
Políticas de la subjetividad, ¿con quién habla el psicoanálisis hoy?¹

*Politics of subjectivity, with whom does
psychoanalysis speak today?*


FECHA DE RECEPCIÓN: 12/11/2018. FECHA DE ACEPTACIÓN: 22/12/2018.

CÓMO CITAR: Kohan, A. "Políticas de la subjetividad, ¿con quién habla el psicoanálisis hoy?"

Revista Crítica Año III N° V, pp. 12-19.

Dra. Alexandra Kohan

Universidad Nacional de Rosario (UNR)

ISSN: 2525-0752 

RESUMEN

A partir del argumento del II Congreso Internacional de Psicoanálisis "El psicoanálisis interpelado: ¿una política de la resistencia o una práctica de la diferencia?", realizado en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario, los días 27, 28 y 29 de Septiembre del corriente año, intentaremos precisar qué interlocución produce, como gesto político, el psicoanálisis. Para ello pasaremos por la relación entre psicoanálisis y saber; entre psicoanálisis e institución y entre psicoanálisis y poder.

PALABRAS CLAVE: Psicoanálisis – Institución – Saber – Poder.

ABSTRACT

From the argument of the II International Congress of Psychoanalysis "Interpellated psychoanalysis: a policy of resistance or a practice of difference?", held at the Faculty of Psychology of the National University of Rosario, on 27, 28 and 29 September of this year, we will try to specify what dialogue produces, as a political gesture, psychoanalysis. For this we will go through the relationship between psychoanalysis and knowledge; between psychoanalysis and institution and between psychoanalysis and power.

KEYWORDS: Psychoanalysis – Institution - Knowledge - Power.

¹ Texto leído en el II Congreso Internacional de Psicoanálisis "El psicoanálisis interpelado: ¿una política de la resistencia o una práctica de la diferencia?", realizado en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario, los días 27, 28 y 29 de septiembre del corriente año.

*Y, ya se sabe, un dogma es dogma porque
está prohibido leerlo.*

Juan B. Ritvo

Lo que me salva de la enseñanza es al acto.

Jacques Lacan

I. El saber² del psicoanalista

Es común que para un congreso, por cuestiones de organización, el título llegue antes del escrito cuando lo habitual, para mí, es que el título sea aquello que se precipita luego de la escritura. De este modo, no puedo sino intentar leer el título que arrojé al vacío y preguntarme ¿Qué clase de arrogancia me habrá llevado a poner el título de esta intervención? ¿Qué clase de gesto hiperbólico me habrá conducido a él? ¿Cómo es que se me ocurrió juntar en una sola línea tantas cosas imposibles de profundizaren una ponencia como esta? ¿Cómo es que yo podría arrogarme el saber acerca de las políticas, las subjetividades, el psicoanálisis en singular, y delimitar ese interlocutor? No lo sé. Ahora bien, si hay algo de lo que no dudo es de una pregunta que insiste en mí, que me perturba, que me inquieta y me conduce a pensar, cada vez que tomo la palabra, quién toma esa palabra y a quién está dirigida. Porque si de algo estoy convencida es que un psicoanalista no es ni un experto, ni un especialista, ni un sujeto que sabe. Su saber no es acumulable, no es reproducible, no es asible. Ya desde el descubrimiento freudiano y desde la fundación misma del psicoanálisis no se trató del saber del experto, es más: se trató de suspender ese saber para así poder escrutar un cuerpo, el cuerpo de la histeria con el que Freud se encontró, que acontecía como nuevo, ese cuerpo hecho de representaciones y no de anatomía. Ese cuerpo que ignora la anatomía y que, a la vez, hace vacilar, hace fracasar el saber médico-científico. Porque ese cuerpo no es pasible de ser abordado desde el lenguaje de la medicina; es un cuerpo que se resiste a ser reducido a los términos científicos; es un cuerpo que insiste enigmático pero no consiste en un

² La noción de saber es enorme y atraviesa distintos momentos en la enseñanza de Lacan a la vez que distintos estatutos. Juan B. Ritvo hace una distinción precisa y necesaria. *cfr Conjetural* (1991: 75 n4). Agradezco a Julián Doberti la referencia.

Aquí me refiero a ese saber que se pretende anticipado, acumulado, dado, en las antípodas del saber como efecto del decir.

sentido. Como refiere Jean Allouch: “Freud había inventado una práctica inédita en la que ya no era su saber el que guiaba la acción y a la vez, pretendía que ese movimiento se mantuviera fuera del alcance del discurso médico y del de los curas”. Estamos en un Congreso de psicoanálisis, ¿entonces? entonces podríamos juntarnos a hacer silencio. Pero no, algo decimos, algo intentamos decir, una y otra vez, acerca de lo que nos habita y que no cesa de no escribirse: el saber del psicoanalista. Ahora bien, poner a jugar un decir no implica romper necesariamente el silencio pero sí, hacer que cese un ruido. Sin embargo, tampoco podríamos afirmar que se podría saber, antes de tomar la palabra, antes de poner a jugar un decir, de qué se está hablando. Es por eso que no hay manera de tomar la palabra -de cierto modo- como psicoanalistas. Si el saber será un efecto del decir, entonces hablamos como analizantes. Porque, además, como señala Jean Allouch (2014b), “pensado como un acto, el análisis excluye que alguien pueda nunca declarar: «Yo soy psicoanalista», ya que no se lo es por fuera del acto, mientras que en el acto, Lacan lo señaló, «el sujeto no está allí»”. La pregunta que me interesa es, sin embargo, la cosa misma. Porque la pregunta por quién habla, o con quiénes hablamos, me mantiene despierta. No solamente contra quiénes hablamos, en contra de qué nos pronunciamos sino, como señala el fundamento de este congreso: qué alteridad gestionamos, como gesto político, para no quedar ensimismados hablando en un “entre nos” lleno de sobrentendidos, de jerga, de doxa y fórmulas en lacanés. Me interesa muchísimo la formulación del argumento de este congreso: “el psicoanálisis no sólo discute cada vez menos con el pensamiento de la época sino, además, evita cuidadosamente la confrontación de las diferencias que aloja en su seno, política de la mismidad que tiende a abolir el lugar de la interlocución.” ¿Cómo podríamos rechazar lo ajeno y practicar la mismidad ahí donde de lo que se trata una y otra vez, en la práctica del psicoanálisis –y esa práctica no sólo se produce en el consultorio-, es de lo que Jean Allouch (2014) ubica en la serie de fragilidades del análisis: la relación del psicoanalista con lo diverso? Esa relación frágil con lo diverso implica abstenerse de cualquier identificación, desde nosográfica hasta identitaria. Es decir, resistirse a un saber sobre el otro que termine precipitando un saber sobre la otredad y, en ese punto, reducirla a mismidad. Esto no será tarea fácil e, incluso, puede ser imposible. Pero se trata de resistirse, cada vez, a saber. Se trata de sostenerse frágilmente en los intersti-

cios del lenguaje que sólo puede producir un saber disperso y fragmentario.

II. Psicoanálisis e Institución

No hay “el psicoanálisis”, ni hay un psicoanalista igual a otro y, en el mejor de los casos, igual a *sí mismo*. Es más: convendría que, como analista, nadie fuera como sí mismo. Así que ¿con quién habla el psicoanálisis hoy? En todo caso reformularía la pregunta en ¿quién habla en nombre del psicoanálisis? ¿Cuáles son los lugares de enunciación desde los que se toma la palabra? El psicoanálisis no necesita que hablemos por él. Nos vemos conducidos, entonces, a formular la pregunta por la relación entre psicoanálisis e Institución que, si bien no es nueva, no por ello, deja de actualizarse. Llamaremos Institución, con *Conjetural* (1983), “a la consagración de un sentido que excluye las diferencias que el estilo instituye.” Es decir, de qué modo resistir a la institución del sentido, a su sacralización. La cuestión de la transmisión de las enseñanzas del psicoanálisis resulta insoslayable y, por qué no, incómoda ya que se trata de una transmisión sostenida en un decir que ha dejado caer la referencia a cualquier universal, posibilitando la emergencia de un lector que no es dado anticipadamente y una lectura como acontecimiento, en las antípodas del poder de la fascinación y del adormecimiento que producen los saberes sedimentados. La *doxa* apunta a un universal dogmático que vela porque las relaciones entre el poder y el saber se mantengan inocuas; que vela porque lo que es un artefacto de la ideología, pase por natural; que vela porque el saber, el sentido y la verdad instituidos, muchas veces de manera violenta, aparezcan como dados, como naturales y privados de historia. De este modo el problema pasa a ser si esa cristalización como *doxa* que acecha a todo discurso no lo hace también con el de Lacan a pesar de sus prevenciones al respecto. Porque “a pesar de un horizonte que es el del concepto y el matema, las proposiciones de Lacan no pueden separarse del o mejor aún de los contextos en que fueron dichas. Sus enunciados no se prestan a ser aislados de su enunciación. Lo mismo sucede con Freud, como con cualquier otro analista. La razón de ello es el estatuto analítico del saber”, como nos recuerda Allouch (2015:25). Cuando el 7 de noviembre de 1955 Lacan propone su consigna: “retorno a Freud”, comienza a desestabilizar un saber que había sido sedimentado, aplanado y vaciado por la Institución psicoanalítica (que bien

podría incluirse entre las instituciones sostenidas en lo que Judith Butler (2005) llama “semántica hegemónica”). Instituciones que sostienen y se sostienen en discursos pretendidamente transparentes en los que las relaciones entre la lengua y el servilismo quedan veladas. El retorno a Freud implica que Lacan lleva a cabo una política de lectura y de transmisión de una enseñanza que se sostiene en una resistencia a la verdad establecida, al poder de las Instituciones, al imperio de un sentido hegemónico. Este imperio de un sentido hegemónico no se trata de otra cosa que del gesto que señala Carlos Kuri (1995): “los que bajo cruzadas institucionales, con el gesto interminable del aprendizaje, llevan adelante una interminable cantidad de arreglos y simplificaciones para obtener por resultado un Lacan sin fisura”. El retorno a Freud es, lejos de cualquier retorno nostálgico, lejos de cualquier recuperación de la palabra freudiana para elevarla al estatuto de dogma, lejos de cualquier pretensión de erigir una autoridad, una operación de lectura. Y, como operación de lectura es, a la vez, un gesto político que, asimismo, define una política de sujeto. Dice Lacan: “el fin de mi enseñanza, pues bien, sería hacer psicoanalistas a la altura de esa función que se llama sujeto, porque se verifica que sólo a partir de este punto de vista se comprende de qué se trata en el psicoanálisis”. (2007: 61). Es en esa pista, en este tono, que está jugado el horizonte sobre el que se proyectará su enseñanza. Porque Lacan se ubica en una posición que, lejos de apoyarse en un saber, se apoya en un no saber que abre hacia la sorpresa, hacia la ocurrencia. Su posición en la enseñanza es entonces la del analizante: de este modo, dislocándose a sí mismo, es que produce incomodidad y sorpresa. Y, “lo que uno cree haber recogido de Lacan con respeto a cierto saber queda entonces socavado” (Allouch, 2018:14) No obstante, existen posiciones políticas que reniegan de lo que intentan transmitir. No dejan de hablar de singularidad, del caso por caso, de la responsabilidad subjetiva, de la ética del deseo: en definitiva, de una cantidad de lugares comunes de los que se sirven como impostura. Y el psicoanálisis, que implica una praxis que cuestiona los lugares de poder, que hace vacilar las certezas, que sacude las cristalizaciones de sentido y que puede tener como efecto cierta desalienación de lugares de dominación, se transforma, vía esta política, en un cúmulo de jerga y fórmulas que se repiten mánticamente tranquilizando y aquietando a aquel que sabe repetirlos. Y una jerga no es inocua: una jerga sistematiza lo que no puede sistematizarse, degrada la condición

subversiva del psicoanálisis y, en consecuencia, trastoca prácticas.

III. ¿Con quién habla el psicoanálisis hoy?

Se trata, no de tolerar la diferencia, sino de producirla. Y desde allí construir una interlocución con los discursos de una época en la que un movimiento de masas, como lo es el feminismo, interpela nuestros cuerpos. Esa interlocución es, en sí misma, una decisión política. ¿A qué me refiero? Existen algunos psicoanalistas dispuestos a interpretar cualquier manifestación del feminismo desde un gesto ninguneador; otros que no dudan en subirse a la ola verde y aprovechar la oportunidad. Pero también existe, desde cierto feminismo, una resistencia a tener como interlocutor al psicoanálisis por considerarlo, *naturalmente*, patriarcal y heteronormativo. Fantasmas de un lado, fantasmas del otro y, en el medio, oportunistas. Ahora bien, si se trata de construir una interlocución, incluso al interior del psicoanálisis mismo, la práctica del escrache me resulta exactamente lo opuesto a cualquier instancia de interlocución. No es sino anular al otro, silenciarlo, en lugar de discutir sus ideas. El escrache es, hasta donde sé, una práctica para señalar genocidas disimulados. Dirigirla contra psicoanalistas por las posiciones que asumen es arrasar con cualquier posibilidad de admitir la diferencia y producir una interlocución.

Pero así como no hay un psicoanálisis en singular, no hay un feminismo único. Como bien señala Florencia Angilletta, “el feminismo no existe. Su historia es la de cada feminismo inscripto en un específico momento histórico en el que se piensa el problema de la «mujer» y de su lucha en esas coordenadas”. Se tratará, entonces, “de discutir de qué hablamos cuando hablamos de feminismo, sin destruirlo ni sacralizarlo” (2017: 24). Efectivamente,

referirse a los feminismos en plural no es un simple cliché lingüístico. Ayuda a mostrarlo como un mosaico de múltiples consensos pero también de tensiones, ambigüedades, o deseos a veces contradictorios y luchas por el poder. Si no incluyera litigios, no podría existir como espacio político. Es falsa esa representación del feminismo como un lugar de total acuerdo y armonía teñida de rosa. ¿Qué pasa entonces con su imagen institucional que se vuelve *mainstream*? (Angilletta, 33).

Porque más allá del movimiento masivo, hay posiciones políticas y de sujeto al interior del movimiento que distan mucho entre sí. Entiendo que pueden existir espacios de conjunción que se sostengan en un intento de interrogación de lugares que se presentan sólidamente abigarrados. Me interesa cuestionar los moralismos, los del psicoanálisis y los del feminismo. La erótica de una época no está por fuera de los imperativos. ¿De qué modo se goza, qué es salud y qué enfermedad?, ¿qué *pathos* pretende extirparse?, ¿qué es un cuerpo?, ¿de quién es ese cuerpo?, ¿de qué modo juega la política en nuestros cuerpos?, ¿cuáles son los hiatos entre el amor, el deseo, el goce? ¿De qué modo cualquier pretensión de definición por el lado del ser vela y detiene la posibilidad de pensar lo que ahí está jugado? Tales son algunos de los interrogantes que me interesan y que tocan esa conjunción. Porque, sigue Angilletta, “nunca, como en los últimos cien años, las formas de trabajar, amar y tener hijos han atravesado transfor-

“Definirse por el lado del ser no es más que un modo de tranquilizarse frente a la inquietud de lo enigmático”

maciones tan vertiginosas” (25). Si entendemos el ser como una especie de palimpsesto, una condensación de sentidos, un coagulado de múltiples cuestiones que, si bien no pueden asirse, quedarían diluidas en la pretensión de una definición. Definirse por el lado del ser no es más que un modo de tranquilizarse frente a la inquietud de lo enigmático. Ese enigma, que es el enigma sobre el sexo, es un enigma que no por indescifrable deba ser corrido a un lado. Todas esas cuestiones puedo pensarlas en relación a un espacio de interlocución que pueda construirse desde cierto psicoanálisis. El feminismo, al igual que el psicoanálisis, corre el riesgo de institucionalizarse y construir, también, “una normativización de la feminidad que a veces impide leer otras formas de ser mujer y hacer política” (Angilletta, 33).

Si corremos lo más evidente y lo más estri-dente –femicidios, violencia doméstica, trata de personas, desigualdad salarial, restricción del acceso a las mujeres a ciertas funciones, aborto ilegal, etc-, hay una cantidad de gestos mucho más sutiles y mucho más silenciosos que irían en contra de los intereses de las mujeres y que, muchas veces, parten aun de algunas mujeres. Me refiero, por ejemplo, a la esencialización de la mujer

como pasiva, como víctima y como impotente; es decir: a su sacralización. Del mismo modo, noto cierta insistencia en la esencialización de la figura de la madre, de su sacralización, de su elevación casi al lugar de tabú, lo que impide pensar, por ejemplo, esa forma de violencia, de sometimiento y de sojuzgamiento de la que evidentemente aún no estamos dispuestos a hablar. Me refiero a la violencia que ejercen las madres sobre sus hijos. Es algo que me preocupa sobremanera: el modo en que los niños quedan como objeto de la violencia de las madres. No me refiero solamente a la violencia física o verbal (naturalizada y admitida socialmente), sino a esa violencia que se cuele, por ejemplo, en cómo son usados los hijos por las madres en su “venganza” con respecto a un hom-

“Toda forma de asir y de definir la sexualidad es una construcción, es un artificio. No hay naturalidad en el sexo”

bre, por mencionar un caso clásico. O el modo en que una madre mira, opina e incide en el cuerpo de su hija mujer. Pero también se esencializa a la madre cuando no se discute con quién se quedan los niños en una separación. Es “dado y natural” –y el paradigma de lo natural es en sí mismo una forma de violencia- que se quedan con la madre. Entiendo que hoy en día cambiaron un poco las leyes del código civil y de lo que se llama “derecho de familia”, pero ahí hay mucho machismo todavía: ese que sostiene al padre en el lugar de macho proveedor y a la madre en el lugar de cuidadora. Sabemos que hay muchas mujeres que se dicen feministas pero que sostienen este paradigma a ultranza. Con estos ejemplos someros puede verse el modo en que el hombre también es víctima del machismo, no sólo las mujeres. El machismo no es algo que un hombre le hace a una mujer. Y pensar eso es fundamental para diluir el binarismo impreciso y algo necio: hombre victimario, activo, machista y potente-mujer víctima, pasiva, feminista, impotente. Dicho esto, “ser feminista” sería también ocuparse de esos gestos sutiles, esos gestos que nos atraviesan mucho más allá de lo que queremos reconocer. Ahí el psicoanálisis como modo de leer lo establecido, como modo de hacer vacilar las certezas, tiene algo para decir. Yo creo que los aportes del psicoanálisis –junto a tantos otros discursos- son fundamentales para pensar los asuntos que nos interesan: violencia, sexualidad, fantasía, actividad, pasividad, sujeto, cuerpo, varón, mujer, género. La potencia del psicoanálisis

está en su forma, es un discurso subversivo, a contrapelo del sentido común, es un discurso que sospecha de los binarismos, de lo dado, de las consistencias y de los lugares comunes. Indaga eso, enseña a indagar eso que no anda y que no andará: la relación del sujeto con el mundo.

En ese sentido, acuerdo con Juan B. Ritvo en lo que plantea en *El silencio femenino* (2017): “Y no, no somos iguales; esa desigualdad yace en la intimidad del erotismo femenino, no en las declaraciones públicas, que pertenecen a otro orden, y que en ese orden son totalmente legítimas” (13). Porque “cuando se niega la masificación del grupo en nombre de la abstracta igualdad, cuando se rechaza algo que, por ser visible, se oculta a través de una renegación colectiva, el dominio aplastante del liderazgo, ciego e imperioso, se impone casi sin obstáculos; cuando se niega la diferencia de los sexos y se confunden el erotismo de la política con la política del erotismo, entonces se multiplica el resentimiento”. (20). Se trata, entonces, de mantener la diversidad en torno a los cuerpos, al erotismo, al amor. Y no sólo en relación a las diferencias de géneros sino en todo lo que a sexualidad y preferencias se refiere. Meterse con la sexualidad del otro, con su cuerpo, es de una violencia extrema –lo sabemos no sólo por Foucault-. Es fácil admitir la diversidad de lo que ya estipulamos previamente como lo diverso, pero a veces noto que no se tolera la verdadera otredad, la diversidad más extrema: aquella que es diversidad respecto de lo que uno piensa, admite, entiende y acepta. Hablo de la tendencia a la patologización de ciertas prácticas. Se admite fácilmente aquello que ya sabemos que es diverso pero se rechazan formas singulares de obtención de placer de los demás. Por ejemplo: se naturaliza que elegir una pareja no abierta, monógama, fiel es una alienación y no es una elección libre pero, en cambio, elegir lo otro de eso sí sería libertad. No se acepta que una mujer elija criar a sus hijos y no desempeñarse en ninguna carrera. Quiero decir, se estipulan muy rápidamente las conductas esperables y, así, se arrasa con la singularidad y con lo diverso. Admitir la diversidad no es tan fácil como suponemos. “Toleramos” –no estoy a gusto con la idea que implica tolerar-

al negro, al puto y al judío porque corresponde, porque es políticamente correcto, pero nos cuesta aceptar al que no disfruta de viajar o al que prefiere la soledad a la sociabilidad o al que prefiere ser fiel. Hablo de preferencias, de gustos, de sin-

al negro, al puto y al judío porque corresponde, porque es políticamente correcto, pero nos cuesta aceptar al que no disfruta de viajar o al que prefiere la soledad a la sociabilidad o al que prefiere ser fiel. Hablo de preferencias, de gustos, de sin-

gularidad en los modos de cada quien de habitar el mundo. Noto que se tiende a levantar el dedito y a moralizar mucho más de lo que lo que estamos dispuestos a advertir. La diversidad es inquietante, es incómoda e incomoda. No se trata de tolerarla sino, más bien, de sostenerla en esa incomodidad, sin diluirla. Incluso diría, la diversidad, la extrañeza que nos habita a nosotros respecto de nosotros mismos. Porque “cuando se niega la diferencia se establece el imperio del padre totémico” (Ritvo, 2017: 20). Toda forma de asir y de definir la sexualidad es una construcción, es un artificio. No hay naturalidad en el sexo. No es heteronormatividad construida versus sexualidad natural. Ese es el nudo que hay que indagar: la idea de que podría haber algo no artificial para nuestra sexualidad, que podría haber una –valga el *oxímoron*– “norma natural”. Esas son las interrogaciones que pude construir a partir del psicoanálisis que, en mi caso, tuvo consecuencias sólo por el análisis. El modo en que el psicoanálisis tocó mi cuerpo, el modo en que me permite pensar, el modo en que me despertó, sólo fue posible por el análisis que, a su vez, es lo que me enseñó a leer.

IV. Psicoanálisis, poder y universidad

De nuestra posición de sujetos somos siempre responsables. Llamen a eso terrorismo donde quieran” [...] “la posición del psicoanalista no deja escapatoria, puesto que excluye la ternura del «alma bella»”.

Jacques Lacan.

Cuando Lacan pone en acto su retorno a Freud, no se priva de decir que se ha regresado, en el psicoanálisis, al principio reaccionario que recubre la dualidad del que sufre y del que cura, con la oposición del que sabe y del que ignora. Y advierte que de ahí a convertirse en *managers* de almas hay un paso porque “el más corruptor de los comforts es el confort intelectual”. (1987:386)

Recientemente se han suscitado una serie de hechos en la facultad de psicología de la Universidad de Buenos Aires que nos ponen a pensar, nuevamente, la relación entre psicoanálisis y poder. Muchos “psicoanalistas” pusieron a rodar un discurso reaccionario y condenatorio de la lucha estudiantil sin disimular un macartismo algo obsceno. Se ha escuchado a no pocos comparar la toma de la facultad con la dictadura. Estos discursos se pronunciaron “en nombre del psicoanálisis”, desde el más radical corporativismo. Quizás,

como señala Juan B. Ritvo, “todas las instituciones del saber contemporáneo tienen prácticas corporativas, en el sentido fascista del vocablo: el que cuestiona las reglas es ignorado y si insiste, es expulsado y queda borrado su historial. Las instituciones del saber practican, sistemáticamente y desconociéndolo, lo que hace todo el mundo: la segregación”. (2018: 24)

No puedo dejar de recordar el modo en que se inició la revista *Conjetural*, en agosto de 1983, donde Jorge Jinkis señalaba: “el llamado lacanismo es una política que no se explicita, una política que se niega como tal, y que incluso obtiene su fuerza de esa disimulación. Para ello no deja de contar con el soporte subjetivo del gesto de la cabeza hacia atrás y el brazo cruzando los ojos, una cierta repugnancia incluso, la política... ¡qué fastidio!” “La disimulación es otra política”, continúa. Porque estos psicoanalistas se manifestaron pretendiendo que sus manifestaciones no eran políticas sino que se hacían en nombre del psicoanálisis. Ese llamado lacanismo no es sino una ideología sostenida en una pretendida neutralidad, en una pretendida anti política, en un rechazo sistemático a la otredad, en un asentarse en lugares de poder y abusar de él. “Hay”, según escribiera recientemente Darío Charaf, (2018)

Lejos de la neutralidad, una posición política inherente al psicoanálisis como disciplina, sin que por ello este se transforme en una “cosmovisión” o un sistema del mundo. Es por ello que la toma de posición política por parte del psicoanalista frente a algunos acontecimientos es para nosotros no sólo inevitable sino necesaria: no tomar posición nos parece contrario a la ética del psicoanálisis, a sus principios y a sus conceptos. No advertir la posición tomada, o reprimirla, nos parece la condición de posibilidad para que ella retorne sintomáticamente. No responder, aunque sólo fuera con un vociferante silencio, no asumir nuestra responsabilidad: he ahí, en nuestro parecer, una desgracia para el psicoanálisis.

En la conferencia *Esclarecimientos, aplicaciones, orientaciones* (1997), Freud recorre “los movimientos de secesión” que se fueron produciendo en la historia del psicoanálisis y es taxativo: “cuando las diferencias de opinión rebasan de cierta medida, no se trata de tolerarlas: lo mejor es separarse y seguir cada quien su camino, en particular si la diferencia teórica” –y yo agregó de posición en relación al poder– “tiene por consecuencia un cambio en la práctica”. Ironiza acerca de la tolerancia, de lo políticamente correcto, de los *broad-minded* (133) “amplios de miras” con las

posiciones adversas al psicoanálisis, y no se priva en sentenciar que se trata de sustentar nuestras propias convicciones. Que la actividad psicoanalítica es difícil y exigente y que no admite ser manejado como “las gafas que uno se pone para leer y se quita cuando va de paseo” (141). Lacan tampoco se privó de leer esas posiciones cuando en *La ética* los llama “maestros tontos” o “tontos de capirote”.

Con ese psicoanálisis, que concibe sujetos infantilizados, dormidos y estúpidos, con esos psicoanalistas cuya política es concebir un sujeto pasible de ser aplastado, agobiado, extrayéndole su singularidad, con esos psicoanalistas que sostienen decires sin consecuencias [porque se llenan la boca hablando de responsabilidad subjetiva pero no se detuvieron ni un segundo a leer las propias posiciones], y que hacen pasar su cinismo por neutralidad, con esos psicoanalistas que se arrojan el saber y hacen uso de su poder, con esos psicoanalistas que conforman una masa y sostienen el mercado del saber, con esos, no tengo nada de qué hablar, ni quiero. Me pasa como a Freud cuando dijo “una conocida sentencia nos exhorta a aprender de nuestros enemigos. Confieso no haberlo conseguido nunca”. (1997:129).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

- Allouch, J. (2014). Fragilidades del análisis. En *é. l. psychoanalyse, Me cayó el veinte* (págs. 9-20). México: Me cayó el veinte.
- Allouch, J. (junio de 2014b). Réponses à un questionnaire de Ricardo Bianchi. (R. Bianchi, Entrevistador)
- Allouch, J. (2018). *Para acabar con una versión unitaria de la erótica*. Córdoba: Ediciones Literales.
- Angilletta, F. (2017). Feminismos: notas para su historia política. En D. M. Angilletta, *¿El futuro es feminista?* (págs. 23-42). Buenos Aires: Capital Intelectual.
- Butler, J. (2005). Explicación y exculpación. *Punto de vista*, 8-13.
- Charaf, D. (2018). Resistencia del psicoanálisis. *Revista Polvo*, <http://www.polvo.com.ar/2018/09/resistencia-del-psicoanalisis/>.
- Freud, S. (1997). Esclarecimientos, aplicaciones, orientaciones. En S. Freud, *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. En: Obras Completas* (págs. 126-144). Buenos Aires: Amorrortu.
- Jinkis, J. (1983). Artificio del deseo para conjeturar un estilo. En VVAA, *Conjetural. Revista psicoanalítica. Número 1*. (págs. 9-23). Buenos Aires: Sitio.
- Kuri, C. (1995). *La argumentación incesante*. Buenos Aires: Homo Sapiens.
- Lacan, J. (1987). El psicoanálisis y su enseñanza. En J. Lacan, *Escritos I* (págs. 419-440). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1987). La cosa freudiana o el sentido del retorno a Freud en psicoanálisis. En J. Lacan, *Escritos I* (págs. 384-418). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1991). *El Seminario. Libro 7. La ética del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2007). *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Paidós.
- Ritvo, J. B. (2017). *El silencio femenino*. Rosario: Nube Negra.
- Ritvo, J. B. (2018). El imperio de la redundancia: la polémica universidad vs psicoanálisis. *Imago Agenda*, 24-26.