

Del artificio [*Kunststück*] neurótico a la insuficiencia de la trama: indagaciones respecto de la cuestión de la verdad en psicoanálisis

*From the neurotic's trick [Kunststück]
to the plot's insufficiency: investigations
on the issue of truth in psychoanalysis*

Por Luis F. Langelotti

RESUMEN

Este trabajo tiene como intención realizar un entrecruzamiento heurístico entre el pensamiento de Michel Foucault y el psicoanálisis, haciendo especial hincapié en la articulación entre la lectura del filósofo francés de la genealogía nietzscheana y el método psicoanalítico. Se abordan, principalmente, los tópicos de «verdad», «interpretación» y «fantasma».

Palabras clave: Foucault - Genealogía - Verdad - Fantasma - Interpretación

SUMMARY

This paper intended to perform a heuristic crossover between the thought of Michel Foucault and psychoanalysis, with the particular emphasis on the connection between lecture french philosopher Nietzsche's genealogy and the psychoanalytic method. The fundamental topics are «truth», «interpretation» and «fantasy».

Key words: Foucault - Genealogy - Truth - Antasy - Interpretation



INTRODUCCIÓN

Nietzsche, la généalogie et l'Histoire es el nombre de la obra que Michel Foucault dedica en homenaje a su maestro Jean Hyppolite (Foucault, 1971). Como el título lo indica, en la misma se aboca a una lectura interesante respecto de la cuestión de la «genealogía» tomando como referencia, a este respecto, el pensamiento del filósofo Friedrich W. Nietzsche. El objetivo del presente artículo será destacar algunas referencias de dicha obra foucaultiana a los fines heurísticos de promover conexiones originales entre los planteos allí ubicados y el pensamiento psicoanalítico, basándose principalmente en la orientación instituida por Jacques Lacan en la lectura de la obra de Sigmund Freud. Uno de los puntos más importantes de esta indagación será la cuestión del «fantasma» en la clínica psicoanalítica, esencialmente en su relación con las nociones de «verdad» e «interpretación».

De la concepción metahistórica al sentido crítico nietzscheano

“La historia también enseña a reírse de las solemnidades del origen.”
(Foucault, 1971)

Para iniciar esta indagación, me resulta interesante partir de una aseveración del filósofo francés, en la cual él mismo señala: “Si interpretar fuera sacar lentamente a la luz una significación enterrada en el origen, sólo la metafísica podría interpretar el devenir de la humanidad” (Foucault, 1971, p. 41). La genealogía, desde la óptica del autor, “se opone (...) al desplegamiento metahistórico de las significaciones ideales” (Foucault, 1971,

p. 13) y, en ese sentido, se abstiene de caer en la búsqueda del “origen” [*Ursprung*]. La historia que el genealogista construye en su indagar intempestivo, oblitera toda pretensión de despliegue continuo de una esencia íntima, coherente, igual-a-sí-misma. Siguiendo esta línea de razonamiento, Foucault destacará en el decir nietzscheano una verdadera transformación crítica y polémica en lo tocante a ciertos términos. Me refiero a la lectura que Friedrich W. Nietzsche hace de toda pretendida búsqueda de un “origen” [*Ursprung*], aseverando que allí siempre se trata, más bien, de una «invención» [*Erfindung*] o de un «artificio» [*Kunststück*], nociones que se inscriben en una concepción no-metafísica de la historia. Frente a “las solemnidades del origen”, el ojo avizor del «espíritu libre» [*Freigeister*] que se burla del vetusto moho de las mismas por cuanto encubren el comienzo bajo, mezquino, inconfesable de aquello que se suponía sagrado, incuestionable, eterno e inmutable.

Plantea Foucault: “...lo que Nietzsche nunca ha cesado de criticar desde la segunda de las *Intempestivas*, es esa forma de historia que reintroduce (y supone siempre) el punto de vista suprahistórico: una historia que tendría por función recoger, en una totalidad bien cerrada sobre sí misma, la diversidad al fin reducida del tiempo; una historia que nos permitiría reconocernos en todo y dar a todos los desplazamientos pasados la forma de la reconciliación; una historia que lanzaría sobre lo que está detrás de ella una mirada de fin del mundo. Esta historia de los historiadores se procura un punto de apoyo fuera

del tiempo; pretende juzgarlo todo según una objetividad apocalíptica; porque ha supuesto una verdad eterna, un alma que no muere, una conciencia siempre idéntica a sí misma. Si el sentido histórico se deja ganar por el punto de vista suprahistórico, entonces la metafísica puede volver a adoptarlo y, fijándolo bajo las especies de una conciencia objetiva, imponerle su propio «egipcianismo». Por el contrario, el sentido histórico escapará a la metafísica, para devenir en el instrumento privilegiado de la genealogía, *si no se apoya sobre ningún absoluto*” (Foucault, 1971, pp. 43-4, subrayado mío).

¿Cómo concebir esta última expresión, esto es, que “no se apoye sobre ningún absoluto”? Que “no se apoye sobre ningún absoluto”, independientemente de las distintas lecturas que puedan realizarse, en última instancia, nos permite pensar, pues, que en el orden de la «genealogía» no se trata sino de una historia que ha de orientarse por una lógica de lo «fragmentario» (de la discontinuidad) y no de lo “holístico”.

En este punto, resulta de interés introducir un interrogante. El genealogista, al apuntar al no-todo y no a la reconstitución armónica de una totalidad, ¿no se liga, acaso, con la perspectiva psicoanalítica, fundamentalmente en lo tocante a la posición ética de esta última perspectiva según la cual inexistente el Bien Universal, impactando de lleno este convencimiento [*Überzeugung*] en la dirección de la cura, en tanto no apuntando a ninguna “consumación mística” entre analizante y analista? Antes de responder apresuradamente a esta compleja pregunta, estimo que debería-

mos inmiscuirnos mínimamente en algunas formulaciones propiamente psicoanalíticas, a los efectos de poder realizar una articulación más rigurosa.

La cuestión de «lo absoluto» en psicoanálisis: pulsión, fantasía, síntoma

Como lo indicaba en el punto precedente, estimo que antes de encallarnos en conclusiones apresuradas, es preciso hacer lugar al pensamiento psicoanalítico respecto de aquellas cuestiones que pudieran brindar algún tipo de luz a lo hasta aquí trabajado. Por lo demás, la intención, vale decirlo, no es de ningún modo la de dar cuenta del “foucaultismo” del psicoanálisis o del “freudismo” de Foucault. No me interesa más que estatuir una determinada articulación de elementos teóricos en la que una lectura crítica de fines específicamente heurísticos - como fue señalado en la introducción - se despliegue.

En el punto anterior destacaba aquello que opera a título de condición, desde la perspectiva foucaultiana, para la instrumentalización del “sentido histórico” al servicio de la genealogía, a saber, que no se apoye sobre ningún «absoluto». Se plantea en este punto, entonces, la pregunta por, precisamente, este último término: ¿cómo pensarlo en psicoanálisis?

En principio, resulta pertinente destacar que, para el psicoanálisis, el orden de “lo absoluto”, de “lo verdadero”, de “lo irrestricto”, de “lo incuestionable”, etc., no se vincula de ningún modo a un “en sí”. ¿Por qué? Pues bien, porque dicha condición adviene más bien - y esta es una pequeña hipótesis a desarrollar mí-

nimamente en este trabajo - gracias a la intromisión de cierta fijeza, de cierta petrificación que viene a coagular lo que, en realidad, es variable y contingente. En rigor de verdad, lo «absoluto» es transmutación de lo variable.

Ahora bien, probablemente el lector se vea afectado, en este punto, por un interrogante hartamente justificado, esto es, por la pregunta respecto de qué es “lo variable” en este contexto. Considero que lo variable, lo no pre-pautado ni pre-destinado, etc., en psicoanálisis es posible de ser ubicado con cierta precisión. Lo variable se relaciona estrictamente con el objeto del goce del *hablanteser*, tal como lo planteaba Freud, hace ya casi un siglo atrás: “El objeto (‘Objekt’) del instinto [*Trieb*] es la cosa en la cual o por medio de la cual puede el instinto alcanzar su satisfacción. *Es lo más variable del instinto; no se halla a él enlazado originariamente*, sino subordinado a él a consecuencia de su adecuación al logro de la satisfacción” (Freud, 1915, p. 2042, subrayado mío). O sea, en el “origen” (como tiempo lógico necesario) hay falta de objeto¹, no “relación”, en el sentido de que, por el hecho de ser hablante, para el hombre como «sujeto» huelga el “complemento” que le estaría predeterminado (ya entendamos esta coaptación en términos gnoseológicos o etológicos). La «relación de objeto» para el sujeto, aquello que vendría a otorgarle un ser, una consistencia, un sentido a su goce anárquico, es un movimiento lógicamente ulterior. Dicho pasaje, en el marco de una estricta observancia a la doctrina freudiana, nos pone de cara al registro de la «fantasía».

Interrogándose un poco sobre la funcionalidad de la misma, Freud indica: “Si los histéricos refieren sus síntomas a traumas por ellos *inventados*, habremos de tener en cuenta este nuevo hecho de su imaginación de escenas traumáticas, y conceder a la realidad psíquica un lugar al lado de la realidad práctica. No tardamos, pues, en descubrir que *tales fantasías se hallaban destinadas a encubrir la actividad autoerótica de los primeros años infantiles*, disimulándola y elevándola a una categoría superior” (Freud, 1914, p. 1901, el subrayado es mío).

El esquema freudiano es muy simple. Freud recibe a un paciente, eventualmente histérico, con un síntoma x. En la indagación clínica, prestándole atención a lo fallido del discurso yoico, se pone en juego un orden fantasmático, es decir, otra escena [*eine andere Schauplatz*] donde deseos inconscientes se realizan. Por último, la conjetura freudiana respecto de la sexualidad que, en el síntoma, se satisface: una sexualidad perversa y polimorfa, efecto de la seducción estructural de los cuidados que brinda esa “asistencia ajena” (Freud, 1895 [1950], p. 229) a la que llamamos «Madre».

Procediendo inversamente al proceso de «construcción» freudiano en la práctica, tendríamos, a nivel teórico, un esquema bastante sencillo: “En un principio, la acción [masturbadora] presentaba un carácter puramente autoerótico” (Freud, 1908, p. 1350), satisfacción anárquica de las pulsiones parciales. En un segundo momento, se produce una «soldadura» entre dicha empresa pulsional y una escena fantasmática. Aquí, podríamos decir, es el momento

en el que se plantea la constitución de una «interpretación» en la que se adopta cierta posición subjetiva frente a la castración en el Otro. Se trata de la invención de un artificio, artimaña subjetiva que protege frente a lo real de un deseo no-mediatizado, inmediato, angustiante. Pero antes de que el niño pueda ser intérprete, él es interpretado. ¿En qué sentido? En el sentido de que el Otro materno es quien atribuye, en primer término, un significado a los movimientos sin sentido del bebé. Como lo señala Colette Soler: "... la emergencia del niño interpretable data tal vez de la primera aparición del menos-uno del sujeto. Éste emerge por un grito, primera manifestación de lo viviente que cava su agujero en el Otro. En la reserva de los significantes que cubre el niño, incluso antes de que nazca, el grito prepara el sitio para el lugar vacío del sujeto, que puede a partir de entonces funcionar como una x que la respuesta del Otro interpreta. (...) Ese ¿Che vuoi?, que viene del Otro materno (...), hace del interpretado una condición previa del surgimiento del intérprete" (Soler, 2004, p. 152-3, subrayado mío).

Vale aclarar, asimismo, que el pasaje de interpretado a intérprete no es sin el encuentro traumático con el deseo del Otro (A). Esta es la condición, la exigencia que se plantea. Ese punto de corte, de discontinuidad, donde el niño se confronta con que, en el decir del Otro, algo no cierra (es decir, la interpretación materna de la necesidad -el nivel mismo de la demanda- es no-toda; o también podemos decir que frente a lo pulsional desbordante que afecta al niño, o sea, frente a esa hetero-eroticidad efecto de

la incidencia del significante en su naturalidad, el significante mismo nada puede hacer, es incapaz de reabsorberla, reintegrarla, domesticarla acabadamente). De manera tal que, si nos atenemos estrictamente al desarrollo que vengo desplegando, la interpretación fantasmática no cumplirá sino la función de, precisamente, intentar cerrar esa brecha, esa hiancia que constituye la falta en el Otro. ¿Cómo responde el *infans* a esa apertura que se presentifica en tanto desborde de la dimensión de la demanda? El niño se hace, él mismo, respuesta de esa pregunta. Esa pregunta es tanto una interrogación por el deseo del Otro como por su ser de sujeto, que falta, donde "que falte su ser de sujeto" debe ser leído a propósito de la anteriormente señalada inadecuación objetual en términos gnoseológicos y/o etológicos. Para el psicoanálisis no hay una "esencia" constitutiva del sujeto que lo llevaría hacia el encuentro del objeto-complemento sin más, inexistente su «identidad» o su «sí-mismo» como dato real biológico o metafísico puro.

Y, para decirlo todo, no otro sino este es el punto de instauración, cuando se construye el «fantasma», de la «verdad» del sujeto en su estructura de ficción. Empero, es preciso destacarlo, es una verdad *ficcionalmente* absoluta. De poner de relieve esto, es de lo que se trata en un análisis. Escena, guión, o más exactamente, «artificio» [*Kunststück*] en el cual el sujeto se preserva como sujeto historizado y que arma un circuito cerrado desde donde se garantiza cierta repetición: "El fantasma instituye un Otro para el cual el sujeto sabría lo que él es, mediante lo cual sólo le que-

da repetir indefinidamente situaciones en las que siempre realiza, sin saberlo, esta misma respuesta. *Para un sujeto, el encuentro del Otro, la posibilidad de afrontar una novedad inesperada están, como podemos ver, singularmente limitados por el giro en redondo que los carriles del fantasma preservan.*" (Strauss, 1987, p. 61, subrayado mío). La novedad, desde la óptica neurótica, es leída como, para decirlo neológicamente, "noverdad". El rechazo de la diferencia, del cambio, de la transfiguración, etc., aparecen denegados por estos significantes del fantasma que fijan *un* sentido... siempre-el-mismo.

Finalmente, para finalizar con el esquema freudiano que venía articulando, luego de la «soldadura» antedicha entre pulsión y fantasía (y represión mediante), los síntomas: "Las fantasías inconscientes son (...) las premisas psíquicas más inmediatas de toda una serie de síntomas histéricos. Estos no son sino tales mismas fantasías inconscientes exteriorizadas..." (Freud, 1908, p. 1350). Es decir, el síntoma es una satisfacción pulsional inconsciente que se ha articulado a una representación fantasmática (la cual, en la lógica freudiana, no viene más que a "elevar a una categoría superior", es decir, a tornar "(re)presentable", a la primera).

Desarmando la *Kunststück* subjetiva. De la religión al psicoanálisis

Según veíamos en la cita inicial de este trabajo, para Foucault el hecho de concebir la «interpretación» en términos de "sacar a la luz una significación enterrada en el origen", tiene como implicancia estimar que únicamente desde una mi-

rada metafísica es posible interpretarse "el devenir de la humanidad". Pues bien, ¿qué cuestiones se pueden señalar al derredor de esta contundente aseveración en miras asimismo de responder, como más no sea parcialmente, a la pregunta otrora suspendida referida a la ligazón entre la lógica fragmentaria (notoda) de la «genealogía» y la ética misma del psicoanálisis, la cual se sostiene en el convencimiento [*Überzeugung*] de la inexistencia de un Bien Universal?

Lo primero que es preciso señalar, es la utilización de un vocablo que no es en absoluto ajeno al campo analítico. Me refiero a la noción de "interpretación". Desde luego, sabemos que el filósofo francés no está interesado, de modo alguno, en la interpretación psicoanalítica del síntoma o de la demanda de un sujeto. No obstante, hallo una singular sintonía en esa posición crítica frente a la presunta existencia de una "significación enterrada en el origen". Para el psicoanálisis, en efecto, la interpretación tampoco se solidariza con esa lógica metafísica destinada a "develar una verdad" que se supondría preexistente, una verdad que sería, por otro lado, relativa a un "ser", a una "esencia", a un "en sí". Como ya fue señalado, el hombre como sujeto está castrado en su naturalidad por el hecho de ser hablante, es decir que - agregando un nuevo señalamiento - carece de un destino *real*, "natural", como "viviente". El destino del hombre, su *verdad*, aquello que *materialmente* lo causa, es inseparable de cierta articulación *significante*². El signifiante lo *marca* y comanda eficazmente sus actos - oracular e hipnóticamente. El sujeto del análisis es la sujeción al

dicho que legisla subrepticamente el actuar del hombre que se pretende “libre”. Lo *absoluto*, en este contexto, remite a la omnipotencia del Otro de la demanda, sin más, quien significantiza al viviente, lo captura, lo viola, lo ultraja, lo rapta del orden “natural” para convertirlo en *sujeto del significante*. Más precisamente, para *pervertirlo*.

Dice Jacques Lacan en “El Seminario 13”: “El psicoanálisis es la interpretación de las raíces significantes de aquello que hace a la verdad del destino del hombre. Se coloca así en el mismo terreno que la religión, pero es absolutamente incompatible con las respuestas que se dan en el campo de la religión, pues *aporta una interpretación diferente*. El psicoanálisis en relación con la religión está en una posición esencialmente desmistificante. *La esencia de la interpretación psicoanalítica no puede de ninguna manera mezclarse con la interpretación religiosa del campo de la verdad*” (Lacan, 1965-66).

¿En qué sentido el análisis “aporta una interpretación diferente” a “la verdad del destino del hombre”? La verdad analítica, hacia la que apunta la interpretación, es una verdad estrictamente antiesencialista, antihumanista³ y profundamente antirreligiosa. Se trata de la verdad de la falta de ser, una “verdad sin verdad”, la verdad de la castración. Despleguemos esta cuestión un poco más.

La pregunta, en términos simples, sería por qué la interpretación analítica es *antirreligiosa*. Plantea Lacan: “Digamos que el religioso le deja a Dios la carga de la causa, pero que con ello corta su propio acceso a la verdad. Así, se ve arrastrado a remitir a Dios la causa de

su deseo, lo cual es propiamente el objeto del sacrificio. Su demanda está sometida al deseo supuesto de un Dios al que entonces hay que seducir. El juego del amor entra por ahí” (Lacan, 1966, p. 828). Se trata de un párrafo al mejor estilo Lacan. Complejo, abigarrado, arduo. Mas no me interesa de ningún modo abordar a la plenitud de su sentido, sino tan sólo enmarcarla en la operación de lectura que vengo realizando.

En primer lugar, señalar cómo el sujeto religioso delega “la carga de la causa” a Dios, apareciendo este entonces como el que *tiene*. Esto tiene un efecto: el sujeto *queda cortado respecto de su acceso a la verdad*. Queda cortado a este respecto dado que la interpretación religiosa, basada en el método exegético, apunta a descubrimiento de un “significado original”. La hermenéutica aquí es un modo de suturar la brecha, el vacío, que el análisis descubre como constituyente del sujeto del inconsciente. Podríamos decir que *se trata de la instauración de una trama eficaz que vela lo real de la falta*. Por eso Lacan señala que lo sacrificado es, justamente, el *deseo*. De este modo, se entra en una relación vinculada a los juegos de seducción del amor, en un sentido claramente narcisista (no olvidemos que, en Lacan, el yo aparece como propiamente obstruyente de la hendidura en el Otro, es decir que, al igual que el fantasma, es una construcción imaginaria destinada a responder al deseo del Otro).

El sujeto, en la religión, se hace falo del Otro, del Otro como lugar de la verdad. Se trata de una posición en la que *el Otro sabe*. En oposición al creyente, que se adecúa incondicionalmente al

saber del Otro, la figura del «hereje». Dice Lacan: “El religioso instala así la verdad en un estatuto de culpabilidad. Resulta de ello una desconfianza para con el [deseo de] saber...” (Lacan, 1966, p. 828)⁴. Finalmente, señala: “La verdad es remitida allí [en la religión] a unos fines que llaman escatológicos, es decir que no aparece sino como *causa final*; en el sentido de que es remitida a un juicio del fin del mundo” (Lacan, 1966, p. 828-9, el subrayado me pertenece). En la perspectiva religiosa, no hay apertura sino Saber que oraculiza, predestina, hay una explicación tanto para el “origen” (“Génesis”) como para el final (“Apocalipsis”). La verdad, la revelación, es el advenimiento del Reino de los Cielos. Esto aparece como irrevocable, como irreductible a la voluntad del Hombre: sólo queda acatar ese «Destino».

Pero, ese destino apocalíptico común, precisamente, deniega la diferencia. Al sacrificar su deseo, el religioso, se adecúa a un fin universal, general, etc., cuestión que el psicoanálisis viene precisamente a destruir en tanto apuesta a la emergencia de una *singularidad*, cuya condición de posibilidad es la *puesta en acto del deseo inconsciente* ya que éste es la desavenencia misma con lo actualmente instituido. Y aquí resulta atinado destacar la particularidad de la experiencia analítica. El análisis, lejos de entamar el agujero originario, lo devela, siendo solidaria su lógica con la lógica propia del movimiento genealógico en un sentido fuertemente nietzscheano. Por eso es preciso señalar que la interpretación analítica, si bien toma elementos de la trama (significantes),

empero, apunta a lo que está más allá de la misma y no en miras de sustituir dicha trama por otra que sería “mejor”, esto es, por “construcciones auxiliares” [*Hilfskonstruktionen*], satisfacciones sustitutivas, similares a las que la cultura le ofrece al sujeto en compensación a la renuncia pulsional. No. El análisis apunta a restituir el lugar de lo *inasimilable* en tanto considera que es *causa*. Causa del deseo, motor de la relación del sujeto con el mundo.

Regresando un poco a Michel Foucault: “Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el Yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo (...); el análisis de la procedencia [*Herkunft*] permite disociar el Yo y hacer pulular, en los lugares y posiciones de su síntesis vacía, mil acontecimientos ahora perdidos” (Foucault, p. 26). Resulta conveniente la lectura de la presente cita ya que tanto el yo del psicoanálisis así como el fantasma son construcciones pasibles de ser interrogadas, disociadas, relativizadas, atenuadas (a partir del análisis de las identificaciones que las sostienen en cierta coherencia imaginaria). Identificación no es identidad. El yo y el fantasma son el recurso, el «artificio», la coartada, la artimaña del neurótico por excelencia, podría decirse, ya que ambos comportan una *degradación* de la falta que logra preservar al sujeto de la confrontación directa con lo real del deseo del Otro. *Degradación* en la medida en que la pregunta que atraviesa al sujeto (relativa al agujero real en lo simbólico) es asumida a nivel imaginario. Lacan lo dice, puntualmente en relación al yo, de una manera suma-

mente simple y aclaratoria: “La tónica freudiana del yo muestra cómo una o un histérico, cómo un obsesivo, usa de su yo para hacer la pregunta, es decir, precisamente para no hacerla. La estructura de una neurosis es esencialmente una pregunta...” (Lacan, 1955-56, p. 249). Una pregunta imaginizada, que no apunta a obtener una verdadera respuesta, ya que es en sí misma un tapón al no-saber. Por eso, el análisis, es un cuestionamiento profundo a esa coherencia e identidad inventadas, a esa creencia en un origen absoluto y sagrado, en un destino real e irrevocable. La verdad de la que se trata en un análisis es una verdad discursiva cuyo fundamento no es la adecuación de la representación a la cosa. Es decir, no es una verdad “objetiva” o “referencial”, mucho menos Universal. Se trata de un orden de verdad que implica a un sujeto en tanto el significante es lo que lo representa para otro significante, definición que destaca la distancia que separa al psicoanálisis de cualquier pensamiento de corte nominalista.

La dimensión del sentido en el marco de un análisis es una dimensión que está estrictamente supeditada al interjuego de los significantes, es decir, ante el advenimiento de un nuevo elemento a la cadena en su diacronía todo lo hasta allí enunciado es cuestionado en su presunta armonía. Saber qué es lo que se está diciendo en un análisis es siempre una ilusión que el discurrir mismo de la asociación libre resquebraja. Ningún sentido es definitivo, toda significación que se pretenda última, final o eterna es relativizada, matizada, interpelada por la articulación de los elementos que la de-

terminan con otros nuevos que han de surgir en el transcurso de una conversación sujeta a la «regla fundamental».

De este modo, el método de Sigmund Freud no es una apuesta a la sustitución de una versión, de un orden de sentido, de una semántica a la que se tenga por “fallida”, “malhecha”, “neurótica”, “histérica” por otra que se supondría “mejor”, más “adecuada”, más “adaptada”, más “verdadera”. El método psicoanalítico es, en todo caso y por el contrario, *un proceso a-semántico en escansión*, por cuanto destaca *la insuficiencia de toda trama* que se pretenda absoluta. Y esto a los efectos clínicos y éticos de que un desasimiento [*déshachement*] radical acaezca en la posición subjetiva del analizante.

Breve recapitulación crítica

Tal como fue indicado en un primer momento, este trabajo tuvo como intención realizar un entrecruzamiento heurístico entre el pensamiento de Michel Foucault y el psicoanálisis, haciendo especial hincapié en la articulación entre genealogía nietzscheana y método psicoanalítico, siempre tomando en consideración los diferentes problemas en juego para cada perspectiva. Traté de servirme del espíritu polémico del pensar del filósofo francés en tanto solidario con la subversión que el decir freudiano introduce en la Cultura en general y en la clínica en particular, para abordar las cuestiones del fantasma, la interpretación y la verdad en la clínica psicoanalítica. A este respecto, en un primer apartado, abordé la perspectiva genealógica distinguiendo “origen” [*Ursprung*] de «artificio» [*Kunststück*] y subrayando

cómo a partir de esta concepción no-metafísica de la historia se hace pertinente la pregunta respecto de la solidez de este proceder con el proceder propiamente psicoanalítico (lógica del no-todo). En segunda instancia, me propuse despejar las cuestiones de lo "absoluto" y de lo "variable" en el pensamiento psicoanalítico realizando para ello un breve recorrido en derredor de ciertos tópicos como lo son: pulsión, fantasía y síntoma. Una vez precisado lo variable como atinente al objeto de goce del ser hablante y lo absoluto en sintonía con la interpretación fantasmática que viene a fijar dicho objeto (transmutando lo contingente en necesario), me interesó destacar la particularidad de la clínica freudiana en lo tocante a la dimensión de la verdad. Diferencí así la posición religiosa de la posición analítica, destacando cómo la primera suprime el problema de la causa ensayando una respuesta general y completa en donde no queda lugar para la falta en ser. En cambio, la postura del psicoanálisis, desmistificante, apuntando a la relatividad e incompletud de toda verdad, a la inconsistencia de todo sentido originario, a la ficcionalidad de toda versión de lo real. En este sentido, finalicé precisando cómo el «artificio» [Kunststück] que parapeta al neurótico del deseo del Otro, en el marco de un análisis, no es ni fortalecido, ni emparchado en su falla, mucho menos sustituido por otro que se supondría mejor: es cuestionado en su sintomática eficacia, señalando su carácter estrictamente contingente y no-necesario (tomando en cuenta las categorías de la lógica modal de las que hace uso J. Lacan). De este modo, la clí-

nica freudiana se acerca íntimamente, a mí entender, a la perspectiva nietzscheana respecto del Yo, profundamente crítica de su estulta creencia de ser en sí la razón, el centro de todas las cosas: "Lo que los sentidos sienten, lo que el espíritu puede discernir, nunca tiene su finalidad en sí mismo. Pero los sentidos y el espíritu intentan convencerse de que son, en absoluto, la finalidad de las cosas todas: tan vanidosos son".

Nietzsche, *Así Habló Zaratustra*

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

FOUCAULT, M. (1971). *Nietzsche, la genealogía, la historia*, Valencia: PRE-TEXTOS, 2004.

FREUD, S. (1895 [1950]). "Proyecto de una psicología para neurólogos". En *Obras completas*. Madrid: Biblioteca Nueva, Tomo 1, 1973.

FREUD, S. (1908). "Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad". En *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva, Tomo 2, 1973.

FREUD, S. (1914). "Historia del movimiento psicoanalítico". En *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva, Tomo 2, 1973.

FREUD, S. (1915). "Los instintos y sus destinos". En *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva, Tomo 2, 1973.

HARARI, R. (2007). "¿La máquina o el hombre?". En Ferreyra, N. y otros, *Seminario de Lectura de "El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica" de Jacques Lacan*, Buenos Aires: Letra Viva, 2007.

LACAN, J. (1955-56). *El Seminario 3. Las Psicosis*, Buenos Aires: Paidós, 2007.

LACAN, J. (1964). "Posición del inconsciente". En *Escritos 2*, Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 2008.

LACAN, J. (1965-66). "El Seminario 13. El objeto del psicoanálisis". Inédito.

LACAN, J. (1966). "La ciencia y la verdad". En *Escritos 2*, Buenos Aires: Ed. Siglo XXI, 2008.

RABINOVICH, D. (1999). *El deseo del psicoanalista. Libertad y determinación en psicoanálisis*, Buenos Aires: Manantial, 2007.

SOLER, C. (2004). *Lo que Lacan dijo de las mujeres*, Buenos Aires: Paidós, 2008.

STRAUSS, M. (1987). "La verdadera función del padre es unir un deseo a la ley" en Miller G. (ed.) *Presentación de Lacan*, Buenos Aires: Manantial, 1988.

NOTAS

¹Y también, podría decirse, hay falta de sujeto. Pero estimo que esto excede los límites del presente trabajo.

²"El efecto de lenguaje es la causa introducida en el sujeto. Gracias a ese efecto no es causa de sí mismo, lleva en sí el gusano de la causa que lo hiende" (Lacan, 1964, pp. 794-5). O también: "Esta causa material es propiamente la forma de incidencia del significante que yo defino en ella" (Lacan, 1966, p. 831).

³Una cosa es segura: si el sujeto está efectivamente allí, en el nudo de la diferencia, toda referencia humanista se hace superflua, puesto que es a ella

a la que le cierra el camino" (Lacan, 1966, p. 815). O también: "¿Qué enseña pues Freud el filósofo? (...) Es fundamentalmente anti-humanista, en la medida en que el en el humanismo existe ese romanticismo que quiere hacer del espíritu la flor de la vida" (Lacan, 1955-56, p. 350). Ver también: Harari, 2007, pp. 43-7.

⁴Resulta interesante lo señalado por D. S. Rabinovich respecto de la curiosidad: "Es Nicolás de Cusa quien le da a la curiosidad un nuevo estatuto, no el de un pecado de soberbia, sino el de un atributo positivo a ser desarrollado y cultivado" (Rabinovich, 1999, pp. 43-4).

RESEÑA CURRICULAR DEL AUTOR

Licenciado en Psicología por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña actualmente como psicoanalista en su consultorio privado y como Tallerista en una "Casa de Medio Camino" destinada al tratamiento de pacientes psiquiátricos cuyo Director Médico es el Dr. Leonardo Leibson. El autor se desempeñó como docente en la materia Psicoanálisis: Escuela Francesa (Cát. II, Prof. Osvaldo Umérez) durante el Año 2008 y, actualmente, es docente en la materia Psicopatología (Cát. II, Prof. Fabián Schejtman) y coordina en forma privada grupos de estudio para estudiantes y graduados sobre Psicoanálisis, Filosofía y pensamiento crítico. El autor ha publicado varios artículos en distintas revistas vinculadas al ámbito *psi*.

E-Mail: llangelotti@psi.uba.ar