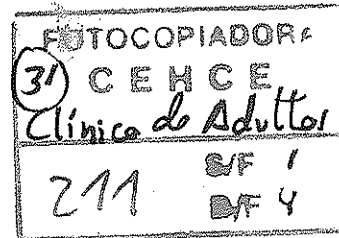
SOCIEDAD ANALITICA  
DE BUENOS AIRES



MANANTIAL

### ETICA DEL PSICOANALISIS E INCONMENSURABILIDAD

Diana S. Rabinovich



Al abrir estas Jornadas dedicadas al Seminario *La ética del psicoanálisis* no es inútil, me parece, subrayar que Lacan no pronunció un seminario acerca de la ética del psicoanalista.

La razón de esta ausencia podemos encontrarla en el Seminario "El acto psicoanalítico", donde Lacan inicia el examen de lo que denominará posteriormente "el valor lógico del artículo definido", al sostener en él la inexistencia de "el psicoanalista" considerado como un universal. Le sustituye por el contrario un "hay psicoanalista" (*il y a du psychanalyste*), prefiguración de esa lógica del no-todo que se desplegará en su teorización de la lengua y la mujer. Puede observarse en todos estos casos el manejo particular del artículo definido: su supresión en el caso del "hay psicoanalista", su incorporación al sustantivo en el caso de "la lengua" y la barra que recae sobre el La de La mujer.

Si "el psicoanalista" no existe, sí existe en cambio "el psicoanálisis". Existen psicoanalistas, de uno en uno, como existen las mujeres, de una en una o las "la lengua", psicoanalistas que deben tener como brújula de su acto precisamente a la ética de "el psicoanálisis".

El Seminario VII, por ende, no entraña una ética "generalizada" para los psicoanalistas, sólo entraña una ética pertinente para cada sujeto que ocupe el lugar del psicoanalista en la práctica misma del análisis. Práctica que Lacan situará luego a partir de un matema, el del discurso analítico, matema inseparable de los matemas de los otros tres discursos que Lacan escribe —el del amo, el del universitario, el de la histérica—, en tanto define al discurso mismo como forma de lazo social, y al que cada sujeto en su acto debe ajustarse, vale decir, que sólo hay ética de un discurso. La ética del acto ha de juzgarse en el marco del discurso en que el acto mismo

31-144

se inserta; no siendo la ética del psicoanálisis válida para todo discurso. Desde esta perspectiva, la elección ética de cada sujeto se enmarca dentro del discurso en que dicho sujeto se inserta.

De este modo, nada más lejano al Seminario *La ética...* que la posibilidad de constituirlo en una de esas "cosmovisiones", que ya Freud rechazaba tajantemente, que permite justificar cualquier conducta o comportamiento —y adrede aquí no uso el término ac-to— desde una supuesta cosmovisión del psicoanálisis. No es mi intención abogar por un "relativismo ético" propio del culturalismo, pues precisamente Lacan nos proporciona los instrumentos a lo largo de su enseñanza para superar esa posición, especialmente con su formalización del no-todo. Pero asimismo la enseñanza de Lacan enfatiza más de una vez la relación intrínseca entre lo simbólico y la ley, incluso la dignidad humana que el castigo mismo entraña.<sup>1</sup>

Así, una fórmula como "no ceder sobre su deseo" es válida en el contexto del discurso analítico. Considerarla un aforismo destinado a guiar nuestra acción en nuestra vida cotidiana implica banalizar su alcance mismo.

J.-A. Miller tituló con gran exactitud a la última parte del Seminario VII "La dimensión trágica de la experiencia analítica". Me interesa hoy situar este uso de la referencia a "la dimensión trágica" por parte de Lacan. La misma es inseparable de dos referencias, por un lado, la referencia a la *Antígona* de Sófocles, por otro, la referencia a la *Ética a Nicomaco* de Aristóteles. Las referencias a Platón son relativamente poco frecuentes y se centran en la crítica a su concepto de Bien Supremo o Soberano.<sup>2</sup> Curiosamente, punto que no podré desarrollar hoy, en el Seminario siguiente, "La transferencia", la referencia platónica asume un primer plano a través del examen detallado de *El banquete*. Me parece que esta secuencia tiene su importancia, mas su examen nos alejaría de nuestro interés central.

Recordemos, brevemente, el papel polémico que asume la tragedia en el pensamiento ético de los griegos. El papel de la obra literaria, y especialmente el de la tragedia, como enseñanza ética es el eje de una polémica en el pensamiento filosófico griego. Así, Platón destierra de su república ideal a la literatura y, sobre todo, a la tragedia, dado que éstas conmueven principalmente los elementos irracionales del sujeto humano.

Aristóteles, en cambio, sostiene la importancia de la tragedia como enseñanza ética y su valor —valor que Lacan sabemos co-

menta— catártico. Privilegia a la tragedia precisamente en el punto en que Platón la desdena, en la medida en que nos transmite una enseñanza a través del despliegue de "un caso", de una situación "particular", no universal, que nos esboza el comienzo, la culminación y el desenlace de un conflicto subjetivo.

Esta posición supone que lo "particular" del caso puede vehicular algo válido para otros sujetos, algo que no debemos confundir con una "moraleja", algo que nos brinda los elementos para reflexionar acerca de la relación entre la naturaleza humana —por ahora demosle este nombre— y el bien del sujeto.

Platón, insistentemente, tacha de inadecuada a esta enseñanza sobre el caso, sobre el particular, en la medida en que para él el Bien, por definición, sólo puede ser universal. Lacan es insistente en su crítica del Supremo Bien platónico en momentos muy diversos de su obra. La inexistencia del Supremo o Soberano Bien en el Seminario VII es elaborada en relación a la noción de *das Ding*, la Cosa, en la medida en que está irremediadamente perdida. En otros Seminarios, empero, por ejemplo en "De un otro al Otro", Lacan se refiere al objeto *a* designándolo como ese bien supremo del sujeto cuya pérdida sume a éste en el desamparo, la soledad, la tristeza. El término de "bien" no queda pues eliminado del léxico lacaniano, sí permanece acotado. Veamos cómo.

En primer término, el bien entendido desde la perspectiva de los ideales aparece como contrario al despliegue mismo del análisis hacia su término. Por ello en el Seminario XI el final del psicoanálisis implica la disyunción entre el ideal y el objeto *a* como causa del deseo. Sin embargo, el objeto *a*, en su dimensión de plus de gozar, seguirá estando en posición de "supremo bien" del sujeto, pero este bien supremo carecerá del carácter de universalidad, porque es un inconmensurable, un irracional, un alogon, el que no tiene común medida a nivel del significante. Además, la fidelidad al pensamiento freudiano tal como éste se presenta en ese texto clave que es *El malestar en la cultura*, no permite equiparar el bien ni al bienestar ni al placer. Ese bien que es el objeto *a* es un bien más allá del principio del placer, articulado con la pulsión de muerte, y que será conceptualizado por Lacan a partir del goce definido como satisfacción de una pulsión.

Tenemos así una doble desarticulación del bien: por un lado es desarticulado de los ideales; por otro, del bienestar, del placer, de la homeostasis. Esta desarticulación es seguida de una rearticulación con el goce y el más allá del principio del placer freudiano. Al

llevar a cabo estas redefiniciones Lacan rompe con la tradición en dos dimensiones diferentes. Primero, se separa de la vertiente idealizante, no sólo de la filosofía griega misma, sino también de la moderna axiología o teoría de los valores, que funda la ética en una teoría del valor cuyo sostén es la noción misma de ideal. Segundo, se aleja de toda teorización de la ética en psicoanálisis en términos de placer, ya sea en sus formas más crudas o sutilmente hedonistas o utilitarias. Si el bien aparece teniendo como fundamento al valor de goce —en su sentido psicoanalítico—, este valor aparece como difícil de conciliar con ninguna noción de una armonía supuesta del sujeto, ya sea consigo mismo (sujeto unificado de la conciencia), con el prójimo (el amarás al prójimo como a ti mismo) o con el otro sexual (no hay relación-proporción sexual).

La tragedia griega, *Antígona* en este caso, muestra en forma casi pura para Lacan esta disarmonía que es inseparable de la estructura misma del deseo humano. Como lo dice el Coro en esta tragedia, refiriéndose a Antígona misma, ella es "autónoma". Esta autonomía nada tiene que ver con esa caricatura de la segunda tópica freudiana que se formuló en términos de la noción de "yo autónomo", "independiente", pues el término también significa en griego aquel que sigue su propia norma, su propia ley. Esta ley es precisamente, en tanto ley del deseo humano como deseo del Otro, una ley inconmensurable. La ley del deseo no tiene común medida, no es conmensurable con la ley en su estatuto social.

En este punto volvemos a encontrar la polémica antes mencionada acerca de la relación de la tragedia con la transmisión de una enseñanza ética. Esta polémica tiene uno de sus ejes en la oposición entre lo conmensurable y lo inconmensurable. Si la tragedia nos enseña algo acerca de la ley del deseo, es precisamente por esta razón por la que Platón la destierra, porque carece de común medida, porque ella no transmite una ley universal. Para Aristóteles, en cambio, la riqueza de la tragedia reside en esta inconmensurabilidad en sí misma, en tanto ella introduce la tyché en la vida humana, esa dimensión del encuentro que Lacan introducirá en el Seminario XI.

Ahora bien, Lacan recurrirá a lo inconmensurable, al irracional, a lo no armónico en su Seminario "La lógica del fantasma" para articular al objeto a con lo que allí denomina valor de goce.

En torno al inconmensurable —a su definición matemática misma, que está articulada con el problema del continuo cantoriano en su infinitud— Lacan articulará de un modo nuevo la función y

el concepto de valor en psicoanálisis. Cabe recordar esa forma del valor que Lacan introduce vía el concepto de don, que toma prestado de Marcel Mauss, valor que es eminentemente simbólico y que le permite definir las coordenadas justas para situar a la noción psicoanalítica de frustración, en un contexto que escapa a cierto "conductismo" psicoanalítico. Pero, tal como lo desarrollé en otro lado, ya en el Seminario IV, "La relación de objeto", establecía un valor diferencial entre la frustración de amor —relacionada con el don— y la frustración de goce —relacionada con la fruición del objeto—. <sup>3</sup>

Esta dimensión del goce como valor es retomada en "La lógica del fantasma", donde será situada en el contexto de esa fórmula precursora del "no hay relación sexual" que es "no hay acto sexual". Si no hay complementariedad entre los sexos, encontramos en cambio dos formas de suplemento, dos formas que reintroducen el goce: el falo y el objeto a. El valor de goce es antecesor del concepto de plus de gozar como tal y precisamente se diferencia netamente del valor, eminentemente simbólico, vehiculizado por el don. No podemos, desde ya, olvidar esa otra forma del valor, presente en el Seminario, que es el valor de verdad, entendido en sentido lógico. Vemos pues que existe en la enseñanza de Lacan una noción y una utilización del concepto de valor que le es propia. Encontramos en ella una teoría del valor en su relación con el don, dentro de la cual quedarán enmarcados los valores en su articulación con el Ideal; encontramos una teoría del valor de verdad enmarcada en el contexto de la verdad como verdad lógica, el valor convencional de lo verdadero y lo falso, tal como surge de los desarrollos de la moderna lógica matemática; encontramos una teoría del valor de goce surgida de una relectura de la energética freudiana en términos de economía política del goce, que culminará en la conceptualización del plus de gozar.

Por tanto, podríamos en un sentido decir que la "dimensión trágica" de la experiencia analítica podría también llamarse "dimensión inconmensurable" de la experiencia analítica, aquella para la cual no existe una común medida para los sujetos en análisis. Pero esta dimensión inconmensurable se sitúa como tal del lado del analizante, no del analista. Precisamente por esta razón el término clave en la constitución de una teoría de la transferencia en Lacan será el término de "deseo del analista", mientras que cabe subrayar la ausencia del sintagma "goce del analista" en su obra. Diría que el deseo del analista no debe ser confundido con el deseo tal como aparece en la última parte del Seminario VII. El "no ceder

*cos heroí, analista como héroe*

sobre su deseo", tal como surge a partir del análisis de *Antígona*, remite fundamentalmente al sujeto en análisis, es a éste en todo caso a quien le toca el papel heroico, pues luego veremos precisamente que Lacan para designar el lugar del analista recurre no al héroe sino a una figura muy diferente, el santo, tan inseparable de la tradición cristiana como lo es el héroe de la tradición griega.

Estructuralmente, si pensamos en términos del matema de los discursos, la posición del psicoanalista es incompatible con el goce, incluso con la recuperación de goce implícita en el plus de gozar, en tanto la disyunción entre los dos lugares inferiores de los discursos es una disyunción entre verdad y goce, por un lado y, por otro, en tanto su lugar en el discurso nunca es ni el del goce ni el de su recuperación.<sup>4</sup> El psicoanalista en tanto ejerce el psicoanálisis, no en tanto él mismo sujeto dividido en su propia, llamémosla, "vida", está en una relación de disyunción con el goce. Al respecto, las confusiones entre el estatuto del goce en un sujeto al final del análisis, especialmente cuando este tema se articula con el final del análisis en un sujeto que se decide asumirse a su vez como analista, y la disyunción que es propia del discurso analítico entre el lugar del agente-semblante y el goce, son constantes. Esta dimensión de evacuación del goce de la función analítica en acto, en modo alguno puede confundirse con una "cosmovisión" como aquellas a las que antes me referí, según la cual la función analítica sería algo que se ejercería en forma permanente, veinticuatro horas sobre veinticuatro, y por la cual el analista, como sujeto en su propia vida tendría interdicto el goce. El discurso analítico supone que el goce está excluido para quien en él desempeña el papel del agente, pero en cambio supone que en el agente opera esa instancia peculiar que Lacan bautizó "deseo del analista". Podemos incluso decir que ese deseo peculiar que es el deseo del analista es un deseo evacuado de goce. Al analista también le está vedado gozar de la verdad, esa forma supuestamente más "sublime" del goce que sería gozar de la verdad de su posición, pues la única verdad en la que se sostiene es la verdad del saber inconsciente de cada analizante, ese saber que Lacan también incluirá en la serie de la lengua, la mujer.

Desde esta perspectiva podemos decir que el Seminario "El envés del psicoanálisis" es una nueva escritura de la ética del psicoanálisis; matema en uno, patema en otro, no hay entre ellos una relación de superación. Puede incluso decirse que *Télévision* y el Seminario XX, *Encore, Aun* [homófono en francés con *en-corps*, en

cuerpo], son también una nueva escritura de la ética. En cuerpo que hace eco a las formulaciones de "La dirección de la cura..." cuando Lacan alude a cómo el analista paga con su persona, su presencia, sus palabras... Por tanto, la obra de Lacan remite de manera incesante a la ética del psicoanálisis. En *Télévision* encontramos el nuevo nombre que articulará diferentes formulaciones de Lacan al respecto, la ética del psicoanálisis es allí ética del bien decir. La retomaré luego, pues volveremos ahora al Seminario VII.

Antes es preciso detenerse en la crítica que Lacan hace al utilitarismo de Bentham, crítica bifronte hay que decirlo, pues si bien critica al utilitarismo de acuerdo a los cánones más clásicos de la teoría ética actual, también es un homenaje y un elogio a la teoría de las ficciones de Bentham, a su articulación con el lenguaje.

Ya al exponer su crítica al "amor al prójimo", Lacan articula a la necesidad con lo útil, señalando que "el valor de uso" se diferencia de lo que en el Seminario llama "utilización de goce", diferencia que ejemplifica con la anécdota de la capa de San Martín. Esta diferencia que hace a un valor propio del goce, vimos que se esboza ya en el Seminario IV y se desplegaba en "La lógica del fantasma". Esta utilización de goce es la misma de la que Lacan en el Seminario XX dirá que no sirve para nada, es desde la perspectiva de la necesidad "vital" inútil, es decir, que la utilización de goce es un utilización utilitariamente inútil. Es esta utilización inútil aquello que es difícil de situar en lo que según Lacan se le demanda al analista, la demanda de felicidad. En este punto Lacan es preciso cuando señala, citando a Saint-Just, que no es responsabilidad del analista el que la felicidad haya devenido un factor de la política, factor que hace condición necesaria de la satisfacción de cada sujeto, la satisfacción de todos. En este contexto se sitúa la crítica a los bienes en tanto los bienes son considerados en función del circuito del intercambio. Desde el Seminario IV Lacan situaba a los bienes propios del circuito del intercambio en relación con el don. Sin embargo, el goce, cuya sede es el cuerpo mismo, no circula, no es intercambiable, cosa que Lacan ya ubicaba en el Seminario "La angustia" al señalar el abismo que separaba el objeto del don y el objeto como causa de deseo, el objeto en su vinculación con el goce.

Por esta razón la ética del psicoanálisis remite a lo inconmensurable, a aquello que no tiene común medida en el intercambio, que se resiste al circuito de los dones, a toda preocupación por el bienestar universal. El psicoanálisis se centra en un bien incon-

mensurable, y en este sentido es el envés de ese discurso en el que se inscribe la política, que es el discurso del amo. El psicoanálisis es pues un lazo social peculiar, exótico podría decirse, producto de ese otro discurso que es el discurso de la ciencia, que precisamente escapa a la común medida que el discurso de la ciencia impone a través del planeta. Si esto es así es justamente porque la ciencia forcluye al sujeto dividido, realizando a su modo el ideal platónico de la común medida, de lo perfectamente transmisible, de lo que se transmite sin resto, expresión que a Lacan le place usar. Cuanto más se desarrolla la ciencia, cuanto más se expande su medición, más se diferencia y adquiere su lugar ese discurso del resto que es el psicoanálisis mismo.

Sabemos que el sujeto forcluido, como todo lo forcluido, retorna desde lo real. ¿Cómo explicar si no la persistencia de la astrología, la cual vicariamente ocupa el lugar de ese discurso del resto, ya sea en el primer mundo o en el tercero? La astrología alude a esa dimensión que escapa a la ciencia —que Aristóteles supo delimitar incluso en la vida del amo griego, tan diferente al amo moderno como lo indica Lacan—, la dimensión de la *tyché*, la suerte, buena o mala; aquello que resiste a la conjetura de la ciencia, que tan sólo nos ofrece el magro consuelo de los seguros de vida...

En Aristóteles mismo encontramos una definición de la ética que no puede menos que sorprender a los lectores de Lacan, la define como una ciencia conjetural.<sup>5</sup> Aun cuando la ciencia comience a dominar la conjetura vía la teoría de los juegos, la probabilidad, aun así los periódicos nos informan las consultas que realizan poderosos personajes a adivinos de diversos tipos, con el anhelo de conjurar a la todopoderosa *tyché*, de rostros y nombres variables: cáncer, accidentes, SIDA, polución, etcétera. Vivimos en un mundo que se presenta cada día como más seguro pero que no logra evitar nuestra vulnerabilidad, nuestro desamparo, *Hilflosigkeit* como decía Freud, inseparable de nuestra prematuridad, de nuestra dependencia significativa del deseo del Otro, de la muerte... La ciencia no nos hace invulnerables al azar.

En los últimos capítulos del Seminario VII vuelve la reflexión acerca del desamparo freudiano, reflexión que es axial en el pensamiento de Lacan. Atè, el destino trágico, es una de las formas primordiales bajo las cuales el destino se nos presenta. No en vano Lacan en un artículo temprano "El mito individual del neurótico"<sup>6</sup> se refiere a la "constelación" que presidió en el Otro el nacimiento de cada sujeto, constelación cuya contingencia deviene

más tarde esa ficción desiderativa que será nuestra ley absoluta.

En el capítulo del Seminario VII referido a las paradojas de la ética, Lacan dice, me permitiré citarlo con cierta amplitud, refiriéndose al paso fundamental que Kant representa en la conceptualización ética: "La moral tradicional se instalaba en lo que se debía hacer en la medida de lo posible, como se dice, y como se está obligado a decir. Lo que hay que desenmascarar es el punto pivote por el que ella se sitúa de este modo —no es otra cosa sino lo imposible, donde reconocemos la topología de nuestro deseo. Kant nos da el franqueamiento cuando plantea que el imperativo moral no se preocupa por lo que se puede o no se puede. El testimonio de la obligación, en la medida en que ella nos impone la necesidad de una razón práctica, es un "tú debes" incondicional. [...] ese lugar vacío que queda en el tú debes incondicional es el lugar ocupado por el deseo. La inversión que entraña nuestra experiencia pone en su lugar en el centro una medida inconmensurable, una medida infinita, que es el deseo." [Las itálicas son nuestras.]

Esta formulación del deseo como infinito se modifica y Lacan posteriormente insistirá en la finitud del deseo. La infinitud, la medida inconmensurable, el número irracional (una de las formas matemáticas de la infinitud), será el objeto  $a$ . Vemos aquí establecerse la paradoja de una ley incondicional, absoluta, sostenida en un inconmensurable. No es ésta, sin duda, la propuesta kantiana. Lacan transforma al universal kantiano en un particular inconmensurable en el que funda, siguiendo a Freud, una nueva manera de articular la razón práctica propia del psicoanálisis. Desde la dimensión que hemos venido enfatizando, esta subversión de Kant implica sutilmente un cierto retorno a Aristóteles. Hoy por hoy, los eruditos discuten la autenticidad del libro X de la *Ética a Nicomaco*, el libro más platónico del conjunto, al que encuentran en contradicción con el resto de la obra, sosteniendo que la presentación que allí encontramos del Soberano Bien corresponde a otro momento de la obra de Aristóteles, por ejemplo. Curiosamente, quienes sostienen esta tesis son autores que rechazan profundamente la ética kantiana, y sostienen que la ética no es ni será una ciencia, alzándose en contra de los proyectos de una filosofía analítica y utilitaria. Acuden para ello a la tragedia griega, a veces a Agamemón, otras a Antígona, para mostrar cómo en estas tragedias puede observarse el conflicto entre dos demandas mutuamente excluyentes.<sup>7</sup> Recuerden que Lacan toma el término *demande* del inglés *demand*, que encontrarán en "Función y campo..." utilizado por

primera vez justamente para establecer una diferencia con la necesidad, *need* en inglés. El término en inglés no entraña la significación de pedido que tiene tanto en castellano como en francés, pero sí su significación judicial y de exigencia.

Lacan mismo en el Seminario VIII, "La transferencia", se referirá al conflicto superyoico en términos de dos demandas superyoicas incompatibles entre sí. También los héroes de la tragedia griega, tal es el caso de Agamenón por ejemplo, se enfrentan con dos demandas incompatibles de los dioses. Lacan se refiere a los dioses paganos como versiones de lo imposible, vale decir, de lo real, diferenciándolos en este punto del dios del monoteísmo. Es obvio hasta qué punto Lacan subvierte todas las referencias que utiliza.

La referencia a Kant recién citada lo muestra claramente. Lacan reconoce sin duda el paso fundamental dado por Kant en la dimensión ética. Sin embargo, en el mismo párrafo formula algo impensable desde la perspectiva kantiana, el fundamento de una ley incondicional en un inconmensurable. Por ello Lacan puede afirmar con toda tranquilidad que el psicoanálisis es incompatible con cualquier idealismo. En ese lugar vacío de la ley que Kant dibuja, Lacan colocará la ley del deseo. El fundamento de esa ley, universal en tanto todo ser hablante es un ser deseante, será un inconmensurable, un irracional que fundará una nueva razón práctica. Desde este ángulo puede decirse que hay una común medida de los seres hablantes que es el deseo, pero una común medida que tiene un defecto, no es perfectamente armónica, pues produce un inconmensurable que la sostiene. Ese inconmensurable es él mismo producto de una dimensión de *tyché* ineliminable en el ser hablante. Por haber perdido el conocimiento del instinto, la complementariedad sexual que éste implica, se abre para el ser hablante la dimensión del saber inconsciente, cuyo resto, y a la vez producto, es ese inconmensurable que es el objeto *a*. El deseo humano como deseo del Otro es un universal, pero es un universal que sólo opera particularizándose en la *Atè* de cada sujeto, cuya causa carece de común medida con cualquier otra, aunque conocemos cuatro de sus formas, que no hacen sino encarnar la máxima particularidad dentro de la máxima universalidad de ese universo de discurso que denominamos ser humano. La originalidad de la ética del psicoanálisis tal como es pensada por Lacan entraña lo que me atrevería a llamar un "Aristóteles con Freud", tan importante como el "Kant con Sade".

El deseo del analista en la obra de Lacan remite a esa dimen-

sión de común medida que prepara al sujeto para operar con un deseo vaciado de su inconmensurable propio, que le permite entonces operar como semblante del inconmensurable del analizante, es decir, desde la causa del deseo del sujeto dividido en análisis. Operar desde el lugar del agente-semblante como objeto causa es incompatible con la forma de operar desde el objeto causa en la perversión. La diferencia estriba precisamente en el vaciamiento de goce que la posición analítica entraña para el analista mismo, eso que al final del análisis se revela como *deser*. Si el deseo del analista es un deseo sin *pathos*, si el *pathos* está del lado del sujeto analizante, creo que resulta claro por qué el deseo del analista es un concepto que se opone y se diferencia de la noción de *contratransferencia*, noción que supone precisamente el *pathos* del analista.

En este contexto resultan claras las múltiples indicaciones de Lacan en el sentido de lo riesgoso que es que un analista ame demasiado al psicoanálisis. Uno de sus comentarios más agudos en este sentido es formulado en relación a Winnicott, analista a quien, por lo demás, siempre respetó explícitamente. Si se recuerda que en el Seminario XX Lacan formula que el amor puede ser la ignorancia del deseo, es preciso señalar que en el discurso analítico es al analizante a quien le toca amar, no al analista. El analista debe tener presente que el amor, al igual que su *contracara*, el odio, es quizá la trampa más dura que le toca enfrentar. La misma suposición del saber al sujeto que es propia de la *transferencia* es situada por Lacan, también en el Seminario XX, como amor al saber. Por tanto, aun cuando el analista sepa que para construir el saber sobre el inconmensurable en juego en cada caso es imprescindible el saber inconsciente del analizante, tampoco estructuralmente puede amar a ese saber. Su única salida es ser dócil a ese saber inconsciente, ni amarlo ni gozarlo. Precisamente en este punto volvemos a encontrar a la ética del bien decir.

El bien decir no es el decir elegante, logrado, literario, confusión corriente. Como lo indica Lacan en "El Atolondradicho,"<sup>8</sup> el cálculo de la interpretación no es equivalente al cálculo del poeta. No se trata pues del bien decir que nos maravilla en los trágicos griegos por ejemplo, sino el bien decir que condice con ese saber ya allí que es el saber inconsciente del analizante, o sea un bien decir cuya norma está en el analizante, que no es un a priori universalizable. Al referirse a él Lacan dice: "La ética del bien decir debe ser sustraída de una práctica."<sup>9</sup> No es pues una retórica defi-

nida del bien decir para el analista. Podemos pensar que ésta es una fundamentación de por qué una teoría de la técnica en psicoanálisis no es viable. La forma del bien decir tendrá que cercar en un dicho un inconmensurable propio de cada sujeto, imposible de generalizar, de universalizar.

En *Lituraterre*, en *Télévision*, en el Seminario "...ou pire", por ejemplo, Lacan caracteriza al analista de un modo que se contradice con algunos pasajes del Seminario VII. Define a la posición del analista como la del santo. Cuando Lacan alude a los santos en el Seminario VII más bien se refiere a los místicos. Pero en *Télévision* lo caracteriza del siguiente modo: "Lleguemos al psicoanalista y no nos andemos con vueltas. [...] Objetivamente no podría situárselo mejor que con aquello que en un pasado se llamó: ser un santo. Un santo durante su vida no impone el respeto que otrora le valía una aureola. Nadie lo nota cuando sigue la vía de Baltasar Gracián, la de no deslumbrar, —por ello Amelot de la Houssaye [el traductor al francés del *Oráculo Manual*, al cual tituló *L'Homme de Cour*] creyó que escribía acerca del cortesano". Queda claro que el título castellano original nos remite a la función oracular de la interpretación. Confundir esta función con la del cortesano, que a menudo fue tomada en un sentido maquiavélico, entraña una lectura asaz incorrecta del objetivo del libro de Gracián. Vale la pena aclarar que la vida de Gracián, quien era marcadamente aristotélico, estuvo signada por sus problemas con la Compañía de Jesús a la que pertenecía —incluso estuvo a punto de ser expulsado de ella—, originados precisamente en la posible heterodoxia de sus escritos. Si Lacan alude a "la vía de no brillar, de no deslumbrar" es porque la traducción de Gracián coincide con la época de la corte de los Luises en Francia, y si había algo que un cortesano debía tener claro es que con el rey no se competía, la lectura de las memorias de Saint-Simon es al respecto sumamente instructiva; el brillo estaba reservado —tal como explícitamente se observa en que Luis XIV fuese llamado el "Rey Sol"— al soberano. El cortesano debía pues operar sin opacar la luz del soberano, el astro único y dominante de la corte.

Pero, ¿cuál es nuestro sol? Nuestro sol es el inconsciente del analizante y el brillo de nuestras intervenciones es algo a lo que debemos renunciar, pues ese brillo puede muy bien determinar el cierre de ese inconsciente y, por ende, exiliarnos del lugar donde la estructura nos conmina a estar, el lugar de semblante del objeto *a*.

Sigamos con la cita. "Un santo, para hacerme entender, no ha-

ce caridad [*charité*] Más bien hace de desecho [*déchet*]: él descariativiza [*décharité*]. Lo hace para realizar lo que la estructura impone, a saber, permitir al sujeto, al sujeto del inconsciente, tomarlo como causa de su deseo. El sujeto en cuestión tiene chances de situarse en la estructura gracias a la abyección de dicha causa. Para el santo esto no tiene nada de divertido, pero imagino que, para algunos oídos de esta tele, esto coincide bien con las rarezas de los hechos del santo. Que esto tenga efectos de goce [*jouissance*], ¿quién deja de tener el sentido [*sens*] de ello con el goza [*jouir*]? [En la segunda parte de la frase Lacan juega descomponiendo homofónicamente *jouissance* (goce) en *ssance* que escribe *sens* (sentido) y *jouir* (goza).] Sólo el santo permanece indiferente a él, el goce no es nada para él. En esta frase, al final, Lacan usa la palabra *macache*, término tomado del africano, que no tiene traducción y que significa "algo que no tiene valor". Termina la cita: "Esto es incluso lo que más impacta en el asunto. Impacta a quienes se acercan a él y que no se equivocan al respecto: el santo es el desecho del goce. A veces, empero, tiene un respiro, con el que se contenta igual que todo el mundo. El goza, Durante ese tiempo ya no opera. [...] Pero el santo se caga en ello, al igual que en quienes ven en ello su recompensa. Es para revolcarse de risa. Cagarse de este modo en la justicia distributiva es, a menudo, de donde partió. A decir verdad, el santo no se cree con méritos, lo cual no quiere decir que no tenga moral. El inconveniente para los demás es que no ven adónde lo conduce esto. [...] Cuánto más santos somos más reímos, este es mi principio, incluso la salida del discurso capitalista [...]"<sup>10</sup>

Creo que pueden observar la relación entre la cita y lo que antes describí acerca de la posición del analista. Pueden observar también cómo retoma uno de los temas de *La ética...*, el rechazo a la justicia distributiva. Pero aquí el punto de partida de la posición del santo es precisamente su indiferencia a la distribución, su función tampoco es la de distribuir el goce. Si tiene una relación intrínseca con el humor, con la risa, con el reír. El santo, en el momento en que opera puede justamente reírse del goce. Este es el precio a pagar para entrar en la posición analítica, el vaciamiento de la verdad y del goce todos. Podemos comenzar a pensar que quizá sea ésta una nueva forma de describir el deseo del analista como un deseo operando más allá de la verdad y el goce como Bienes Supremos o Soberanos.

¿Cuál es entonces aquí la medida? Es una medida que se arti-

cula como un inconmensurable inseparable del acto analítico mismo, inconmensurable proporcionado, insisto, por el inconsciente de cada analizante. El analista queda así expuesto al máximo en su acto a la vulnerabilidad intrínseca del acto humano, determinada por su falta de garantía. Una vez realizado el mismo sabrá si operó o no como la estructura del discurso se lo exige.

Sabrán si se produjo lo que en *La ética...* es llamado "la catarsis de naturaleza ética", la cual reúne cosas en apariencia tan disímiles como el psicoanálisis y el espectáculo trágico griego, catarsis que Lacan define como "purificación del deseo". Las referencias de Lacan al sentido del término catarsis pueden ser complementadas con otras investigaciones más recientes, en las cuales encontré citada una nueva edición en inglés del libro de Bernays citado por Lacan. En estas investigaciones se enfatiza por un lado el sentido primero de catarsis como el de purificación ritual, siendo considerado su sentido médico —el de purificación física— como un sentido secundario desprendido del primero, que hace su aparición ya en las poetas homéricas. En éstos implicaba fundamentalmente aclararse las ideas a través de los afectos a fin de tomar una decisión. En la época de Aristóteles era ya un término que formaba parte de la lengua corriente, pero que no estaba acotado a su sentido médico, tal como ocurrió posteriormente en Occidente, tradición que sabemos Freud retomó. En el siglo V ateniense el término indicaba entonces "echar luz sobre algo", "aclararlo" a través de dos emociones, la compasión y el temor.

La lectura más crítica actual de Aristóteles en griego —aquí Lacan siempre se perfila realmente como el precursor que fue en muchos campos— señala que éstas son las dos emociones que en su texto mismo son definidas como exigiendo por excelencia identificarse con el otro. Se puede evocar en este punto el Seminario XI, su capítulo final, en el que Lacan plantea que el psicoanálisis para revelar el deseo debe operar en contra de la identificación. Por tanto, debe "purgar" o, según parece hoy más correcto, debe "aclarar o echar luz" sobre la identificación con el otro a fin de permitirle al sujeto alcanzar una decisión acorde con su deseo, más allá del bien del prójimo, del amor al prójimo.

Quisiera terminar refiriéndome nuevamente a *Télévision*, a la pregunta 6, cuando Lacan critica el concepto de *philia* de Aristóteles, traducido tradicionalmente como amistad, pero que algunos autores señalan que debería traducirse como amor, cosa en la que Lacan coincide, relacionándola con la economía, la ley del hogar,

de la casa. Señala entonces que el ser hablante "[...] habita y, aunque no sepa dónde, no por ello deja de tener el hábito [*habitude*]." Cabe aclarar que *habitude* (hábito de comportamiento) se diferencia en francés de *habit* (hábito en el sentido de vestimenta en castellano), término este último con el que Lacan juega en el Seminario XX para referirse a aquello que envuelve al objeto *a*. Y continúa retomando aquello con lo que se abre *La ética...*: "El *éthos* [hábito], como dice Aristóteles, no tiene nada que ver con la ética, cuya homonimia observa sin llegar a clivarla, ni con el lazo conyugal. ¿Cómo podría llegar a establecer su ciencia sin sospechar el objeto que es su pivote, no *éthos* (carácter) sino *éthos* (hábito), el objeto *a* para decir su nombre?"<sup>11</sup> Vemos aquí reformulada la posibilidad misma de lo que se llama el carácter en relación a la ética, vía una teoría del hábito articulada con el objeto *a* como su pivote.

A través de esta sustitución, que coloca al *a* como pivote, Lacan retorna a lo que Freud había definido como la fuente pulsional del carácter, introduciendo el hábito para alejar al psicoanálisis de la educación. La ética del sujeto será pues inseparable de ese inconmensurable que es el objeto *a*, fundamento mismo de sus hábitos, buenos o malos, inextricablemente ligado al goce.

Termino entonces con la única referencia al santo que encontramos en el *Oráculo Manual* de Gracián, en su apartado 300, el último del libro: "En una palabra, santo, que es decirlo todo de una vez. [...] Hace al sujeto prudente, atento, sagaz, cuerdo, valeroso, entero, plausible, verdadero y universal héroe". En el acápite anterior nos dice que quien llega a este punto se caracteriza, cuando está en contacto con el otro, por "dejar con hambre [...] Unica regla de agradar: coger el apetito picado con el hambre con que quedó. Si ha de irritar [término usado aquí en su vieja acepción castiza que significa conmover al otro], sea antes por impaciencia del deseo que por enfado de la fruición; gústase el doble de la felicidad penada. [Era ésta —penada— un tipo de jarra de boca muy estrecha que sólo dejaba salir el líquido despacito, de a gotitas.] Es el deseo medida de la estimación".<sup>12</sup>

Creo que, si reflexionan en ella, esta es una excelente recomendación para quienes practicamos el psicoanálisis.



## NOTAS

1. Lacan, J., *Intervenciones y textos*, Buenos Aires, Manantial, págs. 25-31.
2. Lacan, J., *El Seminario*, libro VII, *La ética del psicoanálisis*, Buenos Aires, Paidós.
3. Rabinovich, D., *El concepto de objeto en la teoría psicoanalítica*, Buenos Aires, Manantial, 1986.
4. Lacan, J., *Seminaire XIX*, "...ou pire", inédito.
5. Aristóteles, *Ethique à Nicomac*, París, Vrin.
6. Lacan, J., *Intervenciones y textos*, ob. cit.
7. Nussbaun, *The fragility of goodness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
8. Lacan, J., "El atolondradicho", *Escansión*, Nº 1, Buenos Aires, Paidós, 1984.
9. Lacan, J., *Télévision*, París, Seuil, 1972.
10. Ibid.
11. Ibid.
12. Gracián, B., *El oráculo manual*, Obras Completas, Madrid, Aguilar.

I  
POSICION DEL ANALISTA  
Y  
ETICA DEL PSICOANALISIS

31-144

5