

## Polemos, la ballena y el oso polar

José Assandri

Octubre 2016.

*“Polemos es el padre de todas las cosas”*, afirmó Heráclito de Éfeso también llamado el Oscuro. Polemos no era otro que el dios de la guerra para los griegos, con lo que se podría decir que es la guerra, es el conflicto, es la contienda lo que anima el devenir. Sólo las fuerzas que se oponen producen, y por lo tanto, enfrentar el psicoanálisis a la hermenéutica y a la desconstrucción es una controversia con la que Gibrán Larrauri<sup>1</sup> se propone generar algo. Tanto la hermenéutica de Paul Ricoeur como la desconstrucción de Jacques Derrida, y sus relaciones posibles al psicoanálisis, son fuente de polémica para Larrauri, y su apuesta es que resulte más claro a qué refiere el psicoanálisis, despojado de confusiones filosóficas.

El recurso a las imágenes bélicas proviene de que Larrauri señala que *“lo que aquí se tratará es del problema de las fronteras”*, *“fronteras”* entre filosofía y psicoanálisis, *“fronteras”* que sería necesario *“sostener”* para evitar el riesgo de una *“anexión inevitable”*<sup>2</sup>, o que ocurra *“una pérdida del nomos”*, lo que culminaría con que al psicoanálisis *“se lo borra del mapa con honores”*<sup>3</sup>. Pero cuando se trata de batallas no viene mal recordar el apólogo freudiano de la ballena y el oso polar. Si la ballena no puede subir a la plataforma continental, ni el oso polar puede bajar a la mar, aunque fuera bajo el patrocinio del dios Polemos, tal vez la ballena y el oso polar

---

<sup>1</sup> Gibrán Larrauri, “Psicoanálisis no es hermenéutica. ¿Es entonces desconstrucción?”

<sup>2</sup> Ibid., p. 2.

<sup>3</sup> Ibid., p. 1.

nunca puedan encontrarse para polemizar. Entonces quedaría paradójicamente planteado, ¿qué batalla es posible entre la filosofía y el psicoanálisis sin un campo de batalla común?

Si se plantea qué es lo que estrictamente produce un análisis, las dificultades en definir los territorios y las fronteras podrían volverse innecesarias. Porque cuando se trata de un psicoanálisis efectivo, lo que allí sucedió no puede pasarse totalmente en palabras. Incluso cuando Lacan llegó a afirmar que hablaba como analizante, eso no quiere decir que la transcripción de sus palabras resulte en palabras de analizante para los lectores. Y este punto, Larrauri lo releva haciendo suyas palabras de Marcelo Pasternac, quien sostiene que no es lo mismo la subjetividad de un lector que “*un diálogo con un sujeto supuesto saber, soportado por un psicoanalista*”, porque en definitiva sólo allí se despliega “*el único sujeto del que se trata en un psicoanálisis*”<sup>4</sup>. Esta extraterritorialidad, por un lado marca a la experiencia del análisis de un modo nada cómodo, porque parece plantearles a aquellos que no han pasado por esa experiencia, que sólo cabe la iniciación para saber de qué se trata; y por otro lado, esa misma extraterritorialidad no puede impedir que se desarrollen variadas batallas de papel. La cuestión es cómo Larrauri busca delimitar esos campos de batalla, comenzando por la hermenéutica de Paul Ricoeur, un punto fronterizo conflictivo entre filosofía y psicoanálisis.

En los años 60, en torno al libro *Freud: una interpretación de la cultura*<sup>5</sup>, se produjo un cruce de frontera donde Ricoeur resultó fuertemente cuestionado por Lacan. Estos avatares tuvieron su comienzo en el Coloquio sobre el inconsciente organizado en 1960 por Hérni Ey en Bonneval. Fue allí que Lacan tomó conocimiento de algunas formulaciones de Ricoeur en torno al psicoanálisis<sup>6</sup>, y en su momento, las creyó mucho más cercanas a las suyas que las del filósofo Maurice Merleau-Ponty, incluso que las de

---

<sup>4</sup> G. Larrauri Olgún, op. cit, p. 23, correspondiente a la p. 31 del libro de Marcelo Pasternac, *Lacan o Derrida. Psicoanálisis o análisis deconstructivo*. México: Editorial Psicoanalítica de la Letra, 2000.

<sup>5</sup> Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*. Trad. Armando Suárez, 12ª ed., México: Siglo XXI, 2007.

<sup>6</sup> Hérni Ey (Dirección) *El inconsciente (Coloquio de Bonneval)*, traducción Julieta Campos y Armando Suárez, Siglo XXI, México, 1970. La intervención de Ricoeur se tituló “El consciente y el inconsciente”. Ricoeur comenzó su intervención colocando a Freud junto a Marx y Nietzsche como protagonistas de la sospecha, y terminó citando la frase de Freud *Wo es war, soll ich werden*. Ambas formulaciones podrían haber sido seductoras para Lacan en ese tiempo.

aquellos que eran sus discípulos como Jean Laplanche. Esa idea de cercanía llevó a que Lacan invitara a Ricoeur a su seminario, y que incluso se ofreciera a llevarlo en su auto a París de regreso del Coloquio. Pero como el anuncio de un malentendido que estallaría tiempo después, en todo el viaje no hubo más comentarios que aquellos que a veces provoca el clima. El tiempo posterior de relación entre Lacan y Ricoeur transcurrió entre los agasajos que le hacía el analista al filósofo cada vez que lo recibía en el seminario, y el desconcierto del filósofo que no entendía una palabra de lo que allí se decía. Ambos, cautelosamente, esperaban los efectos la publicación del libro *Freud: una interpretación de la cultura*. Aún en las vísperas de ese alumbramiento, en 1964, durante un coloquio organizado en Roma por Enrico Castelli sobre “Técnica y casuística”, Lacan rehusó a hablar por temor a que Ricoeur se apropiara de sus ideas<sup>7</sup>. Cuando finalmente en 1965 Ricoeur publicó *Freud: una interpretación de la cultura*, aunque al inicio el propio autor señaló que carecía de la “*experiencia analítica misma*”, sin hacer caso de esa advertencia, según se dice, Lacan en su seminario exclamó: “¿*Qué hacemos con esta basura? ¡Es espiritualismo!.. ¿Qué tiene que ver un filósofo allí?*”<sup>8</sup> Sendos artículos de Michel Tort y Jean-Paul Valabrega fueron ecos de esa reacción de Lacan. No nos detendremos en las objeciones claras y distintas que se pueden encontrar en esos artículos, ya se ocupó de ellas Larrauri, simplemente tratamos de construir otro paisaje de una batalla. Las acusaciones fueron que Ricoeur plagiaba a Lacan, que había escrito un simple manual escolar del pequeño freudiano, que había fabricado una “*máquina hermenéutica*”... pero de esas acusaciones, para el psicoanálisis, la consecuencia más importante fue la publicación de los *Escritos* de Lacan. Al menos así lo expresó François Wahl, el editor de Seuil, cuando afirmó “*En realidad, si Lacan publicó los Écrits, es a causa de este libro; si no, no los hubiera publicado.*”<sup>9</sup>

La relación de Ricoeur con el psicoanálisis no terminó allí, sino que se continuó con *El conflicto de las interpretaciones* en 1969, uno de cuyos

---

<sup>7</sup> Elisabeth Roudinesco, *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, traducción Tomás Segovia, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 1994, p. 443.

<sup>8</sup> François Dosse, *Paul Ricoeur. Los sentidos de una vida (1913-2005)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, 2013, p. 327.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 332.

tomos fue *Hermenéutica y psicoanálisis*, y otro *Hermenéutica y estructuralismo*<sup>10</sup>. No fue casual que Ricoeur estuviese en el ojo de la tormenta. El mismo año en que Lacan publicó sus *Escritos*, Michel Foucault publicó *Las palabras y las cosas*. La efervescencia intelectual de aquellos años estaba marcada por el “estructuralismo”<sup>11</sup>. A la muerte de Jean Hippolyte, tanto Ricoeur como Michel Foucault se presentaron al Collège de France para sucederlo. Transcurría el año 1969 cuando en una segunda vuelta para obtener el cargo ganó Foucault por 25 votos contra 10<sup>12</sup>. El nombramiento de Foucault se tomó como un nuevo triunfo del estructuralismo sobre la hermenéutica. Para Ricoeur, tanto las acusaciones de los lacanianos como la derrota frente a Foucault, tuvo consecuencias importantes. Primero se alejó de París para ir a enseñar a Nanterre, pero como siguió sintiéndose ridiculizado, emigró hacia EE.UU., desde donde volvió a Francia más de 10 años después, envuelto en un aura de éxito que se había forjado en tierras yanquis. Pero a pesar del supuesto triunfo del estructuralismo, cuando Foucault produjo el llamado giro de los 80, donde la subjetivación se volvió el eje más definido de su trabajo, la palabra hermenéutica retornó de modo inesperado allí donde se suponía que habitaban estructuralistas. No sólo apareció en el título de su seminario *La hermenéutica del sujeto*, sino también en su forma de caracterizar el psicoanálisis:

Por medio de una serie de trabajos en que, desde luego, Freud y el psicoanálisis ocupan un lugar central, la hermenéutica del sujeto se abrió a finales del siglo XIX a un método de desciframiento muy alejado de la práctica del examen permanente y la verbalización exhaustiva que acabo de mencionarles con referencia a la espiritualidad cristiana. Se abrió una hermenéutica del sujeto, lastrada o cargada, que tenía por instrumento y por método principios de desciframiento tanto más cercanos a los principios de un análisis de texto. Esa hermenéutica del sujeto en forma de

---

<sup>10</sup> El tercer tomo de *El conflicto de las interpretaciones*, que fue el título que los reunió fue *Introducción a la simbólica del mal*. Traducción Hiber Conteris, Editorial La Aurora, Buenos Aires, 1973.

<sup>11</sup> En noviembre de 2016, en París, la editorial Epel publicará *Lacan 66, réception des Écrits de Jacques Lacan 1966-1968*, allí Danielle Arnoux, Émilie Berrebi, Monique Boudet, Janine Germond recogen textos críticos y reseñas publicados en referencia a los *Escritos*.

<sup>12</sup> François Dosse, op. cit., p. 479.

desciframiento de un texto debe permitir arraigar los comportamientos de un sujeto en un conjunto significativo.<sup>13</sup>

Se podría decir que ese giro acercó a Foucault y Ricoeur, quien también en su libro *Sí mismo como otro*, dedicó un apartado a la “hermenéutica de sí”<sup>14</sup>. No vale la pena plantearse si los tiempos hicieron que algunos cambiaran de banderas, porque más allá de los nombres a los que se recurra, de los bandos que puedan formar fila detrás de cada uno de los nombres, más allá de ubicar necesariamente en el tiempo las polémicas y no tomarlas como cosas definitivas, la pregunta clave es en qué medida el rechazo de la palabra hermenéutica en el campo freudiano no tiene a veces como función ocultar bajo la alfombra exégesis e interpretaciones que se hacen en nombre de un psicoanálisis sin hermenéutica. No basta con declarar que el análisis no es una hermenéutica; tampoco basta con usar la palabra “Real” como si mágicamente resolviera que es del orden de la hermenéutica y que no. Sin duda que no es lo mismo una hermenéutica religiosa o de textos sagrados que una hermenéutica que se considere reveladora de la verdad, pero es posible que haya mucha más hermenéutica que lo que estamos dispuestos a aceptar, una hermenéutica que abulta en los textos, que se pasea por las intervenciones que hacemos en nombre del psicoanálisis. En el único lugar donde se podría invocar ausencia de hermenéutica es cuando en alguna sesión de psicoanálisis se produce un acto. Pero volvamos a nuestra batalla de papel, porque a pesar de su debate con la hermenéutica, en el propio artículo de Larrauri podemos aislar un pequeño ejemplo de hermenéutica, que no por pequeño es menor:

No deja de ser llamativo que un psicoanalista de apellido “Tort” sea el que con más ahínco y justeza se dio a la tarea de hacer la crítica de la postura ricoeuriana a propósito del aporte freudiano. Es llamativo ya que la palabra francesa “*tort*” significa en castellano “falta”, “error”, “defecto”, incluso “agravio”. Lacan mismo aludirá a esta “coincidencia” durante la sesión del 25 de marzo del ’66 de su seminario.<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> M. Foucault, *Obrar mal, decir la verdad*, traducción Horacio Pons, Siglo XXI, Buenos Aires, 2014, p. 242.

<sup>14</sup> P. Ricoeur, *Sí mismo como otro*, México, 1996. Este libro Ricoeur lo dedicó a François Wahl.

<sup>15</sup> G. Larrauri, nota 20, p. 7.

Tratar un nombre propio al modo en que los niños tratan los de sus compañeros en el patio del recreo es de las cosas más divertidas, pero para el análisis, sólo quien soporta un nombre podría llegar a decir algo sobre ese nombre y los efectos que puede tener sobre su portador. Todo el resto es equívoco. Tan equívoco que, si bien señala Larrauri que Lacan afirmó que “*el asunto del plagio tal vez no sea lo esencial de la problemática, pues: “a mis ojos, no hay propiedad intelectual”*”<sup>16</sup>, poco tiempo después, también afirmó en su seminario:

Supongan que en el segundo tiempo se cita una frase indicando el nombre del autor, Sr. Ricoeur por ejemplo. Supongan que se cita la misma y que se la coloca bajo mi nombre, eso de ningún modo puede tener, el mismo sentido en los dos casos. Espero hacerles entender con esto, que es lo que llamo la cita.<sup>17</sup>

Que Lacan, uno de los pocos en ocuparse del nombre propio en el análisis, recurra al nombre como una clave de lectura no lo exime de hermenéutica. Trazar los contextos en los que se dan las batallas de papel es más complejo que lo que cree Larrauri, porque en este caso habría que tomar nota de las variaciones en el recorrido de Lacan, situar la posición de sus alumnos que se reclamaban del significante en los años 60 de un modo que del que más tarde el propio Lacan pondría en cuestión, como se verá más adelante a propósito de Derrida, y como si fuera poco, es necesario referir el contexto político. En el año 63 Lacan fue excluido de la IPA, porque no admitió la “única” condición que se le impuso para ser aceptado internacionalmente: que su nombre propio fuera borrado de la lista de didactas.

Aunque señalemos que lo particular del psicoanálisis es la puesta en práctica de un dispositivo, no todo lo que se dice sobre el psicoanálisis se reduce a esa erotología de pasaje, como tampoco se reduce a un método y una teoría, como insistió Freud en su tiempo. Vale la pena ir un poco más allá en este asunto de establecer territorios y fronteras acompañado, al menos un momento, por John Forrester:

---

<sup>16</sup> J. Lacan, *El objeto del psicoanálisis*, sesión del 23 de marzo de 1966.

<sup>17</sup> J. Lacan, *El revés del psicoanálisis*, 17 de diciembre de 1969.

[...] el psicoanálisis es cultura popular, la cultura popular no sólo del cine y la TV, no sólo de las novelas policiales y el arte de vanguardia (porque en la actualidad la vanguardia también es cultura popular), sino también la cultura popular del chismorreo, de la solución de las relaciones con empleadores, cónyuges e hijos.<sup>18</sup>

Forrester llegó a titular un capítulo de su libro *Sigmund Freud. Partes de guerra*, con un verso de W. H. Auden: “Todo un clima de opinión”. Extrajo el verso del poema “In memoriam Sigmund Freud” (1939):

si a menudo se equivocaba y, a veces, era absurdo  
para nosotros ya no es una persona  
sino todo un clima de opinión.

según el cual conducimos nuestras diferentes vidas:  
Como las condiciones meteorológicas,  
sólo pueden traer dificultades o ayudar

Ese verso de Auden, “*todo un clima de opinión*”, le sirve a Forrester para decir que “*escribir la historia del psicoanálisis es un poco como escribir la historia de las condiciones meteorológicas del siglo XX.*”, incluso más, que Freud se asemeja a la electricidad, “*sin ella el siglo XX resulta impensable*”<sup>19</sup>, porque es difícil concebir al siglo XX sin lamparitas eléctricas, sin los faros de los automóviles, sin los tubos de neón intermitentes, sin el parpadeo nocturno de la televisión y el cine... Llevadas las cosas a este punto, el problema de las fronteras parece desbaratarse, como si no funcionara para el psicoanálisis un mundo con fronteras sólidamente definidas. Pero ¿de qué mundo hablamos?

En una sesión del seminario *La angustia*, el 28 de noviembre de 1962, podemos encontrar algunas lecciones que pueden ser útiles. Ya antes de ese día había sido cuestión de un artículo de André Green, que se ocupaba de una discusión entre la razón analítica y la razón dialéctica. Green se apoyaba en el libro de Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, que en su capítulo final polemizaba con la razón dialéctica encarnada en Jean-Paul

---

<sup>18</sup> John Forrester, *Sigmund Freud. Partes de Guerra. La era del psicoanálisis a debate*, traducción Mireya Reilly de Fayard, Gedisa, Barcelona, 2001, p. 257.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 195.

Sartre<sup>20</sup>. Refiriéndose al artículo de Green “El psicoanálisis ante la oposición de la historia y la estructura<sup>21</sup>, sin nombrarlo, Lacan plantea tres tiempos. El primer tiempo es “*hay el mundo*”, un mundo al que la primacía de la razón analítica de Lévi-Strauss le daría la primicia, un mundo que tendría una cierta homogeneidad, una suerte de materialismo primario en cuyo límite estaría “*el juego mismo de la estructura, de la combinatoria*”. En un segundo tiempo, el mundo se sube a la escena. Toda historia es contada, se somete a los significantes, porque las cosas sólo pueden decirse poniéndose en escena con las leyes del significante “*a las que de ninguna manera podríamos tenerlas de entrada por homogéneas a las leyes del mundo.*” El discurso es el que hace el mundo en que estamos implicados como sujetos. El movimiento de Sartre fue “*volver a poner la historia en sus varales*”, lo que en definitiva era creer en una te(le)ología de la historia. Pero es de interés lo que señala el propio Lacan: en Francia no es lo mismo decir 2 de diciembre o 18 Brumario, “*no se trata del mismo calendario que aquel del que ustedes arrancan las páginas todos los días.*”<sup>22</sup> Una vez en escena, con el mundo totalmente montado en la escena, Lacan introduce a Descartes diciendo “*sobre la escena del mundo, yo avanzo*”, enmascarado. Pero el mundo es una serie de “*residuos acumulados*”, sin cuidado de contradicciones, un “*apilamiento, un almacén de ruinas de mundos que se han sucedido y que, por ser incompatibles, no dejan de acomodarse excesivamente bien*”.

Sea ese mundo en el que la escena pudo haberse ido de gira, sea el mundo del “cosmismo” (sería el mundo de la Edad Media, embellecido para evitar el espanto), en esos mundos, Lacan introduce una tercera observación de la mano de *Hamlet*. Se trata de la Escena II del Acto III, donde Hamlet hace representar una pantomima del asesinato de un Rey. Hamlet la tituló *La ratonera*, y creía que esa representación le permitiría confirmar lo que le había dicho la Sombra, el fantasma de su padre. Saber la verdad de ese modo le permitiría salir de la procrastinación y ejecutar lo que la Sombra de su padre le había pedido: venganza. Y este es el punto en el que se detiene

---

<sup>20</sup> Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, traducción Francisco González Arámburo, Fondo de Cultura Económico, México, 1988. El capítulo XI se titula “Historia y dialéctica”.

<sup>21</sup> En AA. VV. *Estructuralismo y psicoanálisis*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1970.

<sup>22</sup> J. Lacan, *La angustia*, sesión del 28 de noviembre de 1962.



Lacan: “*el atavío del personaje es exactamente, no el del rey que se trata ahí de atrapar, del rey real, es el de Hamlet mismo.*”

Lacan señaló que varios autores han prestado atención a esa escena, pero vale la pena hacer un pasaje por los dichos de Jan Kott, quien fue experto y entusiasta de Shakespeare. Kott señaló que *Hamlet* se puede representar de muchas formas de acuerdo al tiempo: “*Hamlet es como una esponja*”, “*absorbe de un golpe todo nuestro tiempo contemporáneo.*”<sup>23</sup> El *Hamlet* representado unas semanas después del XX Congreso del Partido Comunista Soviético en Cracovia duró tres horas y fue un drama político. Kott, que por cierto era polaco, señaló que la clave para desentrañar cómo se representa *Hamlet*, es saber qué libro tiene Hamlet en sus manos<sup>24</sup>: será Montaigne, Sartre, Camus, Kafka... eso que tenga en la mano será una clave de lectura histórica, política, comprometida, será el eje de la escena del mundo en la que se representa el drama. Pero respecto a *La ratonera*, lo único que Kott dijo, es que esa escena es un “*test psicológico*”<sup>25</sup>. No se plantea para quién sería el test, menos aún prestó atención al hecho de que Shakespeare le hace decir al mismo Hamlet que quien matará al rey “*es un tal Luciano, sobrino del rey.*”<sup>26</sup> Seguramente son análisis diferentes de la escena sobre la escena los que se realizan al modo Kott y al modo Lacan.

Lo más importante en la lectura que hace Lacan es que se apartó de la polémica que sostenía Green entre la razón analítica y la razón dialéctica, y sin tomar partido ni por Sartre ni por Lévi-Strauss, de hecho, coloca la estructura y la historia de un modo que el psicoanálisis no quedará en la posición de tener que elegir entre una u otra. Lacan, en esa sesión de *La angustia*, abrió la secuencia de tres tiempos justamente con una referencia a “*una otra escena*”, aquella que Freud rescató de Gustav Fechner para *La interpretación de los sueños*: “*desde la entrada en juego del inconsciente, este término y esta función de escena se introduce allí como esencial*”.<sup>27</sup> Es

---

<sup>23</sup> Jan Kott, *Apuntes sobre Shakespeare*, traducción Jadwija Murizio, Seix Barral, Barcelona, 1966, p. 83.

<sup>24</sup> William Shakespeare, *Hamlet*, en *Obras Completas*, traducción de Luis Astrana Marin, Aguilar, Madrid, 1949, p. 1355. Hamlet está absorto en la lectura de un libro. Polonio le pregunta: “*¿Qué lees, mi señor?*” Y Hamlet le responde “*Palabras, palabras y más palabras.*”

<sup>25</sup> J. Kott, op. cit., p. 80.

<sup>26</sup> W. Shakespeare, op. cit., p. 1369.

<sup>27</sup> J. Lacan, *La angustia*, sesión del 28 de noviembre de 1962. El lector podrá encontrar la única traducción al español de ese fragmento de la obra de Gustav Fechner en un dossier elaborado por Marcelo Real: <http://www.revistanacate.com/dossier-fechner/>

de esa escena dentro de la escena de la que se ocupa el análisis, si cabe para el lector esta imagen. Un sujeto se pone en escena él mismo pretendiendo que ponía en escena otra cosa, creyendo que iba a desentrañar la escena del mundo, pero lo que resulta fundamental es el modo en que está implicado, y en el caso de Hamlet, implicado de modo tal que quedaba inhibido.

Este truco de Lacan se podría aplicar también al psicoanálisis. El primer tiempo sería “*hay el psicoanálisis*”. El segundo tiempo sería más bien la pregunta de a qué escena se ha subido el psicoanálisis. De acuerdo a cómo sea la escena a la que se sube el psicoanálisis tendrá distintas consecuencias. Si la escena es la que propuso Forrester, “*el psicoanálisis es cultura popular*” evidentemente tendrá que ver con el chismorreo, con solucionar “*las relaciones con empleadores, cónyuges e hijos*”, es decir, será una psicología psicoanalítica, sin más. Nada ni nadie podrán impedir que eso suceda, son efectos del psicoanálisis en extensión<sup>28</sup>.

Con Ricoeur podría aplicarse el truco de Lacan de las tres escenas, pero de otro modo. Es decir, partiendo de lo que podría ser la escena sobre la escena de Ricoeur. Y desde allí, intentar discernir a qué escena quiso subir al psicoanálisis. Tomando su muerte como escena sobre la escena, lo que no es más que una elección arbitraria que el lector puede compartir o no, tal vez se pueda leer de otro modo su obra. ¿Acaso la cultura no carga a la muerte de un sentido más allá cuando es la que revela el sinsentido? El modo en que alguien elige dejar el mundo, las indicaciones que se dejan a los familiares y amigos, cómo ha de ser velado, qué hacer con sus restos, sea el cuerpo o las cenizas, bajo que símbolos hace colocar su ataúd, todo eso, en definitiva, también muestra como la vida se ha puesto en juego. Y esos trazos podemos encontrarlos en el texto de François Dosse, biógrafo de Ricoeur. Comentando una entrevista a Derrida, en agosto de 2004, Ricoeur manifestó que ya no esperaba la resurrección, y escribió en sus fragmentos:

Entrego el espíritu de Dios *para los otros*. Ese vínculo, esa transmisión, tiene su sentido más allá de mí y en él se oculta

---

<sup>28</sup> Tomamos aquí la distinción de Lacan entre psicoanálisis en intención, la práctica analítica propiamente dicha, y psicoanálisis en extensión, es decir, aquello que habitualmente se llama teoría y todas las vicisitudes que implica el psicoanálisis en su publicidad.

un sentido al que Dios, tal vez, me asociará de una manera que no soy capaz de imaginar; resta: seguir vivo hasta la muerte.<sup>29</sup>

Y mientras esperaba la muerte, su amiga Catherine Goldenstein se ocupó de leerle en voz alta *El infierno* de Dante. Goldenstein comentó que el entierro de su amigo Juan Pablo II, el 2 de abril, lo estremeció: “*Comprenda, lo están enterrando.*” -musitó Ricoeur. Goldenstein le replicó: “*Paul, usted está vivo, él está muerto. Hay una diferencia.*”<sup>30</sup> El 19 de mayo, luego de rezar el Padrenuestro, Paul Ricoeur se acostó y se durmió. A la mañana siguiente, amaneció muerto. El entierro tuvo lugar el 24 de mayo.

Los maestros de ceremonia eran un hombre de hábito negro y otro de hábito blanco: el pastor de la Iglesia protestante de la parroquia reformada de Ronbinson, Philippe Kabongo M’Baya, el hermano católico de la orden de los capuchinos, viejo amigo de Ricoeur, Frans Vansina.<sup>31</sup>

Que la cuestión religiosa jugó un papel importante en la vida de Ricoeur es una obviedad, pero que estén presentes en su velorio el hábito negro y el hábito blanco, son algo más que las marcas de su protestantismo en un país católico. Su movimiento respecto al psicoanálisis, si bien puede decirse que implicó llevar el psicoanálisis a la escena filosófica, eso se produjo desde su escena religiosa. Tanto la hermenéutica como el conflicto de las hermenéuticas, y por ende, la hermenéutica de sí, están marcadas por la fe y la conciencia, están señaladas con la búsqueda de una verdad que debe revelarse y los distintos modos en que se puede revelar la verdad. Una apuesta de interés podría ser leer todo el recorrido de Ricoeur hacia atrás, comenzando por la escena de su muerte. Colocar el asunto de la hermenéutica de Ricoeur en la escena de Ricoeur permitiría, para el psicoanálisis, no creer que censurando su hermenéutica desaparece de una vez y para siempre toda la hermenéutica del psicoanálisis. Y también, como si esto fuera poco, poner en discusión esa otra afirmación de Larruari: “*la hermenéutica fue desbancada por la propia desconstrucción en el terreno*

---

<sup>29</sup> F. Dosse, *Paul Ricoeur*, op. cit., p. 741.

<sup>30</sup> Ibid., p. 742.

<sup>31</sup> Ibid., p. 743.

*filosófico*”.<sup>32</sup> ¿Hasta dónde puede decirse que habría una religiosidad en Derrida que sería un punto de continuidad con Ricoeur<sup>33</sup>? Es una afirmación demasiado extemporánea plantear que la desconstrucción de Derrida es un relevo de la hermenéutica de Ricoeur.

Vayamos a la desconstrucción. El objetivo de Larrauri es la discusión sobre si el psicoanálisis es desconstrucción o no, declarándose en franca oposición a “*la anexión del psicoanálisis al país de la desconstrucción que algunos promueven*”<sup>34</sup>. Esa inquietud resuena con “*psicoanálisis o análisis deconstructivo*”, y con “*Lacan o Derrida*”, formulaciones de Pasternac, para quien la disyuntiva se le planteó con perentoriedad, acuciado por la preocupación de una “*degradación*” del psicoanálisis<sup>35</sup>, inquieto porque Derrida se interrogó sobre si el psicoanálisis pasó de moda<sup>36</sup>, exacerbado por las lecturas que el filósofo hizo tanto de Freud como de Lacan. Y todo esto, sin que Pasternac, a lo largo de su libro, llegara a tomar la definición de la desconstrucción en los términos que lo hizo Derrida, por lo menos, en su artículo “*Resistencias*”, citado como uno de los ejes de la discusión. Allí, Derrida, afirmó que desconstrucción no es sólo:

*deshacer, desedimentar, descomponer, desconstituir*  
*sedimentos, artefacta, presupuestos, instituciones*

sino que también es una “*recaptación de lo originario*”, un movimiento “*contrarqueológico*” y “*contragenealógico*”<sup>37</sup>, que constituye a la desconstrucción como un “*doble bind [doble vínculo], esta doble coacción inanalizable del análisis*”<sup>38</sup>. Ese doble vínculo es una clave distintiva, sobre todo porque en el psicoanálisis no se plantea una vuelta a lo originario como algo necesario. Que esta conferencia de Derrida se haya producido bajo el signo de un Coloquio sobre “*La noción de análisis*”, y que él haya escogido hablar de psicoanálisis, alimentó las dificultades provocadas por

---

<sup>32</sup> G. Larrauri, p. 2.

<sup>33</sup> Tomar la calificación que hace Alemán de religiosidad en Derrida es algo que merece mayor discusión. Véase Larrauri, op. cit., p. 25.

<sup>34</sup> Ibid., p. 17, sobre todo en referencia a las aseveraciones de Ons. De otro modo también Braunstein hace un pasaje demasiado rápido en la división que pone de un lado a la psicoterapia como construcción y al psicoanálisis como desconstrucción, cfr. Larrauri p. 12 y siguientes.

<sup>35</sup> M. Pasternac, op. cit., p. 34.

<sup>36</sup> Ibid., p. 25.

<sup>37</sup> J. Derrida, “*Resistencias*” en *Resistencias del psicoanálisis*, pp. 46-7.

<sup>38</sup> Ibid., p. 50.

el uso indistinto que los psicoanalistas hacen del término análisis y el término psicoanálisis, asunto que confluye en una casi exigencia de una exclusividad del término análisis para el psicoanálisis.

Si aquí recurrimos a Pasternac es porque tal parece que en México fue uno de los primeros en inquietarse por ese temor a la confusión entre psicoanálisis y desconstrucción, al punto de escribir un libro, donde intentó descargar a Lacan de su “responsabilidad” respecto al “Verbario” del hombre de los lobos fabricado por Nicolas Abraham y María Torok. Derrida escribió un prefacio para ese libro, pero no es un asunto en el que abundaremos aquí, más allá que merecería también un estudio a fondo, justamente por el tipo de hermenéutica puesta en juego<sup>39</sup>. Pero por otra parte, Larrauri comparte no sólo el ánimo de Pasternac, sino que también ambos citan un par de afirmaciones de Derrida con el deseo de apartarse de ellas lo más rápidamente posible:

Que yo no haya estado jamás en análisis, en el sentido institucional de la situación analítica, no me impide ser aquí o allí, de manera poco contabilizable, analizante o analista a mis horas y a mi manera. Como todo el mundo.<sup>40</sup>

Lo no-analista, sí, ¿qué es? ¿Lo hay? Si lo hay, es sin duda algo –alguno, alguna- digamos completamente [...] eso es: IM-PROBABLE.<sup>41</sup>

Estas dos frases encuentran el corazón de la preocupación de Larrauri: la “*anexión del psicoanálisis al país de la desconstrucción*”<sup>42</sup>. Más que estas frases, que pueden leerse de diferentes modos, recurriremos a otras escenas para problematizar un “Derrida analista”. La primera es algo que surge a posteriori de la cita anterior sobre la improbabilidad de lo no-analista. Se

---

<sup>39</sup> El libro de Pasternac tiene dos partes, la segunda de ellas con el título “El caso del ‘Verbario’ de Abraham y Torok”.

<sup>40</sup> Esta cita de Larrauri (op. cit., p. 17), también tomada por Pasternac (op. cit. p. 18 y p. 27 y siguientes), corresponde la intervención “Por el amor de Lacan”, efectuada por Derrida en el Coloquio “Lacan con los filósofos” en 1992, publicada como capítulo del libro *Resistencias del psicoanálisis*, traducción Jorge Piatigorsky, Paidós, México, p. 99.

<sup>41</sup> Larrauri (op. cit., p. 22), también tomada por Pasternac (op. cit., p. 18, nota 9), corresponde a J. Derrida, *La tarjeta postal. De Sócrates a Freud y más allá*. Traducción Haydée Silva y Tomás Segovia, Siglo XXI, México, 2001, p. 249.

<sup>42</sup> G. Larrauri, op. cit., p. 17.

trata de un relato que hace Derrida respondiendo a preguntas de René Major en 1978. Alguien le dijo a Derrida sobre un psicoanálisis:

Alguien, muy bien informado como dicen, viene a decirme en tono de amistad: “Sé ahora que tal analista muy famoso(a), de renombre nacional e internacional, tal analista que ocupa una posición no desprovista de maestría y de magisterio, aquí mismo donde lo (la) acogimos [la escena sucede en Estados Unidos], sé ahora que tal analista está en análisis con usted desde hace más de diez años...” (Por un doble corte pues, dos veces cinco años, nada menos.)<sup>43</sup>

Quien afirmaba que un analista que se analizaba con Derrida sabía que él no era analista, por lo que éste la desafía a que eso sea probado. Como respuesta, la interlocutora dio algunas evidencias y desafió a que Derrida probara lo contrario, cuestión que no pudo ser demostrada. En el diálogo, Major le exigió a Derrida el nombre de ese analista desconocido que se analizó con él. Derrida reconoció que lo pudo identificar a partir de los datos dados por la interlocutora: Loewenstein. Es decir, alguien a quien Derrida nunca conoció, y que al momento de producirse esa conversación ya estaba muerto, por lo que sería difícil probarlo por la viva voz del “analizante”. Pero sobre todo, para los analistas, algo más sorprendente aún sería que ese “analizante” fue el analista de Lacan. ¿Cómo alguien podría declarar analizarse con alguien que no conoce y ni siquiera se propone como analista? ¿Quién podría demostrar que se trataba precisamente de Lowenstein? ¿Qué sentido tiene esta historia? Por lo menos se podría decir que, más allá de lo asombroso del asunto, nombrar a alguien “analizante” no pasa tan sencillamente por una definición “profesional” que recurra al sobreentendido diván/sillón. No es posible descartar efectos de análisis como resultados de una lectura. ¿Quién podría decir que los efectos de cierta lectura carecen de fundamento comparados con los efectos del dispositivo analítico? Por más que se quiera cimentar un dominio territorial bajo el nombre de psicoanálisis, el sujeto que interesa al psicoanálisis siempre escapa.

---

<sup>43</sup> J. Derrida, *La tarjeta postal*, op. ci., p. 382.

La segunda escena ya es más que una escena. Se trata de un libro peculiar, titulado *Jacques Derrida*<sup>44</sup>, escrito a dos manos. Geoffrey Bennington escribe una parte, “Derridabase”, es decir, al modo informático, una base de datos sobre Derrida compuesto por 31 capítulos. En el libro cada página se divide en dos: la parte superior es el conjunto de respuestas a preguntas sobre Derrida, escritas por Bennington, en la parte inferior, se puede leer un relato visceral escrito por el propio Derrida. Cincuenta y nueve fragmentos que se podría decir inauguraron una literatura gris y cuyo título es “Circonfesión”. Una escritura que tomó como referente las *Confesiones* de San Agustín. En cierto modo el libro *Jacques Derrida* se trata de la relación entre obra filosófica y avatares de una vida. ¿Qué lectura puede hacerse de una obra a partir de una vida? ¿Qué lectura puede hacerse de una vida a partir de la obra? ¿En qué medida vida y obra conjugan entre sí cuando una está escrita negro sobre blanco y la otra negro sobre gris? Que estas confesiones hayan sido escritas al modo de San Agustín, que un judío escriba al modo de un católico, también debe tener su dosis de sorpresa. Es que si bien “Circonfesión” tiene que ver con la persecución del judaísmo, refiere a la importancia de los rituales judíos como la circuncisión (que también forma parte del título), de todos modos se emparenta con las *Confesiones* de San Agustín en que ambas tienen que ver con la muerte de la madre. ¿Hasta dónde las “preposiciones” de Derrida escritas en un modo cristiano pueden tener menos valor que lo que podría decirse en el dispositivo analítico? ¿Cuánto de análisis sin psicoanalista hay en esas páginas? La “Circonfesión” se trata de “una declaración sin verdad”<sup>45</sup>, en la que importa “que no soy un caso, sino dónde dejo de ser un caso”<sup>46</sup>. Pero Derrida dice también: “me pregunto que busco con esta confesión a máquina, más allá de las instituciones, incluido el psicoanálisis”<sup>47</sup>. Aquí el valor de la escritura no puede ser despreciado, justamente en la medida en que es una escritura que no sabe qué es lo que busca.

Tanto los efectos de lectura como los de escritura no pueden excluirse en función de una delimitación de “fronteras”, como si con ello se creyera que

---

<sup>44</sup> Geoffrey Bennington, Jacques Derrida, *Jacques Derrida*, traducción María Luisa Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid, 1994.

<sup>45</sup> Ibid., p. 37.

<sup>46</sup> Ibid., p. 94.

<sup>47</sup> Ibid., p. 109.

el psicoanálisis, o el análisis, se encontraría claro y distinto como una gema preciosa brillando entre las escorias del mundo. Y entonces, conviene volver al campo de esa batalla de papel construido por Larrauri. ¿Por qué ese extraño pasaje de París de los años 60 con la hermenéutica y Ricoeur, a la América de los años 2000 con la desconstrucción y Derrida? ¿Por qué tienen tanto peso nombres como Pasternac, Braunstein, Ons, García Masip, Alemán cuando se trata de Ricoeur y Derrida? Otra vez, ¿a qué sirve ese relevo de Ricoeur por Derrida? ¿A qué escena filosófica se pretende subir al psicoanálisis cuando se lo llama desconstrucción? ¿Será muy distinta esa otra escena a que se lo quiere subir rescatándolo de la desconstrucción? Ni el Escila de la hermenéutica ni el Caribdis de la desconstrucción, no hay dudas que el análisis navega entre escollos y remolinos, pero ¿acaso definir claramente fronteras que jamás deberían ser cruzadas evitaría caer en aquellos peligros? El planteo de la alternativa escrita por Pasternac, “psicoanálisis o desconstrucción”, “Lacan o Derrida”, más que depurar algo con esa disyunción excluyente, termina aislando al psicoanálisis de un modo empobrecedor.

Tanto aquellos que proponen el psicoanálisis como desconstrucción como aquellos que resisten a ello, terminan afanados en la tarea de subir al psicoanálisis a una escena filosófica. Pero no se trata aquí de filosofía según puede leerse en Pierre Hadot, como manera de vivir, ni del lazo que Michel Foucault establece entre filosofía antigua y psicoanálisis<sup>48</sup>, sino de una escena filosófica sometida a las leyes universitarias, académicas y editoriales, donde la retórica con la que se nutre amenaza con dejarlos morir de inanición. ¿Sería posible en la escena filosófica aislar una escena sobre la escena? Este rasgo, esa escena sobre la escena al modo Hamlet, que de algún modo podría identificar al que escribe implicado en aquello que escribe, queda oculta entre el humo de la metralla de batallas conceptuales.

---

<sup>48</sup> Podemos señalar de Pierre Hadot, *La filosofía como forma de vida*, traducción María Cucurella Miquel, Alpha Decay, Barcelona, 2009, y de Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto*, traducción Horacio Pons, Fondo de Cultura Económica, México, 2002, como publicaciones clave en torno al asunto de una filosofía no académica, pero de hecho, no son más que hitos de recorridos mucho más extensos.



Si Polemos es el padre de todas las cosas, una ballena y un oso polar nunca podrán pelear, porque la ballena desconoce la existencia del oso y el oso la de la ballena. Sólo para la especie humana una ballena puede transformarse en oso, o un oso en ballena, cuestión que sólo es posible como metáfora. Pero cada uno deberá estar alerta, porque no conviene olvidar que las metáforas, se alimentan de esa especie que se empecina en hablar.

e-diciones de la elp