

El orden del discurso

Una lectura de sus procedimientos de exclusión, control y sumisión en el campo del psicoanálisis

Diego García

La posición del psicoanálisis, digo, será foucaultiana o el psicoanálisis no será más. Además, veremos que ese fue siempre el caso (Allouch, 1998: 169).

Resumen

Este trabajo se propone mostrar cómo la consigna del “retorno a Freud” pronunciada por Lacan en 1955 alcanza su justo lugar en el interior de los procedimientos discursivos descritos por Foucault respecto de la función autor. El objetivo es ensayar un modesto ejercicio de aplicabilidad de algunas categorías de raigambre foucaultiana puestas a jugar en el suelo histórico-político del psicoanálisis.

Palabras clave: Lacan, Foucault, psicoanálisis, discurso.

Abstract

The order of discourse

This paper aims to show how the slogan of the “return to Freud” pronounced by Lacan in 1955 finds its rightful place within the discursive procedures described by Foucault regarding the function of the author. The purpose is to essay a modest exercise of applicability of certain Foucauldian categories put to play in the historical-political ground of psychoanalysis.

Keywords: Lacan, Foucault, psychoanalysis, discourse.

Resumo

A ordem do discurso

Este trabalho propõe mostrar como a consigna do “retorno a Freud” pronunciada por Lacan em 1955 alcança seu justo lugar no interior dos procedimentos discursivos descritos por Foucault, no que se refere à função autor. O objetivo é ensaiar um modesto exercício de aplicabilidade de algumas categorias de origem foucaultiana interagindo na base histórica-política da psicanálise.

Palabras–clave: Lacan, Foucault, psicanálisis, discurso.

El 22 de febrero de 1969 Michel Foucault situaba al psicoanálisis como un “tipo de discursividad” (Foucault, 2003); poco más de un año después, exactamente el 2 de diciembre de 1970, lo hacía participar en tanto producción discursiva de lo que llamó *el orden del discurso*. En el medio de estas dos fechas, toda una serie de sucesos tuvieron lugar en el campo del psicoanálisis, algunos de los cuales merecen ser considerados, a efectos históricos y teóricos, como resultantes de aquel proceder de Foucault. Otros, en cambio, aunque anteriores en el tiempo, solo cobran cabal sentido a la luz de los desarrollos posteriores del pensador francés. Por último, existen todavía algunos sucesos, propuestas teóricas, procedimientos metodológicos, que conciernen a la práctica del psicoanálisis, que aun siendo formuladas en nuestros días¹ encuentran sus raíces en las palabras que Foucault dirigiera a los analistas, entre otros múltiples destinatarios, durante ese cambio de década.

Resumiendo brevemente nuestro itinerario de trabajo diremos que tras la conferencia *¿Qué es un autor?* todo una perspectiva de lectura de la obra de Freud, aquella que está signada –aún hoy– bajo el nombre de Lacan, se vio conmovida a la vez que validada. La consigna del “retorno a Freud” pronunciada por Lacan en 1955 (en su artículo sobre “La cosa freudiana”) alcanza su justo lugar al interior de los procedimientos discursivos descritos por Foucault respecto de la *función autor*. Veremos, además, como la conferencia de Foucault da lugar, en la enseñanza de Lacan y según la tesis de Jean Allouch (1993b), a un intento de tipologizar los discursos.

De igual modo, en otra línea de análisis co–extensiva de la anterior, se tratará de situar hasta qué punto los procedimientos de exclusión, control y sumisión, es decir aquellos procedimientos merced a los cuales toda sociedad conjuga los poderes y peligros, domina el acontecimiento aleatorio y esquiva la pesada y temible materialidad de los discursos (Foucault, 1996), no solo participan de este tipo de discursividad llamado “psicoanálisis” sino que están tanto más presente en él desde que el “retorno a Freud” (mencionado arriba) fue efectuado por un tal Jacques Lacan. El *retorno a Freud* fue, en esta perspectiva, la piedra de toque que permitió a Lacan mostrarse tan cerca del *fundador* como lejos de su prole y sus herederos. El nombre de este doble movimiento de acercamiento / alejamiento fue *Escuela*. Tal denominación no puede permanecer ajena a una interrogación acerca de su pertinencia así como de su vinculación con lo que –con Elsa Emmanuele– llamamos *Discurso Pedagógico* (Emmanuele, 1998).

Se trata, finalmente, de un modesto *ejercicio de aplicabilidad* de algunas categorías de raigambre foucaultiana puestas a jugar en el suelo histórico–político en el que se desarrolló y se desarrolla en nuestros días eso que –no son cierto escozor– llamamos *psicoanálisis*.²

¹ Seamos generosos con la historia: “nuestros días”, en una perspectiva histórica amplia, refiere aquí a producciones concernientes a la última década.

² Lo hacemos, claro está, a sabiendas de que un determinado Discurso Social “adquiere en una época dada, estatuto, prestigio y poder de valoración no precisamente por las *verdades* que enuncia ni por la dosis de *ciencia* que construye, sino por el papel fundante que dicho Discurso logra ejercer en determinadas prácticas sociales que así como lo engendran, lo potencian (Emmanuele, 2002: p. 36).

La función autor y el retorno a...

En *¿Qué es un autor?* Foucault se ve en la obligación de precisar aquella empresa que ya había acometido con *Las palabras y las cosas* (Foucault, 2002) acerca de “las condiciones de funcionamiento de prácticas discursivas específicas” (Foucault, 2003: 35). Al hacerlo, replantea las relaciones entre *la obra* y *el autor*, puesto que mientras que en la Antigüedad la obra estaba destinada a inmortalizar al autor, a partir del siglo XVIII se ha vuelto su asesina; “la marca del escritor ya no es sino la singularidad de su ausencia” (Foucault, 2003: 38). Sin embargo, como el propio Foucault reconoce no se trata tan solo de afirmar la muerte del autor (como se ha dicho “la muerte del sujeto” o “la muerte de la historia”) sino más bien de analizar aquellas funciones que la desaparición del autor hacen aparecer. Postula así, en cierto número de discursos, la existencia de lo que llama *la función autor* y ya no el autor (como personaje o agente al que se le atribuye una obra). Autor y obra, que durante siglos estuvieron entrelazados el uno a la otra, merced a procedimientos de adjudicación de propiedad, quedan ahora, si bien no separados, sí, al menos, en una relación de no-reciprocidad: constatada la existencia de una obra, puede inferirse que ella ha sido engendrada por *alguien* que ha ejercido sobre ella *la función autor*; por el contrario, constatada cierta *función autor* (que Foucault denomina *fundadores de discursividad*) esta no es pasible de ser reducida a una obra, pues lo propio de este tipo particular de *función fundacional* (bien podemos llamarla así) es que ha producido mucho más que su obra, mucho más que sus libros, ha producido “la posibilidad y la regla de formación de otros textos [...] una posibilidad indefinida de discursos” (Foucault, 2003: 53).

En *La semiosis social*, y con su *teoría de las fundaciones* (suerte de intento de objetivar una tipología de los Discursos Sociales), Eliseo Verón (1998), describe procedimientos y funciones en todo equiparables a los planteos foucaultianos.³ Por un lado, las tres tesis centrales de lo que Verón considera como el *proceso de producción de conocimiento* (la ausencia de unidad de acontecimiento, la ausencia de unidad de un acto, y la ausencia de unidad de lugar), encuentran en Foucault su correlato a propósito del descentramiento respecto de algún tipo de origen, algún tipo de agente y algún tipo de geografía que daría lugar al *discurso*;⁴ de forma tal que se puede afirmar que un proceso de fundación “tiene la forma de un tejido extremadamente complejo de conjuntos discursivos múltiples” (Verón, 1998: 27). Ahora bien, ¿en qué casos corresponde hablar de un proceso de *fundación*? Foucault se lo había preguntado también; en él son –como dijimos– *fundadores de discursividad* aquellos que habiendo producido un cierto número de textos o de obras producen además una *plus*: generan sus propios comentaristas. Verón, por su parte, afirma que “[...] en el discurso, una vez producido en determinadas condiciones, estas últimas permanecen y permanecerán siempre las mismas. La recepción, el consumo, por el contrario, están “condenados” a modificarse indefinidamente. El *Cours de Linguistique Générale*, por ejemplo, habiendo sido producido a principios del siglo XX, sigue y seguirá siendo leído (y por lo tanto sigue

³ Aun cuando Verón se cuida de no citar –en lo más mínimo– a Foucault.

⁴ “[...] en lugar de ser aquel de quien procede el discurso, yo sería más bien una pequeña laguna en el azar de su desarrollo, el punto de su posible desaparición” (Foucault, 1996: p. 11).

y seguirá formando parte de las condiciones de producción de *otros textos*)” (Verón, 1998: 21). Es preciso reconocer, por tanto, que existe una *fundación* (de discursividad) pero también (y esto es lo que retroactivamente nombra lo anterior como “fundación”) *varias y numerosas fundaciones* que, a su vez, ya estaban implícitas en la *fundación original*. “Una fundación es inseparable del reconocimiento retroactivo del hecho de que, efectivamente, ocurrió. Es siempre *después* que se reconoce, en una región dada del pasado, el comienzo o el recomienzo de una ciencia. *La pregunta que se plantea, pues, es la de saber cuáles son las condiciones de producción de este efecto de reconocimiento que llamamos fundación*” (Verón, 1998: 30). Ya estamos aquí en el colofón de lo que Foucault indicó como una “necesidad inevitable” (Foucault, 2003: 57) en ese tipo de discursividad que son las fundaciones: la exigencia de un *retorno a*. Dicho de otro modo: la operación de *retorno a* se encuentra contenida en el principio de *fundación de discursividad* en la medida en que la *fundación* engendra tanto las condiciones de su olvido como la necesidad de su retorno. “El cerrojo del olvido no ha sido sobreañadido desde el exterior, forma parte de la discursividad en cuestión, es esta la que le da su ley; la instauración discursiva así olvidada es a la vez la razón de ser del cerrojo y la llave que permite abrirlo, de modo que el olvido y el impedimento del retorno mismo no pueden cesar más que por el retorno” (Foucault, 2003: 58). De allí que se pueda afirmar, con Verón (pero apoyándose en Foucault) que una *fundación no tiene fundador*, en la medida en que es el resultado de un sistema de relaciones de generación por un lado (la condiciones histórico-políticas que le dieron lugar) y de reconocimiento por el otro (la operación de retorno sobre esa discursividad). La fundación no depende ni de quien formula ese tipo de discursividad (solamente) ni de quienes se encabalgan en la tarea de retornar a ellos (solamente); es más bien el cruce de ambos procesos altamente complejos merced a los cuales algo es definido, a la vez, desde el pasado (el momento de producción) y desde el futuro (la vuelta sobre el momento de producción). Solo así es posible entender que una consigna como el “retorno a Freud”, pronunciada por Jacques Lacan en 1955, tuviera, tanto en sus efectos teóricos como políticos, el alcance que tuvo. En el apartado siguiente intentaremos dar cuenta de qué modo este tipo particular de *función autor* (que da lugar a la *fundación de discursividad*) y este tipo particular de operación llamada *retorno a* sellaron para siempre la relación Freud-Lacan.

Donde se ve a Lacan reformar a Foucault⁵

Según una de las tesis del capítulo diez del libro *Letra por letra* de Jean Allouch (1993b), titulado “La discursividad”, es posible hallar, al menos, tres versiones sucesivas del “retorno a Freud” planteado por Lacan. Dado que, a los fines del presente estudio, la operación de *retorno a* nos interesa particularmente (pues nos conducirá a pensar la *función autor* como uno de los procedimientos de control de los discursos), trataremos de resumirle al lector lo central de estas tres versiones (no dejando, por cierto, de sugerir la lectura pormenorizada del libro en cuestión).

⁵ El término “reforma” constituye la respuesta de Foucault a la apelación hecha por Lacan en su seminario *El objeto del psicoanálisis* a propósito del libro *Las palabras y las cosas*. La anécdota, bien conocida, indica que Lacan pregunta a Foucault si él cree que sus afirmaciones (las de Lacan) *deforman* su planteo (el de Foucault), a lo que este responde: “Usted reforma”. Véase al respecto M. Vitard (1999).

En todos los casos, la complejidad del *retorno a Freud* lleva las marcas de la *teoría de las fundaciones* que venimos de señalar. “Al consagrarse a un retorno a Freud, un retorno que metamorfosea en ‘freudiano’ a quien se consagra a él, Lacan efectúa un salto, cambia de registro enunciativo: *ya no se trata para él, a partir de este momento, de sostener su propio decir, sino de decir* (en esto consiste desde ese momento su propio decir) *lo que fue el decir de Freud*” (Allouch, 1993b: 262). Hay aquí un *fracaso en el juicio de atribución* (que Allouch pondrá en relación con el “¿qué importa quién habla?” de Beckett, citado por Foucault), en la medida en que si es la operación de retorno la que transforma a Lacan en “freudiano” (puesto que antes –y no después, como se cree– era “lacaniano”), su decir (el de Lacan) queda tomado por el decir de Freud; el cual, a su vez, ya no es más “de” Freud (más que en un sentido vulgar) puesto que el decir de Lacan vendría a situar lo que fue el decir de Freud.⁶ En síntesis: no hay fundador para esta fundación que llamamos psicoanálisis a menos que se admita que la operación de *retorno a* es tan constitutiva del *proceso de fundación* como la *fundación* misma.

Hecho este señalamiento veamos cuáles son estas *versiones del retorno a Freud*:

La primera versión, que Allouch llama “mítica”, se encuentra presente en la propia conferencia “La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis” (Lacan, 1984). “El mito que, desde 1955 hasta 1969 (fecha de la elaboración de los cuatro discursos) sostuvo el retorno a Freud es dado en *La cosa freudiana*. Es el de Acteón, transformado en ciervo y luego devorado por sus perros, por no haberse dado vuelta ante la desnudez de Diana. El segundo mito, ‘más grave’ –dirá Lacan– es ante todo una interpretación del primero: la huida de la guardia es retomada aquí como la de unos perros que se habrían negado a devorar a Acteón a pesar de que su encuentro con Diana lo había transformado en ciervo” (Allouch, 1993b: 272). Se trata, para Lacan, de comparar a Freud con Acteón (convertido en ciervo) y a sus discípulos con los perros de Diana (que simboliza “la verdad”), quienes –según la versión– devoran o no a Acteón.

En la segunda versión, la llamada “discursiva”, entramos de lleno en la relación Foucault/Lacan, puesto que con su conferencia *¿Qué es un autor?* “Michel Foucault procede a una presentación del “retorno a...” como hecho de discurso; confirma así a Lacan el carácter freudiano de su retorno a Freud (ese tipo de confirmación es un componente fundamental de la interpretación analítica) *situando* (el agregado es, también, constitutivo de ese tipo de interpretación) *a Freud justamente como instaurador de un discurso*. Es porque Freud habrá sido el instaurador de una discursividad que tuvo lugar un ‘retorno a Freud’. Esto es lo que Lacan oyó ese día de labios de Foucault. Se produjo por ello la construcción lacaniana de los cuatro discursos” (Allouch, 1993b: 275). Es así como, ocho meses después de escuchar a Foucault, el término “discurso” en Lacan dejará de ser una palabra del vocabulario corriente para devenir en una noción (el discurso como *lazo social*), en parte de una tipología de

⁶ Allouch llama “enunciación paranoica” a este modo de enunciación “no despersonalizado sino despersonalizante que consiste en ofrecer su propio decir al testimonio de lo que otro dijo” (Allouch, 1993b: p. 264).

discursos (los llamados “discursos radicales”:⁷ *discurso del amo, discurso del universitario, discurso de la histérica, discurso del analista*) y en un asunto de escritura (un *discurso sin palabras*).

Ahora bien, si tomamos nota (como lo hace Allouch) de la intervención de Lacan en la conferencia de Foucault referenciada, él habla allí de la *función del retorno a*,⁸ cuando, ni en el anuncio escrito de la conferencia ni en el curso de la misma, Foucault se refiere al “retorno a...” como una función. Sí habla de la *función autor*, pero no de la *función del retorno a*. Tomado esto como una “reforma” por parte de Lacan hacia Foucault (y no un simple desliz enunciativo), ¿en qué resulta el dichoso “retorno a...”? Nada menos que en una *función* en el sentido de la lógica de las funciones predicativas: $f(x)$. Es decir: retorno a (Freud). “*Freud es el argumento del retorno a Freud*”. Pero, al mismo tiempo, damos cuenta del ‘convocado’, pues si esos tres puntitos tuvieron ese efecto, aparece ahora que es porque *estaba fuera de cuestión, para Lacan, poner una variable en el lugar de este argumento*” (Allouch, 1993b: 284). Dicho de otro modo: “Este es el punto por el cual ‘retorno a Freud’ equivale a ‘retorno al texto de Freud’; es también el punto donde el fundador de un discurso resulta depender del ‘retorno a’, ya que este ‘retorno a’ es la única cosa que lo hace existir como lo que fue *además* del autor de una obra: el fundador de un discurso [...] Es que el discurso analítico, instaurado por Freud, es también ‘de Lacan’, pero no es de la misma manera ni por las mismas razones a la vez ‘de Freud’ y ‘de Lacan’ (Allouch, 1993b: 285).

Pero hay aún una tercera versión del “retorno a Freud”, que no por ser la última es la menos importante, tanto más cuanto que transforma el “retorno (*retour*) a Freud” en un “re-agujero (*retrou*) a Freud”. Allouch fecha esta versión el 14 de enero de 1975 cuando, en el curso del seminario *R.S.I.*, Lacan daría un cifrado nodológico del retorno a Freud. “[...] Lacan no se contenta aquí, entonces, con producir implicación, como lo hacía un mes antes; no dice simplemente que si uno desliza bajo Freud *R.S.I.* y si uno lo considera sometido al anudamiento, entonces su “realidad psíquica” debe tomarse como esta cuarta cuerda que viene a anudar a las otras tres. Ahora Lacan va mucho más lejos, ya que, al hablar de una elisión en Freud, señala una falta en Freud, pero también una falta ‘de Freud’ en el sentido de que es Freud el que la produce, en que es el texto de Freud el que es portador de esta elisión, el que la designa como el apóstrofe designa la elisión de la ‘a’ en ‘*l’elisión*’” (Allouch, 1993b: 292). Al interior de este cifrado nodal, entonces, el retorno a Freud deviene en un *retorno a lo que falta en Freud*. ¿Y qué falta? *Una versión del padre*; ésa que Lacan intentará introducir con el cuarto nudo (el Nombre del Padre).⁹

⁷ Con “radicales” señalamos, al pasar, que no se trata de la *totalidad* de los discursos, sino de aquellos que Lacan aisló con un aparato particular (compuesto de letras, lugares y funciones); es evidente, por tanto, que otros aparatos, con otras finalidades y reglas de juego, darían lugar a otros discursos no contemplados por Lacan.

⁸ Según las fuentes en español consultadas este deslizamiento de Lacan no se encuentra reproducido en éstos términos. No nos queda, entonces, más que guiarnos por la versión francesa a la que alude Allouch.

⁹ No es un dato menor, quizá, que Lacan produzca, nada menos que con el nudo del Nombre del Padre, un agujero al llamado Padre del psicoanálisis.

Hecho este recorrido por los modos en que la función (llamada así por Lacan) del *retorno a Freud* fue planteada a lo largo de su enseñanza, y en vista del punto de arriba (¡nada menos que una falta en Freud!), uno podría preguntarse si seguimos aún dentro de los andariveles que Foucault estableció para analizar las relaciones entre la *función autor* y el “retorno a...”. O dicho de otro modo: ¿lo que Lacan ha hecho con Freud, con su retorno/ re-agujero, participa o no de lo que Foucault aisló como operación de “retorno a...”? Creemos que esto es así tanto para las dos primeras versiones (las que dan cuenta de un efectivo retorno a la letra de Freud) como para la tercera (donde Lacan se sirve de la propia letra de Freud... para agujerearlo), ya que el propio Foucault había contemplado esta posibilidad como parte de lo que llamó “retorno a...”: “[...] este retorno se dirige a lo que está presente en el texto, más precisamente, se regresa al texto mismo, al texto en su desnudez, y, a la vez, sin embargo, se regresa a lo que está marcado en hueco, en ausencia, como laguna en el texto (Foucault, 2003: 58). El hueco, la ausencia, la laguna, he ahí lo que Lacan supo leer en Freud. Al *reformular* a Foucault y convertir el “retorno a...” en una *función*, Lacan *reformuló*, en un mismo movimiento, el texto de Freud, y lo hizo de un modo... sin retorno.

Los procedimientos que dan orden al discurso

En 1970, momento en que Foucault da la lección inaugural en Collège de France de la cátedra “Historia de los Sistemas de Pensamiento”, ya no se encuentra respecto del *discurso* con la misma caja de herramientas con que lo abordara en *Las palabras y las cosas*¹⁰ e incluso, aunque en menor medida, con el modo en que lo trabaja en su conferencia *¿Qué es un autor?* Al decir de Laclau (1993), durante cierto tiempo Foucault creyó encontrar la unidad de un campo discursivo o formación discursiva en la *episteme*, en esa “regularidad en la dispersión” (Laclau, 1993: 5). Sin embargo, a partir del enfoque *genealógico*—siempre según la lectura de Laclau— las configuraciones discursivas deben ser explicadas por elementos extradiscursivos. “[...] la genealogía intentó localizar los elementos que ingresan a una configuración discursiva dentro del marco de una historia discontinua cuyos elementos no tiene ningún principio de unidad teleológica [...] las regularidades lingüísticas dependen de la asociación de elementos que solo pueden ser concebidos en términos no discursivos” (Laclau, 1993: 6).

Aunque nos resulta un tanto temerario y motivo de disputa la separación tajante entre lo discursivo y lo no-discursivo (a la luz de los posteriores desarrollos de Foucault en torno al discurso), no deja de ser cierto que la problematización en torno a la cuestión del poder llevó a Foucault a pensar el discurso ya no solamente en su entramado epistémico, producto de regímenes de verdad siempre históricos, sino en su articulación en la triple trama saber/poder/verdad. Es desde esta trama que es posible pensar el tipo de discursividad en la que tiene lugar el psicoanálisis en lo que este comparte con un heterogéneo y reiterativo conjunto de teorizaciones,

¹⁰ Allí definía el “discurso”, en relación al pasaje de la época clásica a la modernidad, como “esta necesidad traslúcida a través de la cual pasan la representación y los seres [...] La posibilidad de conocer las cosas y su orden pasa, en la experiencia clásica, por la soberanía de las palabras”, las cuales forman “la red incolora a partir de lo cual se manifiestan los seres y se ordenan las representaciones” (Foucault, 2002: p. 325). Se percibe que, aunque el término “orden” está presente, no tiene el carácter que cobrará a partir de 1970.

a saber: “la terca pretensión de objetivar el psiquismo humano” (Emmanuele, 2002: 13). Potenciando así el principio metodológico, que Emmanuele retoma de Foucault como *principio de exterioridad*, es posible considerar la heterogénea materialidad discursiva producida desde el *campo Psi* como proveniente de un *discurso*, es decir, de un “campo de saberes y prácticas discontinuas cuyas objetivaciones heterogéneas atraviesan umbrales diversos” (Emmanuele, 2002: pp. 49–50). ¿Participa entonces el psicoanálisis de esta maraña de procedimientos, teorizaciones, prácticas, decires, que surgen en el transcurso del siglo XX, y que llevan el provisorio nombre de *Discurso Psi*? Si este es el caso, entonces, cobra todo su sentido la tarea de intentar precisar de qué modo, bajo qué principios y procedimientos el *orden del discurso* afecta al psicoanálisis a la luz de los trazos materiales que dejaron ciertos acontecimientos históricos.¹¹

Sigamos, entonces, los planteos foucaultianos en torno a aquellos procedimientos que *ordenan* un discurso (con el fin de conjurar sus poderes y peligros) y vayamos, en cada caso, situando el correlato entre estos y el campo del psicoanálisis.¹²

a) El primer tipo de procedimiento mencionado por Foucault en la lección inaugural a la que hacemos referencia concierne a lo que llama *procedimientos de exclusión*. Se trata –según Foucault– de procedimientos de carácter externo, en la medida que afectan al discurso no desde las entrañas mismas de su materialidad sino desde cierto lugar de imposición que procede de “afuera” (lo que Verón llamaría de las *condiciones de producción de todo discurso en tanto que social*), y el primero de los cuales es *lo prohibido*. Dice Foucault: “[...] no se puede hablar de cualquier cosa. Tabú del objeto, ritual de circunstancia, derecho exclusivo o privilegio del sujeto que habla” (Foucault, 1996: 14). Existen además la *separación y el rechazo*, esto es, cierto modo de clasificación (siempre binaria) que permite tomar al ser parlante en una red de instituciones tendientes a descifrar su decir y, de acuerdo con este desciframiento, separar su palabra (y su cuerpo, en algunos casos) del resto. Por último, tenemos la *oposición entre lo verdadero y lo falso* o lo que Foucault nombra también como *voluntad de verdad*: “[...] si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)” (Foucault, 1996: 19). Es desde esta voluntad de verdad que ciertas formas de práctica de saber son valoradas, repartidas y atribuidas.

¹¹ Como afirma Emmanuele: “El *orden* de un Discurso no está dado –conforme a Foucault– por las representaciones que contiene, que esconde o que transporta, sino por un conjunto disperso de series regulares pero a su vez discontinuas, de *acontecimientos* que poseen un trazo material” (Emmanuele, 2009: p. 9).

¹² Dicho “campo”, es preciso aclararlo, es lo suficientemente basto (tanto más cuanto que se haya inserto en el –todavía más basto y reticular– *campo Psi*) como para persuadirnos de emprender un análisis conjunto de sus múltiples corrientes y conceptualizaciones; nos limitamos aquí a señalar algunos hechos relativos a las consecuencias que tuvo, para la práctica de cierto psicoanálisis, la avanzada del “retorno a Freud” propuesta por Lacan. Que no sorprenda, por tanto, que sea en torno a la figura de Lacan y su Escuela que hagamos nuestro *ejercicio de aplicabilidad*.

Ahora bien, tomadas en su conjunto, estas tres formas de ejercicio de la *exclusión*, se encuentran, todas ellas, presentes en el devenir que tuvo el psicoanálisis después del “retorno a Freud” efectuado por Lacan. En primer lugar, este *retorno a Freud* supuso un ordenamiento de la producción discursiva psicoanalítica en torno a la figura de Lacan, puesto que el “maestro” (nombre sobre el que volveremos más adelante) había tomado sobre sí cierta autoridad respecto del texto freudiano. La respuesta de la Internacional, hablamos claro está de la I.P.A., no se hizo esperar: todo los analizantes que estuvieran en control, es decir llevando a cabo un análisis didáctico con Lacan, debían desistir de ello so pena de ser expulsados. “El acto, así llamado por Lacan, de fundación de la EFP [Escuela Freudiana de Psicoanálisis] sucede al de las suspensión, en noviembre de 1963, del seminario de los nombres del padre, que constituye a su vez un tiempo de espera en el conflicto de Lacan con la IPA” (Porge, 2000: 294).¹³ No obstante esto, y como suele ocurrir, el remedio fue peor que la enfermedad. Tras la llamada *excomunió*n, una nueva “enfermedad” avistó en el horizonte discursivo del psicoanálisis: el llamado “lacanismo”. El *rechazo* (separación y rechazo) por parte de la Internacional de la enseñanza de Lacan, de su palabra, no hizo más que fortalecerla y darle un estatuto, según los regímenes de verdad que le son propios, megalomaniaco. Como señala, no sin ironía Allouch, para la década del ochenta, en Francia, “Freud se volvió tabú en el mismo momento en que Lacan era promovido a tótem” (Allouch, 2006: 186). Dicho de otro modo: una *prohibición* respecto de leer a Freud (entendiendo que leer es realizar una operación crítica sobre un determinado autor o texto) y una *totemización* de la lectura (hegemónica) propuesta por Lacan.¹⁴ Contracara discursiva uno del otro, estos dos acontecimientos (la separación y el rechazo de la enseñanza de Lacan y la prohibición de toda lectura crítica de la obra de Freud) alimentan un mismo procedimiento de exclusión. Que se trate de personajes distintos (Lacan es prohibido y la I.P.A. totemizada, luego Freud es prohibido y Lacan vuelto tótem) constituye, justamente, la prueba de que se trata aquí de procedimientos que exceden a los parlantes involucrados en ellos. El problema de la I.P.A. nunca fue con la persona de Lacan, sino con lo que su decir tenía de peligroso. Del mismo modo, la prohibición de toda lectura crítica de Freud no se ejerce por lo que Freud fue en tanto personaje sino por su función de *fundador de una discursividad*.

¿Y la voluntad de verdad? Por toda indicación al respecto nos limitamos aquí a recordar el inicio de uno de los apartados de *La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud* (texto, recordemos, fundante del nexo Freud / Lacan y que transforma a Lacan en “freudiano” y a Freud en “lacaniano”): “Yo, la verdad, hablo” (Lacan, 1984: 391).¹⁵

¹³ Para ampliar en profundidad los pormenores de estos vaivenes organizacionales puede el lector referirse a la totalidad del capítulo 5 del libro de E. Porge.

¹⁴ Las consecuencias de este doble movimiento están claramente demostradas por Allouch respecto de la noción de “duelo” freudiana, construida en 1914, y circulante en los ámbitos analíticos hasta nuestros días sin la menor crítica que permita situar, por ejemplo, que el texto “Duelo y melancolía” constituye más un tratado sobre la melancolía que sobre el duelo, y que poco de lo que allí se dice de él tiene algún valor clínico. Cf. Allouch, 2006.

¹⁵ Puesto que se trata de una conferencia tal declaración se somete por sí misma a la lógica del chiste, es decir a la sanción del Otro. No sería abusivo, quizá, para una oreja vinculada al psicoanálisis, ver los múltiples sentidos que se desprenden según se puntúe de un modo u otro la enunciación de Lacan: “Yo, la verdad, hablo” (indicación de que es la verdad la que habla); “Yo la verdad, hablo” (constatación de que, verdaderamente, hablo); “Yo la verdad hablo” (afirmación de que hablo la verdad).

b) El segundo tipo de procedimiento que da *orden* al discurso, en Foucault, concierne a aspectos internos. Son los llamados *procedimientos de control*; esto es, cada producción discursiva se da, al interior de sí misma, una serie de principios que: aseguran la perduración en el tiempo de discursos siempre reactualizables (el comentario¹⁶), agrupan y dan coherencia a su materialidad discursiva (el autor¹⁷), y, al mismo tiempo, dan lugar a la formulación indefinida de nuevas formulaciones (la disciplina¹⁸). Se tratará de ver, al igual que en el apartado anterior, hasta qué punto se encuentran también estos procedimientos operando sobre lo que conocemos como psicoanálisis.

Sobre la cuestión del *comentario* y del *autor* creemos haber anticipado ya lo central. En la medida que Freud, en tanto *función–autor*, es situado como *fundador de discursividad*, el mismo proceso de producción de esa discursividad convoca a la producción de nuevas materialidades discursivas basadas en la relectura –siempre posible al infinito– de los *textos fundantes*. Así, el *retorno a Freud* constituye la expresión más álgida del *comentario*, tanto más cuanto que Lacan dedicó 30 años de su enseñanza a ella¹⁹ y que, su propia enseñanza (la de Lacan) es fruto hoy de una incesante lectura sin fin tanto de su producción oral (seminarios, conferencias, entrevistas) como escrita. Evidentemente no por ello la figura de Lacan se torna un *fundador de discursividad* (el “campo” sigue siendo freudiano, como Lacan mismo reconocerá), pero sí su lectura ha generado una *refundación* (en el sentido de Verón) de la cual una enorme cantidad de artículos y publicaciones analíticas que llegan hasta nuestros días no son más que una muestra. Lo cual prueba, por otra parte, que el procedimiento del *comentario*, en su afán de asegurar la perduración de una discursividad dada, basta a veces para transformar al *comentador* en objeto de *nuevos comentarios*;²⁰ verdaderos textos religiosos en algunos casos.

Existe, por otra parte, una cuestión a destacar que se presenta cuando abordamos el campo freudiano vía la enseñanza de Lacan. Al postularse como una enseñanza, la lectura que Lacan hace de Freud parece alejarlo no solo de cualquier intento de presentarlo como un *fundador de discursividad* sino además de la posición de autor en tanto tal, puesto que aquel que detenta una enseñanza no puede ser sino... un maestro. Así parece entenderlo el responsable de su herencia familiarista, Jacques–Alain Miller

¹⁶ Un comentario, dice Foucault, por una parte, “permite construir (indefinidamente) nuevos discursos: el desplome del primer texto, su permanencia, su estatuto de discurso siempre reactualizable [...] Pero por otra parte, el comentario no tiene por cometido, cualquiera que sean las técnicas utilizadas, más que el decir por fin lo que estaba articulado silenciosamente allá lejos” (Foucault, 1996: pp. 28–29).

¹⁷ “[...] el autor como principio de agrupación del discurso, como unidad y origen de sus significaciones, como foco de su coherencia” (Foucault, 1996: pp. 29–30).

¹⁸ La disciplina es un principio de control de la producción del discurso” (Foucault, 1996: p. 38), una verdadera *policía discursiva*.

¹⁹ Se dirá, quizá, que solo los primeros años de su seminario estuvieron abocados expresamente a la lectura de los textos canónicos de Freud; no obstante, las referencias al llamado padre del psicoanálisis no cesaron nunca aún cuando –como vimos– se tratara de invocarlo para barrarlo (*retrou a Freud*).

²⁰ Es posible constatar, además del de Lacan, otros ejemplos. Mencionemos, al pasar, el caso, conocido, de Averroes, el llamado “comentador de Aristóteles”. Vs. A. Koyré, 2007.

cuando, en su elogio a Lacan, ubica al *Lacan educador*.²¹ Se trata, nos dice, de “simular saber”, de una impostura tendiente a una simulación de saber propia del “discurso de la Universidad” a la que el analista aspiraría. No es lo mismo, evidentemente, ser el autor de una obra que ser el maestro de una enseñanza; Miller opta por esta segunda opción y afirma: “¿Qué título conviene más al fundador de esta Escuela? Escuela, la palabra es bella” (Miller, 1979: 10). Lo que para este autor resulta bello, nos produce cierto escozor. ¿Acaso la *Escuela* (la escuela de Lacan, pero más allá la *lógica escolar*) no hace sino reenviar al psicoanálisis al Discurso Pedagógico,²² al cuál abrazó históricamente tras su despegue del Discurso Médico? Este movimiento de *la salud a la educación*, fue acertadamente descrito por Emmanuele (2002) como formando parte de una tendencia presente en todo el entramado complejo del *Discurso psi*. “El psicoanálisis, que emerge de las entrañas mismas del Discurso Médico con intencionalidad opositora y contra hegemónica frente al orden psiquiátrico imperante, se postula como una *teoría* explicativa de la estructuración del psiquismo humano, su desarrollo según etapas de la libido y la etiología de la neurosis, a la vez que un *método de investigación* designado Clínico, delimitado por un encuadre peculiar –asociación libre; interpretación de sueños– y una *técnica específica* asentada en una red de teorizaciones –transferencia; interpretación– que permite analizar síntomas y perturbaciones psíquicas” (Emmanuele, 2002: 78). El asunto es que, rápidamente, la *educación* ingresa en las preocupaciones del llamado padre del psicoanálisis en tanto la neurosis sería el resultante de una falla, de un fracaso y hasta una imposibilidad de la empresa educativa. Contra sí mismo, contra su concepción de la sexualidad y de la pulsión, Freud “apuesta a una educación sustentada en los aportes del psicoanálisis” (Emmanuele, 2002:79). Medio siglo después, los lacanianos, que fueron los primeros en criticar esta pretendida *reeducación* a través de la práctica analítica, encuentran en Lacan nuevamente a la educación en el altar de sus creencias. *Lacan, el educador, Lacan el fundador de una escuela, Lacan y sus alumnos*. Este vaivén histórico–político en el posicionamiento del psicoanálisis en el campo de la salud y de la educación, describe así hasta qué punto estamos atravesados por el entrecruzamiento de diversos Discursos Sociales que “hablamos y que nos hablan en una época dada” (Emmanuele, 2002: 13).

También Allouch, en quien nos venimos apoyando por su posición crítica respecto a cierta transmisión del psicoanálisis, cae en las redes de un discurso que lo excede. Así, por ejemplo, reivindica como “una dicha” haber jugado el juego del maestro [*maître*] y el alumno con Lacan, e incluso del amo [*maître*] y el esclavo. Afirma: “[...] creo saber que Lacan fue, en el movimiento freudiano, un analista que no pudo ser timorato en cuanto a esta realización del discurso del amo [*maître*] (al cual el campo freudiano ofrece un sitio raro y privilegiado en nuestros tiempos modernos), mientras

²¹ Habiendo situado previamente un “Lacan amo”, un “Lacan histórico” y, finalmente, un “Lacan analista” (Miller, 1979).

²² Concebido como una construcción histórico político social que “en sus fundaciones y refundaciones se ha de comprender a la luz de la sociedad disciplinaria y de control, el disciplinamiento y las disciplinas *científicas*, las redes de poder, la biopolítica, las formaciones discursivas y su arqueología, los procedimientos de exclusión, de control y de sumisión de la materialidad discursiva” (Emmanuele, 2011).

que la familia internacional freudiana oficial se había constituido y continuaba funcionando como un lugar en el que había que evitarlo toda costa, sobre todo gracias a una reglamentación que hace que los maestros se anulen entre sí en su función de amo [*maître*]” (Allouch, 1993a: 29). Esto lo lleva, por lo demás, a valorizar la enseñanza oral de Lacan (básicamente sus Seminarios) por sobre la producción escrita, en franca oposición con la postura de Jean-Claude Milner: “Existe pues, en Lacan, al igual que en Aristóteles, lo esotérico y lo exotérico: existe también lo escrito y lo hablado. Pero de Lacan a Aristóteles, la relación se entrecruzó y propiamente se invirtió: lo escrito es esotérico, lo exotérico es hablado y transcrito. Por lo tanto, cabe concluir: desde el punto de vista del pensamiento, no hay ni habrá nunca en los seminarios nada más que en los *Scripta*. Pero siempre puede haber algo más en los *Scripta* que en los seminarios. Nada en los seminarios puede modificar la interpretación de los *Scripta*, todo en los *Scripta* es importante para la interpretación de los seminarios” (Milner, 1996: 24). Mientras uno reivindica el lugar de maestro / amo [*maître*], el otro pretende hacer de Lacan el autor de una obra (que Milner califica además de *clara*); en uno u otro caso, no permanecen ajenos a los procedimientos que los vuelven más hablados que hablantes situándolos, a su vez, en una posición innegablemente teórica pero solo comprensible en el suelo político que la sedimenta.

En cuanto a la *disciplina*, en oposición según Foucault a los dos procedimientos anteriores, se trata de un sistema anónimo que, a la vez que controla policíacamente la producción discursiva, permite la formación de nuevas proposiciones. Si se ha admitido que el psicoanálisis participa del registro de la *disciplina* esto se debe, sin duda, a que no se reduce a ser un conjunto de textos u obras aisladas, sino que, en virtud de la unidad y el principio de agrupación de la *función-autor*, surgirá un preocupación histórica por definir y precisar a qué se llamará “psicoanálisis”, qué prácticas lo son y a qué otras, por el contrario, no parece corresponderles dicha denominación. Del mismo modo que esta cuestión fue una preocupación constante para el propio Freud, quien vio en el establecimiento de un organismo (la I.P.A.) el modo de controlar la proliferación de analistas a la que su descubrimiento del inconsciente dio lugar, no lo fue menos para sus seguidores. No olvidemos, por caso, que en nuestro país la A.P.A. (la Asociación Psicoanalítica Argentina) se fundó montada en la *denegación* (el término aquí es preciso) de la palabra de Freud. En *Análisis profano* (1996), Freud se debatía *contra* la policía del Discurso Médico respecto del ejercicio del análisis por parte de los llamados legos (es decir, los no-médicos). La posición de Freud fue contundente: la medicina no solo no es una condición para el ejercicio del análisis, sino que incluso constituye un obstáculo. Sin embargo, y dando vida a la fórmula “ya lo sé, pero aún así...”, la A.P.A. incluyó en sus estatutos la profesión médica como requisito excluyente de sus miembros. Este control de los cuerpos (vinculable sin duda a los procedimientos de exclusión ya comentados), era también un control de toda la producción discursiva que no procediera de dicho organismo. Como veremos en el siguiente punto, tomando la cuestión desde un sesgo diferente, las distintas *Escuelas de psicoanálisis* no han hecho si no reproducir este procedimiento disciplinar.

c) El tercer y último procedimiento, entonces, concierne a la *sumisión* de los discursos: “[...] se trata de determinar las condiciones de su utilización, de imponer a los individuos que los dicen cierto número de reglas y no permitir de esta forma el acceso a ellos a todo el mundo” (Foucault, 1996: pp. 38–39). Aquí Foucault situará *el ritual, las sociedades de discurso y los grupos doctrinales, y la adecuación social*.

Respecto del *ritual* dirá que se trata de la forma más visible de estos procedimientos de restricción o sumisión, ya que definen “la cualificación que deben poseer los sujetos que hablan [...]; define los gestos, los comportamientos, las circunstancias, y todo el conjunto de signos que deben acompañar al discurso; fija finalmente la eficacia supuesta o impuesta de las palabras, su efecto sobre aquellos a los que se dirigen, los límites de su valor coactivo” (Foucault, 1996: pp. 40–41). Quisiéramos tomar, entonces, ajustándonos a esta definición dos ejemplos presentes en el campo del psicoanálisis; ejemplos de carácter ilustrativo y que conforman una red con otros que también merecerían ser analizados. El primero de ellos es el ritual del *habla* tan común entre los lacanianos. Toda producción discursiva genera, dado su *orden* y necesidad de *sumisión*, una terminología que les es propia; así, los matemáticos, los lingüistas, los antropólogos, pero también los músicos y los artistas en general, poseen una serie de vocablos que adquieren carácter de concepto al interior de dicha producción y que permiten alambicar sus fronteras y evitar el libre traspaso de uno a otro territorio discursivo. No obstante, no en todo tipo de discursividad estos procedimientos alcanzan el verdadero sesgo de ritual del habla que impregna el lacanismo. El *idioma de los lacanianos*²³ traspasa a tal punto la mera producción textual (esto es, el uso conceptual de términos específicos en sus publicaciones), que cuando nos encontramos ante alguien que pertenece a esta corriente psicoanalítica (casi diríamos a esta parroquia o, como veremos, a esta *sociedad de discurso*), es posible reconocerlo por sus gestos, por la manera de hablar, por los modos de utilización del lenguaje, y esto independientemente de la buena o mala voluntad del hablante en cuestión. Se trata de una ritualización de la palabra que nada parece tener que envidiarle a la ceremoniosidad de ciertas prácticas religiosas e incluso a ciertos ámbitos militares (donde el ritual cumple un papel fundante). A tal punto esto está reconocido por los propios miembros de algunas *Escuelas de psicoanálisis*, que Jean Allouch parece verse en la necesidad de aclarar su postura respecto del rito–Lacan: “[...] la generación de la que estoy hablando, y a la cual pertenezco, fue la primera que se dedicó a leer en sus textos los seminarios de Lacan [...] Este hecho por sí solo demuestra que no estábamos completamente dominados por el mimetismo con respecto a él: no teníamos nada que ver con el nudo de moñito o con el puro torcido. El nudo que nos interesaba no era el de la corbata sino el borromeo, y el puro torcido se había transformado para nosotros en un objeto matemático (en toro cortado, en *trique*) donde lo “torcido”, topológicamente hablando, ya no tenía ningún sentido (Allouch, 1993a: 28). Como se sabe, nada mejor que un contra–ejemplo para mostrar la ejemplaridad de una práctica. Si Allouch

²³ El término no nos pertenece sino que da nombre al libro de Baños Orellana (1995), donde el autor confiesa que la idea que lo lleva a escribir este libro fue la de poder estudiar la dificultad que se le presenta al lector ante la prosa de Lacan y de los lacanianos, cierto hermetismo de su estilo.

se ve llevado a realizar la anterior declaración es porque se trataba de una práctica por lo demás común entre los “lacanianos” (definido así por esos mismos rituales: la vestimenta, el nudo moñito, los cigarros “a lo Lacan”). Y Allouch nos aporta aún otro ejemplo que concierne específicamente al comportamiento ritual. Como se sabe, Lacan dictó su seminario durante más de treinta años, aunque en lugares disímiles; se cuenta que, en cierta ocasión, Lacan no pudo asistir a impartir su lección pero que, sin embargo, sus alumnos (conociendo de antemano que Lacan faltaría) se presentaron de igual modo allí donde se dictaba el Seminario para trabajar en su ausencia. Este hecho, en principio elocuente respecto del procedimiento de *sumisión* que es posible en una práctica discursiva, es subvertido por Allouch al sugerir que, en sentido estricto, los “sumisos” (este es el término que utiliza), los “aduladores del maestro” no eran quienes estaban allí presentes, sino quienes no habían asistido, dando así pruebas de su dependencia del “maestro”. “¿Acaso su ausencia [la de estos alumnos] no atestiguaba que su presencia [la de Lacan] les era necesaria?” (Allouch, 1993: 34).

El segundo ejemplo,²⁴ por su parte, merece ser situado triplemente en el *ritual*, en las *sociedades de control y grupos doctrinales*, como en el procedimiento de *adecuación social*. Definamos, por tanto, primeramente, como lo hicimos con el ritual, ¿qué son las *sociedades de discurso y los grupos doctrinales*? Las primeras, dice Foucault, tienden a un funcionamiento que apunta a hacer circular los discursos por espacios cerrados, según reglas estrictas de circulación, y por parte de un número limitado de individuos (pocos son los autorizados a hablar en una *sociedad de discurso*). Los *grupos doctrinales*, por el contrario, tiende a la difusión de los enunciados y cuanto mayor sea el número de individuos mejor resulta a su doble función de sumisión: “la de los sujetos que hablan a los discursos, y la de los discursos al grupo, cuando menos virtual, de los individuos que hablan” (Foucault, 1996: 44). Finalmente, la *adecuación social* persigue la tarea de mantener o modificar los discursos con los poderes y saberes que implican. En la medida en que todo Discurso es social,²⁵ el procedimiento de *adecuación* no está ajeno a ningún tipo de discursividad posible. El caso del psicoanálisis es, en este sentido, ejemplar.

El ejemplo en cuestión es el dispositivo, inventado por Lacan, que se conoce como *el pase*. El 9 de octubre de 1967, Lacan realiza su “Proposición” (Lacan, 1981). “Se trata de fundar en un estatuto lo bastante durable para ser sometido a la experiencia, las garantías con que nuestra Escuela podrá autorizar por su formación a un psicoanalista, y desde ese momento responder de esto” (Lacan, 1981: 11). La Escuela, *sociedad de discurso* por antonomasia (al punto que se hablaba de “la Escuela de Lacan”, o según él mismo “la escuela de los que me aman”) aseguraba de este modo la doble

²⁴ Y se podría agregar incluso un tercero, que no analizaremos, concerniente al *establecimiento*, por parte de J.-A. Miller, de *los seminarios de Lacan* bajo la denominación pomposa y totalizante de EL Seminario.

²⁵ “Todo Discurso es social en tanto construcción histórica que involucra aunque excede a sus hablante y se va transformando mediante un incesante juego de repeticiones y diferencias, de vicisitudes político económicas que marcan no solo sus reglas de construcción y validación sino también los modos o estilos de pensar y de conocer, según la hegemonía de una lógica que surca la historicidad de las prácticas sociales” (Emmanuele, 2009: p. 9).

tarea de legitimarse como instancia de autoridad respecto de cuándo alguien está en condiciones de ser llamado “analista” y ejercer, en consecuencia, el psicoanálisis (*ese* psicoanálisis, es decir: el producido por la propia Escuela que lo garantiza) y, a la vez, atribuirse un dispositivo específico (el *pase*) por medio del cual dicha instancia de formación se aseguraba una determinada circulación de pacientes (a saber, todos aquellos que quisieran ser “analistas miembros de la escuela”). Se habla, por tanto, en la “Proposición” de *gradus*, un tipo de clasificación que distribuye a los individuos de acuerdo con su compromiso con la Escuela: el A.M.E, es el analista miembro de la Escuela (y constituía la garantía de formación suficiente, el *gradus* más bajo), mientras que a los A.E, los analistas de la Escuela, “les correspondería el deber de la institución interna que somete a una crítica permanente la autorización de los mejores [sic]” (Lacan, 1981: 12). Esta última denominación constituye particularmente un contrasentido entre aquello que es nombrado (analista de la Escuela) y la función que se le asigna. ¿Acaso los A.E. no deberían, como “analistas *de* la Escuela”, interpretar la demanda aquí planteada por Lacan, y tomando esta demanda como tal no responder a ella (si es cierto, como decía el propio Lacan, que en psicoanálisis no se debe “responder a la demanda”)?

Por otro lado, y en su vertiente más ritual, el dispositivo del *pase*, en el seno siempre de la *Escuela*, suponía una serie de instancias y procedimientos que aquí reproducimos (Lacan, 1981: pp. 28–29):

1. El jurado de recepción (**jury d'accuei**) como:

- a. elegido por el Directorio anual en su extensión variable;
- b. encargado de recibir según los principios del trabajo que ellos se proponen, a los miembros de la Escuela, sin limitación de sus títulos o procedencia. Los psicoanalistas (A.P.), en este nivel, no tiene allí ninguna preferencia.

2. El jurado de confirmación (**jury d'agrément**):

- a. compuesto de siete miembros: tres analistas de la escuela (A.E.) y tres psicoanalizantes tomados de una lista presentada por los analistas en la Escuela (A.E.). Está claro que al responder estos psicoanalistas elegirán dentro de su propia clientela, sujetos en el *pase* de convertirse en psicoanalistas, adjuntándose a ellos el Director de la Escuela [...]
- b. el mencionado jurado de confirmación tendrá por este hecho el deber de contribuir a los criterios de terminación del psicoanálisis didáctico.
- c. su renovación, por el mismo procedimiento de sorteo, tendrá lugar cada seis meses, hasta que resultados suficientes para ser publicables permitan su reestructuración eventual o reconducción.

3. El analista miembro de la Escuela presenta a quien le cuadre a la candidatura precedente. Si su candidato es agregado a los analistas de la Escuela, él mismo por igual hecho es allí admitido

El carácter doctrinal de esta propuesta, además, es confirmado por el propio Lacan al proponer, incluso, una correspondencia directa entre los *gradus* y los *matemas*, por

él construidos, a propósito del *grafo del deseo* (las aclaraciones, para el lector, están indicadas entre corchetes):

“Basta con substituir –dice Lacan–

A.E a S(A tachado) [Significante del Otro barrado]

psicoanalizantes del jurado de confirmación (S losange D) [fórmula de la pulsión]

A.M.E. a s (A) [Significado del Otro]²⁶

Psicoanalizantes cualquiera que venga, a A [Otro] (Lacan, 1981: 29).

Entonces, independientemente de las intenciones de Lacan (no se trata aquí del personaje sino del modo en que el *discurso lo habla* a pesar suyo), independientemente de que intentara un modo de “reclutamiento” (según sus palabras) distinto de las leyes de la competencia y procurara un “orden modelado” sobre la especificidad del “discurso analítico” (Lacan, 1981: 33), lo cierto es que el *pase* como dispositivo, como se lamenta Miller, “no dio lugar a otra elaboración que aquella que presidió a su institución [...] se esperaba una elección fundada en doctrina [*el término nos interesa aquí particularmente*] y no veo por qué habría que disimular una decepción” (Miller, 1981: 46). Más aún, Miller plantea la paradoja implícita en la “Proposición” en la medida en que si Lacan mismo afirmaba que de un análisis emergía un analista “que solo se autoriza por sí mismo”, ¿cómo era posible pedirle a ese mismo analista que dé un examen, que rinda cuentas de su posición para la obtención de un título o de un grado? La denegación de Lacan no hace más que confirmar la hipocresía, no suya, sino del discurso: “No fue ciertamente, por mi parte, un acto de autoridad, un acto de amo, ya que el primer resultado que me ocasionó fue la huida alocada de cierta cantidad de personas cuyo sostén y fidelidad yo estimaba. La fidelidad no es noción de amo [...]” (Lacan, 1981: pp. 31–32). ¿Acaso no supo reconocer su propia implicación en dicha huida, tanto más como Lacan la leía: una huida de él? ¿En qué medida se trataba entonces de la *Escuela* y no de su persona? Se trataba así de un *procedimiento de adecuación* social no solo del psicoanálisis al orden del discurso sino de los propios pacientes a los que se tomaba en formación (confirmando así el carácter educativo de su empresa²⁷). Por último, que Lacan dijera que su “Proposición” había sido hecha según el modelo del chiste,²⁸ quizá, debería ser tomado en serio.

(In)conclusiones: apuntes para una discursividad no psi

Habiendo realizado este *ejercicio de aplicabilidad* de los procedimientos a los que se someten los discursos en el campo del psicoanálisis, nos encontramos ahora

²⁶ Rectificamos aquí la versión original donde decía “S (A)” dado que dicho matema es inexistente en el *grafo del deseo*, encontrándose sí, en cambio, el matema s(A) al que suponemos alude Lacan. La ausencia de esta rectificación en las publicaciones de la “Proposición” parece formar parte de la ausencia de crítica que caracteriza tanto a los rituales, como a las sociedades de discurso, como a los grupos doctrinales.

²⁷ “Todo sistema de educación es una forma política de mantener o modificar la adecuación de los discursos, con los saberes y los poderes que implican [...] ¿Qué es, después de todo, un sistema de enseñanza, sino una ritualización del habla, sino una cualificación y una fijación de las funciones para los sujetos que hablan; sino la constitución de un grupo doctrinal y una adecuación del discurso con sus poderes y sus saberes” (Foucault, 1996: p. 45–46).

²⁸ En el sentido del papel que cumple allí la tercera persona, la *dritte Person* freudiana, es decir: el pasador que lleva el testimonio del pasante ante el jurado de pase.

con cierto panorama de desolación al comprobar cómo, y hasta qué punto, este tipo de discursividad que algunos practicamos no elude, al igual que ninguna discursividad, los alambrados que las redes de poder/saber plasman sobre ella, introduciéndola en regímenes de verdad siempre históricos y variables. Ahora bien, sería, por otra parte, ingenuo pretender que esto con lo que nos encontramos constituye una sorpresa; antes bien, se trató de permitirnos leer de otro modo algunos procesos históricos (y sus repercusiones teóricas) en el campo del psicoanálisis tomándolo –con Foucault– como una formación discursiva entre otras, como siendo parte de los Discursos Sociales que nos atraviesan. ¡Que tire la primera piedra quién *crea poder* permanecer ajeno a los *ejercicios de poder*! Por lo demás, no es esto ni siquiera lo deseable. Muy por el contrario, tomar nota de los procedimientos que dan orden al discurso, que conjuran sus poderes y peligros, permite estar advertidos respecto de en qué casillero, dentro de qué alambrados, y bajo qué determinaciones, hacemos lo que hacemos y pensamos lo que pensamos. Ninguna posición teórica pueden sostenerse *éticamente* desconociendo las condiciones de decibilidad de sus decires. Correlativamente ninguna práctica (aunque se llame psicoanálisis) puede dejar de analizar su *implicación* en los procesos históricos políticos y sociales en los que ella tiene lugar. Así, creemos que poner en perspectiva al psicoanálisis a la luz de los desarrollos de Foucault en torno a los procedimientos de exclusión, control y sumisión, lejos de atentar contra la posición que el psicoanálisis puede y está en condiciones de asumir, debe ser ocasión para una reflexión crítica acerca de si, siendo parte de la materialidad discursiva de una época, conviene a sus fines seguir formando parte del llamado *Discurso Psi*. Dicho de otro modo, pensar al psicoanálisis como un tipo de discursividad atravesada por el *orden del discurso*, abre la posibilidad de interrogar si su lugar dentro de las formaciones discursivas debería continuar siendo cómplice de eso que Foucault llamaba la “función psi”.

Hasta donde sabemos, el único en tomar nota de las implicancias y de las consecuencias de un pensamiento como el de Michel Foucault para el psicoanálisis hasta nuestros días, ha sido Jean Allouch de quien cuya frase hicimos nuestro epígrafe inicial: “la posición del psicoanálisis, digo, será foucaultiana o el psicoanálisis no será más. Además, veremos que ese fue siempre el caso” (Allouch, 1998: 169). Afirmación que muchos años después, más precisamente en el 2007, encontrará su ampliación en la siguiente: [...] ¿sería posible que las transformaciones a las cuales Foucault invita al psicoanálisis (pronto diré cuales) sean precisamente las que le convienen en adelante? (Allouch, 2007: 17). Se trata para Allouch de pensar si esto que el 9 de enero de 1974 Foucault denomina “función psi”, y que se encuentra en todas partes donde la realidad funciona como poder,²⁹ conviene al psicoanálisis; si este es capaz o no de usar la *función psi* solo como una apariencia, de servirse de ella *sin servirle a ella*. A la vista de las producciones psicoanalíticas actuales (la mayoría de ella, al menos) es dable sentir una razonable duda al respecto. No menos que la psiquiatría, el psicoanálisis, en sus manifestaciones actuales, se ha convertido en poco menos que en un *siervo*

²⁹ Tal es, según Foucault, el accionar del psiquiatra ante el delirio del alienado: oponer al poder de delirio la realidad como poder.

de esta *función psi*.³⁰ Allouch aísla lo que considera un *síntoma* de dicha posición de *servidumbre* del psicoanálisis a la *función psi*, consistente en la indiferencia con que, tanto en las declaraciones como en los escritos psicoanalíticos, se usan los términos “análisis” y “psicoanálisis”. “¿Qué hace entonces aquí ese ‘psi’ que en el uso no tiene ningún valor semántico? Es un puro significante que, como tal, equivale a un síntoma (Allouch, 2007: 27). Se trata entonces de tomar en serio las proposiciones de Foucault en torno al psicoanálisis para hacer jugar allí un juego anagramático que lo saque de los alambrados del *Discurso y la función psi* para inscribirlo en el conjunto de las prácticas del cuidado de sí, esto es: *psy* por *spy* (de “espiritual”) no *psy*coanálisis sino *spycanálisis* [*spychanalyse*]. Si Foucault denomina “espiritualidad” a la “búsqueda, la práctica, la experiencia por las cuales el sujeto efectúa sobre sí mismo las transformaciones necesarias para tener acceso a la verdad” (citado por Allouch, 2007: 80), no tiene sentido seguir dejando la *espiritualidad* a los religiosos cuando esta, en realidad, forma parte, en la historia de Occidente, de las *prácticas del cuidado de sí*. En este sentido, Freud y Lacan habrían inventado “una inédita figura de la espiritualidad y un no menos inédito ejercicio espiritual; se intenta así remediar el olvido a causa del cual el psicoanálisis (exceptuando a Lacan) descuidó la cuestión de las relaciones entre el sujeto y la verdad (Allouch, 2007: 70). Se trata de aproximar el ejercicio psicoanalítico a esas prácticas antiguas del cuidado de sí presentadas por Foucault, ya que constituyen el modo no-psicológico (no regido por la *función psi*) de tener cuidado de sí mismo. “Dinero, modo de transmisión, necesidad de pasar por el otro, salvación, *catarsis*, flujo asociativo, en incluso otros rasgos más podrían confirmar que el psicoanálisis es una nueva configuración de los elementos en juego en el cuidado de sí, que por lo tanto es una nueva forma del cuidado de sí” (Allouch, 2007: 47). Y concluye: “Solicitar un análisis, comprometerse con él, llevarlo a su término, es haber percibido, por la insoportable gracia del síntoma, que la manera en que uno cuidaba de sí mismo hasta entonces era calamitosa” (Allouch, 2007: 31).

Resumiendo un poco, entonces, las ideas que aquí, por cuestiones de espacio, nos vemos obligados a no desarrollar en toda su amplitud, diremos que hoy en día está pendiente de una reflexión crítica si la participación del llamado (más que nunca aquí conviene enfatizar el “llamado”) “psicoanálisis” en el interior de la *función psi* no hace perder a este todo lo que alguna vez tuvo de contra-hegemónico y, sí, merced a una lectura rigurosa de *La hermenéutica del sujeto*, no es lícito, por el contrario, decir adiós a esa función psi para pensar el ejercicio del *spycanálisis* como una práctica no-psicológica del cuidado de sí. Tal vez hacerlo suponga poner en ejercicio las tres decisiones “a las cuales nuestro pensamiento, actualmente, se resiste un poco”, esto es: “replantearnos nuestra voluntad de verdad; restituir al discurso su carácter de acontecimiento; borrar finalmente la soberanía del significante” (Foucault, 1996: 51).

³⁰ Aun cuando la posición del psicoanálisis, por definición, “se caracteriza por el hecho de que no dispone de ninguno de los medios por los cuales el psiquiatra, en los límites de acción, ejerce su super-poder: ni los brazos fornidos de los enfermeros, ni camisa de fuerza química, ni pieza de aislamiento, ni amenazas o chantajes son admisibles. ¿Y entonces? Precisamente, despojado, su intervención podrá emplear su debilidad real como palanca. Foucaultianamente hablando, se trata de un sub-poder, que remite a la regla del juego lacaniano según la cual el psicoanalista dispone de un poder, a veces otorgado por el analizante, pero un poder que precisamente no ejerce (Allouch, 2007: p. 25).

Bibliografía

- Allouch, J. (1993a). *En estos tiempos*. México: Libros del artefacto.
- Allouch, J. (1993b). *Letra por letra*. Buenos Aires: Edelp.
- Allouch, J. (1998). *El psicoanálisis, una erotología de pasaje*. Córdoba: Edelp.
- Allouch, J. (2006). *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Córdoba: Ediciones literales.
- Allouch, J. (2007). *El psicoanálisis ¿es un ejercicio espiritual?* Córdoba: Ediciones literales.
- Baños Orellana, J. (1995). *El idioma de los lacanianos*. Buenos Aires: Atuel.
- Emmanuele, E. (1998). *Educación, Salud y Discurso Pedagógico*. Buenos Aires: Ediciones Novedades Educativas.
- Emmanuele, E. (2002). *Cartografía del campo Psi*. Buenos Aires: Lugar Editorial.
- Emmanuele, E. (2009, noviembre de). “Foucault/Lacan. Sobre *Discurso* y sus polémicas derivas”. *Revista Psyberia*, 1(2), 99–111. http://www.fpsico.unr.edu.ar/revista/revista_psyberia02.pdf
- Emmanuele, E. (2011). “Fundamentación” del programa del Seminario Curricular: *El Discurso Pedagógico Arqueología*. Facultad de Psicología (UNR).
- Foucault, M. (1996). *El orden del discurso*. Madrid: La Piqueta.
- Foucault, M. (2002). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.
- Foucault, M. (2003). ¿Qué es un autor? En *Dichos y Escritos* (T. VI). Madrid: Editora Nacional.
- Freud, S. (1996). Análisis profano (psicoanálisis y medicina). En Freud, S. *Obras completas* (T. III). Madrid: Biblioteca Nueva.
- Koyré, A. (2007). *Estudios de historia del pensamiento científico*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1981a). Proposición del 9 de octubre de 1967 [primera versión]. *Revista Ornicar?*, 1. Barcelona: Petrel.
- Lacan, J. (1981b). Sobre la experiencia del pase. *Revista Ornicar?*, 1. Barcelona: Petrel.

- Lacan, J. (1984). La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. En *Escritos I*. México: Siglo XXI.
- Laclau, E. (1993). Discurso. En Robert, G. y Pettit, P. (Eds.). *The Blackwell Companion to Contemporary Political Thought*. The Australian National University, Philosophy Program. *Revista TOPOS, 1*, Córdoba.
- Miller, J.-A. (1979, diciembre). Teoría de la lengua (rudimentos). *Revista Analítica, 1*. Venezuela: Editorial Ateneo de Caracas.
- Miller, J.-A. (1981). “Introducción a las paradojas del pase”. *Revista Ornicar?, 1*. Barcelona: Ediciones Petrel.
- Milner, J. C. (1996). *La obra clara. Lacan, la ciencia, la filosofía*. Buenos Aires: Manantial.
- Porge, E. (2000). *Jacques Lacan, un psicoanalista. Recorrido de una enseñanza*. Madrid: Síntesis.
- Verón, E. (1998). *La semiosis social*. Buenos Aires: Gedisa.
- Vitard, M. (1999). “Foucault–Lacan: la lección de las Meninas”. En: *Litoral 28: La opacidad sexual II. Lacan, Foucault....* (pp. 115–161). Córdoba: Edelp.

Fecha de recepción: Diciembre de 2012
Fecha de aprobación: Enero de 2013