

Tragedias subjetivas y mitologías contemporáneas

Juan Dobón

La voz de la razón es baja, pero dice siempre lo mismo.
Sigmund Freud.

I

El ejercicio crítico de la interdisciplina conlleva una especial dificultad, un esfuerzo singular. Aludimos a ella constantemente, incluso la alentamos, a pesar de que siempre encontramos algún punto de imposibilidad al intentar sostener su práctica concreta. La interdisciplina no es solamente un problema de mezquindades, desconocimiento y encerronas corporativas o ideológicas, sino esencialmente una cuestión de discursos heterogéneos. Y sólo es en la confrontación de ideas, en el debate serio, antes que en el escenario mediático o en la capilla, donde deben saldarse las diferencias y reconocerse el verdadero valor de nuestros conceptos.

La interdisciplina conforma también esa política de extensión del psicoanálisis que conforma nuestra apuesta, sintomática en tanto implica poner a trabajar nuestro propio límite para producir un discurso que tenga consecuencias tanto hacia fuera como hacia adentro.

La elección del interlocutor define la posición de quien convoca. Hay allí también una decisión que no puede sino responder a aquello que nos interpela como ciudadanos. De ahí que nos sea necesario introducir algunas precisiones sobre la relación entre el psicoanálisis y el derecho, la ley y el deseo.

Tomando el apólogo de Freud que antecede este trabajo dejamos abierta la cuestión acerca de que razón sostiene nuestras prácticas y discursos.

II

La pregunta por la interdisciplina entre psicoanálisis y derecho suele soslayar de entrada una condición previa, que es la de determi-

nar en alguna forma de qué derecho y de qué psicoanálisis estamos hablando. Cuestión no simple, como se verá más adelante.

Siempre corremos el riesgo de transformar nuestra práctica psicoanalítica en una más de las psicologías que se encuentran al servicio de las agencias de control social punitivo, psicologías que en las distintas instituciones estatales tienden a pensarse a sí mismas como prácticas "re": instancias de readaptación, reeducación y resocialización del sujeto, según una estigmatización orientada por la observancia de conductas -sociopatías, psicopatías, caracteropatías- que sirve de argumento para el desalojo subjetivo¹.

En otro lugar, planteábamos el tipo de tratamientos a que estos abordajes dan lugar como *laberintos de obediencia fingida*².

El psicoanálisis no puede nunca resolver lo que históricamente el derecho y la criminología le han exigido a la psiquiatría, es decir dar cuenta de las condiciones que instituyen el delito, y la lógica de la responsabilidad moral, los estamentos de imputabilidad, o la perfilación del "actor" por personalidad o conducta.

Para no ser cosmovisión, ni en su praxis ni en su teoría, es importante que el psicoanálisis «no se crea que ha nacido como un sistema filosófico», Freud *dixit*.

Será siempre un campo reducido el de su praxis, limitándose al sujeto del inconsciente y su deseo. Aceptando que en realidad solo el de las instituciones, es el lugar donde las prácticas y los discursos podrán modificar algo de la cualidad del hombre contemporáneo, cambios que inevitablemente llevan otro orden del tiempo

Es desde allí que podemos detenernos a pensar las diversas formas de retorno en que lo Trágico humano, emerge como el efecto de las prácticas de segregación institucional o políticas.

¹ La ley 27.737/89 del Código Penal de la Nación Argentina establece la medida de seguridad curativa como alternativa legítima que aspira a la "reinserción social plena, laboral, familiar y educativa". Dicha medida supone un modelo o patrón de adaptación, y su aplicación es de carácter obligatorio o compulsivo. Baste considerar al respecto su artículo n° 18, que establece sugestivamente: "Si transcurridos dos años de tratamiento, por falta de colaboración del procesado, no se obtuvo un grado tolerable de recuperación, se reanuda el trámite de la causa y en su caso podrá aplicársele la pena y continuar el tratamiento por el tiempo necesario, o mantener solamente la medida de seguridad".

² I. Rivera y J. Dobón, *Cárcel y manicomio como laberintos de obediencia fingida*, en "Secuestros Institucionales", M. J. Bosch, Barcelona, 1997.

La ley, en sentido jurídico, nos instituye como sujetos sociales; hay cultura porque hay Ley. Allí se encuentra el fundamento mismo de la lógica que instituye el para-todos de la ley, su principio de equidad, su carácter de terceridad instituyente de algún juicio de ecuanimidad; pero también del que se derivan todas las mitologías de la seguridad o de la punición, ideologías que toman la forma del "mito" y del saber para poner en escena un artefacto formador de opinión.

Un mito es un hallazgo del saber que muestra su eficacia cuando interviene en diferentes órdenes de la vida del hombre. Como tal, atesora la posibilidad de asir a través de su *logos* aquello que justamente resiste al saber, esto es, la dimensión del horror, el punto inabismable que pone en cuestión los sentidos admitidos. A pesar de la creencia de raigambre cientificista que sostiene que un mito solo porta creencias y no logos, cosa que no solo no compartimos, sino que intentaremos desandar.

Tal como nos enseña Lévi-Strauss en *La Alfarera celosa*³, todo mito se desvirtúa en su valor si se pretende descifrarlo con un código único y exclusivo, si se pretende encuadrar en su mismo orden simbólico las fallas o fisuras de ese saber. Un código no es más verdadero que otro, y el mito emplea múltiples códigos. El uso de un mito sólo tiene valor si orienta nuestra praxis a la asunción de elecciones responsables por parte de un sujeto, soportando la pérdida que esto siempre conlleva. Para ello es indispensable conmovir la univocidad del sentido. La función del mito se desvirtúa si se transforma en una máquina "unicista" proveedora de sentidos, o de una verdad universal, en los que toda psicología se degrada a ser una práctica sugestiva de simbolismos universales. Tal fue el caso cuando autores posteriores a Freud intentaron unificar en su lectura la posición del hombre ante la institución de la ley y unificar las instancias endopsíquica y pretendidamente colectivizante del Superyó.

El psicoanálisis instala en la Cultura un mito fundante de su praxis, que es el de Edipo. Como tal, es dador de saber sobre lo no-sabido, permite acceder a la relación siempre conflictiva entre el deseo y la Ley. Su variante moderna, modelada por la pluma de Freud en *Tótem y Tabú*⁴, sitúa que hay deseo en tanto hay ley; ésa es su primera y pacificadora consecuencia: la de ofrecer un tope, una frontera —a veces permeable, por cierto— al exceso.

³ C. Levi-Strauss, *La alfarera celosa*, Paidós Básica, 1998, p. 168.

⁴ S. Freud, *Tótem y Tabú*, Biblioteca Nueva, España, 1968.

Freud da cuenta lógicamente de dos tiempos que enmarcan la institución de la ley como tal: un tiempo cero o sin ley (anomia), tiempo de horror o goce del protopadre que encuentra su límite por vía de un asesinato; a partir de allí, un segundo tiempo de pacto o norma que vendrá a pacificar y promover un orden social, circulación y legalización del deseo. Allí se instaura la serie, el nombre y la ley del Padre. En *Moisés y el monoteísmo*⁵, Freud propone desandar la lectura unicista del Moisés bíblico, pasando a un múltiple abierto.

La mitología freudiana es fundante a su vez de lo que, en clave estructuralista, se ha entendido como culpa fundamental o estructurante, la culpa trágica del sujeto hablante como culpa real en el origen por este crimen de sangre primero. Punto de desgarró del ser que ontológicamente se imbrinca en el origen mismo de lo Trágico humano⁶, que da cuenta del imperativo de la conciencia moral y como sumisión a la ley en tanto dadora de un nombre y un deseo.

Si la culpa retorna en el sujeto como falta ante el deseo, como repetición que indica lo imposible de hallar, si pulsa e insiste en el corazón de lo fallido de tal repetición, es porque la institución de la ley en lo subjetivo no va sin restos. Esa institución misma, que presenta su cara simbólica como interdicción de la transgresión y promoción del deseo, a la vez ofrece puntos de imposibilidad que son índices de su cara *real*, es decir el límite que retorna siempre como imposible, de legislar, de escribir, de suturar con ningún argumento o garantía.

IV

Al establecer una lectura lineal que homologa la ley en tanto jurídica y la ley en el sentido que atesora el psicoanálisis —es decir, como ley que rige los procesos inconscientes— podemos incurrir en la confusión entre lo que sería trasgresión a una norma jurídica, institucional o social y una conclusión diagnóstica (digamos psicosis, perversión o neurosis). Aunque el lazo del sujeto con la ley objetiva tiene consecuencias en cuanto a su lugar en la cultura, nada es aquí pasible de generalización⁷, sobre todo si no está saldada la cuestión acerca de a qué derecho (penal) aludimos.

⁵ S. Freud, *Moisés y el monoteísmo*, Biblioteca Nueva, España, 1968.

⁶ F. Nietzsche, *Genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1976.

⁷ Véase, al respecto, las consideraciones de Sigmund Freud en *El dictamen de la Facultad en el proceso Halbsmann (1931 [1930])*, vol. 21, *Amorrotu*.

Ingresa así el problema de la relación entre *imputabilidad* (jurídica) y *responsabilidad* (subjetiva), más allá del efecto apaciguador que puede producir la sanción jurídica en determinadas situaciones clínicas.

La ley en clave psicoanalítica regula las formaciones del inconsciente -Lacan con de Saussure mediante- estableciendo un orden transindividual en el linaje y la genealogía a partir de la interdicción del incesto, del deseo inconsciente "legalizado" en su forma -aquí Freud con Lacan-. Allí reside el lazo de vecindad entre el estatuto jurídico y analítico de una norma que es de estructura y estructurante del lugar en la cultura de un sujeto como tal.

Si, como dice Lacan, "de nuestra posición de sujetos somos siempre responsables"⁸, esta proposición nos sitúa en la dimensión de sujetos de derecho y de deseo, justamente porque el problema de la responsabilidad es una cuestión de posición subjetiva antes que de actitud. Sin embargo esto no debe conducir a la equivocada idea de pretender instalar en una cura, el problema de la responsabilidad como eje de la misma. Esa vertiente moralizante nada tiene que ver con lo que concebimos con una cura analítica, de un *sujeto a un síntoma que se instala en esa relación analista-analizante*. La responsabilidad subjetiva no puede anteponerse nunca a la sujeción al decir, del sujeto de lo inconsciente.

Así, el psicoanálisis encuentra el límite de su acción en la reintroducción del sujeto en la trama histórico-subjetiva de su responsabilidad. Aloja al sujeto que las ciencias positivas excluyen, en una estrategia sujeta siempre a la transferencia antes que a ninguna forma de readaptación o de *pase a la justicia* de los resultados de su labor. El psicoanalista podrá aseverar un diagnóstico del estado de ciertas funciones psíquicas, o establecer conclusiones acerca de la implicación subjetiva en una acción, pero siempre resultará prudente preservar la intimidad de lo vertido por el sujeto.

Toda forma de perfilación, tipificación o caracterización de un sujeto en una tabla conductual, genética o de personalidad tiende a

⁸ Valga restituir la cita a su contexto: "Decir que el sujeto sobre el que operamos en psicoanálisis no puede ser sino el sujeto de la ciencia puede parecer paradoja. Es allí sin embargo donde debe tomarse un deslinde a falta del cual todo se mezcla y empieza una deshonestidad que en otros sitios llaman objetiva: pero es falta de audacia y falta de haber detectado el objeto que se raja. De nuestra posición de sujeto somos siempre responsables. Llamen a eso terrorismo donde quieran" (J. Lacan, *La Ciencia y la verdad*, Escritos 2, Siglo XXI, 1986).

dejar por fuera aquello que asistimos en nuestra praxis: el sujeto, su responsabilidad y su intimidad.

V

El Edipo como último mito moderno se encuentra en nuestra época en tensión y cuestionado por un nuevo mito, el que lleva al ideologema –podemos decirlo así– del Hombre Global, que está también conformado por cuatro elementos básicos: el pensamiento-mercado, la tecnociencia, su subjetividad: la del consumidor, y el objeto que la tecnología provee: el objeto técnico. Nuestro sujeto hoy se encuentra atravesado por esta tensión entre el deseo y la ley –Edipo y *Tótem y Tabú*, por un lado– y las prácticas consumo por el otro, con sus márgenes de inclusión y exclusión.

Justamente, el uso del concepto-riesgo nació de la mano de la reflexión de dos pensadores del campo de las ciencias sociales: Ulrich Beck y Niklas Luhman. A pesar de las diferencias entre ambos, coinciden en la necesidad de pensar en esta era de riesgo e incertidumbre, el conflicto que generó este estadio de la modernidad, en el que la ciencia y la tecnología presentaran la necesidad de llevar al hombre a reflexionar sobre sus prácticas. Entre otros, los problemas de la seguridad y riesgo de la aplicación de esas neo-tecnologías, la responsabilidad en los procesos de toma de decisiones, la reflexión sobre sus consecuencias

“Modernización se refiere a los impulsos tecnológicos de racionalización y a la transformación del trabajo y de la organización, pero excluye muchas cosas más; el cambio de los caracteres sociales y de las biografías normales, de los estilos de vida y de las formas de amar, de las estructuras de influencia y de poder, de las formas políticas de opresión y de participación, de las concepciones de realidad y de las normas cognoscitivas para la comprensión sociológica de la modernización...”⁹.

Esta “encrucijada” la planteamos como ética del riesgo junto a L. Camargo como imperiosa necesidad de interrogarnos ante el problema de la decisión y el acto¹⁰.

⁹ Ulrich Beck, *La Sociedad del Riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 25.

¹⁰ Luis Camargo, *Encrucijadas del campo Psi-Jurídico*, Letra Viva, Buenos Aires, 2005, ps. 17-29.

La tecnociencia presenta la verdad-toda en términos de causalidad como el abordaje de un objeto formal, mientras que el psicoanálisis propone la verdad-no toda, como causa material ligada a la cualidad de irrecuperablemente perdido de un objeto¹¹. Esa materialidad se apoya en última instancia en el cuerpo y los efectos del lenguaje en él. Si para el hombre moderno la desesperación tomó la forma que nombramos como angustia, para el hombre contemporáneo el vacío de su globalidad se manifiesta como pánico en su forma más acabada de expresión, cuando no en una variada gama de presentaciones de lo mismo: patologías de consumo y consumo de patologías, trastornos del sueño o la alimentación, enfermedades psicosomáticas... todas se "expresan", por decirlo así, a la manera del grito de Munch: como mueca muda de espanto frente al exceso.

Habitar el mundo contemporáneo requiere dar cuenta de la incidencia en él del pensamiento-mercado y sus efectos, detenerse en el proceso de construcción de este mundo técnico y el análisis de los discursos que lo mutipllcan. Claro está que ese pensamiento no es único y varía radicalmente en cada región y sociedad. El objeto técnico, su uso y aún su adquisición reclaman del hombre contemporáneo una actitud aparentemente activa, aunque lo acose el fantasma de una absoluta pasividad¹².

Solo es admisible el uso racional de los objetos técnicos en tanto no nos veamos cooptados por éstos, si tomamos una posición que, al decir de Heidegger, nos mantenga libres de ellos en todo momento, si podemos ser capaces de "desembarazarnos (*loslassen*) de ellos"¹³. Si este controvertido pensador alemán de nuestro siglo nos propone una búsqueda de serenidad, es justamente porque nuestro mundo técnico oculta en su envés una terrible vorágine que se consume a sí misma. La serenidad, el desasimiento o el dejarse de sí, son situadas a partir de un término de la mística alemana: *Gelassenheit*, que los enlaza en un halo místico o, más propiamente, de misterio:

¹¹ Lacan, ob. cit., p. 853.

¹² Un sinnúmero de referencias son aquí pertinentes. Es lícito elegir dos: la primera está constituida por las seis fantasmagóricas figuras que duplican los personajes de la novela que recibiera el Nobel de literatura en 1998; la segunda la hallamos en la acuñación del término *interpasividad* por parte del filósofo esloveno Slavoj Žizek (léanse respectivamente J. Saramago, *La caverna*, Alfaguara, 2000; y S. Žizek, *El sujeto interpasivo*, en "Posiciones", año 2, n° 2, Parusía, 2002). Ambas referencias se complementan.

¹³ Martin Heidegger, *Serenidad*, Odós, Barcelona, 1994, ps. 17-19.

"Quisiera denominar esta actitud que dice simultáneamente 'sí' y 'no' al mundo técnico con una antigua palabra: *Serenidad (Gelassenheit) frente a las cosas...* Rige así en todos los procesos técnicos un sentido que reclama para sí el obrar y la abstención humanas".

Justamente en este simultáneo *sí* y *no* encontramos el punto imposible de la proposición. Se trata de una imposibilidad formal que desafía a inventar un estar-en-el-mundo en el que nuestra condición humana y deseante no se vea transformada en una existencia consumida. La serenidad no implica que el pensamiento-mercado y sus procesos técnicos de multiplicación deben ser enfrentados desde una pasividad contemplativa, sino que para alcanzar algún grado de serenidad es necesario inventar, en ese punto imposible, prácticas y discursos que nos devuelvan la posibilidad de elegir, pero también de incidir en un plano como habitantes de este mundo global que se consume a sí mismo, incidir en la construcción de otra realidad posible. Por otra parte nuestro hombre contemporáneo, aquel de todos los días, el parlante-ser que asistimos, se divide y se escinde también entre estos dos mitos.

El hombre global supone la autonomía, individuación y uso optimizable del tiempo, como ideales. Esa individuación autónoma es una refracción de la consciencia, que le devuelve una ilusión, la de la posibilidad de creer que las preguntas por el amor, la existencia o la vida con otros, se resuelven justamente por el reforzamiento de esa conciencia y su voluntad de ser.

El sujeto que proponemos en cambio, como deseante enfrenta y soporta su división, habita su desgarramiento de ser con otros y le asalta un deseo atemporal e indestructible, que pulsa desde otra cualidad de tiempo y *otra voluntad*, que existe a su consciencia. Su autonomía se juega en el estrecho borde ante su acto de decisión.

Ya sea en su modalidad clásica o en su extensión a dispositivos no tradicionales, la clínica psicoanalítica asiste a los efectos del cambio de estatuto en el lazo del sujeto con la ley y sus instituciones.

Se ha extendido la idea de habitar en una cultura del riesgo, en sus múltiples sentidos: económicos, sociales, políticos o históricos.

"Inseguridad" es el nombre mediático que encubre la ideología del riesgo y la cultura de la excepción usados como instrumentos de atemorización de masas, para encubrir entre otras las razones de la exclusión social y sus consecuencias, en un abanico que va desde la "tolerancia cero" como lógica urbana de prevención del delito en las doctrinas de seguridad de tinte conservador, hasta las guerras y ataques preventivos contra naciones enteras. O bien "secuestra" la idea

de la seguridad dándole un único sentido, la prevención de delitos y la defensa de los derechos y bienes de un solo sector.

Ante esto acontecen aquí como eventos en la disciplina del derecho, constituyendo un nuevo problema crucial, la cuestión de la vulnerabilidad (Zaffaroni, 2003) y de la *devaluación de los derechos fundamentales* (Rivera Beiras, 1994), que bajo ningún sentido proponen minimizar el dolor y las pérdidas que conlleva un delito contra la vida ni, lo que sería peor, desresponsabilizar o diluir la responsabilidad de una acción en causas externas –con lo que se ataja el argumento que tilda de abolicionista cualquier objeción a los excesos del derecho Penal–.

Cuando la excepción es la norma y el argumento que rige una institución, adviene siempre lo peor.

Para muestra basta un botón. Una numerosa serie de autores ideólogos del neoutilitarismo (Ch. Murray, R. Herrnstein, J. Gider), que no hacen más que descargar en el discurso penal el peso de la ideología conservadora norteamericana, se centraron en el tema de la seguridad en las escuelas y la administración pública estadounidense, signando cualquier trasgresión menor como un índice de potenciales acciones criminales, y sindicando cualquier posición diversa –a la sustentada por ellos, claro está– como indicador de “debilidad, cuando no de complicidad”, utilizando el lenguaje del pensamiento psicológico cognitivista (“la capacidad para el crimen de estos individuos es proporcional al déficit cognitivo de los mismos”¹⁴) para sostener la más infame posición de las “almas bellas”, que piden la indexación del castigo como solución final. El mito positivista es unicista en su idea de causalidad eficiente.

El castigo como exceso, claro que bajo el argumento de la prevención, pone en cuestión una idea de la modernidad que suponía, ante el quebrantamiento de la ley, encontrar en el derecho penal una respuesta no sostenida en la venganza¹⁵. Tal como demostrara Foucault en *Vigilar y castigar*¹⁶, el soporte y la pretensión de uso racional del castigo se encuentran en el origen mismo de los estados nacionales modernos. La cárcel tal como la conocemos hoy surge en el siglo XIX enarbolando los ideales del Iluminismo –es decir, la apli-

¹⁴ Ch. Murray y R. Herrnstein, *The Bell Curve: Intelligence and Class Structure in American Life*, Simon & Shuster, Nueva York, 1996, ps. 31-38.

¹⁵ P. Legendre, *Los amos de la ley*, Capítulo 2, Buenos Aires, 1988.

¹⁶ M. Foucault, *Vigilar y castigar*, Siglo XXI, 1985.

cación de los medios de la razón, ¿cuál razón la positivista, la iluminista, etc.?— y el conocimiento para esclarecer la conflictiva penal— y toma el relevo de antiguas formas de confinamiento que sólo centraban su objetivo en el castigo, desafectando la disponibilidad de aquel bien “del que todos los habitantes tienen por igual: el tiempo”¹⁷.

Esta institución es un *laboratorio social*, que se proponía eufemísticamente como solución racional a un universo múltiple de conflictos, lejos de declinar y mostrar su inoperancia para tal fin, se vio reforzado como dispositivo, justamente a partir del período posterior a la segunda guerra mundial, momento en que aumenta exponencialmente la población carcelaria. En forma inversamente proporcional se abandona la idea de proceso de inserción posterior del recluso. Es en vano dar cuenta de la devaluación general de los derechos de los afectados y el nivel de marginación, abandono, potenciales explosiones por superpoblación, etc., si no tenemos en cuenta el peso y la necesidad de la función de control-dominio, de esas instituciones al servicio de la ecuación del pensamiento mercado neoconservador. Ingresan como un engranaje fundamental en la relación entre los medios de producción y la fuerza de trabajo necesaria para hacerlos funcionar (I. Rivera, 1996)¹⁸, con el mero fin de sobrevivir y perpetuarse.

Hoy la pena se encuentra más que nunca en su forma depurada de castigo social que es la reclusión de los cuerpos en instituciones totales, como solución y sanción “racional” de problemas que le exigen respuestas a un derecho penal constantemente jaqueado. Urge volver a pensar su saldo trágico, en los excesos de goce (sea por falta o por demasía) que resultan de su aplicación social.

VI

El aporte que propone el psicoanálisis a este campo interdisciplinar siempre en construcción, es el de otra lectura del riesgo diferente, y que nombramos del deseo. Lo que equivale a plantear una dimensión de falta de garantías finales frente a la pregunta por nuestras acciones y decisiones. La cualidad mortal del hombre, entendida no solo como lo efímero de su perdurabilidad en la vida sino

¹⁷ R. Matthews, *Pagando tiempo. Una introducción a la sociología del encarcelamiento*, Bellaterra, Barcelona, 2003, ps. 305-310.

¹⁸ I. Rivera, *Cárcel y manicomio como laberintos de obediencia fingida*, citada.

esencialmente como aquella dimensión que los griegos signaban como *la otra muerte*, que brindaba al héroe trágico un orden de trascendencia en su pasaje por la vida humana, deja las trazas donde podemos leer un deseo más que su misión o su deber.

Para el héroe trágico, la posibilidad de inscribir su nombre en este pasaje y brindárselo a los dioses era motivación suficiente para emprender la batalla, aun sabiendo que la derrota o la traición estaban profetizadas por el oráculo. Aquiles, Ulises o Antígona trascendieron la dimensión de la vida mas allá de su muerte material, y con ello hacen su nombre ante los mortales, accediendo al lugar reservado a los dioses. Ese saber sobre su muerte era la fuente de su fortaleza.

En nuestra modernidad tardía, esta heroicidad se desplaza hacia una pregunta deslindada de las *moiras*, que pone en el centro de la escena el universo que se abre en la discusión ética sobre el carácter conflictivo o no de una norma, su aplicabilidad, las situaciones particulares en que se pone en juego, la posibilidad o no de su obediencia, lo peligroso del excepcionalismo, entre otras.

El pensamiento-mercado –es decir, el discurso y las prácticas capitalistas extendidas a nivel planetario– intenta soslayar los interrogantes acerca de la existencia así como las preguntas éticas, reduciéndolas a una evaluación acerca de cómo optimizar los recursos con el fin de continuar con las elecciones del consumo. Para el psicoanálisis, no se trata de desentenderse del problemas de los bienes y lo *necesario* que se juega en esas elecciones; sino de poner en juego otro orden de decisiones, que guardan relación con el deseo y sus contingencias.

El hombre en nuestras ciudades, aquel que asistimos cotidianamente, debe enfrentar todo tipo de decisiones y disyuntivas: laborales, amorosas, creativas o políticas, verdadera dimensión *tragicómica* de la vida. Psicoanalistas que trabajan en hospitales, defensorías, dispositivos con niños o adolescentes en riesgo o de asistencia a las víctimas, con familiares y afectados por el terrorismo de Estado, se han permitido pensar esta dimensión de la clínica analítica y revisar a la vez sus conceptos. En estos escenarios se demuestra como en ninguna otra parte qué posición como analista es puesta a prueba.

VII

Es sabido tradicionalmente que lo trágico, en su sentido literario, para producirse como tal requiere:

– Una fatalidad que desencadene de manera ineludible, frente a

un exceso o un error, al menos tres órdenes de conflicto: con la ley, con la comunidad (y/o la familia), y con el deseo.

- Una trama que revele diversos planos de la subjetividad: desde la crueldad y el odio a la pasión y la entrega.

- Un enigma, la pregunta por el destino del héroe y la genealogía de la trama trágica¹⁹.

Ante lo que podemos agregar un cuarto ítem, que es el de la existencia de algún borde de decisión, por estrecho que éste sea, que deje a cargo del héroe la posibilidad de equivocarse.

Esta tragedia debe diferenciarse de las catástrofes o dramas humanos. Lo catastrófico deriva del griego *Katastrophé*²⁰, que es ruina o trastorno; pero, a su vez, en castellano antiguo, implica un desenlace dramático, es decir, la catástrofe conlleva siempre un saldo dramático que ataca al cuerpo social, a la vida de las gentes. En la modernidad, las catástrofes no causadas por fenómenos naturales revelan la responsabilidad humana, mediante un enlace de situaciones y fallas que preceden al desanudamiento del evento. Por este sesgo, el efecto catastrófico realza la dimensión frágil e inconsistente del Otro como garante. Los delitos contra la vida, como el crimen o el homicidio, dan lugar a catástrofes subjetivas, tal como señala Legendre²¹, y ponen en juego el linaje y la historia del sujeto implicado.

Así, en nuestro habitar global, una serie de hechos catastróficos o dramáticos suelen recibir el adjetivo de trágicos, cuando en realidad no expresan lo inevitable sino una serie de inconsistencias e irresponsabilidades. Al disolverse el orden de la responsabilidad en lo subjetivo, se tiende aun sin saberlo a la repetición.

La dimensión trágica como tal encuentra un primer eslabón de su linaje en la tragedia clásica. En Grecia, la tragedia era justamente el hecho escénico por excelencia, ligado a la ética de la felicidad²².

¹⁹ J. Lacan, *El deseo y su interpretación*, Seminario 6, Clase 19, Fallofania, 29 de abril de 1959.

²⁰ Diccionario de la Real Academia Española.

²¹ P. Legendre, *Lecciones VII, El crimen del cabo Lortie: Tratado sobre el padre*, Siglo XXI, Madrid, 1994, ps. 110-116 y 140-148.

²² La felicidad era el eje alrededor del cual giraba toda política de Estado razonable. En su *Política*, Aristóteles postulaba, en referencia a los elementos indispensables para la existencia de la Ciudad, que "por lo pronto, el Estado más perfecto es evidentemente aquel en que cada ciudadano, sea el que sea, puede, merced a las leyes, practicar lo mejor posible la virtud y asegurar mejor su felicidad".

Si algo definía la felicidad en la *Polis* antigua eran la serenidad y la esperanza: serenidad ante los acontecimientos naturales y los hechos e infortunios de la vida, esperanza siempre abierta a lo por venir. La tragedia permitía por la representación poner a jugar en forma invertida el anhelo de felicidad, promoviendo la catarsis de las pasiones del alma (el temor, el dolor y la piedad) que agitaban a la Ciudad y sus habitantes. Aristóteles señalaba que la tragedia genera una forma de placer que nace de la piedad y del terror ante las situaciones que presenta. Esta felicidad sólo se encuentra en la acción como *praxis*²³, en su asociación con el placer a través del lazo entre lo bello y lo sublime²⁴, lo que contrapesa los sentimientos de angustia o de terror. El signo trágico e inapelable del destino del héroe era la forma de exorcizar lo irremediable. Vemos allí todas las fuerzas en pugna que se gestan en lo trágico, dado su carácter de tensión y conflicto entre potencias –dionisiacas y apolíneas– en oposición a toda idea de homeostasis lograda, armónica y definitiva²⁵.

Dijimos que la tragedia en su forma narrativa clásica es también el acontecimiento de un enigma. Este enigma se abre ante la precipitación del temor ante el error (*hamartia*). Siendo su retorno como culpa trágica el eje mismo de la tragedia a partir del periodo clásico griego (siglo V a. C.), este error en el inicio teñirá toda la secuencia de la trama, abriendo en el espectador el debate acerca de lo apropiado o no de su acción moral. Ahora bien, debemos advertir que el espíritu de lo trágico, a diferenciar de la tragedia como género estético, está dado justamente por el advenimiento de ese punto irreconciliable de la culpa, que no por ello es pasible de una imputación moral.

El sujeto de lo trágico se divide entre su voluntad y la de la ciudad. La ley de la polis y la de los ancestros –*Antígona dixit*–. Se ahonda su división al enfrentar a la vez la voluntad de los dioses y verificar el estrecho sendero de libertad y la falta de garantías que queda a su cargo en esa determinación. De allí que Kauffmann afirmará que quien no quiera arriesgarse no tendrá nunca sensibilidad por la tra-

²³ Aristóteles, *Poética*, Gredos, Madrid, 1974, Poet. 6, 1450 ps. 15-18.

²⁴ *Ibíd.*, Poet. 14, 1453b.

²⁵ F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid, 1973, p. 234. La serenidad del hombre griego se fundaba en un despojamiento de sí, sobre todo en el periodo pre-clásico (anterior al siglo VI a. C.), antes del advenimiento de las grandes tragedias de Esquilo, que acentuaban el compromiso del linaje familiar, y las de Sófocles, concentrándose en el estigma del héroe.

gedia²⁶; entendemos esta sensibilidad como el justo punto imposible entre el temor y la compasión, en tanto *phobos* y *eleos* permiten a la vez un espejamiento y un punto de des-identificación entre el héroe y el espectador. La compasión hacia el padecer del héroe trágico despierta en el espectador el ánimo de evitarle el dolor. Por ello, un mito logrado es aquel que despierte básicamente estas dos máscaras de la angustia. El hombre contemporáneo enfrenta en ocasiones este mismo borde en la tragicomedia de sus decisiones cotidianas.

A diferencia de la idea aristotélica de felicidad como saldo de lo trágico, según Nietzsche lo trágico nos permite asistir a un conflicto siempre abierto, a una pregunta por la acción moral como tal. El héroe se encontrará tarde o temprano ante el conflicto de realizar aquello que la norma interdicta o prohíbe. La validez de lo trágico se reactualiza toda vez que un hombre se ve enfrentado a ese punto de decisión. El contexto cultural, político y social serán determinantes de la forma que adopte esa división ante su decisión.

VIII

El mito de Prometeo, retomado por Esquilo en su *Prometeo encadenado*, encarna hoy mejor que ningún otro el dilema de la humanidad frente al uso del saber y el conocimiento técnico. El hombre puede dominar la naturaleza mediante la técnica, pero si su uso es desmesurado, acarrea necesariamente la devastación. Es justamente la cualidad de lo trágico humano lo que en la vida contemporánea nos afecta en aquel ajustado límite de elección.

Pero, en contraste con la comunidad de espíritu instaurada por la tragedia griega como acto colectivo, en nuestras ciudades conviven una infinidad de realidades y estados subjetivos heterogéneos que se superponen, se desencuentran y desconfían entre sí. Si algún rasgo podemos situar para nuestras ciudades globales de hoy, es justamente esta falta general de serenidad, por la amenaza de la pérdida de toda esperanza que deriva de la amenaza real de la exclusión o, como diría Espinosa, "el miedo que anida en la esperanza". La multitud contemporánea sólo ocasionalmente se encuentra como comunidad de espíritus. Hay entonces periferia y borde, pero la periferia ya no es geográfica, nos sorprende en cada esquina. Habitamos en una "cultura del riesgo", de temor al otro y refugio en el consumo de objetos que nos proveen el mercado y la técnica. Quizás,

²⁶ W. Kaufmann, *Tragedia y filosofía*, Seix Barral, Barcelona, 1978, p. 14.

para afirmar esto con mayor precisión, no sea tan oportuno afirmar la existencia de una dimensión trágica contemporánea, sino del retorno de lo imposible y lo indecible *a priori*, de lo trágico²⁷ y su impacto en el sujeto.

Lo trágico humano es uno de los nombres de lo imposible.

Vale decir que el impacto sistemático de prácticas políticas de segregación y exclusión, acompañadas de discursos y prácticas penales regidas por la excepción o la intolerancia, conllevan en sí mismas el devenir trágico contemporáneo, por lo que indefectiblemente devendrán en un saldo mortificante para la vida de la comunidad o de cada uno de sus sujetos, en su cuerpo y en su historia como *pathos*, angustia o dolor.

Una acción que conlleve dolosamente un delito contra la vida pone en juego algo más que la trasgresión de una norma. Se trata de la precipitación dramática, antes que trágica, de un acto llevado a cabo contra la vida de un tercero. Es decir que probablemente para algunos sujetos, solo tras ese derrumbe de su subjetividad hay espacio posible para la asunción por parte del agente de la responsabilidad por tal acto, cuestionando toda su historia de sujeto. Pues solo esta asunción lo *humaniza* y le devuelve ante sí, cuando no ante los otros, un borde ético de reflexión sobre los alcances de su acción, sin anhelar ni pretender encontrar allí ninguna especie de solución al problema: "Donde hay solución no hay tragedia"²⁸. Lejos de creer que el castigo subsana o salda esta cuestión.

El castigo *per se*, nunca humaniza.

Nuestro drama contemporáneo se escenifica todavía en el horror y el vacío que instalaron socialmente las dos guerras mundiales del siglo pasado. Para situarlo como hitos bastan dos nombres: Auschwitz e Hiroshima. Allí, en ese tiempo, el hombre tuvo que aceptar que la crueldad puede ser "razón de Estado", y que la ciencia puede proporcionar instrumentos al servicio de la aniquilación de la vida; allí se puso en evidencia, quizás por primera vez tan claramente, lo frágil y perecedero de la existencia frente a la presencia del afecto de la guerra, es decir, del odio²⁹. La respuesta hegemónica de la nueva sociedad de masas nacida de la posguerra no fue precisamente filosófica y existencial. El Estado de consumo se instaló

²⁷ La lectura de ese retorno está por demás elucidada en el excelente trabajo de E. Grunner, *El fin de las pequeñas historias*, Paidós, Buenos Aires, 2003.

²⁸ A. Sastre, *Drama y Sociedad*, Taurus, Madrid, 1956, p. 35.

²⁹ W. Benjamin, *Para una crítica de la violencia*, Taurus, Madrid, 1998.

en Occidente, de la mano de un neoutilitarismo introducido en todas las áreas del quehacer humano, donde el vacío no cesa de llenarse con objetos de consumo, donde los medios de comunicaciones se multiplican mientras la incomunicación aumenta, donde cuanto más se declama en nombre del bien, más se subestima el mal.

Aquí, las dictaduras militares sirvieron de resorte para la instalación a nivel local de este paradigma. Allí se encadenan las más groseras incongruencias del aparato judicial y la falta de sanción penal para ciertos "delitos de orden económico" y, hasta hace poco, también los calificados de lesa humanidad, proclamando para la otra parte, en el orden de los delitos contra la propiedad, el aumento masivo de la sanción punitiva como vía de resolución de los conflictos de orden social.

IX

Para dar ahora un paso más, debemos abordar aquello que impacta en el ser del hombre en el momento en que atisba en el horizonte la posibilidad del quebrantamiento de la norma, cuando no su vulneración efectiva.

Esta dimensión humana que llamamos culpa –pasión triste, al decir de Spinoza– se ve precedida por un punto de suspensión de la ley, que se presenta bajo la forma o bien del arbitrio desmedido (exceso) o bien del vacío que lo vuelve impracticable, pero también en ese estado de anomia que retorna bajo los modos gozosos del odio y la segregación.

La tragedia clásica, a partir de Eurípides, Sófocles y Esquilo, escenificará un orden de culpa que paga el crimen o el exceso con un castigo que recae siempre sobre los cuerpos y el nombre, atacando el linaje de la familia, ya sea mediante el destierro, la flagelación o la muerte. Esta culpa trágica, que retorna como maldición (sanción) del destino o los dioses en los descendientes de ese linaje, ha representado el amanecer de la conciencia moral occidental.

Así, cuando Edipo accede al saber del oráculo y, aún advertido de su trágico destino, marcha a cumplir el parricidio y el incesto, su culpabilidad lo impulsa a ese castigo autoinfligido de arrancarse los ojos, por haber accedido a un goce imposible de soportar, arrastrando así la culpa trágica hasta el final de sus días por un doble atentado "a la sangre"³⁰.

³⁰ Sófocles, *Edipo en Colono*, Gredos, Madrid, 2000.

Hamlet, en cambio, sabe que debe vengar el crimen y la usurpación de la que fuera víctima su padre, pero se ve impedido de actuar cada vez, acosado por la sombra de ese mismo padre, que se presenta como fantasma. Su impedimento refuerza su deuda y se presentifica como culpa mortificante que se eterniza, lo paraliza y lo castiga.

Por aquí accedemos a esta dimensión moderna de la ley, que en la era del pensamiento mercado cada vez más se nos escapa, toda vez que se acentúa el vaciamiento de su operatividad jurídica. Es decir, cada vez que retorna la inoperancia de la ley, en su funcionamiento parcial y sesgado del estado de excepción vuelto (ausencia de) regla, que ataca el estatuto mismo del ciudadano, sus derechos, su lazo mismo con la ciudad.

X

La ley *per se* no pretende ni representa bajo ningún aspecto la estructura. Siempre su ordenamiento simbólico –su letra y el espíritu que la anima– dejan una arista de interpretabilidad. Esa arista está dada por un límite inherente al orden simbólico como tal y su límite real, es decir la imposibilidad del Todo. Esta imposibilidad define algún grado de inconsistencia, donde puede colarse justamente el exceso o la falla. También encontramos esa hiancia cuando coexisten dos ordenes de leyes que en algún punto se contradicen. De allí que lo trágico, tal como retorna en nuestro hombre contemporáneo, es paradójal y reactualiza el debate acerca de la conciencia moral.

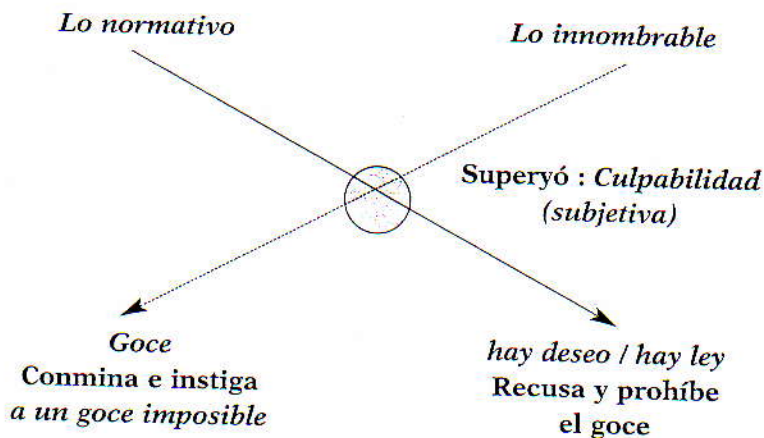
El hecho de ser mortal y deseante resulta del orden de lo inexorable para la existencia del hombre. Las condiciones sociales, históricas o políticas sobredeterminan en más de un sentido esa existencia, pero justamente su condición de sujeto de la palabra es lo que le permite incidir y modificar la pendiente trágica de la sobredeterminación.

Mas nada quiere saber él de su deuda-culpa por ser mortal y deseante. Aquello que denotamos como pensamiento-mercado tiende a velar, cuando no a recusar, las preguntas que pongan en cuestión ese determinismo. Sin embargo, esto no deja de retornar en las variadas sombras de la culpa que se proyectan como angustia, en un abanico de manifestaciones que van desde el reproche a la asunción consciente de culpabilidad, la autopunición y la necesidad inconsciente de castigo, toda una gama afecciones que al psicoanálisis se presentan bajo el acápite del Superyó.

El sujeto de la moral moderna no podía argumentar el desconocimiento de los alcances de la misma. La conciencia moral, el juicio crítico y la observación de sí son, si se quiere, funciones "modernas" del Superyó como "abogado de la conciencia", es decir, instancia que vela y orienta las demandas del sujeto, salvaguardando su concordancia con la moral y la ley. Sin embargo, esta no es su única faceta. Hoy más que nunca, el Superyó presenta su envés como voz feroz, mandato o imperativo de goce instigador de la repetición, encontrando en el servicio de los bienes de consumo, un falso señuelo donde errar, sin saber que lo condujo hasta allí. El Superyó no es estrictamente la conciencia moral, ni se superpone punto a punto en su función. Su dimensión, más que compleja, se debe a su carácter de instigación no consciente, proveniente del Ello y sus pulsiones. Esta "instigación" a un goce como exceso cuya satisfacción es imposible, que conmina y demanda interiormente al sujeto, se manifiesta clínicamente como culpa angustiosa, ya que anida en ella la ferocidad muda de la pulsión de muerte.

Superyó

Tenemos así dos dimensiones:



Pugna entre la racionalidad y la desmesura, entre el orden y el caos, la pasión y el deber, es justamente ese efecto que se le presenta al sujeto como inevitable, indomeñable, lo que sostiene nuestro borde trágico, porque es inexcusable. Estas dos caras del Superyó escinden al sujeto, y en esta división se abre la posibilidad de aquello que llamamos la implicación o la sanción como asunción de responsabilidad subjetiva, en cuanto a sus formas y modos de transitar esas elecciones.

En la vida del hombre, tal como dijimos, existirá un espacio-tiempo para afirmarse como Sujeto de deseo, un pequeño sendero para desandar lo inexorable trágico y reescribir la cifra de su destino.

XI

El término *sanción* aparece por primera vez en nuestra lengua escrita en 1549, etimológicamente deviene del latín *Sanctio*, que a su vez proviene de *Sancire*, que es consagrar o sancionar. Comparte una raíz sagrada con el término *Santo*, que fuera empleada en los primeros escritos del derecho canónico para caracterizar la consagración o sanción de las leyes.

De las acepciones del término que recogemos en el diccionario de la Lengua se desatacan a su vez: a) estatuto o ley, b) acto solemne por el que el jefe de un estado promulga una ley, c) pena que la ley establece para quien la infringe, y por último, la que más nos interesa destacar d) autorización o aprobación que se da a cualquier acto, uso o costumbre.

Así, el término articula esencialmente dos dominios: el jurídico y el subjetivo.

El derecho penal define la imputabilidad del sujeto como su "capacidad de comprender o discernir los alcances de su acto y dirigir sus acciones" (art. 34 del Código Penal Argentino). El asentimiento subjetivo permite establecer la diferencia entre comprender como un estar implicado o como un mero hecho de conocimiento. Para implicarse es necesario discernir, desagregar y establecer el plano subjetivo del compromiso en un acto.

La sanción para el psicoanálisis en sentido estricto, es decir, en el interior de un dispositivo transferencial, es justamente lo que promueve una específica asunción por parte del sujeto de un decir entre los dichos. Es una de las posibles modalidades de su intervención. No es del orden de lo punitivo, ni del impedimento, sino que depende de un arte, como decía Lacan, de "desangustiar sin desculpabilizar". En estas coordenadas, concebimos la sanción subjetiva como afirmación y asunción de pérdida, antes que ningún orden de responsabilidad, moral, social.

Un analista es un lector cuya operación incide en la lectura de lo que se escucha en lo que se dice -esto es, provoca escritura- y orienta hacia la implicación del hombre en sus actos, pero no san-

cional responsabilidad. Éste es justamente su punto de abstención³¹.

La culpa en su sentido genérico ya implica la asunción de una falla, pero su cara eficaz es aquella que compromete al sujeto en su división y pone en acto la asunción de la falta como angustia y *decisión de responder por lo perdido*.

Su cara mortificante, por el contrario, toma la vertiente de la melancolía, del autorreproche y ruina a *pura perdida*, en una pendiente de repetición que se hunde en "el desgarramiento del no ser" de ese sujeto, en un dolor que no cesa.

Promover la asunción de responsabilidad subjetiva, permitirle al sujeto valorar su falta o las pérdidas, su implicación en un decir acerca de un acto como sujeto, es claramente diferente de incidir o no, en la conveniencia de una sanción penal, cualquiera sea, eso nos conduce al umbral donde la acción analítica se detiene. Justamente allí donde vocifera la conciencia moral, lugar que un analista definitivamente no ocupa, ni promueve.

XII

El hecho de la muerte joven como retorno recurrente de lo trágico es un fenómeno observable en la cultura del riesgo de nuestras ciudades globales, que deja siempre un saldo imposible de tramitar, al atacar el orden de sucesión de los elementos de un linaje, rompe la cadena de la genealogía, allí donde precisamente la ciencia y el mercado prometen que el futuro es posible sin historia y sin transmisión entre las generaciones.

Esta muerte joven aparece cotidianamente en la forma de patologías del consumo, como modos de gozar más arrasadores allí donde la vulnerabilidad es proporcional a la pérdida de la historia.

Quizás solo es posible sostener la idea de tragedia subjetiva si aceptamos incluir en ella un orden de responsabilidad. Cuando la niñez o la juventud dejan de ser fiesta y devienen *pathos* y dolor, sea por efecto de la exclusión, terrorismo de Estado, o simplemente por consumirse a sí misma, es nuestra responsabilidad como comunidad y también como analistas devolverle el valor a su palabra. Cuando

³¹ Diferente es la posición del analista ante otro orden de sanción interno a la lógica de su práctica; ante el *acting out*, el acto del analista sanciona como verdadero un fragmento actuado, no pensado, que también se deja leer entre los dichos, en dirección a una pregunta por el deseo y la pasión de su existencia.

do en estas circunstancias un joven comienza a decir, nos devuelve al desafío de escuchar una voz que viene del origen mismo de la tragedia, donde convergen y se rechazan el exceso y la responsabilidad, la verdad y la culpa.

Lo trágico contemporáneo nos devuelve la pregunta acerca de cómo vivimos y cómo pensamos y enfrentamos la muerte. La muerte para el hombre global, en un mundo de hechos, es la muerte del otro³², siempre un hecho más. Pero como es un hecho desagradable, de carácter dramático, un hecho que podría poner en tela de juicio todas nuestras concepciones y el sentido mismo de nuestra vida, la filosofía del progreso ("¿el progreso hacia dónde y desde dónde?", se preguntaba Scheller) anhela invisibilizar su presencia; cuanto más la dramatiza, más banal la torna.

En los ámbitos más civilizados, la muerte es la palabra que jamás se pronuncia, porque desarma la impostura social o, para decirlo en términos jurídicos, se la *recusa* tanto como la exclusión de la que nos advierte. En los márgenes, en cambio, se la frecuente, se duerme con ella, es uno de los juguetes favoritos, en esos márgenes donde los niños dejan de jugar muy tempranamente y se juegan en prácticas reales donde, como diría Octavio Paz, la muerte es "su amor más permanente".

Esto puede retornar como angustia. La angustia es una forma de despertar. Una crisis de pánico no es sino el despertar en nosotros la idea de habitar un cuerpo viviente, mas allá de la voluntad. Nos devuelve el fracaso de la estrategia de no pensar en ello. Rilke nos enseñaba que pensar en la propia muerte implica un desafío: el de llevar adelante una vida personal, preguntándose por la pasión y sus excesos sin negarlos ni abolirlos.

XIII

Nuestra intervención analítica sostiene como necesario el caracterizar la demanda, establecer a quién y qué se demanda. Precisamente en esa interrogación se define un orden de responsabilidad primero, es decir, de un sujeto que se hace cargo en lo que allí se trata. Sin embargo, ese tiempo primero sólo precede a otro tiempo en el interior del dispositivo analítico, que es el de labor analítica en sí, donde la asociación libre permitirá el dejar sorprender al Sujeto en

³² A. Badiou, *Deleuze, el clamor del ser*, Manantial, Buenos Aires, 1987.

su decir. La demanda en un análisis en curso, nos conduce a otro orden de pregunta a sostener, que es aquella de la división del sujeto entre aquello que demanda y lo que no alcanza a articular como que desea allí, que conducirá, de lograrse, a un a-firmarse en ello, a pesar de enfrentar aquel margen indecible y sin garantías *a priori*.

El punto indecible *a priori* es lo imposible, a ello llamamos lo real³³. Esto es lo que deja traslucir el intervalo, entre los dichos y las mociones de decisión

En el saber supuesto está su puesto como analista.

Eso orienta el lazo entre analista y analizante, que llamamos transferencia. De su uso responsable y ético depende el evitar la pendiente de su gestión como analista a la sugestión, el domino o la fascinación hipnoide.

El horizonte de una hiancia o intervalo que divide al sujeto entre su demanda consciente e inconsciente nos permite cernir la economía de su *padecer*, y nos advierte a su vez del límite de nuestras intervenciones cuando las demandas provienen del discurso jurídico antes que del sujeto mismo, cuando nuestra praxis clínica se confunde con la pericial forense. O bien desde alguna idea psicológica de responsabilidad (eso es sugestión moral).

El acto analítico, su intervención, no está hecho sino de intervalo, produce un corte que reorienta y anuda el disco parlante del discurso, un espacio-tiempo donde el decir sorprenda al que habla. Este mismo intervalo es aquel que producimos entre el texto de una norma y su interpretación, o bien aquello que finalmente orienta la cura, que es *un síntoma*, que *se instituye* en el lazo-intervalo entre analista y analizante. Lo impersonal del *se instituye*, se corresponde con la posición activa de ese analista y la función que lo anima a que allí haya análisis (deseo del analista). Es decir no es una persona que instituye ese lazo sino una función que sostiene y rige el acto del analista: el deseo del analista.

La transferencia no es un simple hablar de amor, de deseo o de existencia, se trata de un hablar a alguien –presencia del analista–que soporta la causa de ese decir, y sitúa el saber sobre eso –inconsciente– en el lugar del la verdad. El deseo del analista conduce al analizante mas allá del Ideal, esa frontera donde lindan el amor, con el deseo y estos con la des-existencia, o la angustia si se prefiere.

³³ J. Lacan, *Seminario 19, Clase 7*, 1 de junio de 1972, 2ª parte, versión EFBA, Buenos Aires.

La intervención analítica incide sobre los sentidos congelados, velados o inmovibles que el sujeto soporta, de lograrse inevitablemente esto acarreará un atravesamiento de la barrera del sentido, instante de sin-sentido que asalta y sorprende al hablante hasta la producción de sentidos nuevos y un saldo de saber.

La intervención analítica que llamamos interpretación, toma de la poética su senda de saber hacer con la lengua, nombramos a eso *bien decir*, pero del chiste su lógica, es decir analógicamente el uso del equivoco de la sonoridad, la significancia y la báscula sentido-sin sentido

Nietzsche, en su *Genealogía de la moral*, plantea la necesidad de una crítica de los valores morales como dados *a priori*, que se ponga en entredicho el valor mismo de estos valores³⁴. La genealogía es el método de acceder a las condiciones y circunstancias en que aquellos emergieron y nos determinaron como sujetos.

En nuestro caso se trata de un saber cuestionar más allá de los valores, los dichos y sentidos que los soportan, entramados en la lengua, que aparecen cifrados como letra inconsciente.

Trabajar con el linaje o la genealogía de su letra inconsciente (que se entienda: la trama simbólica que determina una historia de esa letra y las coordenadas del deseo inconsciente y en ningún sentido un criterio historio-biográfico), permite introducir un corte en la metonimia insensata de la repetición religándola a la Pulsión, o ante el detenimiento que produce en una cura los sentidos y los dueños congelados. Relanza la producción de ese sujeto al posibilitar confrontarse con lo trágico de sí, que desconoce, aquello que Freud llamara *núcleo de verdad histórica*. Una intervención así concebida es lo que llamamos Construcción, una entre otras de las intervenciones posibles, cuando la encrucijada del sujeto se cierra sobre si misma, como inhibición, carácter o un simple *yo soy así*...

El psicoanálisis no pretende en ningún sentido suturar o curar lo incurable del malestar de habitar esta cultura del riesgo, solo en cambio se limitará en su clínica a alojar sus efectos particulares en ese ser parlante que porta esa indestructible moción que nos anima y llamamos deseo, su palabra y su padecer. Esa es en realidad, la tragicomedia que alojamos y la letra que nos habita.

³⁴ F. Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Alianza, Madrid, 1980, p. 24.

Para concluir decimos una vez más que la tarea de los analistas debe dejar a cargo del sujeto la reescritura de la trama de su vida personal, la transmisión de la causa que mueve a cada quien a llevar una vida con otros... *Jesús*