

Lacan y el grupo analítico: usos y destinos del goce de la exclusión¹



ALBERTO C. CABRAL²

Me propongo explorar las vicisitudes de un tipo particular de goce estudiado por Lacan, que se entrama con la estructura del grupo: el *gocce de la exclusión*. Hunde sus raíces en ese goce expulsivo que Freud anudó a la fase anal. Lacan lo formaliza tempranamente en su enseñanza, y lo articula con un tiempo lógico intuido por Freud. Poner en evidencia su anudamiento con una dimensión de goce, le permitió —más adelante— dar cuenta de la insistencia de sus retornos, así como de su rol en la constitución del grupo.

REVISITANDO EL «NARCISISMO DE LAS PEQUEÑAS DIFERENCIAS»

En muchos momentos de su reflexión Freud se vio llevado a postular la necesidad de una operación de exclusión, como prerequisite para un desarrollo ulterior del aparato. Es lo que constituye el fundamento de la lógica edípica: es por exclusión de un elemento (la madre) que el sujeto queda habilitado para constituir en tanto deseables al conjunto de las mujeres. De la eficacia de esta operación de exclusión, dependerán para Freud (1994) las vicisitudes del deseo masculino, mensurables en términos de un mayor o menor registro de impotencia psíquica.

1 Publicado originalmente en *Revue Française de Psychanalyse*, 89(4), 2018, pp.1021-1032.

2 Miembro titular Asociación Psicoanalítica Argentina. accabral@intramed.net

De la misma manera el mito del parricidio ilustra que es la exclusión del ur-vater lo que hace posible la constitución de la clase de los padres edípicos. Al igual que la exclusión de Das Ding del campo de lo representable, se constituye en condición de posibilidad de la representación. A lo largo de su enseñanza, Lacan fue mostrando que todas estas operaciones conllevan una exclusión (una pérdida) de goce: el goce de la madre, el goce del padre, el goce de la Cosa, respectivamente. Constituyen para él, en ese sentido, manifestaciones de la castración simbólica.

En nuestra perspectiva, me interesa destacar que Freud (1992a) no duda en convocar el mismo mecanismo para explicar, sarcásticamente, la lógica de crecimiento de la Iglesia católica: «Siempre es posible ligar en el amor a una multitud mayor de seres humanos, *con tal que otros queden fuera* [cursivas mías] para manifestarles la agresión» (p.111). Es una lógica que podemos verificar en el escenario amplio de la política: no hubo que esperar a C. Schmitt³ para intuir que no hay como un buen enemigo, para dotar de consistencia a una formación de masa.

Lacan recoge estas intuiciones freudianas y les brinda una formalización sólida, apoyado en la moderna teoría de los conjuntos. Lo hace en su comentario a la intervención de J. Hyppolite sobre *La negación* (Lacan, 1980), al precisar que es necesaria la *ex-sistencia* de un elemento para que un conjunto cobre *consistencia*. El sujeto del inconsciente en relación al conjunto de los significantes, el objeto *a* respecto al universo de los objetos simbólico-imaginarios, serán algunos de los desarrollos en que podemos reencontrar esta lógica: la *ex-sistencia* de un elemento excluido permite al conjunto adquirir consistencia.

Esta formalización de Lacan nos permite rectificar el malentendido que puede inducir la rica formulación de Freud (1992a) sobre el «narcisismo de las pequeñas diferencias». Es un sintagma que parece jerarquizar la dimensión narcisista del fenómeno que designa. La formalización de Lacan permite destacar, por el contrario, un anudamiento más complejo: es por la exclusión de un (elemento) *real*, que el conjunto adquiere una

3 Me refiero a la lógica amigo-enemigo, que para C. Schmitt (2009) está en el fundamento de la política.

consistencia *simbólica* que podrá a su vez (secundariamente), ser objeto de sobrecargas *imaginarias*⁴.

Pero es en el Seminario XVII donde Lacan (1992) articula con más claridad esta operación lógica al funcionamiento del grupo. Al retomar el mito del parricidio, se detiene en una de sus consecuencias: la constitución de la horda fraterna. Para Lacan es un paso que no resulta —como lo presenta Freud— obvio. Considera esa presunta «obviedad» como un «punto flojo» del mito, como «una fábula», que lo lleva a formular, entre risueño y provocativo: «De pronto [después del asesinato], descubren que son hermanos».

Se detiene entonces en los fundamentos de la fraternidad. Y nos dice: «Solo conozco un origen de la fraternidad: es la segregación. En la sociedad todo lo que existe se basa en la segregación. Y la fraternidad lo primero. Incluso no hay fraternidad que pueda concebirse *si no es por estar separados juntos, separados del resto* [cursivas mías]». Y concluye: «Descubren que son hermanos, y uno se pregunta *en nombre de qué segregación* [cursivas mías]» (pp.120-121).

Me interesa subrayar que —en esta perspectiva— el goce segregativo es primario. Las razones que secundariamente se invocan para justificarlo («*en nombre de qué*») son contingentes: constituyen, en realidad, racionalizaciones.

EL SHIBBOLET: EL GOCE DE LA EXCLUSIÓN Y SUS DESTINOS NEURÓTICOS

¿Cómo se manifiesta entre nosotros, analistas, este goce de la exclusión? Es una pregunta importante, si tenemos en cuenta que los primeros cien años de nuestra disciplina han estado atravesados por controversias que en muchas oportunidades llevaron a cismas y rupturas institucionales.

4 C. Schmitt intuyó, también, el carácter secundario de la sobrecarga narcisista (imaginaria, para Lacan) del objeto excluido: «El enemigo político no necesita ser moralmente malo ni estéticamente feo; simplemente es el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea distinto». Como vemos, se trata de una «esencia» curiosa: determinada no por algo propio, sino por su diferencia oposicional con lo ajeno... ¿en una forma semejante al significante, que se define por su diferencia con los otros significantes!

Los fantasmas de la desviación y de la herejía han constituido presencias inquietantes en nuestros debates, colocando a la disidencia y al disidente bajo sospecha.

Pero también promoviendo su contracara: una suerte de coexistencia pacífica entre distintos grupos, en la que cada corriente despliega sus desarrollos *en paralelo* con otras capillas. Salvo excepciones, todas privadas por igual del «mestizaje» enriquecedor que puede proporcionar una inmersión en la alteridad, que permita la emergencia de una Otra mirada sobre lo propio.

Se configura así un pluralismo de coexistencia que suele traducirse en un ideal ecléctico, que acota el despliegue de las controversias dentro de los límites de lo políticamente correcto. Parece primar el temor a «despertar los perros dormidos» y alimentar nuevos desenfrenos del goce segregativo.

Es una situación que ha contribuido a cierto descrédito de la noción de pluralismo, que promovería en nuestros debates una actitud de «todo vale» (Dreher, 2006). Es un descrédito casi tan extendido como su invocación formal, a la hora de formular buenos propósitos para «domesticar» las relaciones entre analistas.

Volvamos entonces a nuestra pregunta. Podemos reconocer uno de los retornos más frecuentes del goce de la exclusión en el anatema al que estamos tan habituados en nuestras sociedades: «eso no es psicoanálisis». Es la forma particular que adquiere entre nosotros un fenómeno detectado por los antropólogos, sostenido también — es mi lectura — en el goce de la exclusión.

Fue Lévi-Strauss (1981) quien destacó que las comunidades primitivas tienden a designar con nombres de animales («osos», «águilas») a las tribus vecinas. La afirmación del propio agrupamiento en tanto «humano» parece requerir de una exclusión del Otro, que lo confina al campo de la animalidad. Desde esta perspectiva, los analistas seríamos más políticamente correctos. No llegamos a deshumanizar al Otro: nos basta, para afirmar nuestra condición de analistas, con excluir de la fratría al practicante que no comulga con nuestros ritos...

El anatema que nos ocupa («eso no es psicoanálisis») suele autorizarse en una referencia freudiana, en la que vale la pena detenerse: la invocación del *shibboleth* («espiga», en hebreo). En distintos momentos de su

reflexión, Freud se vio llevado a precisar la especificidad de la disciplina por él fundada, elevando algunos de sus conceptos (incluso *corpus* de la teoría, como la doctrina de los sueños) a la dignidad de «*shibboleths*»⁵. Es una referencia, como veremos, grávida en resonancias.

Freud recoge el término de un pasaje bíblico. La pronunciación de esta palabra fue utilizada para identificar a los miembros de la tribu de Efraim: su dialecto carecía del sonido /ʃ/, a diferencia de otros, como el de los galaaditas, que sí lo incluía. En el capítulo 12 del libro de los Jueces se narra lo acontecido después de que los galaaditas derrotaran a sus vecinos. Cuando los efraimitas sobrevivientes intentaban huir cruzando el río Jordán, eran obligados por sus enemigos a decir *shibboleth*. Imposibilitados de hacerlo correctamente, eran reconocidos y asesinados.

El sociólogo brasileño S. Buarque de Holanda relata un episodio que parece calcado de este relato bíblico. Ocurrió durante el conflicto que siguió al intento secesionista del Estado de Río Grande do Sul, en 1893. El ejército rebelde, derrotado, se dispersa; entre ellos, un contingente de mercenarios uruguayos. Para reconocerlos, los oficiales del ejército federal los someten al «test galaadita»: los conminan a pronunciar la palabra «*pausinho*». Como no pueden hacerlo con el debido acento portugués, los reconocen y los pasan, también, a degüello⁶.

Ambos episodios ilustran los extremos a los que puede llegar el narcisismo de las pequeñas diferencias, cuando está sostenido e impulsado por el desenfreno del goce de la exclusión. Ilustran, también, el soporte que proporciona el lenguaje (un sistema de diferencias, según Saussure) para brindar los rasgos diferenciales sobre los que puede eventualmente hacer pie el goce segregativo (nota 2). Y sugieren, a la vez, que la noción de *shibboleth* parece más apropiada para convocar y azuzar retoños de este goce, que para contribuir a precisar la especificidad de nuestra disciplina.

5 Ocuparon ese lugar, sucesivamente, la teoría de los sueños, (Freud,1914), «Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico», A.E., XIV, p.55; el complejo de Edipo (Freud,1920), en un agregado a «Tres ensayos de teoría sexual», A.E., VII, p.206, n. 28; la diferenciación de lo psíquico en consciente e inconsciente (Freud,1923), en «El yo y el ello», A.E. XIX, p.15; y nuevamente la doctrina de los sueños (Freud,1932) en «29ª conferencia», A.E., XXII, p.7.

6 Debo la referencia al analista brasileño O. Telles da Silva (2005).

Menos aún, para brindar un marco adecuado en el que dirimir nuestras diferencias. Es que la multivocidad que han ido adquiriendo nuestros conceptos fundamentales, torna cada vez más ilusoria —amén de totalitaria— la pretensión disciplinante de promover una forma de pronunciación única y excluyente: es a lo que convoca la invocación del *shibbolet*.

Recordemos que cuando Freud (1992b) la emplea por primera vez, lo hace precipitando un gesto de autoridad. Invocando su condición de fundador, la utiliza para anatemizar las desviaciones que, a su juicio, encarnan Jung y Adler. Probablemente no contempló el uso del mismo recurso que podían hacer algunos discípulos, devenidos en celosos gendarmes de la pureza teórica. Pero seguramente no contempló, a la vez, que elevar un concepto a la (in)dignidad del *shibbolet* lo coloca en un lugar problemático. Comienza a pesar sobre él un «Noli me tangere», que resiente las posibilidades de cuestionarlo o someterlo a discusión, sin correr el riesgo de ser considerado un hereje por los guardianes de la ortodoxia. Recordemos, al respecto, que la utilidad de la figura del hereje para el pensamiento dogmático fue ya entrevista por San Pablo, en su *Epistola a los Corintios*: «Conviene que también haya herejes para que se vea muy bien la imagen de los justos».

Lo que Freud, por último, tampoco pudo prever, es que la compulsión a *shibboletizar* (como expresión del goce segregativo) no solo iba a abreviar en conceptos de la teoría, sino también en particularidades de la técnica. Esa misma técnica que él consideraba conveniente para sus rasgos personales, pero seguramente necesitada de adecuaciones en función de las características singulares de cada practicante. Todo indica que algunas de las discusiones ríspidas que tienen lugar en IPA en torno a la flexibilización del modelo Eitingon parecen sostenidas en una *shibboletización* del encuadre y, en particular, de la frecuencia de sesiones.

La única invocación que conozco de Lacan (2014) al *shibboleta* parece en el marco del análisis del sueño de un paciente de E. Sharpe. El paciente —como habitualmente— había emitido una tos discreta al entrar al consultorio. Hasta el momento, esa tos no había sido objeto de análisis. Él mismo repara en ello y —para sorpresa de su analista— comenta que seguramente su tos es un mensaje. Y a continuación se pregunta sobre cuál será el contenido de ese mensaje.

Lacan sugiere que en este punto deberíamos ubicar el *shibboleth* del análisis: en la emergencia del significante del Otro. Es que cuando el paciente se interroga sobre el sentido de su tos, la promueve en el mismo movimiento al estatuto de significante del Otro. Su pregunta es un indicador de que reconoce su tos como portadora de un sentido que se le escapa, y de que se dispone a trabajar para develarlo.

Reparemos en que Lacan desplaza el uso habitual del *shibboleth*. No lo utiliza para partir aguas con los no-analistas. Lo emplea como criterio para establecer si un paciente ha ingresado o no al discurso analítico. Esto es, si ha devenido analizante, más allá de su aceptación formal de las reglas del encuadre.

En el otro extremo del retorno destemplado del goce segregativo, y a diferencia también de sus retornos encubiertos vía *shibboleth*, podemos reconocer los efectos de su tramitación mediante formaciones reactivas. Promueven variantes de una *tolerancia degradada* (Cabral, 2009) como marco para encubrir (no dirimir) las diferencias entre analistas. Parodiando al poeta nicaragüense Rubén Darío, me he referido a ella como «prima gentil de la indiferencia». J. Allouch (2003), por su parte, la ha evocado en términos de «ecumenismo» e ilustra su lógica así: «cualquier cosa que Ud. sostenga carece en definitiva de importancia». Y remarca la paradoja de que una práctica de la palabra aliente un lazo social en el que «la palabra no tenga peso ni consecuencias».

LACAN, Y LOS DESTINOS ALTERNATIVOS AL GOCE DE LA EXCLUSIÓN

Ahora bien: ¿qué podemos extraer de la enseñanza de Lacan, para orientarnos en relación a un saber-hacer *alternativo* con este goce? Creo que podemos reconocer al respecto dos vectores antinómicos: me propongo tensar sus diferencias para contribuir a discriminarlos.

El primero de ellos nos resulta más familiar. Es el que nos entrega la imagen de un Lacan implacable en su crítica demoledora a lo que considera desviaciones en nuestra disciplina. Un Lacan (2012) que le confiere un aliento épico a la lucha por «devolver su filo cortante» a una práctica que considera degradada por el uso que hacen de ella sus practicantes, y que no vacila en denunciar como «falso» a un psicoanálisis que se aparta

del camino del «verdadero». Un Lacan, en fin, que con el mismo impulso puede llegar a retomar la invectiva que Voltaire dirigía contra la Iglesia («¡Aplastemos a la infame!»), para golpear con ella el rostro de la IPA. La misma IPA en la cual un grupo de colegas en transferencia con Lacan, miembros de diversas instituciones componentes, estamos promoviendo el retorno de su enseñanza...⁷

Este vector —decíamos— es el más conocido, y el que más servicios ha prestado a la consolidación de una «identidad lacaniana». Es así como instituciones, pero también analistas «lacanianos», han (y hemos) construido nuestra identidad (sobre todo en los momentos iniciales de nuestras trayectorias) de la mano de un ejercicio no advertido del goce de la exclusión, que nos permitía diferenciarnos de las tribus vecinas negándoles una condición analítica que reivindicábamos con exclusividad.

Pero hablábamos de un segundo vector, menos estridente, que participa también del posicionamiento de Lacan frente a las diferencias hacia el interior del campo analítico. Es el que se vislumbra ya en el Seminario I, cuando después de celebrar las intervenciones no convencionales de H. Nunberg —más allá de los reparos que le despiertan sus consideraciones teóricas— sostiene: «Felizmente, cuando los autores están bien orientados en su práctica, dan ejemplos que desmienten su teoría» (Lacan, 1981, p. 349).

Lacan establece aquí una distinción sugerente entre la teorización del analista y la «orientación de su práctica». Pero agrega algo más: el analista puede sostener una teoría a su juicio errónea y —pese a ello— imprimirle a su práctica una orientación adecuada. Es que la orientación de la práctica no depende de adhesiones conscientes a determinados *shibbolets*. Está condicionada, en cambio, por lo que para Lacan (2003) constituye el saldo de un análisis eficaz: esa «neoformación» que denominó deseo del analista, cuya puesta a punto requiere un atravesamiento del propio libreto edípico.

7 Se trata del espacio «Lacan en IPA», que viene desarrollando encuentros sucesivos en distintas sociedades de la IPA (de Argentina, Uruguay, Brasil, México, España y en junio de este año - en Portugal), y presentando talleres clínicos en los últimos Congresos de FEPAL e IPA.

Es lo que sostiene en el analista la disposición a salir al encuentro de la «diferencia absoluta» (Lacan, 1987) que aloja lo que también llama el «ser verdadero» de su *partenaire* (Lacan, 2003), al que se accede a condición de haber acotado el efecto distorsivo de los propios fantasmas edípicos. Y sabemos que la mejor enseñanza universitaria del listado más exhaustivo de *shibbolets*... sería impotente para producir en el futuro practicante la mutación subjetiva necesaria para sostener la posición analítica.

Pero volvamos a su afirmación anterior. Podría pensarse que se trata de los balbuceos de un Lacan temprano. Sin embargo, en un texto tardío como *Televisión*, luego de aludir irónicamente a la IPA, sostiene en relación a sus miembros: «No quieren saber nada del discurso que los condiciona. *Pero eso no los excluye de él.* [cursivas agregadas] Lo satisfacen, a ese discurso, aun si algunos de sus efectos les son desconocidos» (Lacan, 2012, p.545).

La trayectoria de Lacan nos muestra que no se trata de un reconocimiento formal. Es, por el contrario, una convicción que lo lleva —antes y después de su expulsión— a interesarse en la clínica de muchos autores-IPA (E. Kris, M. Klein, E. Sharpe, D. Winnicott, M. Kyrle, L. Tower, M. Little, P.King...), en los que recoge incitaciones para avanzar en sus propias formalizaciones. Tenemos que pensar que sostiene con ellos transferencias genuinas, en el sentido riguroso de que les supone un saber-hacer en la clínica, más allá de las diferencias dialectales que lo separan de ellos.

Aún más: es por esta concepción amplia del campo analítico que —lejos de desentenderse— Lacan (2012) extiende su responsabilidad también sobre lo que ocurre extramuros de su Escuela: «Esas sociedades que, aunque nos hayan excluido, *no dejan de ser asunto nuestro*» [cursivas agregadas] (p.274).

En la perspectiva de este segundo vector, podríamos decir que *no-toda* diferencia constituye una desviación, ni requiere de un «espíritu de cruzada» para enfrentarla. Sería, por supuesto, más cómodo circunscribir los alcances de cada vector a un momento temporal recortado de la enseñanza de Lacan. Las referencias que evocaba nos muestran que no es así. Lo que deja a cargo de cada uno de nosotros la responsabilidad respecto al qué y cómo hacer frente a las múltiples diferencias a las que nos confronta el lazo que nos une con otros practicantes.

Hacer de una diferencia una desviación, o en cambio un testimonio que amerita el esfuerzo por extraer un «querer decir» más allá de «lo que se dice» (Lacan, 2012), será entonces una resultante del caso por caso. Pero, también, de nuestra ecuación personal: determinada en última instancia por los efectos del propio análisis sobre las modalidades de acotamiento del goce de la exclusión, y también —como ahora veremos— sobre la impregnación de deseo con que cada quien puede ubicarse ante las diferencias.

Recordemos que el operador lógico con que Freud (1994) explora el posicionamiento ante la diferencia no es otro que *la mujer*. Freud reconoce las marcas del posicionamiento neurótico ante ella en el «horror» y la «desautorización» que perduran en el inconsciente. «En todos estos preceptos de evitación [que componen el tabú de la virginidad] se exterioriza un horror básico a la mujer. Acaso se funde en que ella es *diferente* del varón, parece eternamente *incomprensible* y *misteriosa*, *ajena* y por eso *hostil*» [cursivas agregadas].

De lo que se trata, entonces, es de si el tránsito por el propio análisis ha permitido construir, con lo que de la mujer insiste como «diferente» y «eternamente incomprensible», un espacio *alternativo* al de lo «ajeno» y «hostil». Más precisamente; si el sujeto ha podido desprenderse de la ecuación neurótica que equipara en el inconsciente lo «ajeno» y lo «hostil»⁸, para inscribir lo «diferente» (por mediación del atractivo que despierta lo «misterioso») en una perspectiva de deseo.

Este es el punto preciso en que se juega para el analista la posibilidad de elaborar un saber-hacer *alternativo* al goce de la exclusión: que no participe de los retornos más o menos desenfrenados a que lo expone el tercer tiempo de la represión, ni tampoco del empobrecimiento rígido de la formación reactiva. Se trata, en definitiva, de la disposición con que cada quien cuenta para salir al encuentro de la *alteridad radical* del Otro: su analizante o un colega «incapacitado» para pronunciar *shibboleth* con la precisión con que él cree poder hacerlo.

8 Conviene darle todo su peso al «ajena Y POR ESO hostil», presente en la formulación freudiana: subraya el carácter de implicación lógica que cobra esta equiparación en el inconsciente del neurótico. Podríamos enunciarla en términos de «si ajena, entonces hostil».

TANTOS PSICOANÁLISIS COMO PSICOANALISTAS

Mi impresión es que los analistas tenemos mucho para recoger, y también elementos para aportar, al debate candente abierto en nuestra época en torno al pluralismo, la segregación y los fundamentos de la intolerancia⁹. Hace unos años retomé la distinción del politólogo estadounidense M. Walzer (1998) entre lo que denomina modalidades históricamente constituidas de la tolerancia: resignada, estoica, indiferente pero también curiosa y, por último, entusiasta. Walzer enlaza el surgimiento de cada una de ellas con coyunturas históricas precisas de la cultura europea: en particular, los saldos que fueron dejando los capítulos sucesivos de las guerras de religión.

Walzer compone una serie que —desde un punto de vista descriptivo— abarca el abanico de posibles posiciones subjetivas (él las llama «actitudes mentales») ante la diferencia. Podemos reconocer sus alcances entre nosotros con solo evocar la disposición con que escuchamos el testimonio de un colega en el que *a-priori* reconocemos una orientación diferente a la nuestra: a veces en una actitud resignada, en algunas ocasiones estoica, en otras indiferente... contadas veces con curiosidad o entusiasmo. Es una serie que replica la que Freud (1994) compone con los gradientes de «impotencia psíquica». Es que, en ambos casos, están sostenidas sobre grados variables de exclusión (por represiones más o menos sólidas) del «objeto madre» edípico.

En el contexto de las relaciones entre analistas, las tres primeras modalidades de la serie de Walzer (resignada, estoica e indiferente) dan cuerpo a lo que denominé —descriptivamente— pluralismo de coexistencia. Podemos ser ahora más precisos y designarlo como *neurótico*, en tanto asentado sobre la represión o la formación reactiva ante lo diferente. Condicionado, entonces, por las limitaciones que imponen los retornos de una hostilidad ante lo *heteros* que persiste en el inconsciente.

La tolerancia curiosa y la entusiasta, por el contrario, vehiculizan una apertura deseante sobre la alteridad. En ellas puede sostenerse un

9 En lo que sigue, voy a emplear los términos pluralismo y tolerancia como sinónimos. Si bien tienden a recubrir el mismo campo semántico, los investigadores anglo-parlantes suelen preferir el primero y los franceses el segundo. En el medio analítico se ha generalizado más el uso del término «pluralismo».

pluralismo genuino, que haga de la diferencia un tensor del deseo y no ya un riesgo para la propia identidad analítica. Recordemos al respecto que —desde Freud— la curiosidad ha estado siempre enlazada con la incitación a avanzar sobre lo no-conocido de la sexualidad. El entusiasmo, a su vez, es una de las pasiones que para Lacan (2012) acompañan un genuino fin de análisis. En esta perspectiva, propuse el neologismo *toler-ansia*¹⁰ (Cabral, 2009), para recoger en clave de deseo (*ansia*; en castellano: ganas o deseo intenso) los efectos de un pluralismo portador de entusiasmo ante la diferencia.

Mi impresión es que estas cuestiones van a ir cobrando un interés creciente entre nosotros, en tanto se hacen eco de un rasgo actual de nuestra disciplina en cuya caracterización coinciden diversos referentes (J. Allouch, 2003, fundador de l'École lacanienne; J.A. Miller, 2003, fundador de la A.M.P.; y varios años antes R. Wallerstein, 1988, siendo presidente de la I.P.A.): *el psicoanálisis contemporáneo se declina en plural*.

A mi modo de ver, se trata de una pluralidad *estructural*, que el psicoanálisis contemporáneo se limita a hacer más visible. Es una pluralidad que no se agota en sus mascarones de proa (las distintas escuelas y corrientes existentes entre nosotros) sino que se prolonga al interior de cada una de ellas, insinuando matices y líneas de clivaje cada vez más notorios que descompletan la supuesta homogeneidad de «los kleinianos», «los lacanianos», «los winnicottianos...».

Es el horizonte de diversidad al que empuja, necesariamente, ese operador de singularidad extrema que nos sostiene en nuestra función, y que Lacan designó como deseo del analista. El mismo operador que podemos reconocer en la bonita formulación de G. Gabbard y Th.Ogden (2009), cuando observan que el proceso de devenir analista está indisolublemente ligado a la posibilidad de «hablar con voz propia»: esto es, a lograr atravesar las identificaciones que nos sostuvieron en los momentos iniciales de nuestra formación. Es lo que nos habilita a operar como portavoces del inconsciente de nuestros analizantes, en lugar de «ser hablados» por las identificaciones que nos habitan.

10 En castellano la escritura correcta es con «C»: tolerancia.

Es por eso que, a la célebre pregunta que planteara R. Wallerstein (1988) hace treinta años («¿Un psicoanálisis o varios?»), podríamos responder: «Tantos psicoanálisis, como psicoanalistas». Sería halagüeño para el porvenir de nuestra disciplina que una tal respuesta pudiera ser vivida por sus practicantes con la misma naturalidad con que —más allá de las escuelas pictóricas— hoy podemos aceptar que hay tantas pinturas como pintores. ♦

RESUMEN

Se exploran las vicisitudes del goce de la exclusión y sus manifestaciones en el grupo analítico: sus desenfrenos, pero también las formaciones reactivas que intentan domesticarlo, promoviendo un pluralismo formal. Se reformula la noción de «narcisismo de las pequeñas diferencias». Se exploran desarrollos de Lacan y del politólogo M. Walzer para dar cuenta de destinos alternativos (no neuróticos) del goce segregativo. Se propone una respuesta al interrogante de Wallerstein («¿Un psicoanálisis o varios?»): *tantos psicoanálisis, como psicoanalistas.*

Descriptor: GOCE / EXCLUSIÓN / INSTITUCIÓN PSICOANALÍTICA / ALTERIDAD / PLURALISMO / DESEO DEL ANALISTA / PODER / NARCISISMO

ABSTRACT

The vicissitudes of the enjoyment (jouissance) of exclusion are explored —fundament, for Lacan, of all groups— and their manifestations in the analytical group: their debaucheries, but also the reactive formations that try to domesticate it, promoting a formal pluralism. The notion of «narcissism of small differences» is reformulated. Explorations of Lacan and political scientist M. Walzer are explored to account for alternative (non-neurotic) destinations of segregative jouissance. We propose an

answer to Wallerstein's question ("A psychoanalysis or several?"): As many psychoanalysis, as psychoanalysts.

Keywords: JOUISSANCE / EXCLUSION / PSYCHOANALYTIC INSTITUTION / ALTERITY / PLURALISM / DESIRE OF THE ANALYST / POWER / NARCISSISM

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allouch, J. (2003). Las trifulcas teóricas exhiben salvajismo. *Docta, Revista de Psicoanálisis*.
- Cabral, A. (2009). *Lacan y el debate sobre la contratransferencia*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Dreher, A.U. (2006). Más allá de la investigación conceptual. *Revista de Psicoanálisis, A.P.A., LXIII,3*, p.656.
- Freud, S. (1992a). *Obras Completas: Vol. 21. El porvenir de una ilusión El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992b). *Obras completas: Vol. 14. Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1994). *Obras Completas: Vol. 11. Cinco conferencias sobre psicoanálisis, Un recuerdo infantil de Leonardo Da Vinci, y otras obras (1910)*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gabbard, G.-Ogden, T. (2009). On becoming a psychoanalyst. *Int. Journal of psychoanalysis*. Vol. 90, 2, pp.314/6.
- Lacan, J. (1980). *Escritos II*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1981). *Seminario: I. Los escritos técnicos de Freud*. Barcelona: Paidós.
- Lacan, J. (1987). *Seminario XI: Los cuatro conceptos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1992). *Seminario: XVII. El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2003). *Seminario: VIII. La transferencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2012). *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2014). *Seminario: VI. El deseo y su interpretación*. Buenos Aires: Paidós.
- Lévi-Strauss, C. (1981). *Seminario sobre la identidad*. Madrid: Petrel.
- Miller, J.A. (2003). Sobre el sujeto de la Escuela. *¿Qué política para el psicoanálisis? Colección Orientación lacaniana*, Argentina, p.18.
- Schmitt, C. (2009). *El concepto de lo político*. Madrid: Alianza Editorial.
- Telles da Silva, L.O. (2005). *Umaária para a história do Brasil*. Porto Alegre: Universidad de R. Grande do Sul.
- Wallerstein, R. (1988). ¿Un psicoanálisis o muchos? *Libro anual de psicoanálisis, IPA*.
- Walzer, M. (1998). *Tratado sobre la tolerancia*. Buenos Aires: Paidós.