

XIV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXIX Jornadas de Investigación. XVIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. IV Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. IV Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2022.

La interpretación analítica en su relación con lo electivo y la contradicción.

Manuel, Rial.

Cita:

Manuel, Rial (2022). *La interpretación analítica en su relación con lo electivo y la contradicción*. XIV Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología. XXIX Jornadas de Investigación. XVIII Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR. IV Encuentro de Investigación de Terapia Ocupacional. IV Encuentro de Musicoterapia. Facultad de Psicología - Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-084/488>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eoq6/5v8>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

LA INTERPRETACIÓN ANALÍTICA EN SU RELACIÓN CON LO ELECTIVO Y LA CONTRADICCIÓN

Manuel, Rial

Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

RESUMEN

El sintagma freudiano según el cual el inconsciente no respeta el principio de no contradicción puede leerse como una posición electiva. Aristóteles nos permite pensarlo a partir de su refutación en el libro cuatro de la Metafísica. El contraste entre los textos de Cassin y Lombardi habilita a pensar la interpretación como una vía alternativa entre el desciframiento y la pulverización del sentido: la elección.

Palabras clave

Psicoanálisis - Interpretación - Contradicción - Elección

ABSTRACT

PSYCHOANALYTIC INTERPRETATION IN ITS RELATION WITH THE ELECTIVE AND THE CONTRADICTION

The freudian syntagma proposing that the unconscious doesn't respect the non-contradiction principle can be read as an elective position. Aristotle allows us to think it in such a way departing from his refutation in book four of his Metaphysics. The contrast between Cassin and Lombardi works makes possible to think interpretation as an alternative path between decoding and destruction of meaning: the election

Keywords

Psychoanalysis - Interpretation - Contradiction - Election

Y tú, quiéraslo o no, has de soportar ser medida

Protágoras

Introducción

En lo que sigue intentaremos trazar algunas líneas que conecten los señalamientos propuestos durante la cursada sobre la interpretación en la perspectiva analítica, su orientación y eficacia, con la propuesta aristotélica sobre el principio de no contradicción desplegada en el libro cuarto de su Metafísica. Leeremos esta propuesta a partir de la puesta en valor de lo electivo como punto de incidencia del análisis llevada adelante por Lombardi. Desde allí, tomaremos una idea de Descartes respecto de la especificidad del ser hablante como aquél capaz de "hacerse entender", así como el desarrollo kantiano de las antinomias de la razón pura para considerar lo que él llama "causalidad por libertad". Consideraremos también la lectura de Bárbara Cassin en "Jacques el Sofista" para distinguirlas de ella o al menos

situar un punto de inflexión y aquello que en la lectura de la autora queda como posibilidad no desarrollada.

Comencemos entonces con una referencia freudiana, como es de rigor, para situarnos en el interés de la cuestión del principio de no contradicción y su relación con el problema de la interpretación. En su texto capital, "La Interpretación de los sueños" procede a la reposición del sentido que habita su sueño, aquél conocido como "el sueño de Irma". Habiendo arribado a un descubrimiento que ameritaría una placa conmemorativa lo enuncia con la siguiente fórmula: "El sueño es el cumplimiento (disfrazado) de un deseo (sofocado, reprimido)." (Freud 1988:176) Realización de un deseo, pero bajo una forma disfrazada, desfigurada, comprometida con al menos dos instancias en pugna. El sueño escenifica a un tiempo el reproche y su refutación (Freud 1988:140):

Es como si me hubiera dicho: «No tomas con la seriedad suficiente tus deberes médicos, no eres concienzudo, no cumples lo que prometes». Y acto seguido quizá se puso a mi disposición aquel círculo de pensamientos para que yo pudiera aportar la prueba de cuán concienzudo soy y cuán a pecho me tomo la salud de mis allegados, amigos y pacientes.

Discurso a interpretar, el sueño aparece como "actividad anímica" de un ser que no por ser durmiente se permite una libertad absoluta en su producción, pero tampoco una inescapable coerción.

Parecen poder ubicarse dos niveles de lo contradictorio en esta formación del inconsciente: por un lado las fallas aparentes en la coherencia, el uso bastante libre de las imágenes que testimonian los juegos y equívocos de los que se echa mano para escribir el guión del pequeño teatro privado que la fantasía onírica constituye; y por el otro, quizás menos "florido", como se dice de la sintomatología, pero probablemente más interesante como lugar de incidencia: un contra-decirse que opera como a priori del sueño todo, una posición respecto al deseo. Así, habría también dos niveles de la interpretación, una faz que apunta al desciframiento y otra que podríamos quizás llamar exhortación.

Cuando Aristóteles busca asentar "el principio más firme de todos", considera que no precisa demostrar aquello de lo que depende toda demostración. Por el contrario lo que demostrará

es que los que pretenden excluirse de aquél principio se refutan a sí mismos, digamos que se contradicen.

Lo que nos interesa destacar es aquello que en la prueba del filósofo opera como elemento que constriñe al contrincante a someterse a aquello “sobre lo cual es imposible el error”.

Para comenzar con la refutación se pedirá que “se diga algo” y ya está todo hecho... (1006A 25)

...el responsable no será el que demuestra, sino el que mantiene [lo dicho], ya que, por más que intente destruir el lenguaje significativo, sigue manteniendo el lenguaje significativo. Además, quien concede esto ha concedido ya que algo es verdad independientemente de la demostración.

Si dice, debe conceder que dice algo. Entonces algo es verdad. Y si no dice, es, ni digamos un animal (no le concederemos un *ánima*), en todo caso, una planta. Ahora bien, parece que en la definición de ese algo se abren dos vías que permanecerán de esa manera al interior de toda la filosofía: esencial y existencial. Veámoslo a partir de una cita algo extensa (1008B 10-2):

*En efecto, ¿por qué se va a Megara cuando piensa que debe ir, en vez de quedarse quieto? ¿y no se dirige, recién amanecido, a un pozo o a un precipicio, si llega el caso, sino que se muestra precavido, como que no piensa que caer [en ellos] es bueno y no bueno por igual? Es, pues, evidente que **piensa que lo uno es mejor y lo otro no es mejor**. Y si [piensa] esto, también pensará necesariamente que lo uno es hombre y lo otro no es hombre, y que lo uno es dulce y lo otro no es dulce. Desde luego, no procura y piensa todas las cosas indiferentemente cuando, creyendo que es mejor beber agua y ver a un hombre, procura esas cosas, Y sin embargo, debería [actuar de aquel modo] si hombre y no-hombre, por igual, fueran lo mismo. Pero, como se ha dicho, nadie hay que no se muestre precavido ante ciertas cosas y ante ciertas no. Conque, al parecer, todos piensan que las cosas son absolutamente [de tal o cual modo], si no en relación con todas las cosas, al menos con lo mejor y lo peor. Y si [reconocen que actúan] de este modo, no porque sepan, sino porque opinan, con mayor interés habrán de interesarse por la verdad, del mismo modo que quien está enfermo ha de interesarse por la salud más que el sano: en efecto, el que opina, en comparación con el que sabe, no goza de salud respecto de la verdad.*

Aristóteles pasa sin problemas del registro nomotético donde “el lenguaje significativo” es tal por referirse a un objeto determinado y en el cual “bastaría poner un nombre diferente a cada cosa”, a otro registro que extrañamente parece ser el que le sirve de fundamento para su refutación, aquél de las preferencias de un ser que puede considerar lo mejor o lo peor. Vale decir un campo en el cual algo no es indiferente. Creemos reencontrar los dos niveles de la interpretación: por aquí el desciframien-

to de la significación allende las palabras con que se dialoga: es una cuestión de exhaustividad; por allí la preferencia que compele a actuar (lo que incluye decir) de alguna manera y que opera como referencia y principio de diferenciación del cual no es posible sustraerse. O al menos, quien lo intentara caería en una inhibición del acto y en un mecanismo inercial análogo a la vida vegetal (1).

La cuestión del mecanismo, de lo mecánico hacia lo que se inclina quien pretende contradecir sus preferencias nos lleva a la línea trazada por Descartes entre seres con o sin espíritu. Se corre así la frontera, no será una cuestión de *ánima*. Sobre el final de la quinta parte del “Discurso del método” el filósofo explica por qué, a diferencia de los animales, no somos máquinas (Descartes 2014:139):

*...mientras que si las hubiera [máquinas] que semejasen a nuestros cuerpos e imitasen nuestras acciones, cuanto fuese moralmente posible, siempre tendríamos dos medios muy ciertos para reconocer que no por eso son hombres verdaderos; y es el primero, que nunca podrían **hacer uso** de palabras u otros signos, componiéndolos, como hacemos nosotros, para declarar nuestros pensamientos a los demás, pues si bien se puede concebir que una máquina esté de tal modo hecha que profiera palabras (...) no se concibe que ordene en varios modos las palabras para **contestar** al sentido de todo lo que en su presencia se diga.*

Tenemos entonces este primer medio de distinción que se articula con el segundo, el cual consiste en observar que aun cuando las máquinas hicieran varias cosas tan bien o mejor que nosotros, descubrirían que “sólo actúan por la disposición de sus órganos” al verse imposibilitadas de “obrar en todas las ocurrencias de la vida”. Esta diferencia es la fundamental, entre seres que actúan determinados por el mecanismo que los constituye, y otros, que introducen un tipo de causalidad distinto, en el cual se articula el uso, la intención, y las circunstancias.

La tercera antinomia identificada por Kant en la dialéctica trascendental opone la tesis de la necesidad de agregar la causalidad por libertad a la causalidad según leyes de la naturaleza con su antítesis, la cual reza que no hay libertad y que todo cuanto sucede supone una determinación previa totalmente definida. En una suerte de lacanismo avant la lettre, el estatuto noumenal de nuestra acción no es óntico, sino ético. El yo kantiano se sustrae al conocimiento por permanecer por fuera de la esfera del fenómeno. Por ello Schopenhauer podrá decir que el principio de causalidad sólo opera en el mundo como representación, mientras que la voluntad, es ajena a este principio. Así, un acto, esas objetivaciones de la voluntad que son mediadas por las ideas, interrumpe la cadena causal. Como señala Kant, no podemos conocer el fundamento de nuestra acción, podemos pensarlo quizás, ponerlo como hipótesis siempre y cuando no contradiga

la causalidad según leyes de la naturaleza. Alcanza con eso, con que nuestra libertad no contradiga la realidad (fenoménica) (2).

Pero volviendo al registro de la interpretación, Aristóteles persuade o refuta, según el oponente esté confundido o sea un perverso discursivo que habla por hablar. En la lectura de Bárbara Cassin (2012) existe un paralelismo entre la performance (*Epideixis*) sofística y la lacaniana. Con la salvedad de que en el psicoanálisis, se introduce la cuestión del sexo, cosa que habría permanecido no tematizada por los sofistas. Así, se opone el *logos-organon* aristotélico al *logos-pharmakon* gorgiano-lacaniano. Y aquí quisiéramos señalar, no un disenso, sino un acento distinto respecto de lo que la filósofa extrae en su lectura. Cassin parece considerar que al mostrar “el *logos* que está en los sonidos de la voz y en las palabras”, al proceder a la equivocación y al “agujereo” del lenguaje se habilita el goce del habla, el goce del sinsentido, o quizás, un poco más preciso: ausentido, o incluso sentido asexo. Esto no convence a Badiou (2010) quien no quiere resignar la Verdad a “las dudosas propiedades del lenguaje”. Sin pretender entrar en la discusión, la equivocidad de la lengua, más que al puro goce laleante, ¿no habilita en todo caso el registro de la preferencia, de la elección y de la decisión? Cassin parece dejar la “decisión del sentido” para el ámbito del sistema filosófico que parte de las cosas como el referente externo al que adecuar el lenguaje, organizándolo. Pero, ¿y si más bien de lo que se tratara fuera de la decisión que se autoriza en la Cosa/Causa freudiana? Entonces retorno a Aristóteles, pero de su mensaje invertido: nadie se contradice en lo Real, puesto que desean (mal que les pese) “ya han concedido que algo es verdad” (3).

Podrían quizás pensarse para la orientación destacada por Cassin un ejercicio de la libertad a caballo entre la ironía y la locura (Alomo y Muraro 2014), rechazo del aburrimiento y de aquello que se espera del que habla: decir algo significativo. Mientras que la equivocidad habilita el ejercicio de la libertad trágica: no poder escapar a la *até* que implica el deseo, contradecirlo se paga con síntomas, temor o culpa. Mientras que aceptar la muerte habilita la acción significativa, incluso específica y satisfactoria.

Parece entonces que podemos pensar la interpretación como un sabotaje (pero no salvaje) de la máquina simbólica (4). Allí dónde una *automatización* “torna invisible el objeto” (Muraro 2019:20), un adormecimiento de la “violencia inherente a la metáfora” (Muraro 2019:66), se hace vacilar la forma fácil permitiendo “elegir un sentido o ninguno” (Muraro 2019:132). Pero ¿qué objeto sino la causa imposible de conocer del deseo, qué violencia sino la de la libertad que hace la ley? Entendemos entonces la equivocación no como orientada a la pulverización de la dimensión del Otro, sino a restituir el diálogo entre un ser que elige y el Otro verdadero (5), aquél que frente a nuestro acto puede verse (o no) interesado, incluso “pagar por ver” de qué se trata.

NOTAS

(1) Lombardi lo enuncia como un “dejar en la jurisdicción de otro, dejar bajo la autoridad, el mando y el bando de otro”. (2015:39). Se podrá confrontar con los análisis de Agamben en *El poder soberano y la vida desnuda* y *Estado de excepción* donde la constitución de un orden jurídico-normativo constituye y excluye una “vida” o “necesidad” que anteriormente a la modernidad habilitaba “un caso singular sustraído a la obligación de observar la ley”, mientras que en la modernidad la “necesidad” aparece como fundamento de la Ley generalizando el estado de excepción, larvando el orden legislativo y sometiendo a la voz de un ejecutivo que emana decretos “de necesidad y urgencia”.

(2) Lombardi (2015:178) hablará de un “abrupto lógico” que funda el acto y retomará los estudios de Austin sobre los *speech acts*. La traducción de “How to do things with words” por “Cómo hacer cosas con palabras” es, al menos, dudosa. Puesto que se inclina por una separación entre la acción y su producto. Se podría haber traducido por “Cómo actuar con palabras” y así no hay cadena causal entre una acción y su producto que podría salir bien o mal sino acto sometido a la “doctrina de los *Infelices*”.

(3) No tenemos los elementos ni el lugar para considerar los casos denominados autistas. Es conocido su interés y esfuerzo por devenir máquinas.

(4) En un primer tiempo quizás la interpretación tenga un “punto de impacto” y su diferencia con el discurso pulverulento de la psicosis aparezca en el sometimiento a la respuesta transferencial que aparezca por el lado del analizante. Así, el diálogo analítico oscilaría en un dentro-fuera de discurso, un poco como la definición de Valery de la poesía: se trata de sostener la elección siempre posible “entre sonido y sentido”. Cf. (De Battista, Campodónico y Kopelovich. 2020).

(5) Pensamos la máquina simbólica como ese “Otro previo” que distingue Lombardi del “Otro verdadero” (2011:88).

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, G. (1995) *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. 2020.
- Agamben, G. (2003) *Estado de excepción*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo. 2014.
- Alomo, M. y Muraro, V. (2014) *Las tragedias del deseo: Antígona, Lear, Hamlet*. Buenos Aires: Letra Viva. 2014.
- Aristóteles. *Metafísica*. Madrid: Gredos 2014.
- Austin, J. (1971) *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona: Paidós. 1996.
- Badiou, A y Cassin, B. (2010) *No hay relación sexual. Dos lecciones sobre L'Étourdit de Lacan*. Buenos Aires: Amorrortu. 2011.
- Cassin, B. (2012) *Jacques el Sofista. Lacan, logos y psicoanálisis*. Buenos Aires: Manantial. 2013.
- De Battista, J., Campodónico, N. y Kopelovich, M. *Posiciones de las psicosis en lo social: efectos subversivos y efectos calculados en los discursos establecidos*. En Desde el Jardín de Freud 20 (2020).
- Descartes, R. (1637) *Discurso del método*. Madrid: Gredos. 2014.
- Freud, S. (1900 [1899]) *La interpretación de los sueños*, vol. 4, Obras Completas, Edición Amorrortu. 1988.
- Kant, I. (1781) *Crítica de la razón pura*. Madrid: Gredos. 2014.
- Lombardi, G. (2015) *La libertad en psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós: 2015.



Lombardi, G. (1999) *La frontera entre delirio y lazo social*. La mediación de lo imposible. En Hospital de Día II. Dispositivo, Clínica y Temporalidad en la Psicosis. Gustavo Bertran compilador. La Plata: Minerva. 2011.

Muraro, V. (2019) *Interpretación y vanguardia. Contribuciones del formalismo ruso a la clínica psicoanalítica*. Buenos Aires: Letra Viva. 2019.