

¿TÉCNICA O POÉTICA DEL PSICOANÁLISIS? (A 150 AÑOS DEL NACIMIENTO DE SIGMUND FREUD)

Rosario Herrera Guido
Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo

1. Proemio

En este ensayo me propongo mostrar, desde Freud, Lacan y Heidegger, que no hay propiamente una técnica del psicoanálisis sino una poética, a partir de considerar que en el origen *poíesis* y *tekne* significaban lo mismo: creación y producción, a lo que agregó, para los fines de este texto, la invención. Todo ello, para promover una (po)ética del psicoanálisis que permita proponer una ética del deseo que abra la dimensión estética de la creación, donde sólo desde una *poíesis* se puede decir lo que no ha sido dicho, un nuevo ser que no había, más allá del método y la técnica, y ante la oposición irresoluble entre la ley y el deseo, en el límite entre el decir y el no decir, emerja un nuevo objeto, cual creación de realidad, invención e innovación.

Entre la esencia de la técnica y la técnica, existe un cambio cualitativo en la (pro)ducción. La técnica alcanza al sujeto técnico que es reproducido, objetivado en proceso, sistema y método, hasta la burocratización y el *standard* que permite, no un *saber hacer* como la *poíesis* griega, un hacer creativo e innovador, sino un *hacer como*, una repetición sin diferencia, una reproductibilidad técnica, una pragmática acorde a la razón instrumental técnica de la modernidad, hasta la robotización de la práctica. Porque en la técnica los papeles entre *physis* y *tekne* se invierten. En la técnica, convertida en *clisé*, se sostiene el imaginario de un poder directivo, que puede alcanzar un cierto saber absoluto. También acaece (*Ereignis*) el misterio de la violencia, el poder inquietante (*Unheimliche*), en un sentido pavoroso: colocando al sujeto en aprietos, abismándolo en una desocultación del ser de sospechosa verdad, próxima a la locura. En lugar de (ins)cribir la *poíesis* en la *physis*, es ésta la que es puesta y dispuesta a disposición de la técnica, hasta exponer al sujeto al experimento, bajo el dominio del amo o el maestro.

En un primer momento, el neologismo (po)ética me lo inspira el neologismo est-ética de Mallarmé. En un segundo tiempo, a partir del imperativo ético del psicoanálisis de acuerdo con el retorno de Lacan a Freud, como la ley del deseo que permite resolver una dicotomía imposible de dialectizar entre el deseo y la ley, a partir de “la ley del deseo”, que ordena desear, en los dos sentidos: que manda desear y ordena el deseo. Un tercer período el neologismo (po)ética me permite encontrarme con Eugenio Trías, cerca de Kant y también de Freud, en *La razón fronteriza* (Trías, 1999) y *Ética y condición humana* (Trías, 2000), donde advierte que estamos tan distantes de los animales como de los ángeles, por lo que propone (re)escribir el imperativo categórico kantiano: “Obra de tal manera que tu existencia (en exilio o éxodo) se ajuste a tu propia condición de habitante de la frontera” (Trías, 1999). Y que en su más reciente (re)escritura enuncia: “Obra de tal manera que ajustes tu máxima de conducta, o de acción, a tu propia condición humana; es decir, a tu condición de habitante de la frontera” (Trías, 2000). Un imperativo que está a la altura de la humana razón, que no deja de escuchar la voz del padre muerto o del Dios muerto, que le ordena llegar a ser lo que humanamente puede llegar a ser: habitante de la frontera, el único límite habitable, entre la conciencia luminosa de los ilustrados y la noche oscura de los románticos. Ni pura pasión ni pura razón. Es en este sentido que el neologismo (po)ética permite la conjunción-disyunción entre el deseo y la ley, para poder introducir la ley del deseo, que para los propósitos de este ensayo, contribuye a superar la dicotomía entre el deseo y la ley. Una (po)ética que superando el método y la técnica, permite —como diría Lacan— encontrar en lugar de buscar, es decir, un camino inverso al de la investigación académica y científica.

Todo ello, teniendo siempre presente que el mismo Freud, en sus *Trabajos de técnica psicoanalítica*, en los que se espera encontrar una serie de reglas sobre el análisis, en realidad no propone esencialmente más que aprender mucho y no tratar de enseñar, lo que significa renunciar al lugar del amo y del maestro.¹³

2. Heidegger y la *tekne* griega

Este tema se sustenta en el sentido originario de la *tekne* griega como *poíesis*: “el concepto de ‘creación’ es algo muy amplio, ya que ciertamente todo lo que es

causa de que algo, sea lo que sea, pase del no ser al ser es ‘creación’, de suerte que todas las actividades que entran en la esfera de todas las artes son creaciones y los artesanos de estas, creadores o poetas [...] del concepto total de creación se ha separado una parte, la relativa a la música y al arte métrica [...] ‘Poesía’, en efecto, se llama tan sólo a esta, y a los que poseen esa porción de ‘creación’, ‘poetas’”.¹ Una *poésis* que implica retomar la pregunta heideggeriana por *la esencia de la técnica* como posibilidad de acceder a la *tekne* griega: “nunca experienciaremos nuestra relación para con la esencia de la técnica mientras nos limitemos a representar únicamente lo técnico y a impulsarlo, mientras nos resignemos con lo técnico o lo esquivemos”.² Y que también exige tener presente la sentencia que Sófocles vierte en *Antígona*, que identifica lo humano y la cultura a la empresa de Prometeo:

Muchas cosas son pavorosas; / nada sin embargo sobrepasa al hombre en pavor /
[...] Lenguaje, pensamiento / rauda como el viento, / culta lección aprendió. / [...] Nada habrá en el futuro / a lo que sin recursos se encamine, / tan sólo medio de evitar la muerte / no habrá de encontrar.³

Como sabemos, Heidegger es el primero en pensar lo que esconde la pareja técnica-humanismo y devela que: “la esencia de la técnica tampoco es en manera alguna nada técnico”.⁴ Afirmación con la que supera el fenómeno técnico y anuncia su alcance ontológico: la esencia de la técnica como reveladora del ser. La consideración antropológico-instrumental es correcta en cuanto al fenómeno técnico —dice Heidegger—, pero al no alcanzar su verdad, le es imposible vislumbrar lo que la hace ser, su causa productiva: la *poésis*.

Que no haya nada más pavoroso que el hombre, no me parece referirse sólo a la magnitud de su poder sobre la naturaleza y sus criaturas, lo que podría ser una plenitud, sino al misterio de su violencia, por el que logra sostenerse si ejerce violencia y es violentado por el poder. Este misterio de la violencia es el *Ereignis* (que traduzco por (a)caecer, para poder proponer el significante (a)cae(*ser*), distinto al *Ereignet* (acontecer), de la verdad ontológica, que apropia a hombre y ser en su radical (co)pertenencia. Y es que el significante (a)cae(*ser*) me permite volver a la originaria *poésis* griega como *la causa que hace que lo que no es, sea*, para pensar desde Lacan en la caída del objeto *a* (objeto causa del deseo, objeto para siempre perdido), como causa, en el sentido latino que le da Heidegger, de *causus*, del verbo *cadere*, caer, como el resultado que cae. Y es

que todo ello da lugar a una hipótesis de trabajo: que la esencia de la técnica psicoanalítica es el modo de este (a)cae(ser): el saber hacer con la desgarradura subjetiva (con el exilio del goce que la cultura impone). En esto consistiría la *poíesis* del psicoanálisis, en un traer desde lo no-presente a la presencia, lo que es la verdad del deseo del sujeto. Así, la *aletheia* de la *poíesis* psicoanalítica consistiría en producir el ser, abrirlo a su verdad, alumbrarlo (tanto en el sentido de dar a luz como de mantenerlo en la luz). Entonces, la esencia de la técnica psicoanalítica consistiría en este traer a la *poíesis* lo originariamente fundante.

Entre la esencia de la técnica psicoanalítica y la técnica psicoanalítica hay en realidad un cambio cualitativo en la (pro)ducción. La técnica psicoanalítica alcanza al mismo sujeto técnico que es reproducido, objetivado en proceso, sistema y modo, hasta la burocratización y el *standar* que permite psicoanalizar como Freud, Klein, Lacan o el propio analista, hasta la robotización del lenguaje y la burocratización del reloj. En la técnica psicoanalítica devenida cliché, se sostiene el imaginario de un poder directivo, que se sostiene en un supuesto saber absoluto sobre el inconsciente del analizante. También acaece (*Ereignis*) el misterio de la violencia, el poder inquietante (*Un-beimliche*), como lo pavoroso: colocando al paciente en aprietos, saturándolo de interpretaciones unívocas, arrastrándolo al levantamiento radical de la represión y a una desocultación del ser, de sospechosa verdad, abismándolo en una técnica que se convierte en la antesala de la psicosis. En lugar de (ins)cribir la *poíesis* en la *physis*, es ésta la que es puesta y dis-puesta por la técnica, exponiendo al sujeto al experimento, bajo el dominio del amo o el maestro.

3. La *Tekne* del psicoanálisis

En el ámbito de la técnica psicoanalítica también está la relación ontológica demandante-dispuesto, y que Heidegger llama *Ge-stell* (lo reuniente, el dispositivo, el pensamiento calculador, *la estructura del emplazamiento*),⁵ y que designa los diversos modos del poner técnico: dis-poner, de-poner, pro-poner, exponer, com-poner, im-poner, o-poner, re-poner, su-poner, sobre-poner. Ellos constituyen un sistema de ajustes. Heidegger lo precisa: *Ge-stell* significa lo reuniente del poner del hombre que provoca al hombre a desocultar lo real,

como lo dis-puesto en el modo del demandar. Es este, el ser, el que dis-pone, pues es el que se desoculta en la vía histórica de la verdad (*Ge-stell*). Pero la técnica puede darle a este dispositivo un sentido objetivista y compulsivo, como señala Karl Otto Apel: el hombre que ajusta el mundo a la ciencia concebida ontológicamente, y es a su vez ajustado por ella en su auto-comprensión.⁶ Y cuando sucede esto, el ente es devorado por el dispositivo. En cuanto destino (*Gesbick*), la técnica no es una acción instrumental al servicio del hombre, bajo su control y dirección, pues en ella se encuentra yecto, dispuesto, lo que necesariamente complica su libertad, ya que sólo puede ser alcanzado por un destino el que está abierto, el que puede acoger (el sujeto desgarrado por el significant, sujeto del inconsciente). Pero la técnica es el abandono del ser, su sustracción radical, ya que no se trata de una acción sobre algo sino que se sufre un destino (*Ge-sbick*), que escapa al propio control. Parafraseando al Marcuse de *El Hombre unidimensional*: “Tecnocracia y burocracia, ingeniería social y pedagogía, ortopedia del yo, modificación de la conducta, son unas de tantas formas del destino que generan sujetos cosificados”.⁷

Si la esencia de la técnica no es algo técnico, su peligro no puede reducirse a una posibilidad amenazante. Pero el peligro no es tanto la técnica como la esencia de la técnica como dispositivo (*Ge-stell*). El peligro adviene del destino (*Ge-schick*), del ser y del (a)cae(ser) de la verdad, de su desocultación, pues la técnica no deja reconocer lo que hace falta para su cumplimiento. El peligro es del ser en su auto-ocultación no advertida y su retracción olvidada. Es el abandono del ser el que constituye el peligro en cuanto tal. Como el ser se oculta en el abismo para todo ente, sólo puede ser entre-vistado, en la experiencia que del abismo hace cada mortal, en el aleteo de la verdad, que es presencia y ausencia: decir a medias, verdad no-toda, *aletheia*, interpretación equívoca, *poésis*.

Y sin embargo todo funciona, afirma Heidegger, y el funcionamiento lleva a más funcionamiento. De esta naturaleza es la técnica psicoanalítica. Su penuria es la ausencia de penuria, el encubrimiento de su propio-vacío de ser. Lo que hace falta se deja ver en el vacío de ser, como el apremio de su llamada y la exigencia del retorno del ser. Pero donde está el peligro —recuerda Heidegger, citando a Hölderlin— crece lo que salva.⁸ En su retorno se ilumina el ser: un aleteo de luz en el (a)cae(ser) de la verdad que es advenimiento del deseo del sujeto. Sólo la esencia de la técnica psicoanalítica, una pregunta siempre abier-

ta por la técnica, permite recuperar lo que se ha perdido de la experiencia originaria de la *poiesis* del acto analítico. La pérdida de esta unidad de la *poiesis* se manifiesta en la abismal disociación entre técnica y arte, acción instrumental y acción expresiva.

Si técnica y estética se emparentan con Heidegger, es porque son aspectos complementarios de la *Ge-stell* (el dispositivo). Asimismo, el acto analítico, desde la esencia de la técnica, aspira a superar el hiato de la *poiesis*. En otro tiempo la *tekne* era alumbrar lo verdadero en lo bello —nos recuerda Heidegger. Lo poético es lo que “resplandece” —como dice Platón en el *Fedro*. Es el re-encantamiento fabulador del mundo. No así la técnica, que niega su ser a la cosa, en la medida en que cree haber alcanzado el verdadero y único ser, por lo que destruye su sentido. Pero no se trata de superar la técnica, sino de sobreponerse y re-ponerse de ella. Esto exige ponerle límites a la técnica en sus pretensiones y preservar las posibilidades abiertas en el mundo técnico que pertenecen al mundo del sentido. Ello implica el encuentro entre la *Ge-stell* (el dispositivo, lo reuniente, lo dispuesto) y el *Ereignis* (el pensamiento esencial, el (a)cae(ser), instante histórico de la decisión, de la esencia misma del ser). En otra parte⁹ opuse el instante de Kierkegaard a la duración de Bergson, para sostener que sólo el instante hace acto, y que si no hay acto no es posible una *poiesis* del análisis, para lo cual se requiere superar la duración y olvidar las arenas muertas de los relojes. El *Ereignis*, el (a)cae(ser), como acto instantáneo, según Kierkegaard, difiere del *Ereignet*, el acontecimiento, el suceso, en un tiempo continuo bajo la duración bergsoniana.

4. El camino hacia la *physis*

Si desde *El ser y el tiempo* Heidegger llama la atención sobre la dimensión espacial del tiempo, y sobre su esencial co-pertenencia con el ser, es porque se requiere hacer camino hacia la *physis* del ser. El camino (*Weg*), no es la vía abierta ante el camino, sino la vía que se abre en el camino. *Weg* es el movimiento que hace camino. El *a priori* del espacio es el movimiento (*Bewegung*); es el principio (*arché*), del tiempo y el espacio. El pensamiento entonces tiene su *physis*. Pero para dirigirse a ella, a este ser por-venir, es preciso leer las señas del camino, que son las únicas que enseñan, según lo indica Heidegger en su

camino hacia el habla.¹⁰ Las señas son como el garabato de Octavio Paz, no están comprometidas con el signo que implica siempre la relación con el significante y el significado (aun si éste se desliza). Las señas se dirigen a lo real, al ser. Lo real, como veíamos en Lacan, es difícil de abordar porque es lo imposible, lo imposible de decir. Lo real no se dice. Lo real se crea. Requiere de una *poiesis* de la verdad.

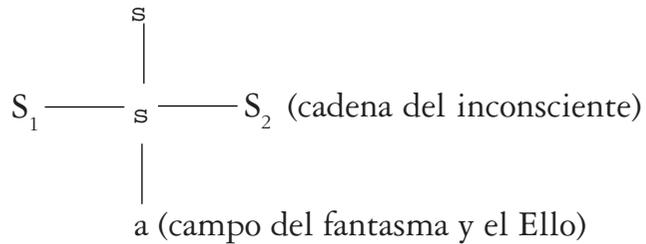
Aunque del fantasma fundamental no se puede esperar una revelación divina. Tanto Freud como Lacan parten de la interpretación para llegar a un límite insuperable. En 1937 Freud escribe *Construcciones en el análisis*.¹¹ Hasta aquí ha girado en torno a la interpretación pero se da cuenta de que ésta puede ser algo que recaiga sobre lo reprimido (lo que alguna vez fue preconsciente y ahora está reprimido y es inconsciente), y que levante la represión haciéndolo nuevamente preconsciente, pero que hay algo que el sujeto nunca supo y por ello nunca olvidó: el hueso del fantasma, ese elemento que el sujeto no recuerda. Ya no se trata del levantamiento de la represión sino de una construcción del analista, que construye un tiempo del fantasma que el sujeto nunca recuerda haber experimentado ni vivido, pero que según Freud es lo que da coherencia al fantasma que el analizante sí recuerda, y no sólo ese fantasma sino toda la vida del sujeto, a partir de un elemento que no es recordado. No debemos olvidar que es Deleuze quien en *Repetición y diferencia*, al criticar la búsqueda del recuerdo como hecho positivo, señalaba que no es el olvido el que nos enferma ni el recuerdo el que nos cura, sino ir al fondo de la repetición.

5. La deconstrucción en psicoanálisis

En lugar de construir en el análisis, como propone Freud, me parece que hay que deconstruir, como sostiene Braunstein, inspirado en Derrida, pues con la deconstrucción estamos más cerca de la *poiesis* del psicoanálisis. Una deconstrucción que abre la posibilidad de una nueva lectura y escritura, una producción de varios textos a la vez. Una deconstrucción que es un permanente cambio de estilo, un estilo plural, como sostenía Nietzsche. Un lenguaje liberado del pensamiento clásico y metafísico de la representación, lenguaje descentrado, multívoco, que renueva las técnicas interpretativas a que está sometido.¹² Si Nietzsche es un ejemplo notable para Derrida, es porque cam-

bia constantemente de estilo: sentencias proféticas de Zaratustra, ditirambos a Dionisos, adoptan la forma aforística, la formulación breve sin pruebas, el poema. Nietzsche no puede ser más sugerente en *Ecce Homo* respecto de la deconstrucción cuando afirma que ha volado miles de millas más allá de todo lo que hasta ahora se llamaba poesía. Es tal vez este cambio de estilo el que nos aproxima a la esencia de la técnica psicoanalítica, a la *poésis del psicoanálisis*. Una deconstrucción del lenguaje que no deja de apuntar a lo real, de bordearlo con lo simbólico.

Ciertamente Lacan parte desde su escrito “Función y campo de la palabra”, del inconsciente estructurado como un lenguaje. De ahí en más las cosas quedan como que todo se reduce al lenguaje. Sin embargo, su enseñanza y su práctica no se queda ahí. Encuentra que el sujeto se estructura en relación a la cadena significante, pero que no todo del sujeto puede entenderse en relación a ella. Hay algo no nombrable, propio de la relación sexual en términos de Freud, que es la estofa con la que Lacan elabora su teoría del objeto *a* (objeto causa del deseo), que es necesario que caiga para que haya inconsciente y se instaure la significación fálica, y todo lo simbolizable recaiga sobre un real anterior a la significación. Un real que no puede ser recordado en el análisis pues es el real del fantasma (s 1 a). Néstor Braunstein, para expresar esta relación del sujeto, ha propuesto el “Grafo del sujeto crucificado”. El sujeto es representado por un significante ante otro significante. La palabra del sujeto tachado (s) lo representa ante su ideal o rasgo unario. S_1 y S_2 forman parte del campo del Otro. Para que el sujeto se constituya con relación a la cadena significante, entre S_1 y S_2 es necesario que ese sujeto haya pasado por su caída como objeto *a* respecto del Otro (tachado también en tanto deseante), y que a su vez asuma la pérdida de ese Otro como algo separado de él, como irrecuperable; es necesario que haya perdido su *a*, que no es del campo del Otro sino de lo real. Es aquí donde volvemos a encontramos con el (a)cae(ser) heideggeriano. Así tenemos al “sujeto crucificado” entre un significante uno (S_1) y un significante dos (S_2) y entre un Otro mayúsculo tachado (A) arriba, Orden Simbólico, y otro minúsculo que cae como un real que él pierde, y le permite constituirse como sujeto.



En esta crucifixión del sujeto se define la relación del Sujeto tachado, el objeto que es la relación del fantasma (s 1 a), pero también, la relación del sujeto que se encuentra entre S₁ y S₂, y que es la que lo constituye como sujeto del inconsciente, ubicado en la cadena significativa. Pero el objeto *a* no está en la cadena significativa ni pertenece al campo del Otro mayúsculo. El sujeto está en el entrecruzamiento de la cadena inconsciente y la relación del fantasma (el campo del inconsciente es el primero y el segundo el del Ello). El campo del síntoma está entre S₁ y S₂. El campo del fantasma se encuentra entre el sujeto tachado (s) y el objeto *a*. En el caso de la cadena significativa el síntoma es (a)subjetivo, mientras que en la relación del a con *a* se (re)instala la función de la subjetividad a partir de una falta, no de un sujeto completo o completable, sino de un sujeto constituido a partir de la pérdida del objeto *a*, que entra en la cadena de los intercambios simbólicos, en la función de la castración y la significación fálica.

Estamos en un punto en el que el significante bordea lo real, como una frontera que se desvanece y donde lo simbólico y lo real podrían encontrarse. Se trata, como decía, de una deconstrucción, que permite el atravesamiento de ese fantasma, meta de todo análisis, para que el sujeto pueda reconsiderar su lugar en el Otro (como objeto *a*), que es el pase, el pasaje del sujeto tachado (s) a la posición del analista (en el Discurso Analítico). Esto marca el fin del análisis: cuando el analizante pasa a ser deseante, es decir, se hace su propio objeto, y es objeto *a*, y cuando el analista pasa a ser objeto *a*, y cae, como *objeto plus de goce*. Una *poíesis* de la verdad, como *aletheia*, que exige una distinción entre el Ello y el inconsciente. Si el inconsciente es del orden del lenguaje, entonces lo real no es algo que entre ahí, porque no es significativo. Lo que es congruente con la letra de Freud y de Lacan es esta distinción conceptual entre el Ello y el inconsciente. El objeto *a*, que pertenece al polo pulsional, no pertenece al orden del lenguaje, sino al Ello.

¿Hay una *poésis* del ser en psicoanálisis? Pero si la verdad es insostenible, en tanto la verdad es efecto del significante, mientras que lo real siempre ha estado ahí. La verdad es un absoluto con el que no tenemos mucho que ver. La *poésis* de la verdad y la verdad de la *poésis* es producción a partir de una deconstrucción simbólica que aspira a bordear lo real, ese imposible encuentro de la palabra con el objeto, porque la palabra siempre está en déficit (algo que desde el diálogo socrático el *Cratilo*¹⁴ se convierte en un *malestar en la cultura*). Lacan en algún momento dice que no hace lingüística sino lingüistería (porque aquélla le importa un bledo). De la misma manera no hace ontología sino ontologería. Y es que la experiencia con el ser en psicoanálisis no es otra que la de hacerlo nacer de esa falla abismal que se produce en ese ente que está por decirse, como sostiene Lacan en *Radiofonía*.¹⁵ En psicoanálisis, todo lo que ahí se dice y de lo que se habla siempre, es de la carencia-en-ser para todo ente. La ontología, como la filosofía, pertenecen para Lacan al Discurso del Amo porque pretenden decir el Ser; desde el Ser de Parménides, el ser en sí kantiano y las ontologías de este siglo, de lo que se trata es de designar el ser. Lo que Lacan hace es ontologería, al decir que el sujeto del psicoanálisis carece de ser porque ningún significante puede decir el ser. Lo que no existe es el significante que podría decir el ser del sujeto, en el intervalo entre un significante y otro el sujeto no puede decir “yo soy ahí”. Al nivel del inconsciente (como cadena significante) el sujeto está indeterminado, se desliza metonímicamente en su incertidumbre. Llegamos al fin de análisis, pues al nivel de la cadena significante el deslizamiento tiende a un límite infinito (en el sentido de Leibniz). Y esto remitiría al análisis interminable.

Si Lacan puntualiza, entre todos sus no hay, que “no hay subjetivación del sexo”, es para señalar que no hay posibilidad de que el sujeto se pueda decir, como ser sexuado, más que como hombre o mujer, a través de un semblante, ya que no todo del sexo se inscribe en el significante (hay otro goce más allá del goce fálico, el goce del Otro). Ahora bien, el sujeto surge de su exclusión del lugar donde se encuentra determinado por el significante que lo representa. Entonces ¿dónde queda el ser del sujeto? No está en ningún lado. Por eso, entre otras preguntas, no deja de interrogar por su ser. A ello se debe que el sujeto se defina como pregunta. Esta es la pasión de los neuróticos (que somos la mayoría). ¿Quién soy? —interroga el sujeto al Otro—, al tiempo que le hace saber su tragedia: que se encuentra exiliado como ser de la cadena

significante. Es la pregunta al significante Amo (S_1), en la medida en que el sujeto es efecto de este significante. Pregunta dirigida al significante porque éste divide al sujeto entre S_1 (el significante que lo representa) y un resto que es *a* y que es el lugar del ser, el lugar donde soy y no soy representada.

El sujeto es efecto del significante, pero esta operación deja un resto: el objeto *a*. El ser en psicoanálisis se llama objeto *a*. Y es un ser que escapa al significante. El objeto *a* se encuentra fuera de las palabras, es el Ello que remite al silencio de la pulsión. La represión primordial, como innombrable, ombligo del sueño que escapa a la captura significante, pero que es fundante del inconsciente, donde sólo se despliegan los efectos de la represión secundaria, la represión propiamente dicha, que supone ese agujero de la represión primordial. Por eso es rebelde el Ello a la nominación. En la Conferencia 31 de sus “Nuevas Conferencias de Introducción al psicoanálisis”, Freud sostiene que la única forma de acercarse a ese innombrable es a través de metáforas.¹⁶ Las palabras, dice Lacan, no llegan a nombrar ese real, pero producen un resto: el objeto *a*. Esta es la vía por la que se llega a la *physis* de la *poiesis*. Lo real es el punto de partida del proceso de simbolización, el referente que la red significante trata de pescar, pero lo real también es un resto del proceso de simbolización, es un *plus* que escapa a la simbolización. Aunque la anterioridad de lo real no es cronológica sino lógica, ya que sólo a partir de las palabras, de manera retroactiva, puedo decir que el ser estaba ahí. Eso que estaba ahí es la premisa lógica, condición y límite para toda simbolización. Lacan enseña que en el corazón de lo real late la sustancia gozante. Lo real comparte una dualidad: goce y *plus de goce*. El goce es el cuerpo gozante como fundamento lógico de la palabra, referente inaprensible que el significante sólo como no-todo alcanza, permitiendo que se produzca un resto (el objeto *a*, *plus de goce*), un resto irre recuperable, separado del cuerpo y por eso para siempre perdido. Es el desprendimiento del objeto *plus de goce* el que hace del cuerpo un cuerpo gozante, como esos topos hechos de bordes que hace límite entre lo simbólico y lo real.

El fantasma propone una respuesta sobre lo que el Otro desea, para que el sujeto sostenga el desconocimiento del Otro como deseante. Desconocimiento de que por el deseo del Otro, por su falta, está destinado a desvanecerse por la falta en ser. El fantasma se encarga de soportar una autonomía del sujeto en el deseo del Otro, lo que es falta en ese Otro. El fantasma, al dar respuesta, oculta la división entre el sujeto y el deseo del Otro. Sujeto dividido porque

no sabe lo que el Otro desea. Atravesar el fantasma es pasar por ese simulacro, esa respuesta donde no hay significante. Sin embargo, ese imposible del Otro es lo que socava ese agujero por donde será eyectado el sujeto deseante (distinto del sujeto del y al significante). Hay pues un alumbramiento del sujeto en el instante de la separación del Otro, y de la cadena significante. La travesía por el fantasma, en ese hacer(se) pulsional, es la única vía en la que puedo encontrarme con ese objeto que habré sido (en futuro perfecto), en el lugar de la falta de significante del Otro, para desconocer dicha falta. Atravesar el fantasma es advertir que no habré sido más que el deseo del Otro. Es el fantasma donde está ese sujeto reprimido, que a falta de lugar en la cadena significante encuentra un lugar donde ser. Este sujeto es un significante en menos (-1), cuyo sitio es ese agujero de la represión primordial, ahí donde eso no habla, eso calla, donde las pulsiones enmudecen. El sujeto sólo se puede afirmar a través del no de la denegación que abre un vacío (que resulta de la fractura de la cadena significante, de su discontinuidad), donde el ser del sujeto se articula al corte. Así, Lacan va más allá del significante al relacionar al sujeto con lo real, redefiniendo al sujeto como *discontinuidad en lo real*, a partir de que el significante no dice todo del sujeto. Como en *El Atolondradicho*, el sujeto es efecto de significación, *es respuesta de lo real*.

He recorrido de la definición del *sujeto como lo que el significante representa para otro significante que falta*, a la redefinición del *sujeto como respuesta de lo real*. Esta última definición conduce a otra dimensión del sujeto: la de objeto. En el orden simbólico siempre hay un no, pues el significante falta. Pero como Lacan va más allá del significante, más allá de la negatividad, hay un instante de afirmación, hay objeto *a* (*Il-y-a*). Se trata de una travesía que va del *inconsciente estructurado como un lenguaje* al objeto *a*, a lo real, al Ello. El significante no puede responder a la pregunta del sujeto por el ser. La forma de escapar a esa incertidumbre no es el significante, sino un acto, el *Ereignis* heideggeriano, el (a)cae(ser), que presentifica lo que está más allá del inconsciente, la *poiesis* de la verdad: el objeto *a*. Se trata de una afirmación primordial que ya estaba en “La denegación” de Freud desde 1925, con el nombre de *Bejahung*. Mientras en el inconsciente el *no* está presente, al nivel del Ello no hay sino afirmación, el sí del goce. Sólo desde aquí es posible responder a la pregunta ¿qué soy? El lugar del ser es el del goce, única afirmación posible, *Bejahung* primordial. El sujeto es pregunta que supone una respuesta: la respuesta viene al agujero que

el sujeto se hace en el Otro, en el Ello. A la incertidumbre del sujeto le precede una afirmación que es propia de la pulsión (como silencio en el campo del lenguaje, poniendo límite a la palabra). La pulsión (s 1 D), el sujeto tachado en conjunción-disyunción con el deseo, muestra que la demanda se repite en torno a un silencio. Y la pulsión es el corte en la demanda (representado por el rombo), como el momento de la demanda en que la palabra falta. La pulsión es lo que hace falta y hace la falta, por eso remite al significante de la falta del Otro S(a). Se puede comparar el objeto a con el silencio de la pulsión en Freud, que es también el silencio del analista, que hace semblante de lo inapresable.

¿Qué soy? Esta es la pregunta del neurótico que lo hace demandante (demandar una demanda del Otro), demandar un significante de la verdad, no un semblante de ella. Pero eso es lo que no-hay, porque *no hay discurso que no sea del semblante*. A ello responde el arduo trabajo de verificación del obsesivo: verificar si cerró la puerta con llave, si apagó la luz, si ese significante de la verdad está ahí, y que en la histérica se trastoca en un verificar que eso no está, que no hay más que puro semblante y llorar amargamente por ello. El significante y el análisis mismo producen esa pasión por verificar. Pero es en el análisis donde uno cae en la cuenta de que en el campo del significante no se puede verificar todo. En el orden simbólico hay un inverificable. El análisis lleva a poner en duda las certezas del yo, las significaciones recibidas y al significante mismo, haciendo vacilar el edificio mismo del lenguaje. Justo porque el significante no significa es que el sujeto se ve confrontado con su carencia en ser, carencia del significante que venga a designarlo y a completar el orden simbólico.

6. La *poiesis* como afirmación

Pero el análisis no se detiene aquí. Esta puesta en suspenso del significante, negación a la que conduce el deslizamiento en la cadena, lleva a la afirmación silenciosa de la pulsión (lo que hace que las asociaciones no sean tan libres). La pulsión en el análisis se encuentra rodeada por los decires del analizante, que siempre habla de lo mismo: “que la relación sexual no existe”, y que el ser no es accesible. Porque lo mismo es del orden del ser, de lo real, en tanto que lo

Otro es del orden del significante, orden simbólico. Por esto es que el ser no se dice sino que se hace, se crea a través de una (po)ética.

La interpretación no es una función proposicional (no puede ser falsa ni verdadera). La poética de la interpretación analítica es la de la inexactitud, la de la multivocidad, la que presentifica la inconsistencia de lo simbólico, la *aletheia* del psicoanálisis, que es decir a medias, verdad no-toda. En psicoanálisis, decía Frida Saal, la verdad es siempre inadecuación. La buena interpretación es falsa porque hace falsear al sujeto. Como enseñaba Lacan, la interpretación psicoanalítica no se propone hacer ser sino para-ser, hacer ser en el agujero, hacer caer ahí el objeto *a*, que es caída del sujeto también, permitiéndole descubrirse como objeto del deseo del Otro. La interpretación es homogénea al inconsciente, que es un saber disarmónico que no dice la verdad, lo verdadero sobre lo verdadero (pues no hay metalenguaje). Analizarse es girar desde la repetición en la diferencia, en torno al mismo agujero, es la pasión por verificar lo inverificable alrededor del Ello, de un real que sólo puede ser afirmado.

Al haber propuesto la primacía del significante, Lacan dio pie a un escepticismo sin salida donde nunca íbamos a encontrar el objeto. Así, el sujeto estaba condenado a errar encadenado al significante en una incertidumbre sin fin. Sí, la inscripción de lo real es imposible, pero se puede inscribir la imposibilidad misma. En esto consiste el viraje de la impotencia a la imposibilidad. El análisis nos conduce de la imposibilidad de la inscripción a la inscripción de la imposibilidad. Lacan lo subraya: *el objeto es fallar*. El análisis no es sólo la prueba de la castración, el encuentro con el significante de la falta en el Otro S(a), tampoco la pura verificación del objeto que el analizante es, el objeto que habrá sido en el lugar en que el Otro (el analista) carece de significante para designar su ser. A través del análisis encontramos una respuesta al qué soy, una respuesta de lo real. ¿Qué soy? Objeto *a*. Ahí donde el sujeto se ve perdido en su estatuto de sujeto del significante, se realiza como deseo: se hace su propio objeto. El análisis, por el camino de la imposibilidad, al bordear la falla significativa, conduce al sujeto a un saber hacer con su falta: hacer ser. Es esta escansión de la cadena significativa y del sujeto el fundamento de la verdad del acto analítico: poética del psicoanálisis.

Notas

1. Platón, “El banquete, o del amor”, *Obras Escogidas*, Madrid, Aguilar, 1974, pp. 585-586.
2. Martin Heidegger, “La pregunta por la técnica”, en *Coferecias y artículos*, Barcelona, Serbal, 1994, p. 9.
3. Sófocles, *Antígona, Edipo rey y Electra*, Barcelona, Labor, 1984, pp. 35-36.
4. Heidegger, “La pregunta por la técnica”, *op. cit.*
5. *Ibid.*, p. 21.
6. Karl Otto Apel, *La transformación de la filosofía*, Madrid, Taurus, 1985, t.II., p.126.
7. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, Barcelona, Seix-Barral, Barcelona, 1969, pp.171-196.
8. Martin Heidegger, “Hölderlin y la esencia de la poesía”, en *Arte y poesía*, México, F.C.E., 1978, pp. 125-148.
9. Rosario Herrera, “Tiempo y (po)ética en psicoanálisis”, en Néstor Braunstein (Coord.), *El tiempo, el psicoanálisis y los tiempos*, México, Fundación Mexicana de Psicoanálisis, 1993, pp. 215-228.
10. Martin Heidegger, “De un diálogo acerca del habla, entre un japonés y un inquiridor”, en *De camino al habla*, Barcelona, Serbal, 1987, pp. 77-140.
11. Sigmund Freud, “Construcciones en el análisis” (1937), Buenos Aires, Amorrortu, 1979, t. XXIII, pp. 255-270.
12. Jacques Derrida, *Marges de la philosophie*, París, Minuit, 1972, p. 163.
13. Sigmund Freud, *Trabajos sobre técnica psicoanalítica* (1911-1915), *op. cit.*, t. XII, pp. 75-157.
14. Platón, “Cratilo o de la exactitud de las palabras”, en *Obras Completas*, Madrid, Aguilar, 1974, pp. 551-552.
15. Jacques Lacan, *Radiofonía y Televisión*, *op. cit.*, p.45.
16. Sigmund Freud, “Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis” (1933), *op. cit.*, t. XXII, p. 68.