

Efectos radicales de un encuentro,
lo contingente, lo inevitable

Alba Fernández
Adrián Villalba

RESUMEN

A partir de la pregunta por la posibilidad del diálogo entre psicoanálisis y filosofía, los autores se proponen un recorrido por algunas de las cuestiones que dicha relación auspicia. Asumiendo la imposibilidad de homogeneidad de *una* filosofía y de *un* psicoanálisis, se problematiza entorno a lo aleatorio del encuentro posible, a la vez que se presume lo ineluctable del mismo. Tomando los discursos que de un campo y otro hacen referencia a la utopía, pero también a la posibilidad de esta conjunción con el extranjero, los autores subrayan la importancia del amor. El amor será el operador que propicie la radical singularidad de un encuentro, del cual se saldrá no beneficiado ni oprimido, tal vez más inseguro, más delicado, más quebradizo, pero lleno de esperanzas que aún no tienen nombre.

PALABRAS CLAVES

Psicoanálisis; Filosofía; Extranjero; Amor

Radical effects of an encounter,
the contingent, the inevitable

ABSTRACT

From the question based on the possibility of the dialogue between psychoanalysis and philosophy, the authors have set out a route in which some of the questions of such relation foster. Assuming that the impossible homogeneity between a philosophy and a psychoanalysis will give problematic environment to the possible random encounter, in turn suppose the ineluctable of itself. Taking the speeches from one field and from another, both make reference to the utopia, but also to the possibility of this conjunction with the foreigner; could emphasize the importance of love according to authors. Love will be the conductor which will encourage the radical singularity of an encounter, from which not only there will not be no favored, but also no oppressed. However, it could be more unsecured, more delicate, more fragile, but full of hope that have no name yet.

KEYWORDS

Psychoanalysis; Philosophy; Foreigner; Love



¿CONJUNCIÓN O DISYUNCIÓN?

Algunos han contado que en el origen de su propia historia este Colegio Internacional de Filosofía no estaba unánimemente dispuesto a tener relaciones, ni de inclusión ni de pertenencia con el psicoanálisis (Apertura del coloquio internacional, “Lacan con los filósofos). (DEGUY, 1997, p. 17).

Lo que me llamó la atención en el desarrollo de la conferencia del señor Koyré fue, primero, una tendencia casi espontánea a asimilar directamente el diálogo platónico y la mayéutica socrática al análisis. Quisiera protestar contra esa asimilación demasiado directa, haciendo notar que, para Platón, hay una verdad olvidada, y que la mayéutica consiste en hacerla salir a luz, [...] lo que reaparece en la mayéutica analítica es la verdad en el error y el error en la verdad. Esto es por completo diferente en lo que sucede en una perspectiva platónica. (Intervención de MANNONI *apud* LACAN, 2001, p. 30).

Sócrates no detenta la verdad que el interlocutor desea atribuirle y recibir de él. [...] Sócrates tan solo es el intermediario de esta revelación, el encargado no de engendrar sino de parir a las almas, de ser el vehículo que les permite transitar entre la ceguera de las certidumbres y la lucidez de la incertidumbre. [...] Habrá que esperar la llegada del psicoanálisis para que de nuevo, el diálogo entre dos interlocutores sea el medio para provocar la experiencia radical de caída del sujeto en la verdad de su separación y de su finitud. (FALCÓ *apud* HADOT, 2006, p. 14-15).

Psicoanálisis y filosofía: ¿hay un diálogo posible? Omitiremos (solo en principio) para nuestro análisis, exceder los dos puntos que dan paso a la pregunta por lo posible de un diálogo. Interrogar la conjunción *y*, entonces, se nos presenta como una invitación para pensar, en psicoanálisis y en filosofía.

La vigésima octava letra del abecedario español es llamada *i* griega (cuestión que la emparenta a uno de los términos que en este caso pretende relacionar), parece estar conminada a la suplencia. Efectivamente, esta letra se torna camaleónica en sus oficios, la *y* (cuya singular grafía parece unir y separar a la vez) representa un sonido palatal sonoro y fricativo que puede variar su articulación a más abierta o cerrada, con rehilamiento en algunas comunidades. Se torna africada cuando es precedida de nasal, y se pronuncia como semivocal cuando es final de palabra.



“La conjunción copulativa y tiene el oficio de unir palabras o cláusulas en concepto afirmativo” (REAL ACADEMIA ESPAÑOLA – R. A. E., 1992, p.2113). Aún en su función de conjunción copulativa, la y tiene diferentes posibilidades, llegando al extremo de omitirse (cumpliendo igualmente su función) como es en el caso de la figura asíndeton. También puede repetirse por la figura polisíndeton, tal como sucede por ejemplo, si tratamos del psicoanálisis y su interés en la ciencia del lenguaje,... y sus relaciones con la biología, y también sus aportes a la psicología,...y su provecho para la historia de la cultura, y la pedagogía... y por qué no, lo que de utilidad comporta para la ciencia del arte,... y la filosofía. Psicoanálisis y filosofía, ¿conjunción disyuntiva?

FRUED Y LA FILOSOFÍA

La pregunta por la posibilidad de afectación entre psicoanálisis y filosofía, aparece en Freud reiteradas veces. Así es que leemos en su artículo de 1913, “El interés por el psicoanálisis”¹:

En la medida en que la filosofía se edifica sobre una psicología, no podrá dejar de tener en cuenta, y de la manera más generosa, los aportes que el psicoanálisis ha hecho a esta última. [...] En particular, la postulación de las actividades anímicas inconscientes obligará a la filosofía a tomar partido y, en caso de asentimiento, a modificar sus hipótesis sobre el vínculo de lo anímico con lo corporal, a fin de ponerlas en correspondencia con el nuevo conocimiento (FREUD, 2000, p. 181).

Pensamos que la alusión de Freud al vínculo entre lo anímico y lo corporal, hace referencia a cierta incomodidad con un pensamiento dualista, cartesiano, característico de su época (a pesar de que él se consideraba deudor del cartesianismo). Es efectivamente un filósofo quien separó ambos términos en forma tan terminante, originando un dualismo que ha sido casi insuperable para el pensamiento moderno. En ese sentido resaltamos lo que René Descartes (1596-1650) planteó:

¹ Artículo que Freud escribe a solicitud del director de la revista italiana *Scientia*. Nos adelanta Strachey que dicho artículo es una de las pocas oportunidades en donde Freud desarrolla ampliamente las aplicaciones no médicas del psicoanálisis.



El espíritu y el cuerpo son realmente distintos. Concebimos claramente el espíritu- es decir, una sustancia que piensa sin el cuerpo –es decir, sin una sustancia extensa -, y de otro lado concebimos con igual claridad el cuerpo sin el espíritu, cosa que todos fácilmente concederán (DESCARTES, 2004, p.123).

Por un lado *el alma*, desde Freud en adelante “aparato psíquico”² que aparecería como la superestructura de una realidad que sería, por otro lado, fundamentalmente la de un organismo cardinalmente biológico. En muchos textos del maestro vienés se puede encontrar este binarismo, aunque el más notorio es el que refiere a la pulsión, siempre a mitad de camino entre lo psíquico y lo somático.

No obstante hay autores que no están de acuerdo en considerar el discurso freudiano dentro de una lectura dualista de los fenómenos relativos al cuerpo. Justamente en lo relativo al concepto de pulsión, Leclair encuentra una ruptura con la manera de entender el asunto en cuestión,

(...) que el difícil concepto de pulsión, constituye verdaderamente el aporte de Freud, tiende precisamente a comprender ese dualismo en una dinámica verdaderamente nueva: la originalidad de ese concepto, descrita como límite, se debe a que funda el inconsciente fuera de las categorías de lo biológico y lo psicológico entendido en su sentido pre-freudiano (1972, p. 56).

La pulsión de saber en particular, tiene para el psicoanálisis su anclaje en los enigmas que la sexualidad impone al pequeño investigador (aunque no solamente). Esta pujante actividad pulsional, induce al niño a realizar las más increíbles elucubraciones al respecto. Para Freud la inquietud de saber o de investigar, que caracteriza al futuro hombre de ciencia, es despertada por un acuciante dinamismo pulsional en el que se ve envuelto el niño en su condición de gerundial, inacabado, prematuro.

² “Psiqué es una palabra griega que en alemán se traduce por “Seele” (alma). Según esto, “tratamiento psíquico es lo mismo que “tratamiento del alma.” Tratamiento psíquico quiere decir, más bien tratamiento desde el alma- ya sea de perturbaciones anímicas o corporales- con recursos que de manera primaria e inmediata influyen sobre lo anímico del hombre” (FREUD, 1998, p. 115).



Es en este sentido que Freud considera sus teorizaciones muy cercanas a las de Shopenhauer, quien dice que la sexualidad ocupaba un lugar preponderante también en los antiguos:

Todo esto se explica por la importancia del papel que desempeña en el mundo la relación de los sexos, resorte oculto de toda actividad humana, y que se transparenta por doquier, pese al velo con que la encubrimos (SHOPENHAUER *apud* FREUD, 1989, p. 236).

De esta manera el concepto de pulsión así como el de inconsciente, aparecían como un desafío para la filosofía, la cual debía tomar los descubrimientos inaugurados por el psicoanálisis para sus propios desarrollos. Sin embargo la situación parecía no ser tan alentadora para Freud, la filosofía había tomado hasta ese momento y con algunas excepciones, el problema del inconsciente en dos sentidos. Leemos entonces que:

Su inconsciente [el de la filosofía] era algo místico, no aprehensible ni demostrable, cuyo nexos con lo anímico permanecía en la oscuridad, o bien, identificaron lo anímico con lo consciente y dedujeron luego, de esta definición, que algo inconsciente no podía ser anímico ni objeto de la psicología (FREUD, 2000, p. 181).

Evidentemente lo psíquico de los filósofos no era lo psíquico del psicoanálisis. Para los primeros se trataba de un fenómeno de conciencia, de lo contrario era tomado como mágico y oscuro. Según Freud, la filosofía se arrojó sobre el psicoanálisis para acusarlo de pansexualismo a pesar de que la teoría psicoanalítica nunca había dejado de reconocer, “junto a las pulsiones sexuales, otras a las que atribuía, justamente, la fuerza para sofocarlas” (FREUD, 1989, p. 231).



Tanta miopía fue considerada por Freud como claramente identificable, “la cultura humana se sostiene sobre dos pilares: el gobierno de las fuerzas de la naturaleza y la limitación de nuestras pulsiones [...] la sociedad no quiere que se hable de ello” (FREUD, 1989, p. 232). Encontramos entonces otra suplencia posible para nuestra *i griega*: la resistencia. Eso quedaría así: psicoanálisis-resistencia-filosofía. A pesar de que en la opinión de Freud (1989) parece haber cierta esperanza en la relación del psicoanálisis con la filosofía, no podemos dejar de colegir en su artículo sobre *Las resistencias contra el psicoanálisis* de 1924/25, cierta imposibilidad en relación a un objeto en común.

OTRO CONCEPTO DE ANÁLISIS, LA FILOSOFÍA Y FREUD

El papel de las resistencias en psicoanálisis es operativo y omnipresente. Freud se encuentra con ellas dentro y fuera de su consultorio, y pretende para ambas, un análisis.

Las resistencias pasan de ser un obstáculo a configurar uno de los principales ejes de análisis dentro de la teoría y de la clínica psicoanalítica.³ Más aún, el análisis es posible si la resistencia puede ser identificada como tal y sometida a los principios que aquel instituye. Detrás del análisis de la resistencia Freud descubre el más poderoso motivo de la misma. Éste tiene que ver con un sentido que aguarda su esclarecimiento. De todas maneras existiría un punto inaccesible al análisis, el ombligo del sueño, aquello que no está destinado a la conciencia y nunca lo estará. Una resistencia entonces, que parece pertenecer estructuralmente a la conformación del deseo y que es inaccesible al análisis. Derrida (1998) repara en esta cuestión, al preguntarse si esta concepción de análisis que encuentra un límite, una oscuridad intrínseca y fatalista, no aleja a Freud de una concepción del análisis solidaria a la Ilustración, la cual tiene la esperanza de un análisis que avance sobre la oscuridad. Afirma el autor que si

³ Si bien el psicoanálisis tuvo en su origen una intencionalidad puramente terapéutica, el cual “se proponía crear un nuevo tratamiento eficaz para las enfermedades neuróticas” (FREUD, 1989, p. 228), sus alcances parecieron extenderse a un campo mayor de fenómenos. “Al final pretendió haber colocado sobre una nueva base toda nuestra concepción de la vida anímica y, por eso, revestir importancia para todos los campos del saber” (FREUD, 1989, p. 228).



bien es la misma palabra la usada por Freud,⁴ el análisis filosófico no tendría nunca (a menos que esté investido de motivaciones) el fin de levantar una resistencia. Citamos:

(...) desde el tejedor real de la dialéctica platónica hasta la dialéctica del presupuesto hegeliano, desde las tópicas y las analíticas de Aristóteles hasta la analítica trascendental y la toma en cuenta del juicio a priori de Kant: toda esta historia de la filosofía, en tanto que tal, [...] no podría, intervenir de manera decisiva, para levantar ninguna resistencia (Ibid., p. 36).

Estamos entonces ante la presencia de otro concepto de análisis que a su vez trastocaría todos las nociones que caen bajo su acción. Derrida, en este sentido, nos habla del concepto de verdad. Ese concepto, históricamente filosófico, es uno de los puntos más tratado por los filósofos que han intentado su articulación a la luz del descubrimiento freudiano.⁵

Continúa arguyendo Derrida que a Freud le interesaba conservar el término para justificar su discurso delante de un tribunal tradicional, “Conservando como herencia los dos motivos de esta axiomática [ana y lysis]-y es la axiomática de la ciencia misma, no menos que la de la filosofía-, Freud no pudo ni quiso inaugurar un nuevo concepto de análisis” (DERRIDA, 1998, p.37).

Freud constituyó su psicoanálisis dentro de un cientificismo declarado, estaba en su horizonte, era su ideal, como lo señala Jones: “Freud sentía la necesidad de “creer en algo” y ese algo, en este caso, era la Ciencia, con mayúscula” (JONES, 1996, p.51).

Ahora bien, ¿es lícito sostener que este cientificismo llevó a Freud a mantener la misma axiomática en relación al concepto de análisis? ¿Nos estará diciendo Derrida que si el psicoanálisis se acerca a la ciencia, y a la filosofía, es solo en intención, es decir, por compartir un concepto?

⁴ *Analuein*, término griego que designa el movimiento en *ana*, elevación recurrente hacia lo principal, lo más originario, el detalle indescomponible, y *lysis* descomposición, desligación, desanudamiento.

⁵ Sobre esto ver trabajo de Alain Badiou: Lacan y Platón: ¿es el matema una idea? en Lacan con los filósofos (BADIOU, 1997, 125).



Hay autores como Milner que plantean otra cuestión en relación a esto: “[...] En otros términos, puesto que no hay ideal de ciencia con respecto al psicoanálisis, tampoco hay para él una ciencia ideal. El psicoanálisis encontrará en sí mismo los fundamentos de sus principios y de sus métodos” (MILNER, 1997, p.310).

Cuestión que no deja de acentuar las diferencias y la imposibilidad de un diálogo entre psicoanálisis y filosofía, ya que no será en sus acercamientos a la ciencia en donde encontrarán un lecho en común.

A PROPÓSITO DE LO POSIBLE, DE LO ALEATORIO

Habría cierto exceso en plantear a la filosofía, y también al psicoanálisis como una unidad. ¿Existe acaso *un* psicoanálisis?, ¿*una* filosofía?

Derrida plantea lo siguiente: “no hablo jamás de un filósofo o de un cuerpo en general como si se tratara de un cuerpo homogéneo” (DERRIDA, 1997, p.370).

Y en su texto sobre *Las Resistencias del Psicoanálisis* el autor parece no decir algo distinto respecto del psicoanálisis: “El psicoanálisis no se reunirá nunca en la unidad de un concepto o de una tarea [...] no hay *el* psicoanálisis, sea que se lo entienda aquí como un sistema de normas teóricas o como carta de las prácticas institucionales” (DERRIDA, 1998, p.38).

No estaríamos entonces evaluando la posibilidad del diálogo entre filosofía y psicoanálisis, sino vislumbrando la imposibilidad de que un psicoanálisis sea igual a otro psicoanálisis.



Jacques Lacan, uno de los psicoanalistas que volvió su mirada hacia la filosofía,⁶ así como a otros campos del saber, para hacer su “retorno a Freud” parece estar de acuerdo en este punto, particularmente en relación al carácter normativizante que determinado psicoanálisis pretende de sus “iniciados”. En una mención que Lacan realiza en su seminario de 1967-68, “El acto analítico” acerca de un fragmento de Fenichel (psicoanalista de la Asociación Internacional de Psicoanálisis), señala el concepto que Fenichel hace de cierto ideal respecto de un carácter genital normal, esperado como resultado de un psicoanálisis llevado a su término. Esta concepción es transmitida o forma parte de la enseñanza del psicoanálisis en los institutos.

La primacía genital implica un progreso decisivo en la formación del carácter. [...] Contribuye al pleno desarrollo del *love*, del amor (y del odio)-agrega entre paréntesis- es decir la superación de la ambivalencia. [...] Los sentimientos de culpa pueden ser superados, [...] no hay ninguna necesidad de proteger de los impulsos genitales todavía imperativos en el inconsciente. Sin embargo en los caracteres neuróticos los impulsos pregenitales conservan su carácter sexual y alteran las relaciones racionales con los objetos mientras que en el carácter normal conservan parcialmente los fines del placer preliminar bajo la primacía de la zona genital, son sublimados al ego, y a *the reasonableness* [...] No se que les inspira –dice Lacan- un cuadro tan encantador y si quieren seductor. No creo que nadie -analista o no- por poca experiencia que tenga de los otros y de sí mismo, pueda tomar en serio por un instante esta extraña novelita. Resulta falso, absolutamente contrario a la realidad y a lo que enseña la experiencia (LACAN, 1967-1968, p. 31).

...contrario a la realidad de un sujeto freudiano en donde lo conflictivo, la angustia, lo indestructible de las pasiones y la imponderabilidad de la muerte y la locura, cobran un sentido irreductible a lógicas taxonómicas y de “razonabilidad” (*reasonableness*). La razón desde Freud, no admite tales encantos.

Es nuevamente Derrida quien dice que no hay que hacer fatalidad con esta disyunción (no hay *el* psicoanálisis):

⁶ Podemos hablar de un *feedback* en este punto, el presidente del Colegio Internacional de Filosofía, Michel Deguy, decía en 1992: “... el uso de la preposición *con* que regulará el comercio de los filósofos *con* Lacan, es decir con una gran obra que les concierne” (DEGUY, 1997, 15).



La situación no traduce necesariamente un fracaso. Hay también la posibilidad de éxito, y no se debe hacer un drama. [...] la incapacidad para reunirse, identificarse, unificarse, puede ser la tragedia misma, pero es también la oportunidad [...] como algo posible o aleatorio (DERRIDA, 1998, p. 38).

¿Habría entonces la posibilidad, al menos azarosa, contingente, fortuita de un encuentro?

POUR L'AMOUR DE LACAN

"Bella como el encuentro fortuito de una máquina de coser y un paraguas sobre una mesa de disección"
(LAUTRÉAMONT)

En ocasión de la realización del Coloquio "Lacan con los filósofos⁷", Derrida comenta su primer encuentro con Lacan en la ciudad de Baltimore en 1966. Lacan le dijo en esa oportunidad: "¡Tuvimos pues que esperar llegar aquí, y al extranjero, para encontrarnos!" (LACAN *apud* DERRIDA, 1997, p. 371).

¿Nos dice Lacan que es fuera del territorio propio que hay posibilidad de encuentro? No es entonces desde lo propio que es posible un encuentro. Hablará Lacan en el Seminario "Los cuatro conceptos fundamentales del Psicoanálisis" (1964): Que la *tyche*, "es para nosotros, el encuentro con lo real" (LACAN, 1995, p. 60). En la clase del 5 de febrero de 1964 dirá: "Aquí, lo real es lo que siempre vuelve al mismo lugar, al lugar donde el sujeto en tanto que *cogita*, la *res cogitans*, no se encuentra con él" (LACAN, 1995, p. 57). Deja claro Lacan en estos dichos que es en tanto que extranjero de sí que hay posibilidad de encuentro con lo real. Entonces ambos, Lacan y Derrida, producen un encuentro en la medida de su extranjería. ¿Qué dice Lacan del extranjero? En el seminario "Del Otro al otro" dictado en los años 68-69 articula:

⁷ Organizado en la UNESCO por el Colegio Internacional de Filosofía en mayo de 1992.



¿Qué es pues ese prójimo que resuena en la fórmula de los textos evangélicos, Ama a tu prójimo como a ti mismo? ¿Dónde atraparlo? ¿Dónde hay, fuera de este centro de mí mismo que no puedo amar, algo que me sea más próximo? Lo que me es más íntimo es justamente lo que estoy forzado a no poder reconocer más que en el afuera (LACAN, 2008, p. 206).

Entonces, fuera de nosotros mismos es posible un cierto encuentro, “éxtimo”, neologismo que Lacan produce para dar cuenta de lo más íntimo, pero exterior a mí. Continúa el autor en el mismo seminario: “...por lo cual lo que me es más íntimo es justamente lo que estoy forzado a no poder reconocer más que en el afuera” (LACAN, 2008, p. 206).

Lacan avanza algo más y se pregunta:

¿Ese prójimo es lo que llamé el Otro, que me sirve para hacer funcionar la presencia de la articulación significativa del inconsciente? Ciertamente no. El prójimo es la inminencia intolerable del goce. El Otro no es más que el terraplén limpio de él (LACAN, 2008, p. 207).

Isidoro Vegh en su libro “El prójimo”, nos permite hacer la distinción:

En términos más amplios se trata de la participación del otro. Estoy proponiendo al otro con minúscula, no al gran otro del que Lacan habla como instancia fundante. No se trata, entonces, del Otro primordial, en tanto sostén del narcisismo instituyente, ni del Otro, Simbólico, Imaginario, ni del Padre en función de los nombres del Padre: lo real del Otro real, lo Simbólico del Otro real, lo Imaginario del Otro real, como lo dice en *L'insu*.... No es de ese Otro del que se trata aquí, sino del otro con minúscula, sólo que no lo situamos como es habitual en la enseñanza de Lacan, en términos de semejante, reducido a la dimensión imaginaria, sino que lo consideramos constituido también por tres registros.” (VEGH, 2003, p.75).

Ahora bien, ese extranjero, ese prójimo, ¿cómo llega a mí? Este autor nos permite pensar que es invocándolo: “La acepción que yo prefiero es una más cercana a nosotros; la encontramos en el Espasa-Calpe de la lengua castellana. Dice allí: “Invocar: llamar uno a otro en su favor y auxilio” (VEGH, 2003, p. 57).



Ahora bien, que el otro aparezca no asegura su bondad sino que también puede ser su ruina. Es decir, no sabemos *a priori*, que devendrá del encuentro con el otro, ni para el otro, ni para el propio sujeto.

Muchas obras dan cuenta de estos encuentros: Un autor trágico como es Eurípides, trabaja la figura del extranjero en varias de sus obras; en “Las Bacantes” aparece el extranjero Dioniso y mantiene con Penteo el siguiente diálogo:

Penteo: Desde luego que de cuerpo no eres feo, extranjero, como para las mujeres, por lo que has venido a Tebas (...). Tienes una piel de cuidada blancura bien a propósito, ¡que no a los rayos del sol, sino bajo las sombras, te dedicas con tu lindeza a perseguir a Afrodita! Bien, en primer lugar dime cuál es tu familia.

Dioniso: Sin ninguna vanidad, me es fácil decirlo. Sin duda que conoces de oídas el florido Tmolos.

P: Lo conozco. El que rodea en círculo la ciudadela de Sardes.

D: De allí soy. Lidia es mi patria.

P: ¿De dónde traes esos ritos a Grecia?

D: El propio Dioniso me inició en ellos, el hijo de Zeus.

P: ¿Es que hay por allí algún Zeus, que engendra dioses nuevos?

D: No; fue aquí donde se unió a Sémele en boda.

P: ¿Y te dio sus órdenes en sueños nocturnos o cara a cara?

D: Me veía como yo a él; y me ha confiado sus ritos.

P: Esos ritos tuyos son... ¿qué forma tienen?

D: Es ilícito decirlo ante los no iniciados en lo báquico. No te está permitido oírlo, aunque bien vale la pena conocerlo.

P: El dios, ya que dices que lo viste claramente, ¿cómo era?

D: Como quería. Yo no le daba órdenes en eso.

P: De nuevo te sales por un desvío, hábilmente, sin decir nada.

D: Cualquiera que comunica su saber a un ignorante parecerá que no razona bien. (...)

P: ¡Agarradle! Éste me desprecia a mí y a Tebas.

D: Os ordeno que no me encadenéis, yo, que estoy en mis cabales, a vosotros, locos.

P: Y yo que te encadenen, que soy más poderoso que tú.

D: No sabes ya lo que dices, ni lo que haces, ni quién eres⁸ (EURÍPIDES, 1995, p. 122).

⁸ El subrayado es de los autores.



Eurípides presenta el encuentro de Penteo con el dios Dioniso, éste último a su vez, da cuenta de otro encuentro, uno “cara a cara” con lo real, ahí donde el otro es como quiere, ahí donde el otro no cae bajo dominio de su alteridad. Pero también recrea Eurípides que ese encuentro de Penteo con lo real lo deja, sin saber lo que dice, lo que hace, ni lo que es. Algo trastoca sobremanera a Penteo que ya no será el mismo.

Jean-Luc Nancy (2006) en su libro “El intruso”, nos propone otro elemento crucial del “extranjero”, el encuentro con él tiene el carácter sorpresivo, lo que irrumpe por fuerza, ya que si es esperado y recibido ya no será ni intruso ni extranjero.

Una vez que está ahí, si sigue siendo extranjero, y mientras siga siéndolo, en lugar de simplemente “naturalizarse”, su llegada no cesa: él sigue llegando y ella no deja de ser en algún aspecto una intrusión: es decir, carece de derecho y de familiaridad, de acostumbramiento. En vez de ser una molestia, es una perturbación en la intimidad. [...] Recibir al extranjero también debe ser, por cierto, experimentar su intrusión (NANCY, 2006, p. 12).

El texto de Nancy está enmarcado en la radical experiencia (experimentada por él) de un trasplante de corazón.

No es que me hayan abierto, hendido, para cambiarme el corazón. Es que esta hendidura no puede volver a cerrarse. (Por otra parte cada radiografía lo muestra, el esternón se cose con ganchos de hilos de acero retorcidos). Estoy abierto cerrado. Hay allí una abertura por la cual pasa un flujo incesante de ajenidad: los inmunodepresores, los otros medicamentos destinados a combatir algunos de los llamados efectos secundarios (Ibid., p. 36).

Por un lado se resiste al extranjero, por otro se lo acoge. Uno mismo es extranjero de sí, y por momentos parece que es el intruso quien sostiene nuestra vida (sobre todo cuando se recibe, trasplante mediante, el corazón de otro).

¿Cómo pensar ese encuentro en donde la extranjería en tanto hiancia, en tanto flujo incesante, se desdibuja? ¿Cómo cifrar esta cuestión en relación a la filosofía y su encuentro/desencuentro con el psicoanálisis?



La intervención de Jaques Derrida en el coloquio organizado por el Colegio Internacional de Filosofía, cuenta, en la edición que edita siglo XXI y que es traducida por Eliane Cazenave-Tapie, con el siguiente título: “Por amor a Lacan” (DERRIDA, 1997, 364). Sin embargo, el trabajo que aparece publicado en la edición francesa de las actas del coloquio realizada por la editorial Albin Michel se titula: “Pour l’amour de Lacan”, que tal vez se acomode en su traducción a: Por el amor de Lacan.

Lejos de saber los motivos de dicho *lapsus calami*, el error nos hace pensar si no transparenta (más allá de la traductora) cierta confusión respecto a quién ama allí. ¿Quién ama o quién es en definitiva el amado? “Por el amor de Lacan”, ¿no queda allí Derrida postulado en tanto que *eròmenos* (amado) de Lacan? “Por amor a Lacan”, ¿no queda el autor posicionado en tanto que *erastès* (amante)? ¿Es este amor el que propicia un encuentro en el extranjero?

Dice Badiou (1997), que si para Lacan hay un analista con quien identificarse después de Freud, ese es Sócrates. Es justamente en relación al texto platónico “El Banquete” que Lacan articulará, en su seminario de 1960-61, *Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques*, su discurso sobre el amor de transferencia, “Me propongo que lo perciban ustedes, el secreto de Sócrates estará detrás de todo lo que diremos este año sobre la transferencia” (LACAN, 2003, p.16).



En el encomio a *Eros* que representa el simposio (éste en particular), van sucediéndose los oradores en un orden establecido y con reglas que “esta gente de elite” parece respetar (no se beberá demasiado). La interrupción de Alcibíades beodo y lo que sucede con Sócrates, amerita, en el comentario de Lacan sobre el texto, ir más allá de los límites del propio banquete. Sócrates aparece en la pública confesión de Alcibíades, como alguien que se ausenta ante la demanda de amor que se le dirige. ¿Por qué no ama Sócrates? “Es que Sócrates no puede sino negarse, porque considera que no hay en él nada que sea amable. Su esencia es este vacío, este hueco, [...] *kénôsis*, que representa la posición central de Sócrates” (LACAN, 2003, p.183). No se produce entonces lo que Lacan denomina “la metáfora del amor”. Dicha metáfora hace alusión a la sustitución del amado por el amante, es decir, que aquel que fue amado pueda (Alcibíades fue *eròmenos* de Sócrates), a su tiempo, advenir amante, lo que en términos psicoanalíticos implicaría asumirse en tanto que deseante. Lo que se produce entonces en el amor, es una suplencia, es decir, la sustitución de *eròmenos* por *erastès*. Este “milagro” de la significación del amor es materializado por Lacan en un mito, ya que “todo mito se relaciona con lo inexplicable de lo real, y siempre es inexplicable que algo responda al deseo” (LACAN, 2003, p. 65). Dice el autor:

Esa mano que se tiende hacia el fruto, hacia la rosa, hacia el leño que de pronto se enciende, su gesto de alcanzar, de atraer, de atizar, es estrechamente solidario de la maduración del fruto, de la belleza de la flor, de la llamarada del leño. Pero cuando en ese movimiento de alcanzar, de atraer, de atizar, la mano ha ido ya hacia el objeto lo bastante lejos, si del fruto, de la flor, del leño, surge entonces una mano que se acerca al encuentro de esa mano que es la tuya y que, en ese momento, es tu mano que queda fijada en la plenitud cerrada del fruto, abierta de la flor, en la explosión de una mano que se enciende, entonces, lo que ahí se produce es el amor (LACAN, 2003, p. 65).

Este mito nos propone lo radicalmente singular de un encuentro, que puede acontecer o no. El milagro, la proporción con el otro, en tanto que flor, leño, mano que acude al encuentro, aparece bajo la grilla del amor.



No se trata entonces de un posible diálogo entre el psicoanálisis y la filosofía, sino de la singular experiencia de la inclusión del otro, del extranjero. Dice Derrida: “Vean ustedes, creo que nos amamos mucho, Lacan y yo..., estoy casi seguro de que muchos aquí no lo soportarían. Por eso no se aún si lo voy a decir” (DERRIDA, 1997, p. 366). La alusión del filósofo parece concernir a “muchos aquí”, lo que de alguna manera deja traslucir el debate que precedió y siguió después de la mesa en la que Derrida expuso. Puntualmente la discusión entre Alain Badiou y René Major que refería al título de la ponencia de Major, “Desde Lacan: ¿existe un psicoanálisis derridiano?” (se podría agregar, ¿por amor a Derrida?),⁹ que debió ser sustituido por “Desde Lacan: _____. ¿No estaríamos pues ante la realización un simposio, en donde nuevamente se trataría de dirimir sobre los efectos del amor, (*Eros* haciendo de las suyas)? Ciertamente, en lo concerniente a *Eros*, el *hýbris*, el arrebató, el exceso, parece ser la consecuencia inmediata de su presencia. El amor propiciando un contingente encuentro, el cual de producirse no garantizaría a priori, como decíamos anteriormente, lo qué devendrá del encuentro con el prójimo, ni para el otro, ni para el propio sujeto.

Nos recuerda Hadot (2006), que Nietzsche escribe al final de “Más allá del bien y del Mal” un extraordinario elogio a Dioniso:¹⁰

⁹ En cuanto a los debates a los cuales se hace referencia, remitirse a los Anexos (Correspondencia y Postscriptum) (AUTONOMOVA, N. et al., 1997, p. 385-411).

¹⁰ Hadot sostiene que este elogio a Dioniso encubre una alusión a Sócrates, “A través de este retrato del director de almas con poderes demónicos, Nietzsche quería describir la acción de Dioniso. Pero, como lo ha sospechado E. Bertrand, acaso pensaba también en Sócrates, cuando pronunció este admirable elogio” (HADOT, 2006, p. 91-92).



El Genio del Corazón, tal como lo posee este gran Misterioso, este dios tentador, nacido para ser el encantador de ratas de la consciencia, cuya voz sabe sumergirse hasta el mundo subterráneo de cada alma... que no dice una palabra, ni lanza una mirada sin que también se oculte una intención secreta de seducir... el Genio del Corazón, que hace callar a los gritones y a los infatuados, y les enseña a escuchar, que pule las almas rugosas y les da a probar un deseo nuevo, el de permanecer lisas e inmóviles como un espejo para poder reflejar el cielo profundo... Después de haber sido tocado, cada uno parte enriquecido, no con un presente recibido por gracia o por sorpresa, ni con una felicidad extraña que le resultaría opresiva, sino más rico de sí mismo, renovado a sus propios ojos...acariciado y desvestido por el soplo tibio del deshielo, aunque acaso también más inseguro, más vulnerable, más frágil, más quebradizo, lleno de esperanzas que todavía carecen de nombre (HADOT, 2006, p.91-92).

REFERÊNCIAS

BADIOU, A. Lacan y Platón: ¿es el matema una idea? In: AUTONOMOTA, N. et al. **Lacan con los filósofos**. México: Siglo XXI, 1997. p.125-144.

DEGUY, M. Apertura del coloquio internacional, Lacan con los filósofos. In: AUTONOMOTA, N. et al. **Lacan con los filósofos**. México: Siglo XXI, 1997. p.15-18.

DERRIDA, J. Por amor a Lacan. In: AUTONOMOTA, N. et al. **Lacan con los filósofos**. México: Siglo XXI, 1997. p.364-384.

_____. **Resistencias del psicoanálisis**. Buenos Aires: Paidós, 1998.

DESCARTES, R. **Meditaciones metafísicas**. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2004.

EURÍPIDES. Las Bacantes. In: _____. **Tragedias de Eurípides**. México: Editores Mexicanos Unidos, 1995. p.113-145.

FREUD, S. El interés por el psicoanálisis. In: _____. **Sigmund Freud: obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2000. p.166-192. (Tomo XIII)

_____. Las resistencias contra el psicoanálisis. In: _____. **Sigmund Freud: obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1989. p. 223-237. (Tomo XXI).

_____. Pulsiones y destinos de pulsión. In: _____. **Sigmund Freud: obras completas**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1993. p.105-134. (Tomo XIV).



_____. Tratamiento psíquico (tratamiento del alma). In: _____. **Sigmund Freud**: obras completas. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1998. p.111-132. (Tomo I).

HADOT, P. **Elogio de Sócrates**. México: Me cayó el veinte, 2006.

JONES, E. **Vida y obra de Sigmund Freud**: tomo I. Buenos Aires: Lumen-Hormé, 1996.

LACAN, J. **El seminario**: libro 2: el yo en la teoría de Freud y en la Técnica Psicoanalítica. Buenos Aires: Paidós, 2001.

_____. **El seminario**: libro 8: la transferencia. Buenos Aires: Paidós, 2003.

_____. **El seminario**: libro 11: los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Buenos Aires: Paidós, 1995

_____. **El seminario**: libro 15: el acto analítico. Buenos Aires: Paidós, 1967; 1968.

_____. **El seminario**: libro 16: de un otro al otro. Buenos Aires: Paidós, 2008.

LECLAIRE, S. **Psicoanalizar**. México: Siglo XXI, 1972.

MILNER, J-C. Lacan y la ciencia moderna. In: AUTONOMOTA, N. et al. **Lacan con los filósofos**. México: Siglo XXI, 1997. p.307-323.

NANCY, J-L. **El intruso**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 2006.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA – R. A. E. **Diccionario de la Lengua Española**. Madrid: Espasa Calpe, 1992.

VEGH, I. **El Próximo, enlaces y desenlaces del goce**. Buenos Aires: Paidós, 2001.

Alba Fernández

Licenciada en psicología, psicoanalista, maestranda en clínica psicoanalítica; Trabaja actualmente en la Facultad de Psicología de la Universidad de la República (UdelaR), en la cátedra de Psicoanálisis en donde coordina grupos y lleva adelante trabajos en investigación
E-mail: alterfer@adinet.com.uy

Adrián Villalba

Licenciado en psicología, psicoanalista, maestrando en filosofía contemporánea, trabajando en la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación (UdelaR), en el Departamento de Psicología de la Educación y Didáctica; Miembro de la Línea de Investigación “Estudio de lo didáctico como acontecimiento discursivo e intersubjetividad”, dirigido por el Prof. Luis Behares, (Departamento de Psicología de la Educación y Didáctica, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, UdelaR, Montevideo-Uruguay)
E-mail: advillalba@adinet.com.uy

Recebido em: 28/10/09
Publicado em: 31/03/10