

DECLARACIÓN y AUTORIZACIÓN

Yo: **RAFAEL ANIBAL ROSERO ZAMBRANO**, con CC. 171599816-5, autor del trabajo de graduación intitulado: **"RELACIÓN ENTRE LA ÉTICA PSICOANALÍTICA, EL DISCURSO CAPITALISTA Y EL DISPOSITIVO DE PSICOTERAPIA BREVE CON ORIENTACIÓN PSICOANALÍTICA"**, previa a la obtención del título profesional de **PSICÓLOGO CLÍNICO**, en la Facultad de **Psicología**.

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tiene la Pontificia Universidad Católica del Ecuador, de conformidad con el artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de graduación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la Pontificia Universidad Católica del Ecuador a difundir a través de sitio web de la Biblioteca de la PUCE, el referido trabajo de graduación, respetando las políticas de propiedad intelectual de Universidad.

Quito, septiembre 2018



RAFAEL ANIBAL ROSERO ZAMBRANO
CC. 171599816-5



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR
FACULTAD DE PSICOLOGÍA

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE PSICÓLOGO CLÍNICO

RELACIÓN ENTRE LA ÉTICA PSICOANALÍTICA, EL DISCURSO CAPITALISTA Y EL
DISPOSITIVO DE PSICOTERAPIA BREVE CON ORIENTACIÓN PSICOANALÍTICA

RAFAEL ANIBAL ROSERO ZAMBRANO

DIRECTORA
PSI. YOLANDA VEGA

QUITO, 2018

Agradecimientos

A mi familia, soporte de vida.

A mis amigos, prueba de ella.

A mis profesores, promesa y camino.

A quienes ya no están pero siguen en mi corazón.

Infinita gratitud y amor.

Dedicatoria

A mis colegas psicólogos que se plasman la difícil tarea de sentarse a escuchar, cargando la gran responsabilidad e importancia que tiene la vida, ya que de eso trata en sí, la vida anímica de otro.

Tabla de contenidos

Agradecimientos.....	ii
Dedicatoria.....	iii
Resumen	v
Introducción.....	1
1. La Ética del Psicoanálisis	2
1.1 La Hipótesis del Inconsciente	4
1.2 La Ética y los Griegos.....	6
1.3 Freud: La regla fundamental / Aristóteles- Lacan	10
1.4 La Ética del deseo: función y campo de la palabra.....	13
2. El Dispositivo	24
2.1 La pregunta por la técnica (Heidegger)	24
2.2 Los dispositivos (Foucault).....	31
2.3 Tecnologías del Yo (Foucault).....	35
3. El discurso capitalista	48
3.1 La teoría de los cuatro discursos de Lacan	48
3.2 El discurso del amo, discurso de la filosofía	53
3.3 Discurso del amo contemporáneo: el discurso capitalista es el discurso de la universidad.....	57
3.4 Discurso del analista: revés del discurso del amo.....	62
4. El dispositivo de psicoterapia breve con orientación psicoanalítica, la ética del psicoanálisis y el discurso capitalista	65
4.1 El dispositivo de psicoterapia breve con orientación psicoanalítica.....	68
4.2 El dispositivo de psicoterapia breve con orientación psicoanalítica, la ética del psicoanálisis y el discurso capitalista.....	73
5. Conclusiones y Recomendaciones.....	78
5.1 Conclusiones	78
5.2 Recomendaciones	79
6. Bibliografía.....	80

Resumen

Dentro del campo “Psi” existe variedad de enfoques con distintas prácticas, cada una de las cuales manifiesta un campo teórico específico que debería responder a una Ética; es decir, a un modo de intervención que sea delineado por un marco teórico – práctico fundamentado en una epistemología que permita el ejercicio de la misma dentro del contexto social. Ética que conlleva un modo de acercamiento frente al malestar, síntoma, sufrimiento o discurso de un otro. Es así que toma importancia la revisión de la teoría y práctica de los fundamentos de los diferentes campos psicológicos para ubicar desde donde se escucha al paciente, cliente o analizante.

El presente trabajo de investigación teórica, explora los postulados de la teoría psicoanalítica en relación con los temas de interés general del pensamiento humano tales como son la ética y la teoría política, plasmándolos en relación con la historia del pensamiento y tomándolos en referencia para analizar las prácticas psicológicas, específicamente a la Psicoterapia breve con orientación psicoanalítica.

Así se ve la necesidad personal de enmarcar la Ética del psicoanálisis en la práctica de los fundamentos de la teoría psicoanalítica, encontrando ante la demanda de una sociedad mercantilizada, transformaciones de los fundamentos freudianos que tal vez responden a otros intereses y trasgreden la concepción de sujeto y la hipótesis del inconsciente conjuntamente con su ética.

Al proponer a la Psicoterapia Breve con orientación psicoanalítica como objeto de estudio, y como objeto de relación epistemológica y ética bajo la lupa de la lectura lacaniana sobre Freud, se pretende como objetivo en el presente trabajo, dilucidar los fundamentos de la misma como consecuencia de un contexto económico e ideológico capitalistas, sosteniendo el discurso del mismo desde su práctica. Así mismo, se pretenderá ilustrar los fundamentos de la práctica psicoanalítica a través de su ética, y cómo esta ética cuestiona las formas de intervención psicológica que nacen en el mundo actual como la psicoterapia breve.

Introducción

Dentro del campo “Psi” existe variedad de enfoques con distintas prácticas, cada una de las cuales manifiesta un campo teórico específico que debería responder a una Ética; es decir, a un modo de intervención que sea delineado por un marco teórico – práctico fundamentado en una epistemología que permita el ejercicio de la misma dentro del contexto social. Ética que conlleva un modo de acercamiento frente al malestar, síntoma, sufrimiento o discurso de un otro. Es así que toma importancia la revisión de la teoría y práctica de los fundamentos de los diferentes campos psicológicos para ubicar desde donde se escucha al paciente, cliente o analizante.

Así, el presente trabajo de investigación teórica, explora los postulados de la teoría psicoanalítica en relación a temas de interés general del pensamiento humano tales como son: la ética y la teoría política. Relación que cobra sentido dentro de la historia del pensamiento a partir del surgimiento de la hipótesis del inconsciente freudiano tomando en referencia dicho acontecimiento para analizar los fundamentos éticos y políticos de las prácticas psicológicas, específicamente a la Psicoterapia breve con orientación psicoanalítica bajo la lupa de la teoría psicoanalítica lacaniana.

Es así que el presente trabajo pregunta a partir de la escucha que brindan las prácticas dirigidas a intervenir psicológicamente a otro: ¿Desde dónde se construye esta relación? ¿Es tan solo desde la teoría y la práctica? ¿Estar en el rol de escucha se logra con el aprendizaje de cierta teoría o de cierta práctica? ¿Existen otros factores que determinen esta relación más allá de los preceptos teóricos de una u otra escuela psicológica?

El Discurso del Psicoanalista es la propuesta lacaniana ante el malestar de los sujetos. Este discurso está constituido sobre los fundamentos de la hipótesis del inconsciente y la invitación de la lectura lacaniana sobre Freud. Así desde la teoría psicoanalítica se da importancia a la palabra del sujeto, a su discurso, su historia, al relato de su malestar, haciendo de la función de la palabra un retorno al sujeto. Esto conlleva una responsabilidad subjetiva, un tipo de ética, tal como se reflejará en el desarrollo del capítulo sobre la Ética en el presente trabajo.

La elaboración lacaniana plantea la lectura desde el psicoanálisis del lazo social mediante cuatro discursos: el discurso de la histérica, el discurso del amo, el discurso universitario y el discurso del analista desarrollados en el Seminario 17 sobre “El reverso del psicoanálisis”. Sin embargo existe un quinto discurso que se enmarcaría como una variante del discurso del amo, “el discurso capitalista” elaborado en los seminarios 16, 17,18 y en especial en la conferencia dictada por Lacan en Milán el 12 de mayo de 1972.

Éste último podría dar luz para una explicación teórica alrededor de las nuevas tendencias psicoterapéuticas que toman conceptos y “normas” del psicoanálisis, acomodándolas a su propio modo de intervención sin ser psicoanálisis, como ocurre con la “Psicoterapia breve de orientación psicoanalítica” dando uso a los planteamientos freudianos sin seguir necesariamente sus lineamientos epistemológicos, mostrando una diferente posición frente a la escucha del paciente, es decir otra ética.

Así, se podría perfilar a la “Psicoterapia Breve con orientación psicoanalítica” como un “dispositivo de intervención psicoterapéutica” donde el discurso del psicoanalista se ha perdido y se ha dado lugar a otro discurso, el del capitalista, para moldear los preceptos freudianos a una práctica diferente en su ética.

De igual manera se plantea una duda sobre la propia práctica en donde la propuesta cultural tanto como social, y las formaciones del inconsciente de los sujetos del mundo contemporáneo obligan a quien se va formando desde una perspectiva psicoanalítica a cuestionarse y cuestionar; es decir a plasmar nuevas preguntas ante la teoría y su relación con el mundo actual.

El primer capítulo se analiza la noción de Ética tomada en cuenta desde la perspectiva clásica de la antigua Grecia y la relación que mantiene con lo que hoy la práctica y la teoría psicoanalítica pueden decir a partir de sostener la hipótesis del inconsciente (Lacan). Hipótesis que hace una ruptura epistemológica con lo legado hasta ahora por los grandes pensadores al romper con el modelo del sujeto de conocimiento o cartesiano.

El segundo capítulo expone la noción de Dispositivo. Noción que plasma una conexión entre la actividad ética y las prácticas que conforman el entramado social. Prácticas que conforman juegos de verdad, saber y poder, dándoles a las mismas un estatuto biopolítico (Foucault) en tanto sostienen y crean subjetividades. Se pone énfasis en las prácticas que históricamente han intentado plasmar un saber del sujeto sobre sí mismo.

En el tercer capítulo se explica la teoría de los cuatro discursos de Lacan como complemento para el análisis de los elementos que hacen lazo social, en cuanto son juegos de relaciones de verdades, saberes y subjetividades; tomando en cuenta la hipótesis del inconsciente y la teoría del significante (Lacan). El capítulo guía a establecer la naturaleza del discurso capitalista y su revés, el discurso del psicoanálisis.

El cuarto capítulo expone la justificación, objetivos y metas de la psicoterapia breve con orientación psicoanalítica y la ubica en relación a la ética expuesta en el primer capítulo, se la ubica dentro de las prácticas que intentan plasmar un saber cómo dispositivo y se la enmarca dentro del discurso que la sostiene.

1. La Ética del Psicoanálisis

1.1 La Hipótesis del Inconsciente

La hipótesis del inconsciente freudiano es un hito dentro de la historia del pensamiento universal. Marca una ruptura epistemológica con el modelo cartesiano y la prevalencia del hombre de voluntad consciente en relación a la naturaleza y sus fenómenos. Enrique Loffreda (1999) psicoanalista argentino menciona: “...la contribución de Freud va más allá de una nueva forma de encarar el estudio de los cuadros psicopatológicos, pues implica una visión absolutamente original del valor de toda acción humana” (p. 10).

Es así que la importancia de la obra freudiana trasciende el ámbito psiquiátrico de su época proponiendo más que un campo de estudio – el psicológico – cuestionando el método, objeto y fin del acercamiento a los enigmas del pensamiento humano y su conducta.

Hace referencia a una marca histórica, pues desde el momento que irrumpe el psicoanálisis en nuestra cultura se produce un vuelco en el juicio sobre los actos humanos obligando a la resignificación de lo legado sobre el tema por los grandes pensadores (Loffreda, 1999, p. 10).

La hipótesis del inconsciente aparece en un primer momento como un recurso práctico, es decir, como una entidad metafísica necesaria que permite una “*ganancia de sentido y coherencia*” como menciona Freud (1915/1992) sobre los fenómenos que por falta de explicación, no han sido objeto de interés para la ciencia. Sin el concepto de lo inconsciente, el psicoanálisis y el sujeto al que estudia, el sujeto del inconsciente, permanecerían ciegos ante lo que para Freud llegó a ser fundamental; elaborar y estudiar dentro de la construcción sería de una psicología: los sueños, el chiste, el olvido, los lapsus, los actos fallidos; es decir, las formaciones del inconsciente.

Quién no conoce los hechos patológicos, juzga las acciones fallidas de las personas normales como meras contingencias y se conforma con la vieja sabiduría para la cual los sueños sueños son, no tiene más que soslayar algunos enigmas de la psicología de la conciencia para ahorrarse el supuesto de una actividad anímica inconsciente. (Freud, 1915/1990, p. 165)

El hombre no es consciente de todo su devenir o existen fenómenos que de él mismo escapan a su conciencia, es la premisa freudiana ¿Cómo justificar ésta premisa desde la conciencia y la razón? Freud (1915/1992) menciona:

La consciencia nos procura solamente el conocimiento de nuestros propios estados anímicos; que otro hombre posee también consciencia, he ahí un razonamiento que extraemos *per analogiam* sobre la base de las exteriorizaciones y acciones perceptibles del otro, y a fin de hacernos inteligible su conducta” (p. 165).

La importancia de la ruptura con la tradición cartesiana significa que este entendimiento es justamente otro, un entendimiento que no observa con los mismos ojos del método positivo, que responde a una propia epistemología aun inacabada y joven. Freud (1915/1992) continúa su reflexión en el mismo texto:

Psicológicamente más correcta es, empero, esta descripción: sin una reflexión especial, atribuimos a todos cuantos están fuera de nosotros nuestra conciencia; y esta identificación es en verdad la premisa de nuestra comprensión (p. 165).

La referencia es clara, la comprensión que obtenemos de los fenómenos que observamos son una proyección de nuestra conciencia, una identificación, un trabajo de describir con características propias “yoicas”, depositar rasgos de la propia conciencia a otro objeto u al otro.

Sin embargo, ésta característica no le resta importancia a los aportes que Freud llega a dilucidar a través de la escucha que brinda a sus pacientes, más bien aporta un suelo donde caminar ante el poco entendimiento que tenían para entonces las ciencias positivas y la filosofía cartesiana acerca de la locura; específicamente lo que luego de años de elaboración teórica se denomina locura histórica o histeria de conversión.

Así Freud (1915) describe el método que ha creado tanto ciencia como mito en la relación del ser humano consciente y su descripción de los fenómenos desde la misma consciencia:

Este razonamiento –o identificación- fue extendido antaño por el yo a otros hombres, a animales, a plantas, a seres inanimados y al mundo como un todo, y resultó aplicable toda vez que la semejanza con el yo-individuo era abrumadoramente grande, pero se hacía más dudosa en la medida en que el otro se distanciaba del yo (p. 165).

Este distanciamiento ha logrado mediante la aplicación de un pensamiento crítico desacreditar de esta conciencia que proviene del Yo a plantas, se vacila en atribuirla a animales y se deposita en el campo de la mítica la conciencia atribuida a lo inanimado. (Freud, 1915/1992)

Pero aun donde la inclinación originaria a la identificación ha salido airosa del examen crítico, en lo otro humano, lo más próximo a nosotros, el supuesto de que posee conciencia descansa en un razonamiento y no puede compartir la certeza inmediata de nuestra propia conciencia.

El psicoanálisis no nos exige sino que este modo de razonamiento se vuelva también hacia la persona propia, para lo cual no tenemos inclinación constitucional alguna. (Freud, 1915. p 166)

Si dudamos de una conciencia animal, vegetal y mítica o metafísica ¿Se puede reprochar dudar acerca de una conciencia totalitaria, rectora y llena de voluntad en el devenir de todos los actos humanos? Justamente la interrogante situada sobre el propio sujeto es lo que demanda el psicoanálisis y desde donde se produce.

Depositada así la interrogante en un juicio crítico sobre el propio ser humano, en tanto ser de conciencia y razón, se encuentra que el hombre de razón parece no encontrar razón a todo lo que a él respecta a pesar de todo el conocimiento que logra adquirir bajo la tutela del método científico. Siempre hay algo que se le escapa, lo inconsciente, justamente a lo que en su proximidad a él refiere y lo cuestiona.

Basta con esta aproximación práctica sobre la hipótesis del inconsciente -en resguardo sobre la prevalencia del sujeto cartesiano- para justificar la importancia que ésta tiene no solo para revisar los cuadros patológicos, sino como menciona Loffreda (1991) para “la resignificación sobre el valor de los actos humanos”. “La aparición del inconsciente freudiano posibilita una originalidad redefinición de la causa, las motivaciones y la intencionalidad de los actos, que ya no podrán describirse como productos de una conciencia supuestamente rectora y dominante” (p. 10).

Esta resignificación sobre el valor de los actos humanos no puede ser sin consecuencia sobre la axiología, es decir, sobre la reflexión de los juicios de valor de los actos humanos, entre los cuales se encuentran los juicios de valor éticos, teniendo en cuenta una posición frente a lo legado por los grandes pensadores sobre el tema y lo que puede decir el psicoanálisis sobre su propio accionar; ¿Qué importancia tiene este hito histórico del pensamiento humano sobre la ética? La ética del psicoanálisis.

1.2 La Ética y los Griegos

Resulta difícil hablar sobre la ética sin aludir a lo moral. En lenguaje común y entendimiento vulgar se podría decir que ambos términos aluden a “las maneras de portarse bien” o las maneras de actuar “adecuadamente” para lograr un determinado fin, ubicando así que por lo menos estamos ante el antiguo problema del bien, lo bueno, lo

adecuado y su opositor el mal, lo malo, lo inadecuado. Mas ¿ética y moral aluden al mismo entendimiento sobre el valor de los actos humanos? ¿Se puede definir lo bueno y lo malo, lo inadecuado y lo adecuado? Si es así ¿Quién define qué es lo bueno y que es lo malo? ¿Quién juzga y cómo el accionar de los seres humanos y más aún de su práctica diaria, profesión o quehacer social?

La palabra Ética proviene del vocablo griego *ethikós* que a su vez resulta de *éthos* que significa “carácter”; entendiendo carácter como la forma en que una persona “habita el mundo” o “el cosmos para los griegos”. De igual manera *éthos* es utilizada en la antigua Grecia para significar “hábitat”, exactamente la manera como una especie animal “habita el mundo”; hoy en día existe la etología que es la ciencia que estudia el comportamiento animal en su hábitat natural, etología que proviene de *éthos*. (Droit, 2010, p. 13-14)

Aristóteles, filósofo griego, es el primero en forjar la expresión *éthikétheoria* que proviene de la conjunción entre *éthiké* (que es el adjetivo forjado de *éthos* de donde deriva directamente ética) y *théoria* (teoría) lo que se traduciría literalmente como el oficio de la “contemplación comportamental”; así ética para los griegos mostraría una forma de conocimiento relativa a los comportamientos. (Droit, 2010, p. 15)

La palabra Moral deriva de la traducción del griego *éthike* al latín. Cicerón, filósofo romano, tomó el equivalente latino de *éthos*, es decir, *mos*, que significa costumbre en latín, y en lo referente a las costumbres el plural es *mores*; para expresar lo relativo a los datos que ofrece la costumbre o la moral se inventó el término *moralia*. (Droit, 2010, p. 17)

Ubicando en la etimología de las palabras ética y moral las nociones de carácter, hábitat, costumbre y comportamiento se forja la descripción del hombre en su entorno social. Es desde la misma observación del comportamiento de los sujetos que sostienen relaciones para conformar un hábitat desde donde nace lo ético. De este primer acercamiento decimos así que la ética y la moral son definidas desde hábitats y costumbres determinados, es decir, que las costumbres de un hábitat determinado forja el carácter individual y un hábito, develando signos de comportamiento o maneras de comportarse que están al servicio de cierta sociedad para poder juzgar las acciones de los sujetos que la componen.

¿Dónde entra el bien y el mal en el intento de describir por medio de la observación como funciona un hábitat? ¿Es malo, inmoral o no ético el momento en que

se irrumpe en lo que garantiza la existencia de cierto hábitat? ¿Se puede describir un hábitat tan sólo por lo bueno y el fin que garantiza su existencia? O ¿Lo malo también hace parte del mismo?

Aristóteles (trad. en 1995) en su obra sobre ética “Ética Nicomáquea” escribe:

Para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué (p. 15).

Los juicios valorativos son en sí mismos claros para Aristóteles, lo que es necesario es la costumbre de la polis; lo que se piense en sí mismo valioso para la convivencia social y la prevalencia del hábitat (la polis) será bueno, lo que se piense opuesto será lo malo. No hay que preguntarse por qué esto es bueno o aquello es malo, los actos buenos o malos se justifican en sí mismos en referencia a la polis, lo que hay entonces que tener en claro es qué es bueno y qué no en este sentido. No se niega lo malo, sino que se propone la práctica de las cosas buenas y justas. Así, el verdadero problema surge cuando Aristóteles se pregunta ¿qué rasgos de carácter hacen de alguien una persona buena? Dentro del afán de encontrar consideraciones a la pregunta ¿Cuál es la mejor manera de comportarse?

Para Aristóteles el qué, de eso que es bueno, es la virtud del hombre, y la virtud más grande del hombre es la virtud de la polis.

Si es así, debemos intentar determinar, esquemáticamente al menos, cuál es este bien y a cuál de las ciencias y facultades pertenece. Parecería que ha de ser la suprema y directiva en grado sumo. Ésta es, manifiestamente, la política. (Aristóteles, trad. en 1995, p. 12)

Se puede observar que existe así una jerarquización del bien, siendo el bien que garantiza los demás bienes, el bien de la polis, lo político. Esto permite aducir que no existe así un bien universal, sino una variedad de bienes en relación a la variedad de costumbres que demarcan las relaciones y las virtudes de los ciudadanos de la polis.

El bien, dice Aristóteles, en su categoría de sustancia se dice como lo son: Dios o el intelecto, lo que existe en sí mismo; en la categoría de cantidad, la justa medida, en la cualidad, las virtudes, en la relación, lo útil; en el tiempo, la oportunidad; en la de lugar, el hábitat, y así sucesivamente. Es claro que no puede haber una idea universal de bien única ya que no podría ser usada en todas las categorías. No hay una ciencia del bien, sino varias ciencias que apuntan a diferentes bienes. Aristóteles (trad. en 1995) lo ejemplifica

manifestando: “la ciencia de la oportunidad, en la guerra es la estrategia, y en la enfermedad es la medicina” (p. 18).

Aristóteles pone en duda la noción de un bien universal en sí mismo que no sea la felicidad. Plantea que toda actividad humana tiene de por medio un fin y que éste fin no puede ser otro que el bien. Pues existen muchas actividades y todas apuntan a lo mejor que se puede sacar de esa acción para lograr su fin último, de otra manera, no se actuaría; más el fin en sí mismo de toda actividad humana sea cual fuere es la felicidad.

Nuestro razonamiento está de acuerdo con los que dicen que la felicidad es la virtud o alguna clase de virtud, pues la actividad conforme a la virtud es una actividad propia de ella... Porque el modo de ser puede estar presente sin producir ningún bien, como el que duerme o está inactivo por cualquier otra razón, pero con la acción esto no es posible, ya que ésta actuará necesariamente y actuará bien. (Aristóteles, trad. en 1995, p. 26)

No existe bien universal, más el bien para el hombre es aquel al que su fin apunta por la práctica de la virtud. Ahora bien ¿Dónde se encuentra ésta virtud del hombre? “Llamamos virtud humana no a la del cuerpo, sino a la del alma; y decimos que la felicidad es una actividad humana” (p. 36) Así la virtud del hombre es la virtud que solo a éste puede referírsele como tal; no se habla de la virtud del caballo o la del agua, sino la virtud del alma, que especifica al hombre como tal, es la virtud de la razón.

El mayor bien al que se apunta no es el bien del cuerpo, tampoco los bienes exteriores, se apunta a la felicidad y la felicidad sólo puede ser un bien del alma racional, un bien humano.

Pero parece que hay también otra naturaleza del alma que es irracional, pero que participa, de alguna manera, de la razón. Pues elogiamos la razón y la parte del alma que tiene razón, tanto en el hombre continente como en el incontinente, ya que le exhorta rectamente a hacer lo que es mejor. Pero también aparece en estos hombres algo que por su naturaleza viola la razón, y esta parte lucha y resiste a la razón (Aristóteles, trad. en 1995, p. 37).

Suponemos que es ésta resistencia de la parte del alma “racional” por la que no todos los hombres son felices, y no todos cultivan en pro de la razón su virtud y su accionar en referencia al bien que debe engendrar.

Así la virtud ética para Aristóteles (trad. 1995) es un modo de la recta acción por medio de la razón. Para ser virtuoso hay que cultivar la virtud por medio de las enseñanzas, la experiencia y el tiempo; esto llama Aristóteles “la dianoética”. La ética, procede de la costumbre, y es ésta la que permite el perfeccionamiento y la práctica de la virtud (p. 40).

En conclusión la ética para Aristóteles es la ética de la virtud que alcanza su fin de felicidad por medio de la recta acción, aprehendida y perfeccionada por medio de la enseñanza, convertida en costumbre (hábito) al servicio de la polis, y mediada por la razón.

1.3 Freud: La regla fundamental / Aristóteles- Lacan

La hipótesis del inconsciente freudiano abre sus posibilidades de teorización mediante la escucha que brindó Freud a sus pacientes histéricas. Esta escucha no es cualquier escucha ya que se construye en un espacio diferente al espacio ético referente a la polis y al hábito.

La ética del análisis (...) entraña el borramiento, el oscurecimiento, el retroceso, incluso la ausencia de una dimensión cuyo término basta decir para percatarse de lo que nos separa de toda articulación ética que nos precede – el hábito, el buen o mal hábito (Lacan, 1959/1997, p. 20).

La cita de Lacan hace referencia al espacio que inaugura el dispositivo analítico creado por Freud, “tanto por los medios que empleamos, como por los mecanismos teóricos que colocamos en un primer plano” dirá Lacan (1959/1997 p. 20), bajo la regla fundamental del psicoanálisis: diga todo lo que se le ocurra sin restricción de censura alguna. Freud (1904/1992):

(...) recomienda participarle todo cuanto se les pase por la cabeza, aunque les parezca que no es importante, o que no viene al caso, o que es disparatado... les pide con particular énfasis que no excluyan de la comunicación pensamiento u ocurrencia algunos, por más que los avergüence o les resulte penoso hacerlo (p. 239).

Dicha premisa trata de borrar, como menciona Lacan, el buen o mal hábito al que está acostumbrado el sujeto cuando se dirige a sus semejantes en el orden social. Más bien trata de ubicar al sujeto en relación a su propia “actividad anímica”, en relación a su deseo inconsciente, a lo que oculta y escapa, lo que en la vida cotidiana Freud ubica mediante las formaciones del inconsciente. “Algo se impone allí, cuya instancia se distingue de la pura y simple necesidad social” (Lacan 1959/1997, p. 15).

Freud encuentra en su regla fundamental, la posibilidad de ubicar en un dispositivo las marcas de lo inconsciente. Al trabajar su premisa encuentra que: “Son los pensamientos involuntarios, sentidos casi siempre como perturbadores y por eso apartados en circunstancias corrientes, que suelen cruzarse en la trama de una exposición

deliberada” (Freud, 1904/1992, p. 238) Es así que la “asociación libre” se plasma como el método discursivo para reconocer y construir el contenido inconsciente que marca el deseo del sujeto.

Se inaugura así el ámbito de lo imposible en contraste a la lógica de la posibilidad, de lo posible. Justamente la imposibilidad que marca dicha premisa, la imposibilidad de decirlo “todo”, agravándose dicho cometido con la pretensión de que sea sin censura, abre la posibilidad de lo imposible, la posibilidad de escuchar algo de eso que por definición no se puede decir, lo que siempre escapa, lo incompleto, lo que el sueño muestra y se relata bajo sus desfiguraciones, la falta: el deseo inconsciente.

Así se origina un espacio en donde se escucha un sujeto, que no es individuo en su indivisibilidad, que no es uno, como lo es para el orden social, y que no es racional como lo es para Aristóteles.

La ética en Aristóteles es una ciencia del carácter. Formación del carácter, dinámica de los hábitos... recorrer obra tan ejemplar, aunque más no sea para medir la diferencia de los modos de pensamiento que son los nuestros con una de las formas más eminentes de la reflexión ética (Lacan, 1959/1992, p. 20).

Más bien es un espacio donde se escucha un sujeto que está sujetado a su cultura, y por esta sujeción se escinde entre lo que desea y la ley que lo funda. Dicho sujeto es el sujeto del inconsciente.

Se ubica así a los deseos, que no son anhelos ni expectativas sociales, dentro del espectro en el cual el sujeto en su condición de sujetado a las “normas culturales”, se concibe en otro espacio de este orden social y de la ética de las virtudes.

Más ¿Por qué estos pensamientos involuntarios que son apartados en circunstancias corrientes son sentidos como perturbadores?

Lo que llama Freud “pulsión sexual” entra dentro del orden en el cual el sujeto se escinde entre lo que desea y la ley cultural (moral) que lo funda como tal. Freud (1991) menciona: “El desarrollo cultural impuesto a la humanidad, es el factor que vuelve necesarias las restricciones y represiones de la pulsión sexual, demandando sacrificios mayores o menores de acuerdo con la constitución individual” (p. 213).

Dicho orden cultural de alguna manera “reprime”, es decir, marca un malestar en el sujeto, ante lo que pulsa en el entramado del aparato anímico y busca vías para

satisfacerse. Este encuentro entre fuerzas aparentemente contrapuestas son las que definen al sujeto en psicoanálisis como un sujeto escindido.

Los “deseos sexuales” no abarcan toda la temible trágica dialéctica del deseo del sujeto del inconsciente más plasman que existe otro orden que el que promueve el bien racional dirigido a lo social.

Un campo muy grande de lo que constituye para nosotros el cuerpo de los deseos sexuales es clasificado, simple y llanamente, por Aristóteles en la dimensión de las anomalías monstruosas: utiliza en relación a ellos el término de bestialidad. Lo que compete a ese nivel no compete a una evaluación moral. Los problema éticos que plantea Aristóteles,... se sitúan enteramente en otra parte (Lacan, 1959/1997, p. 14).

¿Dónde se sitúan si no compete (lo que está a ese nivel) a evaluación moral? Pues justamente esto es lo que se “evalúa” (escucha e interpreta), dentro del espacio que se abre bajo la premisa “diga todo lo que se le ocurra sin restricción de censura alguna”.

Dar un lugar a la escucha de estos deseos, que son solo escuchados bajo formas sustitutivas, es dar lugar también al sujeto del deseo; respetar este sujeto a través de la escucha y su premisa para ser escuchada abre otro campo ético que no es el Aristotélico en relación a la polis, “Para Aristóteles, en efecto, no hay problema ético tratándose de cierto tipo de deseos” (Lacan, 1959/1997, p. 14). El deseo así se ubica más allá del imperativo moral, el mandamiento, y se lo plantea como lo ético.

La experiencia moral, como tal, a saber, la referencia a la sanción, coloca al hombre en cierta relación con su propia acción que no es sencillamente la de una ley articulada, sino también la de una dirección, una tendencia, en suma, un bien al que convoca, engendrando un ideal de conducta. Todo esto constituye también, hablando estrictamente, la dimensión ética y se sitúa más allá del mandamiento, es decir, más allá de lo que puede presentarse con un sentimiento de obligación (Lacan, 1959/1997, p. 11).

La consciencia moral y la cultura introducidas en el sujeto, en psicoanálisis, provienen de la instancia del superyó; elaboración freudiana en su segunda tópica sobre el aparato psíquico (Freud, 1924/1993, p. 177-188). La segunda tópica va más allá de lo que los griegos como Aristóteles pudieron dilucidar reconociendo en el alma una parte racional y otra irracional.

El ello, el yo y el superyó conforman relaciones inconscientes en donde el sujeto se juega, crea y sujeta en su dialéctica. El imperativo categórico del cumplimiento de las normas sociales y un ideal de bien engendrado en el imaginario del sujeto conforma solo

cierta parte de lo que lo constituye como tal, más el deseo deviene y se mide a partir de estos imperativos:

...no es otra cosa más que aquello cuya raíz ya tenemos en ese yo, que se interroga sobre lo que quiere. No sólo es interrogado, sino que cuando avanza en su experiencia, se hace esta pregunta y se la hace precisamente en relación a los imperativos a menudo, extraños, paradójicos, crueles, que le son propuestos por su experiencia mórbida.

¿Se someterá o no a ese deber que siente en él mismo como extraño, más allá, en grado segundo? ¿Debe o no someterse al imperativo del superyó, paradójico y mórbido, semiconsciente y que, por lo demás, se revela cada vez más en su instancia a medida que progresa el descubrimiento analítico y que el paciente ve que se comprometió en su vía? Su verdadero deber, si puedo expresarme de este modo, ¿no es acaso ir contra ese imperativo? (Lacan, 1959/1997, p. 16).

La experiencia moral “superyoica” es justamente lo que funda al sujeto con una ley (la de prohibición del incesto), como sujeto escindido, reprimido, y sujeto en malestar a través del conflicto que se plasma con ese deseo, el cual no va a poder satisfacer más, sino tan solo bajo sustitutos (¿cultivar la virtud dentro de una práctica social podría ser un sustituto?)

Un espacio que produce un sujeto, que no es el sujeto racional consciente; un espacio que produce una escucha que es de otro orden que la que propone el lazo social; un espacio que posibilita y trabaja en el orden de lo imposible, con un sujeto que está en falta, que produce un malestar en su relación con lo que le sujeta al otro y a la cultura, es decir, con lo que le hace sujeto; ese espacio no puede estar establecido bajo los mismos imperativos que el sujeto de razón y consciencia propone bajo el orden de la convivencia social. Ese espacio con su sujeto de estudio se producen bajo otros estatutos. Si el espacio que propone decir lo que no se puede decir bajo la tutela de la consciencia y escucha un sujeto que está escindido por el deseo y la ley, y ese sujeto en su condición de sujeto inconsciente no hace más que desear, su ética no es otra que la del deseo.

1.4 La Ética del deseo: función y campo de la palabra.

Se ha ubicado así a la ética del deseo en su correlato con los imperativos morales y la instancia subjetiva del aparato psíquico, el superyó. Así mismo, se ha ubicado a dicha ética como posible dentro de una práctica que escucha a través de la regla fundamental

del psicoanálisis, abriendo un espacio que se rige por un orden distinto a la ética y moral de la tradición filosófica clásica. Así nos preguntamos: ¿Qué es lo que se puede decir en cuanto no todo, bajo la premisa psicoanalítica dígalo todo? ¿Por qué lo que se escucha está en el orden de lo inconsciente? ¿Por qué lo que se ubica bajo lo inconsciente es deseo?

Para intentar contestar a las presentes preguntas se nos hace fundamental adentrarnos aún más en la práctica que sostiene dicha posición ética. Así, sus fundamentos- empezando con la hipótesis del inconsciente elaborado al principio de éste capítulo- deben coincidir con la técnica que posibilita ésta práctica en el entramado social.

Afirmamos por nuestra parte que la técnica no puede ser comprendida, ni por consiguiente correctamente aplicada, si se desconocen los conceptos que la fundan. Nuestra tarea será demostrar que esos conceptos no toman su pleno sentido sino orientándose en un campo de lenguaje, sino ordenándose a la función de la palabra (Lacan, 1953/2002, p. 236).

De tal modo ponemos en primer plano el instrumento o medio que la técnica emplea para su fin ético y epistemológico: la palabra del sujeto y la relación que mantiene con el deseo inconsciente. Lacan menciona: “Para liberar la palabra del sujeto, lo introducimos en el lenguaje de su deseo, es decir, en el *lenguaje primero* en el cual más allá de lo que nos dice de él, ya nos habla sin saberlo (...)” (Lacan, 1953/2002, p. 282).

“Ya se dé por agente de curación, de formación o de sondeo, el psicoanálisis no tiene sino un *medium*: la palabra del paciente” (Lacan, 1953/2002, p.237). Dicha palabra en su función llama a una respuesta. El sujeto entrañado en lo que puede relatar en el espacio analítico “ya nos habla sin saberlo” a través de la respuesta que solicita dicha palabra. “No hay palabra sin respuesta, incluso sino encuentra más que el silencio, con tal de que tenga un oyente... éste es el meollo de su función en el análisis” (Lacan, 1953/2002, p. 237).

Así pues, si se reconoce que toda palabra llama a una respuesta, dicha palabra encuentra un vacío que busca ser colmado por ese otro que es el analista a quien dirige su palabra, de quien demanda un saber, una respuesta. “Una respuesta, incluso y sobre todo aprobadora, a la palabra vacía muestra a menudo por sus efectos que es mucho más frustrante que el silencio” (p. 239) menciona Lacan (1953/2002). Mas, si aceptamos que aún en el silencio busca respuesta esa palabra, dicha respuesta ubicará sobre ese vacío un llamado a la verdad; verdad que empieza a desenvolverse (producirse) – si no se ha

coartado la palabra por el discurso del otro - en el fenómeno que se ha bautizado con el nombre de asociación libre (Lacan, 1953/2002, p. 238).

Nos hemos adentrado así a lo que Lacan llama “palabra vacía”, ya que ante todo, un vacío se encuentra ahí en la demanda de una respuesta; así, no hay respuesta que pueda satisfacer a ese vacío, y tanto silencio como respuesta de un otro localizan un tipo de frustración (Lacan, 1953/2002, p. 240).

Mas ¿de dónde viene esa frustración? ¿De la falta de respuesta que el silencio del analista plasma sobre la palabra vacía del paciente?

¿No se tratará más bien de una frustración que sería inherente al discurso mismo del sujeto? ¿No se adentra por él el sujeto en una desposesión más y más grande de ese ser de sí mismo con respecto al cual, a fuerza de pinturas sinceras que no por ello dejan menos incoherente la idea, de rectificaciones que no llegan a desprender su esencia, de apuntalamientos y de defensas que no impiden a su estatua tambalearse, de abrazos narcisistas que se hacen sopló al animarlo, acaba por reconocer que ese ser no fue nunca sino su obra en lo imaginario y que esa obra defrauda en el toda certidumbre? Pues en ese trabajo que realiza de reconstruirla *para otro*, vuelve a encontrar la enajenación fundamental que le hizo construirla *como otra*, y que la destinó siempre a serle hurtada *por otro* (Lacan, 1953/2002, p. 239).

Acaso ¿No siente como extraño “ese imperativo” que se vio reflejado en la paradoja de la constitución del sujeto en su dimensión moral, en el apartado anterior? Ese sujeto que habla y se ha adentrado en la técnica de la asociación libre, ha presentado así su cara más visible y demandante: el yo, “ese *ego*, cuya fuerza definen ahora nuestros teóricos por la capacidad de sostener una frustración, es frustración en su esencia” (Lacan, 1953/2002, p. 239).

Así se forja una frustración del objeto imaginario que ha construido para ese otro, donde su deseo esta enajenado “y que, cuanto más se elabora, tanto más se ahonda para el sujeto la enajenación de su gozo” (Lacan, 1953/2002, p. 240).

¿Por qué su deseo esta enajenado en esa imagen, en esa construcción donde el sujeto se hace objeto en su fantasía, un objeto para el otro? ¿No sería lo más parecido a sí mismo y contrario a ese otro lo que puede decir sobre esa construcción? ¿Por qué es gozo dicha enajenación?

Porque “el deseo es deseo del otro” dirá Lacan (1963/2018), y el sujeto más allá de reconocerse en sus espejismos, se desconoce en ese Otro que hace de espejo y le da su justo lugar como sujeto. Ahora bien, este desconocimiento en realidad reclama un saber

(una respuesta) como verdad, que no provista por el psicoanalista que hace función de vacío, va a dar la entrada al deseo inconsciente.

El termino deseo en primera instancia marca una relación con el acto, siendo considerado motivo o motor de movimiento o de acción, para cumplir con cierta satisfacción. Mas dentro del ámbito de la palabra, dicha acción -la de hablar- demarca al deseo como siendo dirigido hacia un Otro, señalando una función dentro de la “máquina de desear” –que es el inconsciente del sujeto o el sujeto del inconsciente-, al otro como compañero (*partenier*) indispensable (Alberro, 2018).

El deseo del hombre es el deseo del otro es una máxima Hegeliana que Lacan retoma en la teoría psicoanalítica para plasmar la función del analista dentro del análisis. Que el deseo del hombre sea el deseo del otro quiere decir que dicho deseo no está dirigido hacia un objeto en el mundo, más bien está dirigido al deseo del otro, al deseo de ser reconocido dicho deseo en el deseo del otro. En otras palabras, el deseo es el deseo de reconocimiento en el deseo del otro (Alberro, 2018). Lacan (1953/2002) afirma:

En ninguna otra parte aparece más claramente que el deseo del hombre encuentra su sentido en el deseo del otro, no tanto porque el otro detenta las llaves del objeto deseado, sino porque su primer objeto es ser reconocido por el otro (p. 257).

En la práctica psicoanalítica, esto implica que el relato del analizante, en el punto de frustración en donde lo dejamos al encontrar una imagen enajenada en su fantasía, se ubica bajo la forma del deseo en tanto busca reconocimiento en el otro, este otro que ya no es el analista en tanto este hace función de vacío, sino en lo que éste significa en el dispositivo, como el que posee un saber que el analizante busca como verdad: el sujeto supuesto saber (Alberro, 2018).

El analista no posee otro recurso que el de colocarse en la pura significación de saber, o sea del sujeto que todavía sólo es determinable por un deslizamiento que es deseo, de hacerse deseo del Otro, en la pura forma que se aísla como deseo de saber (Lacan, 1967/2018).

Lacan ubica en la relación con el otro al deseo inconsciente, como deseo de reconocimiento en la palabra, y en la construcción de ese “yo imaginario” que no se sostiene cuando encuentra un vacío y es frustración, el deseo del Otro deviene en un deseo de saber. Es así que el yo se vuelve una función de desconocimiento y Lacan plantea la cuestión de saber quién es aquel que más allá de mí, busca hacerse reconocer (Alberro, 2018).

Así, la asociación libre en la relación que pone al psicoanalizante a “decirlo todo sin restricción alguna” para otro que escucha, “introduce al sujeto en el lenguaje de su deseo” como afirma el encabezado del presente apartado, y “ya nos habla sin saberlo” justamente de su posición como sujeto de deseo, en tanto este sujeto se va produciendo en la relación así determinada.

Por otro lado el deseo está asociado con una carencia que existe en el ser y que le provee de sentido para actuar en relación al deseo de suplir dicha carencia. El sujeto de deseo que se escucha en el espacio analítico solo es posible ya que éste se encuentra estructurado previo dicha relación dentro de la cultura y el lenguaje. Así la cultura y el lenguaje fundan al sujeto del deseo al plasmarle cierto tipo de carencia: la falta. El sujeto de deseo es un sujeto en falta ya que al introducirse en la cultura deja de “ser” un animal de instintos y se constituye como un “ser hablante”, es decir, como un ser de “pulsiones” las cuales tan solo puede llegar a satisfacer parcialmente mediadas por el lenguaje. El deseo así llega a ser para el sujeto un motor de acción que lo lleva en la búsqueda de satisfacción por medio del objeto que sea causa de su deseo. Ahora bien, ese objeto causa de deseo por definición es ausencia, vacío. Mas ¿Por qué es así?

Dicho objeto de deseo, en un primer momento en la vida del ser humano llega a ser el pecho materno, ya que este satisface las necesidades del niño tanto como lo provee de significaciones y deseos; su función aparte de complacer las necesidades es la de introducirlo en el lenguaje y la cultura. Ahora bien, la función materna no basta para que el sujeto entre por completo en la dialéctica del deseo. La falta se funda justamente cuando aparece en el lenguaje que se conforma entre el sujeto y la función materna un corte: la castración. La función paterna entra a romper lo que hasta ahora no ha sido deseo, sino puro goce. El sujeto es castrado en la relación de pura satisfacción y se adentra en la ley que organiza la cultura: la ley paterna. Así se instaura la falta en el sujeto y nace el sujeto del deseo que se funda en la prohibición que instaura la castración de satisfacerse gozosamente en ese primer objeto causa de deseo; y por esta razón llega a ser ausencia y vacío. Lacan lo llamo el objeto “a”, y en la teorización del sujeto que se funda a partir de la presente práctica con Freud (El sepultamiento del complejo de Edipo, 1924/1992) -el complejo de Edipo y la metáfora paterna en Lacan (La metáfora paterna, 1958/2018, p.71-86) – dicho objeto causa de deseo nunca existió y constituye en realidad el soporte de vacío necesario en la estructura del lenguaje y del inconsciente en psicoanálisis.

Ahora bien, regresando a la teorización de la práctica psicoanalítica, la función del analista es la función del sujeto supuesto saber, ya que “La cuestión no es lo que él sabe, sino la función de lo que él sabe en el psicoanálisis”, es decir, sabe que, en la relación que establece las reglas técnicas hasta ahora vistas en el dispositivo, hace función de vacío, función de “falta” en el deseo inconsciente de reconocimiento que busca la palabra vacía del sujeto implicado en el análisis. Así, “Todo lo que sabe no tiene nada que ver con el saber textual que el sujeto supuesto saber le significa: el inconsciente que implica la empresa del psicoanalizante” (Lacan, 1967/2018).

El psicoanalista en realidad no sabe a priori dicha relación, sobre el sujeto de deseo que se construye a partir de la palabra que va implicando cada vez más con su inconsciente al psicoanalizante. Precisamente “el psicoanálisis depende de aquel que debe ser llamado psicoanalizante” (Lacan, 1967/2018) y de su palabra en la relación de lo que significa para él hablar ante otro al que le supone un saber (inconsciente) bajo la premisa de la regla fundamental. “Simplemente el significante que determina a un cierto sujeto, tiene que ser retenido por él (el psicoanalista) por lo que significa: el significado del texto que él no sabe” (Lacan, 1967/2018).

“En ésta elección el lugar de no saber es central (Lacan, 1967/2018)” ya que:

“El único objeto que está al alcance del analista, es la relación imaginaria que le liga al sujeto en cuanto *yo* y, a falta de poderlo eliminar, puede utilizarlo para regular el caudal de sus orejas... *orejas para no oír*, dicho de otra manera para hacer la ubicación de lo que debe ser oído. Pues no tiene otras, ni tercera oreja, ni cuarta, para una transaudición que se desearía directa del inconsciente por el inconsciente (Lacan, 1953/2002, p. 243).

“El no saber no es de modestia, lo cual todavía implica situarse con relación de sí: es, propiamente, la producción “en reserva” de la estructura del único saber oportuno” (Lacan, 2018), el saber inconsciente que implica al psicoanalizante como sujeto de deseo, como un sujeto dividido.

La relación así establecida entre psicoanalista y psicoanalizante moldea la conceptualización de lo que se ha venido hablando bajo el nombre de “transferencia”. Es en la transferencia donde se conforma “el espacio y el tiempo de las relaciones del sujeto (Braunstein, 2011, p. 18)” midiéndose la palabra del sujeto en la asociación libre por la significación inconsciente que le otorga al psicoanalista como sujeto supuesto saber,

como Otro al que dirige su deseo, como deseo de reconocimiento de su palabra en el deseo del Otro, como demanda de respuesta y de saber; Freud dirá como demanda de amor, amor de transferencia.

Ubicada la transferencia el psicoanalista toma en sus manos otro recurso técnico que puntúa en la palabra del sujeto hacia el camino de la cura analítica: la interpretación. “La interpretación es uno de los modos privilegiados de cumplimiento de la asociación libre. Antes que la restitución de un sentido, o la atribución de un significado al padecimiento, la interpretación apunta a sostener el decir del analizante (Lutereau, 2015, p. 26)”

“La función de la interpretación es restituir un acto de habla (p. 27)” menciona Lutereau (2015) psicoanalista argentino. Dicha restitución hace función cuando se transita de la palabra vacía -“en que el sujeto parece hablar en vano de alguien que, aunque se le pareciera hasta la confusión, nunca se unirá a él en la asunción de su deseo (Lacan, 1953/2002, p. 244)” – a la palabra plena que situará al sujeto respecto de la verdad que puede develarse a través del deseo inconsciente. Lacan (1953/2002) afirma: “El inconsciente es aquella parte del discurso concreto en cuanto transindividual que falta a la disposición del sujeto para reestablecer la continuidad de su discurso consciente” (p. 248).

Llamar a la palabra plena del sujeto es guiarlo por medio de la interpretación a restituir dentro de su discurso, ya no esa forma enajenante que busca complacerse en el reconocimiento del Otro, más bien el acto de hablar sobre el malestar que a llevado al sujeto a que alguien lo escuche. Antes que la atribución de un significado al padecimiento, es restituir la palabra del sujeto dentro su propia historia y su malestar particular.

Dicho malestar en psicoanálisis no es la simple demanda con la que puede llegar el individuo a consultar con un profesional de la salud mental. El malestar del sujeto se presenta en forma de síntoma, es decir, como algo que presenta y oculta al mismo tiempo el malestar; más solamente por el relato del analizante, por la anamnesis (rememoración), por los datos de la historia que brinda el sujeto, se abre campo la verdad, no solo del síntoma para la cura, sino la del sujeto del deseo. Lacan (1953/2002) menciona:

No se trata en la anamnesis psicoanalítica de realidad, sino de verdad, porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles el sentido de las necesidades por venir, tales como las constituye la poca libertad por medio de la cual el sujeto las hace presentes (p. 246)”.

“Desde cierto punto de vista, la libertad asociativa implica una contradicción: quien es invitado a hablar libremente verifica la determinación del inconsciente (p. 25)” Menciona Lutereau (2015) y eso refiere la poca libertad que refleja el sujeto cuando se le da la libertad de la palabra. La asociación libre puntuada por la interpretación implica la medida de la palabra del sujeto en eso que no puede decir.

Justamente lo que no sabe el sujeto, lo que se hace difícil situar para sí mismo dentro de la asociación libre, en su discurso librado al deseo, es su historia como propia y como autor principal de la misma. Ahora bien el relato convertido en historización lleva al sujeto a encontrarse con ciertos eventos “contingencias pasadas” que conforman la significación del síntoma en el presente: el trauma que conforma el malestar inconsciente y estructurante del sujeto. “Si este acontecimiento fue reconocido como causa del síntoma, es que la puesta en palabras del uno (en las “*stories*” de la enferma) determinaba el levantamiento del otro (p. 244)” refiere Lacan (1953/2002) al hablar del trauma, y con esto reseña la función de la palabra como un acto lleno de sentido en el presente, que devela (lo que está oculto) verdad. “Lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia; es decir que le ayudamos a perfeccionar la historización actual de los hechos que determinaron ya en su existencia cierto número de “vuelos” históricos (Lacan, 1953/2002, p. 251)”. Lacan (1953/2002) igualmente afirma que “Es ciertamente esta asunción por el sujeto de su historia, en cuanto que está constituida por la palabra dirigida al otro, la forma el fondo del nuevo método al que Freud da el nombre de psicoanálisis (pág. 247)”.

Así se ha plasmado un recorrido teórico sobre la práctica del psicoanálisis en donde los conceptos y herramientas técnicas han puesto de relieve la dimensión del sujeto, estructurado como sujeto de deseo inconsciente en la palabra, desde la palabra vacía a la palabra plena, demostrándonos un posible entendimiento hacia las preguntas planteadas al principio del apartado, a saber: ¿Qué es lo que se puede decir en cuanto no todo, bajo la premisa dígalo todo? ¿Por qué lo que se escucha está en el orden de lo inconsciente? ¿Por qué lo que se ubica bajo lo inconsciente es deseo?

El descubrimiento freudiano sostiene la hipótesis del inconsciente y Lacan sostiene dicha hipótesis a partir de la práctica psicoanalítica desde el único recurso del que está dotada dicha práctica: la palabra. De esta forma nos dice sobre el inconsciente que:

El inconsciente es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u ocupado por un embuste: es el capítulo censurado. Pero la verdad puede volverse a encontrar; lo más a menudo está escrita en otra parte. A saber:

-en los monumentos: y esto es mi cuerpo, es decir el núcleo histérico de la neurosis donde el síntoma histérico muestra la estructura de un lenguaje y se decifra como una inscripción que, una vez recogida, puede sin pérdida grave ser destruida;

-en los documentos de archivo también: y son los recuerdos de mi infancia, impenetrables tanto como ellos, cuando no conozco su proveniencia;

-en la evolución semántica: y esto responde al *stock* y a las acepciones del vocabulario que me es particular, como al estilo de mi vida y a mi carácter;

-en la tradición también, y aún en las leyendas que bajo una forma heroificada vehiculan mi historia;

-en los rastros, finalmente, que conservan inevitablemente las distorsiones, necesitadas para la conexión del capítulo adulterado con los capítulos que lo enmarcan, y cuyo sentido restablecerá mi *exégesis* (Lacan, 1953/2002, p. 249).

Ahora bien, regresando a la cuestión ética, dilucidamos con Aristoteles que con las diferentes prácticas, es decir, las diferentes virtudes que puede cultivar los ciudadanos en el entramado político, lo ético de la acción esta en su fin, y ese fin no puede ser otro que la felicidad. Así nos preguntamos en dicha dirección ¿Para qué ubicar el deseo inconsciente del sujeto en su escisión y malestar asumiedola en su relato como su historia? ¿En virtud de que? ¿Cuál es su fin?

Lacan (1953/2002) menciona:

Ciertamente, Freud no duda, tampoco Aristóteles, que el hombre busca la felicidad, que ése es su fin. Cosa curiosa, la felicidad [*bon-heur*] en casi todas las lenguas se presenta en terminos de encuentro: *Týkhe**. Salvo en inglés –e incluso allí está muy cerca. Hay allí alguna divinidad favorable. *Bonheur**, buena suerte, es también para nosotros *augurum*, un buen presagio y un buen encuentro. *Glück*, es *gelück*. *Happiness*, es de todos modos *happen*, es también un encuentro, aunque no se experimente aquí la necesidad de agregarle la partícula precedente que marca el carácter, hablando estrictamente de la cosa (p. 23).

Ciertamente hablan de un encuentro y una relación que marca dicho camino de felicidad. En Aristóteles es el encuentro con la polis, la costumbre y el hábito (habitat). Es el encuentro con la naturaleza humana en tanto esta refiere los altos valores de la cultura y la razón griega; es de cierta manera la alienación armoniozada con la norma establecida del entramado social y el ensalzamiento de lo humano, su naturaleza. Más: “deben ustedes evaluar hasta qué punto esta noción de naturaleza es diferente de la

nuestra, pues ella entraña la exclusión de todos los deseos bestiales fuera de lo que es, hablando estrictamente, la realización del hombre” plantea Lacan (1997, p. 23).

Esto no quiere decir que Aristóteles no haya tomado en cuenta en su ética, la satisfacción humana dentro del placer. ¿Qué es la felicidad si ella no implica la flor del placer? Pero dicho placer solo se encuentra en la virtud de la acción recta respecto de la polis.

En psicoanálisis el encuentro –de esa felicidad que se da en términos de encuentros– con el deseo, es decir, con la otra cara del ser social que sin embargo lo hace actuar en esas relaciones con los “otros”. El encuentro no es con la razón ni la virtud que se deba a la ley moral; el encuentro de placer, es anterior a la acción en principio, es decir, es la búsqueda de esa acción que promete una satisfacción, y se volverá acción en tanto sea regulada y cuartada por el principio de realidad, dejando así un saldo de insatisfacción ante ese primer impulso (pulsión) y volviendo a retomar las riendas del deseo en tanto este, como mencionamos anteriormente, solo se satisface parcialmente ya que sus vías son las del lenguaje, las del sentido, las del signo, el significante y significación.

Que el inconsciente está estructurado en función de lo simbólico, que lo que el principio de placer haga buscar al hombre sea el retorno de un signo, que lo que hay de distracción en lo que conduce al hombre sin que lo sepa en su conducta, o sea lo que le da placer porque de algún modo es una eufonía, que lo que el hombre busca y vuelve a encontrar, sea su huella a expensas de la pista –es todo aquello cuya importancia toda hay que medir en el pensamiento freudiano, para poder también concebir cuál es entonces la función de la realidad” (Lacan, 1953/1997, p. 22).

Realidad que se adscribe como un principio de acción. Queda claro así que la ética está ligada desde Aristóteles hasta Freud con lo que regula la acción de los individuos y los lleva con dicha acción a entrar en relación con el mundo, apuntando a un bien, a la felicidad. Aun así ¿Qué es la felicidad?

A Freud no se le escapa que la felicidad es lo que debe ser propuesto como término de toda búsqueda, por ética que ella sea. Pero lo decisivo –cuya importancia no se ve suficientemente, bajo el pretexto de que se deja de escuchar a un hombre a partir del momento en que parece salir de su dominio propiamente técnico –, lo que yo querría leer en *El malestar en la cultura*, es que para esa felicidad, nos dice Freud, absolutamente nada está preparado en el macrocosmos ni en el microcosmos (Lacan, 1959/1997, p. 23).

Es por eso que se encuentra en la relación con el deseo inconsciente cierto tipo de búsqueda, que propuesta en términos particulares concurriría pretencioso llamar felicidad o bienestar, cura o libertad. Verdad es el estatuto que se permite el psicoanálisis saber en lo que produce la relación al deseo. “Si la verdad que buscamos es una verdad liberadora, es una libertad que vamos a buscar en un punto de ocultamiento de nuestro sujeto. Es una verdad particular” (Lacan, 1959/1997, p. 35).

Ese *Wunsch* (deseo) lo encontramos en su carácter particular irreductible, como una modificación que supone como única normativización la de una experiencia de placer o pena, experiencia última de la que brota y a partir de la cual se conserva en la profundidad del sujeto bajo una forma irreductible. El *Wunsch* no tiene el carácter de una ley universal, sino por el contrario de la ley más particular –incluso si es universal el que esta particularidad se encuentre en cada uno de los seres humanos (Lacan, 1959/1997, pág. 35).

Así se propone un campo ético, donde la acción del sujeto está marcada por el compás del deseo inconsciente y su develar en el “dispositivo psicoanalítico” ¿abrirá acaso otro compas dentro del deseo?

Esto seguramente forma el texto de nuestra experiencia. ¿Pero, es éste todo nuestro descubrimiento, es ésta toda nuestra moral: la atenuación, el nacimiento, el descubrimiento de ese pensamiento de deseo, de la verdad de ese pensamiento? ¿Esperamos que de su sola revelación surja un lugar neto para un pensamiento diferente? En cierto modo, sí, es de ese modo, es así de sencillo. Pero también, al formular así las cosas, todo verdaderamente nos queda velado (Lacan, 1959/1997, p. 35).

Nos queda velado, ya que la rigurosidad que conlleva la teoría y la práctica psicoanalítica sobrepasa en creces la presente investigación. Más con lo expuesto intentaremos por lo menos autorizarnos a decir por lo antes expuesto; que la ética del psicoanálisis, es la ética del deseo.

Decir “del psicoanálisis” es plasmar que desde su campo teórico se abre una perspectiva única y propia sobre el accionar de los sujetos. Más decir “del psicoanálisis” propone justamente cuestionar el propio accionar del psicoanálisis mismo y su práctica.

Dicha práctica ha sido expuesta con los recursos técnicos que son propios de ella, desde el inconsciente, la palabra, la regla fundamental, el deseo y sus efectos. La misma práctica con su técnica de todos modos son formas de acción en el entramado social ¿Qué se puede decir sobre las prácticas más allá de los sujetos del deseo en el campo de la ética?

2. El Dispositivo

2.1 La pregunta por la técnica (Heidegger)

La elaboración sobre la ética, es decir, sobre el accionar de los sujetos, nos abre el camino a preguntarnos sobre el accionar de las prácticas psicológicas que se dirigen hacia esos sujetos. Camino que nos lleva a la noción de dispositivo pasando por otra forma de cuestionamiento del accionar de los sujetos y más específicamente sus prácticas: la técnica. Braunstein menciona:

La respuesta tiene que ver con la técnica misma, con la técnica de la argumentación. Todos entendemos que la terminología es el instante poético del pensamiento, que la elección afortunada de un significante define el valor del discurso mismo en función de la capacidad develadora de la palabra poética. Es necesario que tengamos ideas claras de lo que afirmamos cuando hablamos de “dispositivos” (Braunstein, 2011, p. 73).

Heidegger, en su artículo “la pregunta por la técnica”, describe a la técnica en un primer momento de forma tal que se nos hace familiar a lo que en éste trabajo se encontró al presentar la filosofía ética en Aristóteles; la existencia de un “fin” el cual utiliza “medios” para su realización. En Aristóteles quedó claro que el fin del hombre (de su actividad) es la felicidad y el medio es el carácter de la acción virtuosa, y esta virtud no puede ser sino del alma racional, del alma humana.

El *Dasein* (ser-en-el-mundo) heideggeriano, es al que pertenece la técnica, es en su libre relación donde su esencia se experimenta y la delimita, y la técnica es asimismo: un medio para un fin. “La técnica es un medio para un fin... es un hacer del hombre” (Heidegger, 1954/1997, p. 114).

Concebida la técnica como un medio para un fin, marca una dirección en la actividad del hombre. Más la técnica no puede ser considerada algo neutral ya que promueve fines, y como menciona Heidegger, si se la estima desde una perspectiva neutral es ahí donde se encuentra al ser más entregado a ella y donde pierde su esencia (Heidegger, 1954/1997).

De esta manera, nos interesa al igual que Heidegger preguntarnos por la técnica en el presente trabajo, no solo por la conexión que se encuentra entre la reflexión ética y la reflexión sobre la técnica a partir de las nociones de medio y fin; encontraremos además un camino para plasmar e introducir una idea del término “dispositivo” como menciona

Braunstein citado en el epígrafe de este capítulo, considerando las practicas enmarcadas en lo “Psi” como tales.

Ahora bien, nos parece así que si existe un fin este no puede ser neutral. Si no es neutral podremos dilucidar con Aristóteles que por lo menos debe responder a algún carácter ético ante la polis; a su vez juzgamos que el hombre que se entrega a una tarea que considera neutral, se someterá automáticamente a ella. ¿Es esta entrega a la técnica lo que Aristóteles anhelaba en el hombre para su fin de felicidad? ¿No es esto justamente lo que plantearía Aristóteles para la realización de la felicidad y el bien de la polis? ¿Una entrega al perfeccionamiento de la técnica, a la formación del hábito por medio de la enseñanza y la práctica de cierta virtud?

Revisemos más cuidadosamente lo que Heidegger encuentra en su pregunta sobre la técnica:

Servirse de la técnica es utilizar un medio para lograr un fin, así:

A lo que la técnica es pertenece el elaborar y utilizar instrumentos, aparatos y máquinas, pertenece este elaborar y utilizar mismo, pertenecen las necesidades y fines a los que sirven. El total de estos dispositivos es la técnica. Ella misma es un dispositivo; dicho en latín: un *instrumentum* (Heidegger, 1954/1997, p. 114).

Faltaría a dicha definición el conocimiento “racional” como instrumento del *instrumentum* ampliado que sería el dispositivo técnico, para homologar la técnica así concebida con la ética Aristotélica. Así el fin (la felicidad), se concibe de cierto quehacer del hombre mediado por el dominio de la técnica y sus instrumentos, otorgados por la razón y convertido ello mismo en un instrumento (algo que cumple cierta función o funciones determinadas), en otras palabras, lo que se convierte en hábito y debe repetirse hasta parecerse a la acción misma como una virtud propia del instrumento. ¿De eso se trata todo, de instrumentos que se utilizan como medios para lograr fines? ¿Qué fines?

(...) la concepción instrumental de la técnica determina todos los esfuerzos para llevar al hombre a la recta relación con la técnica. Todo estriba en manejar la técnica, en cuanto medio, de la manera adecuada. Se quiere, como se suele decir, “tener espiritualmente en el puño” a la técnica. Se la quiere dominar. El querer dominarla se hace tanto más urgente, cuanto más amenaza la técnica con escapar al control del hombre (Heidegger, 1954/1997, p. 115).

Aunque ésta sea una apreciación correcta sobre la técnica, para Heidegger la pregunta por la técnica no puede quedar solo en lo que él llama una “determinación instrumental de la técnica”, ya que de esta manera se la admite de una manera plana y

neutral, con lo que se pierde la relación que mantiene con el ser-ahí, se entrega al ser a la técnica y pierde su esencia, se desconoce su verdad. Heidegger manifiesta:

(...) lo meramente correcto no es aún lo verdadero. Ante todo, porque éste nos lleva a una libre referencia con lo que nos atañe desde su esencia. Según eso, la correcta determinación instrumental de la técnica no nos muestra aun su esencia (Heidegger, 1954/1997, p. 115).

Por esta razón dentro de la pregunta por la técnica vale desglosar las preguntas por los medios y los fines, es decir ¿Qué es esta determinación instrumental definida por medios y fines?

Es aquí donde se nos hace aún más familiar dicha definición de la técnica con la filosofía Aristotélica, específicamente con la filosofía de “*las cuatro causas*” (Aristóteles, trad. en 2018). Partiendo de las cuatro causas, Heidegger plasma una diferenciación esencial entre una definición instrumental y antropológica, y una concepción filosófica profunda y verdadera. ¿Cuál es la esencia de la técnica? Y ¿Si la técnica no es un simple medio para un fin?

Heidegger toma la teoría de las cuatro causas de Aristóteles para explicar la determinación instrumental de la técnica: “Donde se persiguen fines y se aplican medios, donde domina lo instrumental, allí impera la causalidad” (p. 116) afirma Heidegger (1954/1997), y donde impera la causalidad impera lo que es-responsable-de algo.

La responsabilidad que devela la causalidad no recae tan solo sobre la acción o sobre el que ejecuta dicha acción, las cuatro causas muestran cuatro puntos desde donde se es responsable-de; el fin mismo es una causa, es responsable de que se lleve a cabo dicha acción o material. Así, la *causa efficiens* (el ejecutor), la *causa finalis* (el fin que justifica o por lo que se hace), la *causa materialis* (la materia que se dispone para dicho cometido) y la *causa formalis* (la forma, la figura en la que la materia toma sentido), son co-responsables de algo que se hace presente (Heidegger, 1954/1997, p. 116).

A su vez lo que se hace presente justifica la responsabilidad de cada causa como ejecutora de un dar-lugar-a; es decir lo que es responsable-de deviene en un dar-lugar-a algo que se presenta; traen algo a aparecer. Así pasamos de cuatro causas a cuatro formas de dar-lugar-a las cuales “dejan venir lo todavía no *presente* a la *presencia*” encontrando así la esencia de la causalidad en lo presente, plasmando el ámbito instrumental de la técnica y acercándonos con Heidegger a su esencia (Heidegger, 1954/1997, p. 119).

Ahora bien, “todo dar-lugar-a que algo (cualquiera que sea) vaya y proceda desde lo no-*presente* a la presencia, es *poiésis*, es pro-ducir” (Heidegger, 1954/1997, p. 119). Producir es así dar-lugar-a algo en el presente, lo que se presentifica es el brotar en el mismo pro-ducir; a esto llama Heidegger el desocultar, ¿Qué se desoculta? La verdad.

El dar-lugar-a atañe a la *presencia* de lo que aparece en el producir, en cada caso. El producir pro-duce desde el velamiento al desvelamiento. El pro-ducir acontece solamente cuando llega lo velado a lo desvelado. Este llegar se mueve y descansa en lo que nosotros llamamos desocultar. Para designarlo los griegos tenían la palabra *aletheia*. Los romanos la tradujeron por *veritas*. Nosotros decimos “verdad” (Heidegger, 1954/1997, p. 120).

Precisamente el desocultar aparece como lo esencial de la técnica. El desocultar la verdad en el pro-ducir. La técnica es así algo poiético (un acto creativo). Se observa como la técnica no es un simple medio para un fin, sino que en ella está la relación que mantiene el conocimiento con el producir y la verdad.

Heidegger manifiesta que tan solo de esta manera se le da un lugar a la técnica dentro de lo que los griegos reconocían bajo el término *técne*:

(...) de una parte, *técne* no es sólo el nombre para el hacer y saber artesanos, sino que también lo es para el arte más elevado y para las bellas artes. La *técne* pertenece al producir, a la *poiésis*; ella es algo poiético. La otra cosa que, con respecto a la palabra *técne* hay que meditar, es aún más importante. La palabra *técne* está unida, desde los comienzos hasta el pensar de Platón, a la palabra *epistéum*. Ambas palabras son nombres para el conocer, en el más amplio sentido. Mientan el reconocerse en algo, el comprenderse en algo. El conocer abre. En cuanto abriente, es un desocultar (Heidegger, 1954/1997, p. 121).

Considerada así, la técnica extiende su sentido meramente instrumental, poniendo en relación *técne-poiésis-télos-epistéum-aletheia*, en una dialéctica que la traduzco de la siguiente manera: lo esencial de la técnica (*técne*) reside en la producción creativa (*poiésis*) de algo, que da-lugar-a y es responsable-de a causa de su fin (*télos*), siendo este un modo de desocultar una verdad (*aletheia*) y agenciar un conocer (*epistéum*).

“La técnica no es, pues, simplemente un medio. La técnica es un modo del desocultar” (Heidegger, 1954/1997, p. 121) tal como lo es la episteme, las dos son formas del conocer, de la verdad. ¿Llegar a la verdad a través de un acto creativo en pro de cierto accionar del hombre, tendrá como fin la felicidad humana? ¿Es este desocultar al que se refiere Aristóteles cuando nos avoca a cultivar cierta virtud en pro de la razón, las buenas costumbres, el hábito y la polis?

Heidegger propone aun un paso más allá en el camino de su reflexión sobre la técnica. En un principio afirmó que la noción instrumental de la técnica, la cual señala que es un medio para un fin del hombre, es correcta pero aún no verdadera en lo esencial; pronto refiere que lo esencial en la técnica es que es un modo del develar, más advierte que esto “vale, ciertamente, para el pensar griego y que conviene, en el mejor de los casos, a la técnica manual, pero que no puede aplicarse a la moderna técnica de máquinas” (Heidegger, 1954/1997, p. 122).

Comprendemos que con la tradición griega, la ética y la técnica señalan medios y fines que van mucho más allá de su apreciación formal y presentan en su profundidad y complejidad fórmulas más precisas para entender dichos conceptos en su relación política (polis) y desde la razón, poniendo la voluntad del accionar del hombre en el centro de sus reflexiones.

Heidegger observa que estas elaboraciones ya no corresponden a lo que acontece en la modernidad. Encuentra que la esencia de la técnica moderna no es el develar por medio de un pro-ducir en sentido poiético. “El desocultar imperante en la técnica moderna es un provocar que pone a la naturaleza en la exigencia de liberar energías, que en cuanto tales puedan ser explotadas y acumuladas” (Heidegger, 1954/1997, p. 123).

El producir que devela verdad en la técnica moderna, se traduce en provocar una exigencia a lo oculto en la naturaleza. “Lo descubierto es transformado; lo transformado, acumulado; lo acumulado, a su vez, repartido y lo repartido se renueva cambiado” (Heidegger, 1954/1997, pág. 125) “¿Qué clase de desvelamiento es propio de lo que se realiza por medio del desocultar pro-vocante?” (Heidegger, 1954/1997, p. 125).

El exigir en cuanto abre y expone, impulsa la utilización mayor que sea posible con el mínimo esfuerzo; esto se logra mediante una dirección que está asegurada por todas partes: “Dirección y aseguramiento llegan a ser, incluso, los rasgos capitales del desocultar pro-vocante” (Heidegger, 1954/1997, p. 125). Se deduce algo que se halla establecido, que se ampara en lo “constante”. Lo constante no son meramente objetos, son funciones; es lo que está puesto y se desoculta como constante en cuanto está establecido a asegurar la posibilidad-de-algo.

Heidegger presenta un ejemplo ilustrador para marcar la diferencia entre la técnica clásica y la moderna. Dice:

(...) una región es provocada a la extracción de carbón y minerales. La tierra se desoculta ahora como región carbonífera, el suelo como lugar de yacimiento de minerales. De otra manera aparece el campo, que el campesino antiguamente labraba, en donde labrar aún quiere decir: cuidar y cultivar. El hacer del campesino no provoca al campo. En el sembrar las simientes, abandona él la siembra a las fuerzas del crecimiento y cuida su germinación. Entretanto, la labranza del campo ha caído en la resaca de otro modo de labrar, que *pone* a la naturaleza. La pone en sentido de provocación. El campo es ahora industria motorizada de la alimentación (Heidegger, 1954/1997, p. 123).

El develar deja de ser en un sentido poiético. Lo que se desoculta en la técnica moderna es en sentido de provocación; pone, dispone y establece como constante a la fuerza oculta en lo natural. Mas el camino de interrogación que abre la descripción de la técnica moderna vale tanto para ésta como para la técnica clásica:

¿Quién realiza el poner pro-vocante, por el cual es desocultado lo que se llama lo real, en cuanto *constante*? Evidentemente el hombre. ¿Hasta qué punto puede el hombre con tal desocultar? ¿No pertenece el hombre, más originariamente aún que la naturaleza, a lo *constante*? “Solo en cuanto que el hombre, por su parte, está provocado ya a pro-vocar las energías de la naturaleza, puede acontecer este desocultar establecedor” (Heidegger, 1954/1997, p. 127).

El hombre impulsado a la técnica participa de los modos del develamiento. Está establecido, retomando el ejemplo de Heidegger, en la industria carbonífera y de extracción de minerales. El hombre participa en tanto está provocado a tal forma de develamiento. “Pero, el desvelamiento mismo, en medio del cual se despliega el establecer, no es nunca un hecho humano” (Heidegger, 1954/1997, pág. 127). Lo que pone al hombre a establecerse en la técnica y producir o provocar, rebasa la intencionalidad o fin consciente del hombre.

Siempre que el hombre abre sus ojos y oídos, que franquea su corazón, que se da libremente en sus afanes y esfuerzos, en su forma y obrar, en sus ruegos y agradecimientos, se encuentra ya, por doquiera, llevado en lo desvelado. Cuyo desvelamiento ya se ha acontecido apropiadoramente, tan frecuentemente como invoca al hombre al modo del desocultar que le corresponde. Cuando el hombre, a su manera, dentro del desvelamiento, desoculta lo presente, entonces él no hace sino corresponder a la llamada del desvelamiento, aun cuando la contradiga (Heidegger, 1954/1997, p. 128).

“¿Dónde y cómo acontece el desocultar, si no es ningún simple hecho del hombre?” (Heidegger, 1954/1997, p. 127). El dispositivo, llamado por Heidegger “das Gestell” (lo dispuesto) y traducido por Braunstein (2011) como dispositivo es “aquella interpretación provocante, que reúne al hombre en ella a establecer el desocultar como

constante” (Heidegger, 1954/1997, p. 129). “Dis-puesto significa lo reunidor de aquel poner, que pone al hombre, esto es, lo pro-voca, a desocultar lo real en el modo del establecer en cuanto lo constante” (Heidegger, 1954/1997, p. 130).

El dispositivo (lo dispuesto) es la esencia de la técnica moderna. Mas Heidegger ubica así también la relación que este modo de “poner” en lo dis-puesto mantiene con otro tipo de “poner” del que deriva. Así “poner” del dis-poner en tanto provocar, deriva de aquel re-poner y ex-poner que deja aparecer, en el sentido de la *poiésis*, lo presente en el develamiento. Disponer en lo que provoca el dispositivo, difiere del re-poner y exponer del sentido poético, más ambos son modos del desocultar, de la verdad (Heidegger, 1954/1997, p. 130).

Braunstein manifiesta en su reflexión sobre el texto de Heidegger sobre la técnica, en su libro “El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista” que: “la palabra “dispositivo” encuentra su exacto lugar conceptual como *Gestell*: lo que es puesto, dispuesto, el marco, la montura, el soporte, la estantería” (Braunstein, 2011, p. 30).

¿Qué es lo dis-puesto siguiendo la línea de Heidegger, en cuanto tal? Ya lo dijimos: “es lo que reúne a aquel poner, que pone al hombre a desocultar lo real en modo del establecer como constante” (Heidegger, 1954/1997, p. 134). Lo dispuesto así, no es nada técnico, “nada de tipo maquina (...) pero tampoco acontece sólo en el hombre y decisivamente por él” (Heidegger, 1954/1997, p. 134).

Entonces ¿Qué es el dispositivo siguiendo la interpretación de Braunstein? Dispositivo, dice Braunstein es “lo que está pre-parado, dis-puesto como un conjunto” (Braunstein, 2011, p. 30). Así el dispositivo no es tan solo un medio para alcanzar fines, el dispositivo es la esencia de la técnica. Como se dilucidó con Heidegger la esencia de la técnica no es nada técnico, así el dispositivo no es nada instrumental. “El objeto técnico no es el dispositivo, el reloj o el avión, sino que esas cosas, producidas por el saber integran en una configuración (*Ge-stell*) que le es anterior y exterior” (Braunstein, 2011, p. 32).

La técnica interpela y pro-voca a la naturaleza. El aparato que ella produce: el instrumento, lo instrumental, el medio, la maquina; es absolutamente dependiente pues su ser sólo lo obtiene de una asignación que le es dada. ¿Por quién? ¿Por el hombre? No. Si por el dispositivo (Braunstein, 2011, p. 31).

De igual manera, “los hombres no son los que utilizan el dispositivo sino los que son puestos a actuar en y por él” (Braunstein, 2011, p. 32). Lo que Braunstein procura destacar y subrayar en el discurso de Heidegger es que: “una cosa es el “dispositivo” y otra son los objetos que el dispositivo pone en acción, incluyendo al hombre que los opera” (Heidegger, 1954/1997, pág. 32).

Hemos plasmado así el camino que propone a la técnica como un medio del hombre para un fin, hasta la elaboración del dispositivo que trasciende y demarca la concepción instrumental de la técnica y se presenta como lo esencial de la misma. En este recorrido encontramos sugestivo homologar dicha concepción instrumental de la técnica con la filosofía ética de Aristóteles, equiparando al medio técnico para el hombre con la práctica de una virtud, y al fin con el fin de felicidad. Mas, indagando en la profundidad de la reflexión heideggeriana nos hemos alejado de tal acepción y vemos que la reflexión griega va mucho más allá, develando en la técnica una relación entre conocimiento, producción creativa y verdad. Reflexión que describe al hombre virtuoso que se sirve de la técnica, como un hombre de razón.

Al momento nos alejamos de los griegos y nos encontramos con la técnica moderna, descrita en su develar como una pro-vocación de los recursos (técnicos, naturales y el hombre), organizados como un constante que les asigna y da sentido en el dispositivo. ¿Desde dónde aparece el dispositivo que organiza tanto recursos técnicos como humano, en la relación del conocimiento, en el develar de cierta verdad? ¿Qué es más exactamente el dispositivo, no siendo algo humano ni instrumental, más perteneciendo esencialmente a una actividad que alude al hombre, la técnica?

2.2 Los dispositivos (Foucault)

Así, figurando una ética, es decir, un carácter del acto humano, hemos llegado a otro tipo de relación que implica un accionar de las prácticas humanas con la técnica, es decir con aquello que, al provocar cierto tipo de correlación entre el conocimiento y la verdad, surge inmiscuido en algo llamado el dispositivo.

Se aclara la preocupación de la presente disertación: ¿Qué sostiene y justifica ciertas prácticas humanas en el entramado social? ¿Qué sostiene y justifica la práctica psicológica? ¿Qué sostiene y justifica *diferentes* prácticas “psicológicas”, como la psicoterapia breve o el psicoanálisis? El camino elegido hasta ahora ha sido el de la ética

y el dispositivo. En lo que sigue tomamos al autor al cual se le adjudica la utilización y desarrollo del término dispositivo, diremos con lo aprehendido en Heidegger, más allá de una concepción instrumental, más profunda que la utilidad de diccionario que se le pueda adjudicar.

La obra de Foucault se caracteriza por una revisión histórica de las formas de pensamiento que derivan de la relación entre el sujeto y el objeto y como la naturaleza de esta relación produce saberes y verdades a favor del ejercicio de poder; es decir, la relación que se puede establecer entre las prácticas que son provocadas o provocan objetividades y subjetividades dentro del contexto social, relación que siempre está atravesada por la noción foucaultiana de poder. Miguel Morey en su introducción al texto de Foucault “Tecnologías del Yo y otros textos afines” (Foucault, 1981/1990) menciona uno de los puntos de procedimiento del pensamiento de Foucault explicando que una de sus intenciones es:

Dirigirse como dominio de análisis a las “prácticas”, abordar el estudio por el sesgo [*biais*] de lo que “se hacía” (...), el conjunto de los modos de hacer más o menos regulados, más o menos finalizados, a través de los que se dibujan a la vez lo que estaba constituido como real para los que intentaban pensarlo y dirigirlo y el modo en que éstos se constituían como sujetos capaces de conocer, analizar y eventualmente modificar lo real. Son las “prácticas” entendidas como modos de actuar y a la vez de pensar las que dan la clave de intangibilidad para la constitución correlativa del sujeto y el objeto (p. 32).

Nos adherimos de manera que responda a los intereses de nuestra investigación, es decir, a la explicación del ejercicio de ciertas prácticas psicológicas, al propósito de Foucault (1981/1990) explicado en sus propias palabras:

Mi objetivo (...), ha sido el de trazar una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos... El punto principal no consiste en aceptar este saber cómo un valor dado, sino en analizar estas llamadas ciencias como <<juegos de verdad>> específicos, relacionados con técnicas específicas que los hombres utilizan para entenderse a sí mismos (Foucault, p. 47, 48).

Las elaboraciones a partir del estudio de los diferentes modos de abarcar el conocimiento y las prácticas que derivan o fabrican ese conocimiento a través de la historia del pensamiento, desemboca en la construcción de una herramienta de análisis de las relaciones de poder llamado: dispositivo. Braunstein (2011) a propósito de la obra de Foucault comenta:

La “novedad” foucaultiana consiste en la integración de la noción de dispositivo con la de las prácticas y formas de ejercicio del poder... El *poder* es la categoría esencial en la doctrina de Foucault que articula los temas dispersos de la filosofía, la epistemología y la historia de la ciencia con las prácticas disciplinarias y el ejercicio de la autoridad y la fuerza. La noción de dispositivo no toma sentido sino en su relación con el poder, con el saber y con la subjetividad; se integra con la “governabilidad” de los hombres (p. 70).

Podemos decir así que la tarea foucaultiana prosigue el pensamiento heideggeriano alrededor de la técnica y su esencia; depositando los elementos que develan verdad y producen conocimiento en la relación práctica del hombre con el mundo, los objetos que crea, las relaciones que enmarca en el entramado social (político) con los otros, y así también consigo. Justamente “Los “dispositivos” cumplen la función de mostrar cómo las relaciones de poder llegan a ser las condiciones de posibilidad para la formación y la puesta en práctica política (en las dimensiones táctica y estratégica) de los saberes” (Braunstein, 2011, p. 70).

Así Foucault define, en un dialogo realizado con psicoanalistas del círculo de Jacques Lacan, en el año de 1977 al dispositivo en primer lugar como:

(...) un conjunto decididamente heterogéneo, que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; en resumen: los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos (Foucault, 1977/2017).

En la concepción heideggeriana comprendemos que el dispositivo no es nada técnico, pero es donde se sostiene todo lo perteneciente a lo técnico provocando una forma de develar conocimiento y verdad en la modernidad. Con la observación de Braunstein apreciamos que el dispositivo es el estante, el soporte, lo que está dispuesto como un conjunto. Con Foucault decimos que este dispositivo, esto que “no tiene nada de máquina, que no es nada técnico” y que es estantería, soporte, es un conjunto de elementos heterogéneos, tan heterogéneos que abarcan tanto lo dicho como lo no dicho, y todo esto conforma un red. En nuestro intento de especificar aún más lo que es un dispositivo ¿acaso nos perdemos en una generalidad más amplia?

Sigamos con Foucault (1977/2017):

(...) lo que querría situar en el dispositivo es precisamente la naturaleza del vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Así pues, ese discurso puede aparecer bien como programa de una institución, bien por el contrario como un elemento que permite justificar y ocultar una práctica, darle acceso a un campo nuevo de racionalidad (...).

La naturaleza del vínculo que puede existir entre los elementos del dispositivo es lo que sostiene así al dispositivo, le provee de sentido y fin y produce campos de racionalidad. Además, la naturaleza del vínculo entre los elementos del dispositivo parece ser discursiva. Esta concepción del dispositivo es lo que más adelante nos permitirá establecer con un gesto que realiza Braunstein en su texto (*El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*, 2011), la correspondencia entre el dispositivo y la teoría de los discursos propuesta por Jacques Lacan en su seminario 17 sobre el reverso del psicoanálisis. Veremos así, cómo los dispositivos como herramienta de análisis de las prácticas que actúan en el entramado social se engarzan con los discursos que las sostienen.

Más, la pregunta que seguimos sosteniendo sobre el dispositivo es ¿Desde dónde emana esta articulación de elementos heterogéneos que pone en evidencia las prácticas del entramado social? Foucault (1977/2017) explica a los psicoanalistas: “En tercer lugar, por dispositivo entiendo una especie -digamos- de formación que, en un momento histórico dado, tuvo como función mayor la de responder a una urgencia. El dispositivo tiene pues una posición estratégica dominante”.

Una especie de coyuntura social denota así la génesis del dispositivo. Una urgencia traducida en forma de demanda, solicita que se genere un soporte discursivo, práctico, técnico y demás elementos heterogéneos, como estrategia para responder (justificar u ocultar una práctica) a tal urgencia. Esa génesis del dispositivo, es decir esta urgencia, aparece a los ojos de lo que puede ser dispuesto como estrategia de conocimiento, saber y verdad, en función a los juegos de poder que han constituido tal o cual forma de producción y coerción social.

El dispositivo se halla pues siempre inscrito en un juego de poder, pero también siempre ligado a uno de los bordes del saber, que nacen de él pero, asimismo lo condicionan. El dispositivo es esto: unas estrategias de relaciones de fuerzas soportando unos tipos de saber, y soportadas por ellos (Foucault, 1977/2017).

Así el dispositivo Heideggeriano donde se coloca la esencia de la técnica moderna, deviene como un medio o molde (soporte) estratégico para responder a una urgencia que se delata como tal en relación al fin que propone los juegos de poder; provocando, no produciendo diremos con Heidegger, un develar no poético de cierto tipo de verdad que sostiene algún tipo de saber.

El dispositivo foucaultiano a diferencia del heideggeriano dispone no sólo de recursos técnicos, naturales y del hombre mismo como constantes. Dispone además de una variedad de elementos heterogéneos (discursivos, legales, administrativos, científicos, etc.), que se organizan en un discurso el cual justifica u oculta cierta práctica, o da acceso a un campo nuevo de racionalidad; diremos con Foucault, al servicio de la gobernabilidad de los cuerpos y la producción de subjetividades; lo que convierte al dispositivo tanto heideggeriano como foucaultiano en un argumento tanto político como ético. Específicamente para Foucault se denomina y promueve lo que este mismo llamo: la biopolítica.

Por otro lado, encontramos en el dispositivo foucaultiano una herramienta de análisis de las diferentes prácticas en su relación con el poder, el saber y la subjetividad. Como menciona Braunstein (2011), los dispositivos tanto como los discursos para Lacan “son siempre un producto del análisis histórico y filosófico” (p. 75) de cómo se manifiesta la relación antes mencionada del sujeto con el saber y el poder en el contexto social.

Es de este modo que nos interesa ubicar a las practicas psicológicas, entendidas como productos de un contexto histórico y filosófico que entrando en relación con la técnica y con los modos de producción moderna, aparecen como dispositivos que, según el discurso desde el cual sostengan su práctica o la oculten, o a su vez suministren un acceso a un nuevo campo de racionalidad, responden a los juegos de poder; dándole así un estatuto político o biopolítico, por ende ético a los dispositivos de practica psicológica que se enmarcan en un contexto social.

¿Cuáles son los discursos que los sostienen o son sostenidos por ellos?

2.3 Tecnologías del Yo (Foucault)

Antes de abordar el camino que nos abre la elaboración de los dispositivos hacia los discursos, es necesario tomar en cuenta la relación que puede establecerse entre el sujeto y el objeto de conocimiento, en tanto el primero se convierte en objeto de conocimiento de sí mismo. Se pone en uso a la técnica de tal forma que ya no tiene que ver con la explotación o creación poética de objetos naturales, más que con la creación poética o explotación de sujetos, cuerpos y subjetividades.

Es así que el filósofo del poder llega a prestar atención en la última etapa de sus elaboraciones a lo que llamó “las tecnologías del dominio y del sujeto” encontrando que el “contacto entre las tecnologías de dominación de los demás y las referidas a uno mismo es lo que llamo gobernabilidad” (Foucault, 1981/1990, p. 49), es decir, en el juego de poder que se puede establecer entre estas dos “tecnologías” se presenta lo que constituye la gobernabilidad de los cuerpos y los sujetos.

Cabe aclarar que la acepción del término “tecnología” lo prevenimos acuñado y homologado a la elaboración sobre la técnica en Heidegger, concebido más allá del ámbito instrumental como develamiento de verdad, sea en sentido poiético o provocante, y relacionado con cierto accionar humano que se haya “dispuesto” de tal manera que justifica cierta práctica conforme un saber (discursivo), que entra en los juegos de poder y dominación, dando a las prácticas un estatuto ético y político.

Braunstein (2011) acota:

El aspecto esencial de la técnica en Foucault se incluye en lo político, en lo que él llamaría “biopolítica”. No es tan sólo el *de-velamiento* de la verdad, como propone Heidegger, esa *aletheia* que revela lo oculto en la naturaleza y lo integra a la acción de los hombres, sino algo mucho más concreto, *pulsional* –si se nos permite decirlo– un sistema de dominación de los cuerpos mediante una composición de los discursos y del poder. Por ello Foucault se permite recurrir a sintagmas impensables en la obra de Heidegger tales como “tecnología política del cuerpo”, “tecnología de la verdad”, “tecnologías del ser” y “técnicas de vida” (p. 71).

Así Foucault (1981/1990) identifica cuatro tecnologías que denotan “una historia de las diferentes maneras en que, en nuestra cultura, los hombres han desarrollado un saber acerca de sí mismos (...) cada una de las cuales representa una matriz de la razón práctica” (p. 48):

- 1) tecnologías de producción, que nos permiten producir, transformar o manipular cosas;
- 2) tecnologías de sistemas de signos, que nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos y significaciones;
- 3) tecnologías de poder, que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto;
- 4) tecnologías del yo, que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad (Foucault, 1981/1990, p. 48).

Nos interesa con Foucault para la presente investigación las tecnologías del yo, es decir, “la historia del modo en que un individuo actúa sobre sí mismo” (1981/1990, p. 49).

La reflexión de Foucault alrededor de las “tecnologías del yo” comienza con ciertas observaciones transformadas en preguntas: “¿Cómo se obligó al sujeto a descifrarse a sí mismo respecto a lo que estaba prohibido? ¿de qué forma han requerido algunas prohibiciones el precio de cierto tipo de conocimiento de sí mismo? ¿Qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí para desear renunciar a algo?” (1981/1990, p. 46-47).

Para formularse estas preguntas Foucault observa que existe cierto tipo de prohibiciones que se diferencian de las demás y que son prioritariamente adjudicadas al sujeto en su relación con la verdad, con un conocimiento de sí. “A diferencia de lo que ocurre con otras prohibiciones, las prohibiciones sexuales están continuamente relacionadas con la obligación de decir la verdad” (1981/1990, p. 45).

Se nos hace sugestivo corresponder este pensamiento con lo que encontramos al elaborar el capítulo sobre ética en psicoanálisis. En dicho capítulo comprendimos que en el dispositivo psicoanalítico, se escucha un sujeto que se escinde entre los imperativos que lo sujetan y su deseo inconsciente que lo fundan como tal. Como efecto pedagógico se expresó la oposición entre lo que se dice en el ámbito de la polis y cierto tipo de deseos (sexuales) que pueden ser develados en un espacio diferente al de la polis y las costumbres.

Esta oposición entre la dimensión ética del psicoanálisis y la dimensión ética de la polis y las costumbres nos propone pensar así mismo al individuo como un sujeto que entra en relación consigo mismo y con los otros, y para esto está mediado por ciertas prácticas o tecnologías. Lo prohibido aparece en el ámbito del orden social y la verdad del lado del deseo inconsciente sin que esta oposición sea excluyente, más bien llega a ser las dos caras de una misma moneda: el sujeto, el sujeto escindido, el sujeto del inconsciente. ¿Cuál es el precio que debe pagar el sujeto para llegar a cierto tipo de verdad?

Existen dos contextos diferentes en los que Foucault analiza la relación del individuo consigo mismo: 1) la filosofía grecorromana y 2) la espiritualidad cristiana y los principios monásticos.

Las prácticas referidas hacia uno mismo estaban denominadas al final de la Antigüedad en griego como *epimelesthai sautou*: el cuidado de sí, la preocupación por sí. Ocuparse de sí mismo era para los griegos uno de los principales preceptos de las ciudades para la conducta social y para el arte de la vida, así mismo ese ocuparse de sí se transforma en un “conócete a ti mismo” el cual no es un principio abstracto, más bien un consejo práctico, un deber de los sabios como Sócrates para con la ciudad y los ciudadanos “porque al enseñar a la gente a ocuparse a sí misma de sí misma, le enseña a ocuparse de sí misma con la ciudad” (Foucault, 1981/1990, p. 51-52).

El cuidado de sí en ésta etapa ubica de nuevo a los griegos respecto a las obligaciones con la ciudad, al “ser” ciudadano de la polis. El cuidarse de sí, preocuparse de sí y conocerse a sí mismo es un acto político. Foucault encuentra claro la relación entre política y la preocupación de sí en el Alcibíades de Platón, donde halla la primera aparición de la frase *epimelesthai sautou* que expresa algo más que el simple hecho de prestar atención; es el preocuparse de sus posesiones y su salud. “Se usa en referencia a la actividad del labrador, que atiende a sus campos, rebaño (...)” (Foucault, 1981/1990, p. 58).

La metáfora del cuidado del campo nos surge en la reflexión de Heidegger respecto a la técnica que devela verdad mediante un acto poiético. Ahora aparece nuevamente respecto del cuidado de sí, en la técnica o tecnología del yo que devela un quehacer político. La verdad en correspondencia a esta tecnología está así develada por la relación “erótica” que plasma Sócrates con Alcibíades ya que “Alcibíades se someterá a su amante, Sócrates, no en un sentido físico sino espiritual. En la intersección entre la ambición política y el amor filosófico se encuentra el <<cuidado de sí>>” (Foucault, 1981/1990, p. 57).

¿Qué es este sí mismo al que hay que cuidar y en qué consiste? Es la pregunta que sostendrá la relación antes mencionada. Así Alcibíades encuentra este sí en un movimiento dialéctico:

Quando uno se preocupa del cuerpo, uno no se preocupa de sí. El sí no es el vestir, ni los instrumentos, ni las posesiones. Ha de encontrarse en el principio que usa esos instrumentos, un principio que no es del cuerpo sino del alma... El cuidado de sí es el cuidado de la actividad y no el cuidado del alma como sustancia (Foucault, 1981/1990, p. 59).

Tropezamos de nuevo con la concepción griega de alma ya encontrada en la ética de Aristóteles, en donde la virtud del hombre no está ni en el cuerpo ni en las posesiones, sino en su alma, en el logos, en la razón que lo lleva hacia la recta acción. Además vemos ahora que es una facultad del hombre, que le permite como principio utilizar instrumentos, recalcando así que no es en tanto sustancia sino en tanto acción; lo que lleva a dilucidar la importancia que se plasma en toda actividad, que solo puede ser del alma, con la dimensión política griega y por consecuente con su ética.

El esfuerzo del alma por conocerse a sí misma es el principio sobre el cual solamente puede fundarse la acción política, y Alcibíades será un buen político en la medida en que contemple su alma en el elemento divino (Foucault, 1981/1990, p. 59).

Así explica Foucault (1990) mediante su lectura de este texto de Platón, que el alma no puede conocerse a sí misma más que contemplándose en un elemento similar, en un espejo, en el elemento divino (p. 59). Este elemento divino es la reflexión profunda que se puede establecer con el logos a través del diálogo filosófico. El diálogo termina cuando Alcibíades sabe que debe preocuparse por él mismo examinando su alma (Foucault, 1981/1990, p. 60).

El paso que ha de darse entre la filosofía grecorromana y la espiritualidad cristiana en las experiencias de verdad y conocimiento a través de la preocupación del sí mismo, comienza cuando en el período helenístico y en los movimientos filosóficos del estoicismo del periodo imperial ocurre una transformación del sentido platónico y prevalece sobre el conocimiento de sí el cuidado de sí (Foucault, 1981/1990).

Las implicaciones en dejar en segundo plano el conocimiento de sí por la prevalencia del cuidado de sí involucran una nueva experiencia del yo. El cuidado de sí migra de ser una experiencia individual con el logos a ser un tema filosófico común y universal, engendrando consejos prácticos para dicha tarea como dedicarse algunos minutos al día a retirarse dentro de sí o escribir cartas a maestros relatando lo que se ha hecho, sentido y pensado durante el día (Foucault, 1981/1990).

Mediante este tipo de relato, las preocupaciones por el cuerpo adquieren una importancia inmensa, se convierte en una manera de vivir para toda la vida sustituyendo el modelo pedagógico de Platón por un modelo médico. De igual forma, en el énfasis del relato de lo que se ha hecho y se ha pensado se prefigura la confesión cristiana que inaugurará la experiencia espiritual religiosa en relación con el sí mismo (Foucault, 1981/1990).

Por último la prevalencia del cuidado de sí ante el conocimiento de sí presenta la relación con la actividad política en forma de alternativa ¿cuándo es preferible alejarse de la actividad política para ocuparse uno de sí? Para luego ser una condición que mantiene nula relación con lo ético y lo político. “Uno debe abandonar la política para ocuparse mejor de sí mismo” (Foucault, 1981/1990, p. 67).

En Platón, los temas de la contemplación del yo y del cuidado del yo se hallan relacionados dialécticamente a lo largo del diálogo. Ahora, en el período imperial, tenemos temas, por una parte, sobre la obligación de escuchar la verdad y, por otra, sobre la mirada y la escucha al propio yo, para encontrar la verdad que en él se encierra. La diferencia entre un período y el otro es uno de los grandes signos de la desaparición de la estructura dialéctica (Foucault, 1981/1990, págs. 69-70).

Séneca constituye un gran ejemplo de la época imperial helenística como autor de la relación que se debe mantener consigo mismo. En Séneca se puede observar un examen de conciencia a través de un lenguaje jurídico haciendo del yo juez y acusado a la vez, más no es un juez que debe castigar, sino un administrador de bienes. Lo que se reprocha no son faltas reales sino la falta de éxito, es así que el examen de sí mismo significa la adquisición de un bien y las faltas son buenas intenciones no realizadas. “Más tarde el cristianismo se ocuparía de las malas intenciones” (Foucault, 1981/1990, p. 71).

Para Séneca no se trata de descubrir la verdad en el sujeto, sino recordar la verdad que ha sido olvidada, es decir, las reglas de conducta. Así el examen de “conciencia” es el recuerdo de los errores cometidos durante el día midiendo entre lo que se ha hecho y lo que se debería haber hecho (Foucault, 1981/1990).

Se puede apreciar en éste periodo la relación que existe así entre conciencia, memoria y conducta, y nos llama en especial la atención por la relación que puede tener en la elaboración que haremos más adelante en la presente disertación alrededor de otro “dispositivo” de la práctica psicológica en la modernidad: el dispositivo de psicoterapia breve con orientación psicoanalítica.

Retomando el periodo helenístico imperial, la experiencia del yo muestra que la verdad no está depositada sobre el sujeto y sí mismo, sino en la enseñanza de los maestros. La memoria (que tiende a fallar), es así, la que ha escuchado ciertas afirmaciones convirtiéndolas en reglas de conducta. La verdad no se descubre, la verdad se asimila en la técnica que permite la consideración progresiva del yo y dominio de sí mismo en lo que en la tradición filosófica del estoicismo se llamó: la *askesis* (Foucault, 1981/1990).

La técnica de la *askesis* incluye:

(...) ejercicios en los cuales el sujeto se pone a sí mismo en una situación en la que puede verificar si es capaz de afrontar acontecimientos y utilizar los discursos de los que dispone. Es una cuestión de poner a prueba la preparación. ¿Se encuentra esta verdad lo suficientemente asimilada como para volverse ética, de modo tal que podamos comportarnos como debemos cuando se presenta el propio acontecimiento? (Foucault, 1981/1990, p. 74).

Esta técnica incluye en el discurso de Epicteto la importancia de vigilar las representaciones que se despliegan en dicho examen de sí mismo, técnica que culmina con Freud (Foucault, 1981/1990, p. 77), y nos sugiere entrar a otro campo discursivo que sería el de las representaciones, sentidos y significaciones, que dentro del análisis foucaultiano se situarían en la tecnologías de sistemas de signos; dentro de las prácticas actuales en la lingüística y en las practicas psicológicas lo que encontramos al final del capítulo sobre la ética del psicoanálisis en el campo y la función de la palabra.

Epicteto según Foucault (1981/1990) describe una “máquina de censura” pre freudiana al poner de relieve las representaciones, ya que para Epicteto cuando una idea se presenta al espíritu hay que pensar cuáles son las reglas que se deben aplicar para evaluarla. Para esto Epicteto utiliza la metáfora del cambista “...que comprueba la autenticidad de la moneda, la mira, la pesa y la verifica. Debemos ser cambistas de nuestras representaciones de los pensamientos, examinándolas con atención, verificándolas, comprobando su metal, su peso, su efigie” (Foucault, 1981/1990, p. 77).

Es así que cada cual es su propio “censor” alrededor de sus propias representaciones, mas el objetivo es el control de las representaciones y no el desciframiento de la verdad. Ya que la verdad esta predispuesta en una enseñanza exterior al sujeto en la *askesis*, “el control de las representaciones no significa descifrar sino recordar los principios de acción y, por lo tanto, percibir a través del examen de uno mismo si gobiernan la propia vida” (Foucault, 1981/1990, p. 78).

Esto nos lleva con Foucault a otra técnica del examen de sí que incluye las representaciones: La interpretación de los sueños. Para Foucault la interpretación de los sueños no tiene una exclusividad Freudiana como se nos presenta en el mundo contemporáneo. Foucault encuentra que en la antigüedad la interpretación de un sueño era importante porque su sentido anunciaba un acontecimiento futuro. Entre los autores post socráticos que hablan sobre los sueños está Artemidoro, mas encuentra claras referencias de la utilidad de la interpretación de los sueños con respecto a uno mismo más

adelante en la cultura cristiana con Sinesio de Cirene del siglo IV y en Aelio de Aristede en el siglo II. El primero aconsejaba que cada uno era el intérprete de su propio sueño ya que debía asociarlo a su vida diurna. Por otro lado Aelio de Aristede creía que en la interpretación de los sueños recibimos consejos de los dioses; así ya no se trata de descifrar el yo, más bien se trata de inscribir por medio del ritual del sueño las plegarias a los dioses que han curado a uno (Foucault, 1981/1900, p.79).

Se denota así el recorrido que ha surgido a través de la preocupación de uno mismo desde Sócrates hasta el cristianismo, donde la verdad a descubrir de manera dialéctica del yo en Platón, plasmando una dimensión ética y política en dicha práctica, ha ido cambiando a lo largo de las diferentes tecnologías del yo, por un cuidado del comportamiento, la memoria y la conciencia, en donde la verdad ya no es depositada sobre el individuo, sino en una sabiduría externa, en un maestro conocedor de las reglas de conducta que plasman una ética concebida lejos de lo político; lo que ha derivado en consejos prácticos y diferentes prácticas que desembocan en la interpretación de sueños, para bifurcarse dentro de la época primitiva cristiana con un referente moral que ya no es un sabio, más bien es un dios.

Así nos adentramos a las técnicas del yo que se han practicado a lo largo de la historia en el cristianismo, considerando a dichas prácticas como juegos de verdad o formas de llegar a esa verdad. La verdad en el cristianismo, tiene la peculiaridad de ser una obligación basada en la creencia, en otras palabras, se está obligado a creer en dicha verdad.

Las obligaciones referidas a la verdad de creer tal o cual cosa eran y son muy numerosas. El deber de aceptar un conjunto de obligaciones, de considerar cierto número de libros como verdad permanente, de aceptar las decisiones autoritarias en materia de verdad, el no sólo creer ciertas cosas sino el demostrar que uno las cree y el aceptar institucionalmente la autoridad, son todas características del cristianismo (Foucault, 1981/1990, p. 80- 81).

El cristianismo pertenece a las religiones de salvación. Esto quiere decir que conduce al individuo de un estado a otro, de la vida a la muerte, del tiempo a la eternidad. Así mismo es una religión confesional, lo que plasma la dimensión práctica en relación al sí mismo, junto con las obligaciones antes mencionadas alrededor de la creencia y la verdad. Es así que “el cristianismo ha impuesto una serie de condiciones y de reglas de conducta con el fin de obtener cierta transformación del yo” (Foucault, 1981/1990, pág.

80), en donde el individuo experimentará más allá de su yo, mediante la renuncia del mismo -lo cual solo puede llegar hacer conociéndolo- la salvación.

Exomologesis es el medio por el cual el individuo llega a cierto tipo de verdad acerca de sí mismo en relación al cristianismo. Significa el <<reconocimiento del hecho>> del ser pecador, y consistía justamente en el ritual de reconocimiento de sí mismo como pecador y penitente, ya que el acceso a la verdad no puede concebirse sin la pureza del alma. Es así que:

Cada persona tiene derecho de saber quién es, esto es, de intentar saber qué es lo que está pasando dentro de sí, de admitir las faltas, reconocer las tentaciones, localizar deseos, y cada cual está obligado a revelar estas cosas o bien a Dios, o bien a la comunidad, y, por lo tanto, de admitir testimonio público (Foucault, 1981/1990, p. 81).

Es importante recalcar en ésta tecnología del yo que no se trata de una confesión verbal, más bien es dramática y escenificada, ya que al igual que los estoicos se trata de un examen diario de sí, mas, lo que era privado para los estoicos era público para los cristianos. El pecador se convierte así en penitente: probar el sufrimiento, demostrar la vergüenza, hacer visible la humildad, logran una forma de vida regida por la aceptación del tener que descubrirse a sí mismo como pecador (Foucault, 1981/1990).

Es así que se trataba de mostrar al pecador tal y como era y ésta acción al tiempo que borra el pecado revela al pecador; es así que la confesión no refiere a decir la verdad, sino en mostrar el verdadero ser lleno de pecados del pecador, ya que metafóricamente: al mostrar las propias heridas se demuestra que se quiere ser curado, así mismo siempre se aplaca al juez (Dios) confesando las propias faltas, y además, a través de la tortura y humillación se demuestra que el individuo prefiere morir y renunciar a sí mismo antes de comprometerse a abandonar su fe, lo que lo prepara para la muerte y la otra vida. La revelación de sí es al mismo tiempo en la *exomologesis* la destrucción de sí (Foucault, 1981/1990).

En el siglo IV aparece otra tecnología del cristianismo la cuál rescata los ejercicios de verbalización y relación con un maestro para conformar una nueva experiencia del yo. Es así que varias técnicas estoicas del yo han sido transferidas al cristianismo. Por ejemplo, en Séneca se pudo observar que esta relación era importante de manera instrumental y se basaba en la capacidad del maestro de guiar a una vida feliz y autónoma al discípulo. En el cristianismo de éste periodo “No existe un solo elemento en la vida del monje que escape a esta relación fundamental y permanente de obediencia total al maestro

(...) todo lo que el monje hace sin el permiso del maestro constituye un hurto” (Foucault, 1981/1990, págs. 87-88).

Esta tecnología se denomina la *exagouresis* y se basa en dos principios de la espiritualidad cristiana: la obediencia y la contemplación. La obediencia es un control completo de la conducta por parte del maestro y a diferencia del senequismo, no constituye un estado final de autonomía, así el yo debe constituirse a sí mismo a través de la obediencia. Por otro lado, la contemplación es la obligación del monje de dirigir continuamente sus pensamientos hacia Dios y que su corazón permanezca puro para poder contemplar y ver a Dios. Obediencia y contemplación conllevan a que ésta experiencia del yo al igual que la *exomologesis* sea un sacrificio de sí, del deseo propio del sujeto (Foucault, 1981/1990).

Ahora bien, ésta tecnología tiene mucho más que ver con el pensamiento que con la acción, lo que la diferencia de la práctica senequista que insiste en la buena acción. Mas se acerca a Epicteto en tanto el individuo debe ser sensor de sus propias representaciones a través del pensamiento.

Como el monje debe continuamente volver sus pensamientos hacia Dios, debe escrutar el curso actual de sus pensamientos... El examen de conciencia consiste en intentar inmovilizar la conciencia y eliminar los movimientos del espíritu que le apartan a uno de Dios (Foucault, 1981/1990, p. 89).

Esta clase de examen interior -como menciona Casiano que es el autor que rescata Foucault para explicar la *exagouresis*- es un escrutinio que atestigua directamente nuestros pensamientos, escogiendo entre los buenos y los malos para nuestra salvación. La metáfora del cambista vuelve a tener aquí su peso al igual que en Epicteto, ya que, al igual que el cambista, el pensamiento se debe analizar como la moneda, en su metal, en su efigie, debe tener la marca de Dios (Foucault, 1981/1990).

“¿Cómo puede llevarse a cabo activamente esta discriminación? Solamente hay una vía: contar todos los pensamientos a nuestro director, obedecer a nuestro maestro en todo, comprometernos a una verbalización permanente de todos nuestros pensamientos” (Foucault, 1981/1990, p. 91) Así, la confesión es la marca de la verdad y lo que permite al maestro saber, por lo tanto aconsejar, en esta relación de completa obediencia.

La idea de la verbalización permanente es sólo un ideal. Nunca es completamente posible. Pero el precio de la expresión verbal permanente era convertir en pecaminoso todo lo que

no se podía expresar... Lo que implica la renuncia al propio deseo de cada uno y a su propio yo (Foucault, 1981/1990, p. 92- 93).

La idea de verbalización permanente nos recuerda a la técnica que se plasmó en la ética del psicoanálisis, en donde Freud recomienda a sus pacientes que no guarden nada para sí y exhorta comunicarle toda ocurrencia así no venga al caso o sea vergonzosa. Se aclaró al igual que Foucault, que la pretensión de decirlo todo o verbalizar todo permanentemente no es posible, es decir, marca una imposibilidad, desde donde se mide lo que oculta ese decir o lo que a su tiempo se devela (como inconsciente), en la interpretación y relación así establecida. Lo que se devela es al parecer, tanto para Foucault en ésta técnica del cristianismo como para Freud en su regla fundamental del psicoanálisis: el deseo como verdad. Mas la técnica de cada una de las prácticas lleva a diferentes fines: el cristianismo devela como verdad de ese sujeto, el deseo que lo convierte en pecador para renunciar a éste y con ello a sí mismo; el psicoanálisis – generalizando en demasía y probablemente errando en su especificidad- devela el deseo del sujeto como verdad en tanto éste debe asumir el mismo, reconocerse en él y producirse como sujeto renunciando no a sí mismo, sino al goce que le produce desconocerse en su deseo.

El estudio alrededor de las técnicas del yo en Foucault culmina con la *exagouresis* del cristianismo. Así nos parece acertado, ya que, como Foucault mismo explica, “Desde el siglo XIII hasta el presente, las técnicas de verbalización han sido reinsertadas en un contexto diferente por las llamadas ciencias humanas para ser utilizadas sin que haya renuncia del yo, pero para constituir positivamente un nuevo yo” (Foucault, 1981/1990, p. 94). Lo que conlleva en las ciencias humanas a desplazar al “yo” como objeto de estudio y marcar nuevos acercamientos para observar la constitución de dicho yo. En la psicología freudiana se funda una nueva experiencia de ese yo con la hipótesis del inconsciente, que como manifestamos en la introducción de la ética del psicoanálisis, marca una ruptura epistemológica en la historia del pensamiento y en éste caso con las tecnologías del yo.

Así Foucault ubica tres tipos principales de examen de sí anteriores a la aparición de las ciencias humanas:

Primero, el examen de sí referido a los pensamientos en correspondencia con la realidad (cartesiano); segundo, el examen de sí referido a la manera en que nuestros pensamientos se relacionan con reglas (senequista); tercero, el examen de sí referido a la relación entre el pensamiento oculto y una impureza interior... Implica que hay algo escondido en

nosotros mismos y que siempre nos movemos en una autoilusión que esconde un secreto (Foucault, 1981/1990, p. 90).

De esta manera la pregunta de Foucault “¿Cómo se obligó al sujeto a descifrarse a sí mismo respecto a lo que estaba prohibido? ¿de qué forma han requerido algunas prohibiciones el precio de cierto tipo de conocimiento de sí mismo? ¿Qué es lo que uno debe ser capaz de saber sobre sí para desear renunciar a algo?” (1981/1990, p. 46-47). Se ven respondidas con el recorrido que hace de las tecnologías del yo hasta el cristianismo; en donde el sujeto se descifra a sí mismo respecto de su deseo como pecado (lo prohibido), conociéndose y reconociéndose en ese deseo como pecador para renunciar ¿A qué? ¿Cuál es el precio de cierto conocimiento de sí? , el precio, la renuncia, es el propio sujeto.

Así Foucault puede llegar a las siguientes conclusiones:

En primer lugar, ha habido una profunda transformación en los principios morales de la sociedad occidental. Nos resulta difícil fundar una moralidad rigurosa y principios austeros en el precepto de que debemos ocuparnos de nosotros mismo más que ninguna otra cosa en el mundo. Nos inclinamos más bien a considerarnos como una inmoralidad y una forma de escapar a toda posible regla. Hemos heredado la tradición de moralidad cristiana que convierte la renuncia de sí en principio de salvación... También somos herederos de una tradición secular que respeta la ley externa como fundamento de la moralidad. ¿Cómo puede entonces el respeto de sí ser la base de la moralidad? Somos herederos de una moral social que busca las reglas de conducta aceptable en las relaciones con los demás. Desde el siglo XVI, la crítica a la moral establecida ha sido emprendida en nombre de la importancia que tiene el reconocimiento y el conocimiento del yo. Por este motivo, resulta difícil considerar el interés por uno mismo como compatible con la moralidad. El <<Conócete a ti mismo>> ha oscurecido al <<Preocúpate de ti mismo>>, porque nuestra moralidad insiste en que lo que se debe rechazar es el sujeto. La segunda razón es que en la filosofía teórica, de Descartes a Husserl, el conocimiento del yo (sujeto pensante) adquiere una importancia creciente como primera etapa en la teoría del conocimiento (Foucault, Tecnologías del yo y otros textos afines, 1981/1990, p. 54, 55).

Es comprensible que dicho recorrido hace de la moral y la ética contemporánea la heredera del proceso que ha convertido el “conócete a ti mismo” como un hecho ético y político donde se reconoce al sujeto dentro del entramado social, en un “preocúpate de ti mismo” en referencia a la relación que se establece más allá del sujeto con los otros donde lo moral está fuera de sí, más bien está en la relación que se pueda establecer con un externo, sea un maestro o Dios. Consecuentemente el sujeto pensante deja de lado a Dios, pero sigue depositando en el exterior del sujeto, en los objetos de conocimiento, la moral, siendo el síntoma de la herencia judeo- cristiana.

Finalmente hemos podido observar el recorrido de las técnicas que conlleva a develar cierto tipo de verdad del sujeto en relación consigo mismo a través de los distintos dispositivos que han plasmado dicha relación a lo largo de la historia, y nos ha llevado de la mano de Foucault a establecer éstas prácticas en su dimensión ética y política en tanto conforman nuevas experiencias del yo, es decir, en tanto el sujeto se relaciona consigo mismo, con cierto tipo de saber y con cierto tipo de verdad; y a partir de ello con la sociedad, con la polis, con las costumbres.

Como pudimos dilucidar en la ética de la práctica que se funda y es fundada por sostener la hipótesis del inconsciente, ya no se trata de un sujeto pensante (cartesiano) ni de un individuo social (yo) desde donde se plantea dicha relación del ser humano con sí mismo. El dispositivo analítico funda en su experiencia y práctica: el sujeto del inconsciente.

Así podemos palpar más claramente la ruptura que demarca la hipótesis del inconsciente freudiano dentro de la historia del pensamiento y de las prácticas referidas a alcanzar cierto conocimiento o verdad sobre el sujeto, en tanto este se vuelve objeto de “conocimiento”; demarcando otro tipo de experiencia ante la técnica, la ética y su relación con lo político.

¿Qué discurso sostiene el dispositivo que hace una ruptura epistemológica y por lo tanto ética a partir del sostén de la hipótesis del inconsciente freudiano?

3. El discurso capitalista

3.1 La teoría de los cuatro discursos de Lacan

El recorrido así propuesto ha sido el de la ética hasta los dispositivos, pasando por la técnica y las relaciones de la misma con las producciones de saber y verdad en tanto se las deposita en la pregunta por las prácticas que van dirigidas a cierto tipo de conocimiento sobre los sujetos en la relación consigo mismos y el entramado social. Siguiendo el gesto de Braunstein en su texto sobre la técnica y el discurso capitalista creemos:

(...) llegado el momento de señalar lo que el psicoanálisis puede proponer (...) sobre la relación entre tecnología, lenguaje y organización “dispositiva” del poder. Esto obligará a repasar la tesis de los discursos y la propuesta estructural de Lacan que no da lugar a una lista empírica siempre excesiva, siempre incompleta, sino a un instrumento conceptual riguroso para articular el saber inaugurado por Freud con la teoría política, por una parte, y con la lingüística en tanto teoría del discurso por otra (Braunstein, 2011, p. 132).

Mas ¿No basta para demostrar dichas relaciones la conceptualización sobre el dispositivo? No, ya que pudimos dilucidar con Foucault (1981/1990) y sus tecnologías del yo el límite al cual se llega a partir de las prácticas dirigidas hacia el yo y el nuevo campo que se abre al poner de relieve la práctica dirigida a la hipótesis del inconsciente. Resulta complejo entender la relación que se puede establecer sobre el sujeto de deseo fuera del dispositivo analítico, ya que el saber que del dispositivo analítico se desprende se liga directamente con mismo y su puesta en práctica.

¿Qué resulta de todo lo que él articula? No el saber, sino la confusión. Pues bien, incluso la confusión debe hacernos reflexionar, puesto que se trata de los límites y de salir del sistema. Salir, ¿en virtud de qué? De una sed de sentido, como si el sistema tuviera necesidad de él. No tiene ninguna necesidad, el sistema. Pero nosotros, seres débiles, tal y como nos hallaremos en los momentos decisivos en el curso de este año, tenemos necesidad de sentido. Pues bien, he aquí uno (Lacan, 1975/2015, p. 14).

La teoría de los cuatro discursos de Lacan se justifica desde la clínica por encontrar en la misma, la producción de la teoría como un producto de sentido. Es justamente la estructura del sentido que se produce en psicoanálisis a lo que se designa discurso. “...se le impone por el desarrollo de una experiencia, la experiencia analítica, en tanto es estructura de discurso” (Lacan, 1975/2015, p.14) y toma sentido asimismo al no ser un discurso aislado sino al relacionarse con otros. Braunstein (2011) menciona:

“Nunca antes había tenido el psicoanálisis una herramienta tan precisa para analizar las situaciones tanto de su propia clínica como de la articulación de ella con los procesos históricos que involucran a la subjetividad” (p.134).

Los discursos restantes al del psicoanálisis aparecen como modos en los cuales se sostiene las relaciones del sujeto en la dimensión de la palabra, es decir, del significante, en tanto este se sustenta en modos discursivos que contrastan el discurso particular que pueda producir en un psicoanálisis.

Así, el discurso es “una estructura necesaria que excede con mucho a la palabra, siempre más o menos ocasional (...).Un discurso sin palabras” (p. 10) menciona Lacan (1975/2015), ya que puede subsistir muy bien sin palabras, es decir, mostrando más allá de lo que se puede decir ocasionalmente, la estructura de “ciertas relaciones fundamentales” (p.10), aunque todas estas relaciones solo se puedan dar por medio del lenguaje.

Mediante el instrumento del lenguaje se instaura cierto número de relaciones estables, en las que puede ciertamente inscribirse algo mucho más amplio, algo que va mucho más lejos que las enunciaciones efectivas. Estas no son necesarias para que nuestra conducta, eventualmente, nuestros actos, se inscriban en el campo de ciertos enunciados primordiales (Lacan, 1975/2015, p. 11).

Enunciados primordiales que si bien están más allá de las enunciaciones efectivas del sujeto, solo se muestran cuando éste “toma la palabra”. Al tomar la palabra, se toma posición ante otro, es decir, se transforma en agente de discurso y el otro en el destinatario del mismo, menciona Rodrigo Toscano (1986/2007, p. 35) psicoanalista argentino, y nos recuerda que Lacan señala que así mismo se recibe algo cuando recibimos la palabra.

Esto implicaría la estructura básica de la comunicación entre emisor y receptor, más nos encontramos más allá, en lo que se puede develar de la estructura discursiva que es justamente lo que ésta produce más allá del mensaje que se dice; lo inconsciente tomado desde la ética del deseo.

Así obtenemos ya dos elementos de los cuatro lugares que conforman la dialéctica del discurso. El agente del discurso y el otro al que va dirigido (agente → otro). La relación así establecida, más allá de la enunciación efectiva va a producir un intercambio, y entendemos con Foucault (1981/1990) en las tecnologías del yo que la relación con el otro es lo fundamental para que algo se produzca. Ese algo que se recibe del agente del

discurso y se encuentra del lado del otro es la “producción”, lo que se produce en la relación discursiva: $\frac{\text{otro}}{\text{producción}}$

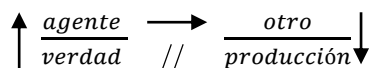
“Sin embargo esta producción no es una producción cualquiera, ella misma está en relación con otras producciones, con otros efectos de sentido. Por eso podemos decir que su límite último y su apelación se dirigen a la verdad” (Toscano, 2007). Así también, se expuso la relación de la producción con el develamiento de cierta verdad en Heidegger (1954/1997) y su pregunta por la técnica, es decir, la relación que mantiene el producir con la verdad. En los discursos, al entrar en la palabra que pone de relieve Lacan, dicha verdad es discursiva y se justifica mediante la experiencia analítica así mismo como una verdad a develarse. Toscano (2007) explica: “Si como es fácil corroborar en toda experiencia de análisis, se habla sin saber lo que se dice, eso supone una verdad de lo que se dice diferente al dicho mismo. Todo agente lo es de una verdad que ignora” (p. 36).

De ahí que la verdad se sitúa del lado del agente: $\frac{\text{agente}}{\text{verdad}}$

Justamente lo que ignora es lo que hay que develar del lado del agente, y es por esta razón que mantienen una relación no directa, la verdad con la producción, en la dialéctica del discurso.

Formalización estructural aunque pueda parecer forzada al lector habituado a leer en prosa y que abriga una justificada desconfianza frente a las fórmulas matemáticas: cuatro “lugares” ligados por flechas o vectores de conexión que marcaban la necesidad o la imposibilidad de ciertos “encuentros” entre esos cuatro lugares distribuidos, dos en una línea superior (el del *agente*, el del *otro*), y dos en la línea inferior (el de la *producción* y el de la *verdad*) (...) (Braunstein, 2011, p. 134).

Así los “lugares” con los “encuentros” en la dialéctica del discurso:



Definidos los lugares, resta las funciones que se les otorga a cada lugar según el discurso que se organice a partir de quien ocupe el lugar del agente. Más ¿no sería obvio que el agente del discurso sería siempre, justamente el sujeto que habla y toma la palabra? Para contestar la presente pregunta, faltaría diferenciar la divergencia conceptual que existe entre individuo y sujeto, o entre sujeto histórico y sujeto del inconsciente, etc. Bastará decir que el sujeto al que nos referimos es el que produce el psicoanálisis, es decir, es lo que se produce en la relación que propone lo que instaura el dispositivo: la transferencia en tanto el sujeto se produce cuando habla a otro que le supone un saber y

le habla principalmente de ese significante que lo representa como sujeto. Así “El sujeto es lo que un significante representa para (o ante) otro significante” (Lacan, en Braunstein, 2011, p. 136).

Hay estructuras – no podemos designarlas de otro modo – para caracterizar lo que se puede obtener de ese *en forma de* que el año pasado me permití acentuar con un uso específico, es decir, lo que se produce por la relación fundamental, tal como la defino, de un significante con otro significante. De ello resulta la emergencia de lo que llamamos el sujeto – por el significante que, en cada caso, funciona como representando a este sujeto ante otro significante (Lacan, Seminario 17 El reverso del psicoanálisis, 1975/2015, pág. 11):

$$\frac{S1}{\$} \begin{matrix} \rightarrow S2 \\ \swarrow \end{matrix}$$

Aun así, lo que se pone en juego en los discursos al explicar más allá de lo que sucede en el dispositivo psicoanalítico es el sujeto del inconsciente y los sujetos que en el lazo social intervienen de igual manera. Braunstein (2011) explica:

El fundamento de esta propuesta estructural es el concepto del objeto mismo de conocimiento del psicoanálisis, aquel que motiva su práctica y su teoría: *el sujeto*, el sujeto en un sentido lingüístico, gramatical (que es, por un lado, el sujeto del enunciado y, por otro, el sujeto de la enunciación) y el sujeto en un sentido psicoanalítico (sujeto del inconsciente) y sus conexiones con el sujeto político (sujeto ciudadano de las democracias) y el sujeto psicológico (entendido como interioridad anímica de un organismo viviente) representado ante sí mismo y ante los demás por el pronombre “yo” (p. 136).

Es claro que el “yo” es el que toma la palabra, pero al pretender revelar una estructura discursiva más allá de los enunciados efectivos, la teoría del significante plasma justamente que el sujeto es lo que se produce en el discurso y es producido por el mismo (discurso), de manera inconsciente en la estructura del lenguaje.

Por otro lado, el sujeto que es representado por un significante ($\frac{S1}{\$}$) dirige su palabra a otro que representa un supuesto saber, más ese otro significa no solo el significante que se le signifique al interlocutor, ese otro es con mayúscula (el Otro) que representa la batería de significantes restantes que conforman un saber con el cual el significante amo o el que representa al sujeto entra en relación discursiva. Lacan (1975/2015) explica:

El año pasado la escribí como la exterioridad del significante S1, del que parte nuestra definición de discurso tal como vamos a ponerla de relieve en este primer momento, con respecto a un círculo marcado con la sigla A, es decir, el campo del gran Otro. Pero,

simplificando, consideramos S1 y la batería de los significantes, designada por el signo S2. Se trata de los significantes que ya están ahí, mientras en el punto de origen en el que nos situamos para establecer qué es el discurso, el discurso en su estatuto de enunciado, S1 debe considerarse como el significante que interviene. Interviene sobre una batería significativa que nunca, de ningún modo, tenemos derecho a considerar como dispersa, como si no formara ya la red de lo que se llama un saber (pág.11).

Ahora bien, lo que está más allá, lo que por ser seres del lenguaje es lo que se encuentra más allá del mismo, de lo que se habla sin decirlo en el dispositivo analítico y es motor del acto (el de hablar), el deseo inconsciente y su función estructurante para el sujeto, el vacío que se encuentra al entrar en la dialéctica del deseo, el resto que sobra y falta en el intento vano de decirlo todo, es lo que se encontró en la estructura del sujeto de deseo como falta, a lo que se dirige para nunca encontrarlo: lo que se definió como objeto *a*, el objeto causa de deseo, y se produce como un resto en la búsqueda (que nunca encuentra) del significante por significarse en el resto de significantes. $\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$

“Finalmente, hemos acentuado desde siempre que de este trayecto surge algo que se define como una pérdida. Esto es lo que designa la letra que se lee como el objeto *a*” (Lacan, 1975/2015, pág. 13). La falta, el objeto causa de deseo, el sujeto del deseo estructurado desde la castración es lo que se juega cuando se toma la palabra, y en la dialéctica del discurso es lo que estructura al sujeto como sujeto del lenguaje, y es al mismo tiempo lo que no tiene posibilidad de encuentro. Toscano (2007) acota:

(...) siendo el sujeto no más que pura representación, se produce también un resto, un plus, como testimonio del efecto del significante en la constitución del sujeto. Ese resto, ese plus, es el objeto *a*, la prueba de la marca significativa y también la comprobación del estatuto deseante del sujeto $\$$ (p. 37).

Así tenemos las cuatro letras o “matemas” que conforman la dialéctica del discurso y lo definirán según cuál de los mismo ocupe el lugar del agente: el significante amo que representa al sujeto (S1), el saber (S2), el sujeto que se produce en la relación significativa como sujeto escindido ($\$$), y el resto, saldo o plus que produce el discurso y que demuestra la falta y el vacío estructurante del sujeto del deseo, por ende del discurso (*a*).

Así el primer discurso que aparece representado $\frac{S1}{\$} \rightarrow \frac{S2}{a}$ es el que lleva como agente al significante amo, designado como el discurso del amo y conforma la estructura básica del discurso. Ahora bien Lacan propone la rotación de los matemas en un cuarto

de círculo en sentido horario o anti horario con lo que resulta la formación de 3 discursos más, a saber:

Discurso de la histeria	Discurso del analista	Discurso de la universidad
$\frac{\$}{a} \rightarrow \frac{S1}{S2}$	$\frac{a}{S2} \rightarrow \frac{\$}{S1}$	$\frac{S2}{S1} \rightarrow \frac{a}{\$}$

3.2 El discurso del amo, discurso de la filosofía

No es casualidad que sea ésta la primera forma que les he dado. Nada me impediría partir de otra, de la segunda por ejemplo. Pero es un hecho, determinado por razones históricas, que ésta primera forma, que se enuncia a partir de este significante que representa a un sujeto ante otro significante, en la medida en que, (...), se distinguirá, entre las cuatro, como la articulación del discurso del amo (Lacan, 1975/2015, p. 19).

Friedrich Hegel vuelve a ser la influencia teórica de Lacan para explicar la dialéctica del discurso que plasma como el discurso del amo. Anteriormente se vio la influencia del mismo en relación a la concepción de deseo en tanto este es deseo de ser reconocido en otro. Para la teorización de los discursos Lacan rescata en Hegel la dialéctica del amo y el esclavo. Hegel plasma que la realidad humana se condensa en lo que llamamos historia universal, y dicha historia universal está marcada por las relaciones de desigualdad entre los seres humanos siendo el motor de la historia dichas relaciones. Establece que hay dos polos que se oponen, el amo y el esclavo, más en su oposición se complementan por establecer desde dicha relación los modos de producción que hacen historia. Se puede ver que desde ésta perspectiva, Hegel ha sido una gran influencia para el materialismo histórico de Marx, y así también para el psicoanálisis (Sánchez, 2018).

La dialéctica del amo y el esclavo se basa en la instauración de la conciencia del amo sobre la del esclavo. Dicho cometido se logra cuando el amo se impone sobre el esclavo anulándolo, es decir, no reconociendo su deseo. Así el esclavo debe renunciar a su deseo principalmente por miedo a morir, ya que su vida (de esclavo) depende del deseo del amo para subsistir. La forma de conciencia así instaurada es el reconocimiento del otro como amo y de sí mismo como esclavo. Ésta conciencia, en las formas de producción histórica entre dominados y dominadores, hace que el amo no entre en contacto en la dialéctica del sujeto y el objeto, es decir, lo que hace el esclavo al entrar en relación con el trabajo y transformar los objetos para fines que no son del deseo de este, sino del amo.

El esclavo entra en relación con el mundo, pero el producto, el conocimiento, lo que transforma no es suyo ni para su consumo. Sin embargo los papales de dominio pueden invertirse ya que como se ve, el amo depende del esclavo para ser amo por su conocimiento y fuerza de producción. Así, desde el comienzo de la historia, para Hegel ha existido una entidad reconocida como el amo, y una entidad reconocedora de esa conciencia, el esclavo (Sánchez, 2018).

Me permito a partir de las elaboraciones previas de la presente disertación, proponer una lectura de la relación que se puede establecer del sujeto de conocimiento con los objetos cognoscibles, lo que produce y lo que devela, como las formas en las que el esclavo al ser el que se relaciona de manera directa con el mundo, representa, en las formas de relación de poder en el entramado social, desde la rectora y conciencia

hegeliana:
$$\begin{array}{ccc} \text{Sujeto} & \longrightarrow & \text{objeto} \\ \text{Verdad} & \longleftarrow & \text{producción} \end{array}$$

El grafico que se acaba de introducir, no es un discurso en tanto perteneciente a la elaboración lacaniana sobre los discursos, más refleja la dialéctica del sujeto que entra en relación con la técnica propuesta por Heidegger. Así mismo refleja la propuesta de los dispositivos de Foucault al margen de los juegos de verdad que se producen en las prácticas de poder, donde el saber, o lo que se produzca como un saber en la relación que sea propuesta contingentemente entre el sujeto y el objeto, debe una verdad para el sujeto a partir de los intereses o fines del poder (amo). Por otro lado, refleja que la técnica es el modo de la relación entre el sujeto y el objeto, siendo el sujeto de la técnica el esclavo. Más lo que se produce más allá de ésta no le pertenece al esclavo, sino al amo. En términos griegos y como veremos reflejado cuando se introduzca la concepción del discurso del amo de Lacan; del esclavo es la *tecné* y del amo es la *episteme*. Así dicha representación manifiesta lo que se juega en la técnica, en tanto es la labor del esclavo, vista desde la filosofía, el sujeto de conocimiento, y la conciencia.

Ahora bien, Lacan (1975/2015) manifiesta:

Me parece innecesario reseñarles la importancia histórica del discurso del amo, porque de cualquier modo, en conjunto, están ustedes reclutados a partir de este tamiz llamado universitario, y por este hecho, no ignoran que la filosofía no habla de otra cosa. Antes incluso de que no hablara de otra cosa, es decir, de que lo llamara por su nombre – al menos es evidente en Hegel y él lo ilustra muy bien –, ya era manifiesto que eso que nos concierne en relación al discurso, por ambiguo que sea, y que se llama filosofía, se había manifestado en el nivel del discurso del amo (p. 19).

¿Por qué Lacan hace la presente afirmación? Si volvemos a la teoría del significante, propondremos que la relación que se establece entre dos individuos y está mediada por el lenguaje y la estructura del sujeto del inconsciente, parte de la puesta en escena de dos significantes que entran relación: S1 y S2. Cómo vimos en el apartado anterior S1 se denomina al significante amo que representa a un sujeto. En el discurso del amo al ser éste el agente del discurso, hace el papel justamente de ser el amo que agencia y apunta, en este caso, al saber, S2, que es representado por el esclavo. Lacan (1975/2015) sigue su reflexión de la siguiente manera:

Si leemos los testimonios que tenemos de la vida antigua, en todo caso del discurso que se producía sobre esa vida antigua – lean en este sentido la *Política* de Aristóteles –, no cabe duda sobre lo que digo del esclavo, caracterizado como soporte del saber.

(...) El esclavo del que habla Aristóteles está tanto en la familia como en el Estado, más en la primera que en el segundo. Lo que ésta porque es alguien que posee un saber hacer (p. 19-20).

Saber hacer que resuena a la forma de develamiento en la técnica antigua como *poíesis*. Ahora bien “¿Qué señala la filosofía en toda su evolución? Esto – el robo, el rapto, la sustracción del saber a la esclavitud por la operación del amo” (Lacan, 1975/2015, p. 19).

Así, Lacan observa dos caras del saber en la antigüedad, o como manifestó, en el discurso de la antigüedad reflejado en la filosofía griega: el saber hacer y el saber articulado a partir de ese saber hacer.

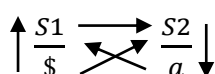
Ahí reside todo el esfuerzo por extraer lo que se llama la *episteme* (...) Se trata de encontrar la posición que permita que el saber se convierta en saber de amo. La función de la *episteme*, especificada como saber transmisible, remítanse a los diálogos de Platón, está siempre tomada, por entero, de las técnicas artesanales, es decir, siervas. Se trata de extraer su esencia para que ese saber se convierta en saber de amo (Lacan, 1975/2015, pág. 20).

El que labra y cuida el campo en la forma de develar verdad en tanto *poíesis*, en el ejemplo ilustrativo de Heidegger, no es el filósofo griego, sino el esclavo. El filósofo extrae de ésta actividad o práctica, un saber (*empisteum*) que le es útil para (el fin) reafirmar su posición de amo, ante el saber-hacer (*tekné*) del esclavo. Lacan (1975/2015) expone un ejemplo ilustrativo:

Vayan al *Menón*, en el pasaje donde se trata de la raíz de 2 y su inconmensurable. Hay uno que dice: *A ver, que venga el esclavo, ese pequeñín, ya verán ustedes lo que sabe*. Le plantean preguntas, por supuesto preguntas de amo, y el esclavo responde a las preguntas,

naturalmente, las respuestas que las preguntas dictan por sí mismas. Nos hallamos ante una forma de irrisión, es una forma de mofarse del personaje, lo asan vivo. Nos hacen ver que la parte seria, el objetivo es mostrar que el esclavo sabe, pero si lo reconocen tan solo con esa argucia de la irrisión, lo que ocultan es que únicamente se trata de arrebatarse al esclavo su función respecto del saber (p. 21).

De esta manera se puede entender la dialéctica del discurso del amo, como el sujeto \$ (el esclavo) que se produce en la relación significativa en el lugar de la verdad, la verdad que pertenece al amo S1, que arrebatara el saber hacer del esclavo S2, el cual produce en la relación así establecida un objeto, un plus, que está disociado para su satisfacción y regresa a manos del amo: Discurso del amo, discurso filosófico (Lacan, en Braunstein, 2011, p. 138).



De lo que trata la lectura de los discursos en tanto pone en relación la hipótesis del inconsciente con la teoría del significante, es del orden del saber hacer y el sujeto que se produce dicho saber; saber que está supeditado a lo que sea agente de discurso.

Así pues, “la experiencia psicoanalítica pone en el centro, en el banquillo, al saber” (Lacan, 1975/2015, p. 31), lo que hace resonancia con los “juegos de verdad” que proponen el análisis foucaultiano de los dispositivos. Mas “lo que descubrimos en la menor experiencia del psicoanálisis es ciertamente del orden del saber y no del conocimiento o de la representación” (Lacan, 1975/2015, p. 31), es decir, no de lo que se conoce como verdad, sino lo que se produce como verdad a partir de cierto tipo de saber; ya que:

Sin embargo, a la luz de la noción de que no es seguro que un saber se sepa, no parece imposible que podamos leer en qué plano del saber inconsciente se ha producido el trabajo que da como resultado lo que constituye efectivamente la verdad de todo lo que se ha creído ser (Lacan, 1975/2015, p. 30).

Precisamente, en el discurso del amo desplegado con la dialéctica hegeliana sobre el amo y esclavo, en donde el esclavo reconoce al amo como tal y se reconoce a sí mismo como esclavo, más que constituir una conciencia que reconoce al amo y se reconoce como esclavo, constituye la verdad del sujeto (inconsciente) que demarca dicho discurso. Así la verdad que operar dentro del esquema del discurso del amo es, “digamos que de forma invisible el trabajo esclavo (...) [que] (...) es el que constituye un

inconsciente no revelado, la clave de si merece la pena hablar de esa vida” (Lacan, 1975/2015, p. 30).

3.3 Discurso del amo contemporáneo: el discurso capitalista es el discurso de la universidad.

Es singular ver que una doctrina tal como la instauró Marx, articulada en función de la lucha, la lucha de clases, no impidió que de ella naciera algo que es, por el momento, el problema que a todos se nos presenta, a saber, el mantenimiento de un discurso del amo (Lacan, 1975/2015, pág. 31).

Ciertamente se puede aludir a la obra máxima de Carl Marx (1867) “El capital” cuando se quiere tener una referencia sobre el capitalismo, en éste caso sobre el discurso en cuanto estructura de dicha forma de coerción social y producción. No se profundizará en la obra de Marx ya que basta para la presente investigación las concepciones de ética, dispositivo y dialéctica del amo-esclavo para perfilar las relaciones del modo de producción con el saber, los sujetos, política y la historia del pensamiento; por lo menos lo que se ha logrado someramente establecer hasta aquí con los teóricos rescatados.

Así, nos adherimos sin mayor cuestionamiento a lo que Lacan, como explica Braunstein (2011) “en esa única oportunidad, en Italia, en 1972 (...) inscribió con una formula distintiva al *discurso* capitalista que podría así sumarse a los cuatro iniciales y paradigmáticos que el mismo Lacan habría presentado para dar cuenta del universo discursivo” (p. 142).

Lacan rescata de la obra de Marx el concepto de plusvalía, es decir, el excedente que se produce por la relación de los integrantes de los medios de producción. “He aquí que Marx les enseña que de lo que se trata es únicamente de la plusvalía. La plusvalía es... el plus de gozar” (Lacan, traducido por Mater, 2006).

Plasmando dentro del discurso del amo la matriz del devenir del sujeto entre dos significantes, se pudo observar como éste excedente toma su lugar en el lugar de la producción y a su vez es la estructura básica del sujeto de deseo, en tanto este excedente constituye el objeto causa de deseo. Lacan (1972), así afirma:

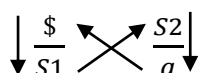
Sabemos lo que produce el lenguaje: qué produce? Lo que he llamado el plus de gozar, porque es el término que se aplica en este nivel, que conocemos bien, que se llama el deseo. Más exactamente, produce la causa del deseo. Y es esto lo que se llama el objeto pequeño a (Lacan, traducido por Mater, 2006).

Es decir, que simplemente la instauración del lenguaje permite justamente la irrupción del deseo por la falta que la funda en la dialéctica del orden social historizado en la dialéctica del amo y el esclavo. Lacan (1972) afirma:

Les salta a la vista enseguida, en la primera aprehensión, que si no hubiera lenguaje no habría amo, que el amo no se da jamás por la fuerza o simplemente porque el comanda, y que como el lenguaje existe ustedes obedecen (Lacan, traducido por Mater, 2006).

Ahora bien, Lacan da cuenta así mismo que no se puede sostener en las formas de producción actuales, ni en las relaciones del sujeto de deseo con los significantes amo, lo que clásicamente se da en la forma de instaurar el saber y verdad en la antigua Grecia. “Lo que se produce en el paso del discurso del amo antiguo hasta el moderno, que llamamos capitalista, es una modificación en el lugar del saber” (Lacan, 1975/2015, p. 32), es decir, ¿Qué saber es el que está comandado en el discurso capitalista, que sujeto produce, que verdad devela, que amo comanda dicho saber?

Así la escritura del discurso capitalista (Braunstein, 2011, p. 142):



Braunstein (2011) explica:

Aquel día, negándose a dar mayores explicaciones, Lacan propuso una, a sus ojos, “ínfima” transformación... y escribió en la pizarra una fórmula que invertía, en el discurso del amo, los lugares del *agente* (S1) y de la *verdad* (S). Además, eliminaba el vector que ligaba (...) al *agente* (...) y al (...) otro que recibía su orden o conminación, permitía que en esta nueva fórmula se aboliese la imposibilidad del encuentro del sujeto y el objeto @, mediante un vector ↖ que sale de su lugar como (...) *producto*, abajo y a la derecha, puede alcanzar al sujeto S, que en esta nueva fórmula está en el lugar del *agente* o *semblante*, arriba y a la izquierda. Producida la inversión de los lugares de S1 y \$, se abrió la cuestión de si, como en todos los discursos, el vector vertical de la izquierda, (...) conservaba su orientación ascendente ↑ o si, para mantener la relación entre amos no en término de lugares sino en términos de quienes ocupaban esos lugares, el vector invertía su dirección y se hacía en sentido vertical descendente ↓. Lacan optó por esta segunda posibilidad (pág. 142).

“Un amo era el tradicional de la represión y la imposición de renuncias a la satisfacción pulsional y un nuevo amo éste que permite y comanda el goce de los órganos del cuerpo” menciona Braunstein (2011, p. 139), y refiere justamente a la relación que esos medios de coerción social mantienen con el sujeto del deseo y su exceso, el goce, y su correspondencia con lo real, el cuerpo y la fuerza de acción del mismo.

Se observa así que el sujeto escindido, es decir, el sujeto de deseo es el que comanda dicho discurso. La verdad del esclavo del discurso del amo se convierte en productor y promotor de su propio discurso. El sujeto así escindido entre lo que desea, siendo el deseo el del otro, el del amo, recibe las intimaciones del producto, el plus de gozar para satisfacerse, más se dirige hacia el deseo del amo en tanto éste constituye la verdad, y agencia así el discurso desde la verdad del amo. Ahora, el sujeto que no estaba reconocido en su deseo por el deseo del amo, reconoce que su deseo es el de ser amo, como sucede en la dialéctica del amo y el esclavo cuando este último quiere tomar el lugar del amo; el precio es el saber, así este sujeto está disociado del saber hacer que lo caracterizaba en el discurso del amo, y ahora dicho saber constituye el saber “dispuesto” en el objeto, que aún es saber (*epistémico*), el que dirige el amo desde la posición de la verdad. Lacan (1969-1970) citado por Braunstein (2011) afirma: “Uno no ha esperado hasta ver que el discurso del amo se haya desarrollado plenamente para mostrar su verdadero trasfondo en el discurso capitalista, con su curiosa copulación con la ciencia” (p. 140).

Es el saber (*epistémico*) constituido desde la filosofía, que soporta el saber hacer de manera provocante, del excedente a producirse en el capitalista. Ya no se devela verdad a partir del saber hacer (*tekné*) del esclavo. El saber ya está instituido como ciencia y verdad desde el saber que ha sido arrebatado por el amo al esclavo. Así Braunstein (2011) constata que dicho discurso “designa una transformación en el discurso del amo como consecuencia del encuentro de éste con las ciencias, que se anuncian, más que como palabra hablada, como *escritura* de fórmulas matemáticas (*episteme*) y, de modo práctico, como *objetos técnicos (tekné)*” (p. 141).

Así, el sujeto sigue enajenado de su deseo, más ahora cree saber, y confunde sus demandas y anhelos con el deseo inconsciente que es del otro, del amo:

El sujeto, el sujeto “autónomo” del capitalista, en la ceguera de sus demandas, sin saberlo, inconsciente, creyendo en la fuerza del “yo”, hace actuar el mandato del amo. El agente del discurso capitalista (...) “hace semblante” de ser el amo, cree no estar sujeto a nada aunque es, (...) un impotente que desencadena efectos que no puede dominar y que imagina que con las palabras y con sus invocaciones puede crear un mundo obediente a sus designios. Es el sujeto desconocedor de su perpetua división, de su servidumbre a esa “verdad” que lo trasciende;.. (Braunstein, 2011, p. 145).

Ahora bien, esta fórmula, como menciona Braunstein (2011), fue planteada una única vez y sin dar más explicaciones por parte de Lacan en Italia en 1972, transgrediendo el cuarto de giro que propone el orden de los temas a partir de la teoría

del significante y la explicación del discurso del amo justificado históricamente. Solo había la posibilidad de cuatro discursos, con éste quinto se abre la posibilidad de los 24 restantes en el orden de los matemas al azar. Braunstein (2011) propone:

¿No hay más remedio que descalabrar la estructura de los cuatro discursos postulados originalmente sin recurrir al *hapax legomenon* de una fórmula bizarra, de una escritura que nunca habría de repetirse en la enseñanza de Lacan? Creemos que sí hay posibilidad y ella fue bien esbozada en el ya mencionado y muy loable texto de Guy Lérès cuando él se refiere a las “dificultades para escribir el discurso capitalista” (p. 146).

Así Braunstein (2011) rescata junto con otros psicoanalistas, lo que Lacan (1970) mismo afirma en su seminario sobre los cuatro discursos, al referirse al amo moderno:

Ciertamente, ya no tiene la misma estructura que el antiguo (...) Se instala en el de la izquierda, que tiene la U por sombrero. Les diré por qué. Lo que ocupa el lugar que provisionalmente llamaremos dominante aquí, es esto, S2, cuya característica es ser, no saber de todo, no estamos en eso, sino todo saber. Entiéndase lo que se sostiene en el hecho de que no es nada más que saber, y que se llama, en el lenguaje corriente, burocracia (p. 32).

El amo antiguo se instala en la modernidad así en el discurso universitario. Así toma sentido lo ya citado en el mismo seminario de Lacan, donde afirma que el paso del discurso del amo antiguo al amo moderno es una modificación en el lugar del saber:

$$\frac{S2}{S1} \longrightarrow \frac{a}{\$}$$

“El discurso universitario es aquel que exhibe eso de lo que se asegura el discurso de la ciencia” menciona Braunstein en (2011, p. 147) citando a Lacan y agrega, “el S2 ocupa allí el lugar dominante en cuanto es en el lugar de la orden, del mandamiento, en el lugar ocupado primeramente por el amo, que el saber ha advenido” (p. 147).

Braunstein (2011) invocando a Lérès señala que Lacan “hace de S2 el verdadero dominante del discurso del amo moderno bajo los auspicios del Saber Omnisciente de la burocracia” (p. 146), es decir, que la institucionalización del saber (epistémico o científico) del amo como verdad en la Universidad que hace de agente de ese discurso ($\frac{S2}{S1}$), produce sujetos supeditados a ese saber cómo objetos de deseo ($\frac{a}{\$}$) que reciben las intimaciones de dicho saber en el discurso Universitario.

Así Lacan (1975/2015) afirma:

El signo de la verdad está ahora en otra parte. Debe ser producido por lo que sustituye al esclavo antiguo, es decir, por quienes son, ellos mismos, productos, tan consumibles

como los otros. Como suele decirse, *Sociedad de consumo. El material humano*, como se dijo en su momento – y algunos aplaudían, considerándolo un piropo (p. 33).

La verdad es provocada por el amo, y ya no se encuentra en el saber hacer develador del esclavo; el sujeto como objeto es provocado a actuar en el dispositivo que sostiene el saber del amo como una verdad.

Un discurso, el universitario, que es el del orden, el de “las fuerzas del orden”, cuya tarea es la de unificar a las poblaciones alrededor de ciertas “verdades” que no se discuten. Ese discurso se emite desde el púlpito y transmite las verdades reveladas por la voz cantante que es, hoy en día, la de la ciencia... Quien lo pronuncia ya no es un sacerdote... sino un “comunicador” (p. 147).

Podemos conectar el carácter ético que mantiene dicho discurso con la teorización de los dispositivos, en donde se marca la locución de la acción y la verdad en la preocupación de sí mismo, desde la dialéctica platónica en la relación del maestro, pasando por la referencia de conductas preestablecidas por la imagen del maestro, hasta la referencia moral del sacerdote y Dios. Ahora, aparece en el discurso del capitalista que “tiene ya su fórmula en el seno de los cuatro discursos” (p. 147) en el de la Universidad como extensión del discurso del amo, al “comunicador” que reparte las verdades del amo de la ciencia y sus productos.

Así Braunstein (2011) afirma apoyándose en Lérès que:

(...) *el discurso capitalista tiene ya su fórmula en el seno de los cuatro discursos* y ella no es otra que la del *discurso universitario* en donde el saber toma el lugar del *agente* que repite y comunica los dictados del amo dirigiéndose → a un (...) *otro* que no es ya el esclavo sino el proletario anónimo, sin rostro, siempre sustituible, imagen misma del objeto @ (...) Se puede dar cuenta de la novedad que implica el discurso capitalista, discurso del amo moderno, mostrando que es homólogo con el discurso universitario, que comparte su fórmula estructural (...) y los discursos siguen siendo cuatro (p. 147).

De ésta forma se ubica históricamente lo que develan las formas discursivas que conforman sujetos a partir del deseo inconsciente y el resto que produce en la relación significante. El amo antiguo, el de la filosofía, adviene en la modernidad a través del cambio del lugar del saber. Es decir, cambiando la dirección del saber hacer (*teckné*) hurtado por el amo para conformar un saber articulado (*episteme*). En el amo moderno, el saber articulado (*episteme*) como verdad (científica) es el que provoca y dispone el saber hacer del proletariado intimidado en el discurso de la universidad a producir desde su verdad, siendo dirigido su discurso al excedente de la fuerza de trabajo, la acción de los cuerpos así producen al sujeto de la ciencia.

3.4 Discurso del analista: revés del discurso del amo

Y en efecto, si ustedes miran ahí mis pequeñas fórmulas giratorias, ustedes deben ver que la manera en que yo estructuro el discurso analítico (...) es exactamente lo opuesto al discurso del amo (Lacan, traducido por Mater, 2006).

Lacan (1975/2015), al igual que se planteó en el trabajo de ubicar una ética en psicoanálisis, parte, para instaurar lo que se podría llamar el discurso del analista, desde la práctica misma del análisis.

No lo voy a tomar en el mismo plano donde esperaba, hace dos años, poder cerrar el bucle, que permanece inconcluso, del acto en que se funda, se instituye como tal, el psicoanalista. Lo tomaré en el plano de las intervenciones del analista, una vez instaurada la experiencia en sus límites mismos (Lacan, 1975/2015, p. 33).

Atendiendo lo antes expuesto sobre la práctica del psicoanálisis, depositada en la palabra, la escucha, la transferencia, el sujeto del inconsciente, el sujeto supuesto saber, y el deseo como deseo del otro, la interpretación, y el fin ético en el reconocimiento de ese deseo, el discurso analítico se sitúa así:

Discurso del analista

$$\frac{a}{S2} \longrightarrow \frac{\$}{S1}$$

Veamos qué está en juego aquí en el discurso del analista. Él, el analista, es el amo. ¿Bajo qué forma? Esto tendré que reservarlo para nuestros próximos encuentros. ¿Por qué bajo la forma a ?

De su lado hay S2, hay saber, ya sea que obtenga este saber escuchando a su analizando, o que se trate de saber ya adquirido, registrable, lo que hasta cierto punto se puede reducir al saber hacer analítico.

Sólo que, y esto hay que entender de este esquema – ya se indicó al poner S2, en el discurso del amo, en el lugar del esclavo, y al ponerlo luego, en el discurso del amo modernizado, en el lugar del amo –, no se trata del mismo saber (Lacan, 1975/2015, p. 36).

Advertimos así con Lacan que lo que hace agente del discurso en análisis es el objeto causa de deseo. Lo que agencia, a lo que se dirige el semblante de la falta, es a la escisión del sujeto. Ese vacío, hace función en el analista para que se despliegue el deseo inconsciente. El otro así es sujeto del deseo inconsciente.

Braunstein (2011) en su texto “El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista” expone el discurso del analista en comparación a su propia elaboración del amo moderno

post capitalista, para nuestros fines presentaremos solo lo expuesto respecto de la posición del analista. Así Braunstein (2011) afirma:

(...) haciendo semblante de ser causa del deseo. Las (no) respuestas a la demanda, esto es, la imposible satisfacción, confrontan al sujeto con lo real de su fantasma por el rodeo de lo imaginario. El analista está advertido de que esa figura que adopta será por fuerza decepcionante pues carece del saber que se le atribuye y que él no puede ser la “cosa en sí” sino un *semblante* del objeto que pretende ser (p. 167).

Así, el saber hacer se deposita del lado del *a*, como un saber hacer en la escucha, en la falta, y en la interpretación de esa frustración o “falta de satisfacción” de ese objetivación imaginaria que ha hecho el sujeto de sí mismo en la forma del “yo” en la palabra vacía. Así, el analista carece de respuesta satisfactoria ante la demanda del sujeto que “cree haber sido”. Ya que no se trata tan sólo del saber hacer del analista, sino también del saber que el sujeto le supone.

También es el saber lo que el sujeto supone en el analista, el saber del inconsciente, algo que no se sabe y que es, en última instancia *imposible* de saber, esa cadena significativa que insiste y que gradualmente irá revelándose, con los límites impuestos por tener que *decirse*, a partir de las incitaciones que provienen de las palabras y los actos del analista. El analizante, ese otro a quien se dirige el semblante de @ (...) habla (*goza*) y al oírse encuentra que su propia cadena de asociaciones “libres” es una pregunta acerca de quién lo profiere, quien es ese “yo”, formación imaginaria, que ocupa su lugar y habla en su nombre (Braunstein, 2011, p. 169).

Por eso, como se puso de manifiesto en el capítulo de la ética del deseo, es que existe en el vacío del analista, una ausencia de saber, ya que en verdad no sabe a priori sobre el sujeto que se escinde al proponerse como objeto causa de deseo. “El analista, si algo sabe, es que no sabe y que habrá de actuar no con su saber sino con su ignorancia” (Braunstein, 2011, p. 170).

Ahora bien, lo que produce (en su decir) el sujeto en el encuentro con el objeto causa del deseo, son significantes amo S1, es decir, lo que lo representan ante otro que causa que hable en “libertad” y no llega a satisfacer. “El psicoanalista ofrece también al sujeto la posibilidad de producir sus S1. El *plus de gozar* del sujeto está... en la elección o en la producción del significativo amo” (p. 169) manifiesta Braunstein (2011) y describe al S1 como “rasgos que proveen al sujeto de una “identidad” y de una orientación que le marcan su lugar en el mundo” (p. 168).

Adorar a Dios, obedecer al Rey, al Estado o al Partido fueron durante siglos las claves de la “identidad psicosocial” del hombre occidental, desconocedor de sus servidumbres. ¿Habrá un cimiento sólido para el ser en el “Tengo...”, en el “Yo manejo...”, en el

“Puedo, gracias a mis muletas tecnológicas...”, en el “Me parezco a...”, en el “Estoy en el roster de los...”, en afirmar: “Soy un discípulo de..., un creyente en..., un miembro de..., un consumidor de...”? (Braunstein, 2011, p. 169).

Es así como produce sus significantes amo el sujeto, y en la frustración hace un rodeo que resiste y que hace de la interpretación del analista un saber hacer. Más lo que produce y provoca así la intimación de la palabra vacía del sujeto, es justamente el encuentro de esos significantes amo con el deseo inconsciente.

¿En qué se parecen los integrantes de la masa de individuos atomizados y dispersos? En que todos quieren ser diferentes y distinguidos como tales. El cantante de rock, el maestro reconocido, el psicoanalista, el jefe de la banda de delincuentes, el ídolo del deporte, el dictador sanguinario, el predicador evangélico, asimilan, reúnen en un conjunto heteróclito, a todos los que se empeñan en encontrar un modelo de vida y que aspiran a cubrir el vacío del que proceden (...)

¿Y en análisis? También hay producción de significantes uno, pero en este caso, el significante no colectiviza sino que apunta – tal es el deseo del analista – a la *diferencia absoluta*, es decir, la singularidad irreductible del sujeto, aquello por lo cual él es como es y, por lo tanto no es como nadie (como nadie más) es identificarse con el síntoma, aceptar el riesgo de la locura. (Braunstein, 2011, p. 172).

La identificación con el síntoma, es la asunción del deseo inconsciente en el malestar inherente al ser del lenguaje. El sujeto al identificarse con el malestar, puede hacerse responsable del mismo. Es su propio amo y es el único que puede y debe saber hacer con su síntoma. “Por esta identificación con el significante de su diferencia el sujeto sabe cómo ser sin necesidad de “ser como”” (Braunstein, 2011, p. 173).

Así, el discurso que sostiene al dispositivo analítico, marca un reverso del discurso del amo, al depositar el saber hacer sobre el sujeto en tanto este deviene su propio amo, develando ese saber cómo verdad, no del que comanda el discurso, sino del sujeto que produce un saber en la verdad de su deseo inconsciente.

4. El dispositivo de psicoterapia breve con orientación psicoanalítica, la ética del psicoanálisis y el discurso capitalista

La psicoterapia breve con orientación psicoanalítica nos aparece al igual que el psicoanálisis riguroso, como un dispositivo que actúa dentro del entramado social atravesando la pregunta sobre el accionar de los hombres y sus virtudes, la pregunta sobre su felicidad y en qué términos esta se puede establecer, marcando una dirección a una práctica posible atravesada por lo “psi”. Enmarcando a la psicoterapia breve dentro de la noción de dispositivo, se abre el cuestionamiento: ¿Cómo actúa dentro del entramado social, es decir, en que basa su técnica? ¿Cuáles son sus medios y sus fines? ¿Qué fundamentos rescata para justificar su accionar? ¿Qué discurso atraviesa, sostiene y es sostenido por dicha práctica? ¿Qué relación mantiene con el discurso del psicoanálisis?

En muchos textos sobre psicoterapia breve se hace alusión a un pasaje de Freud (1918/1992) de su escrito sobre los “Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica” para justificar y ensalzar los cambios que deben pensarse a futuro sobre los límites al que llega el psicoanálisis debido a su rigurosidad teórica y técnica. Freud menciona:

Ustedes saben que nuestra eficacia terapéutica no es muy grande. Sólo constituimos un puñado de personas, y cada uno de nosotros, aun con empeñosa labor, no puede consagrarse en un año más que a un corto número de enfermos. Con relación a la enorme miseria neurótica que existe en el mundo y acaso no es necesaria, lo que podemos remover es ínfimo desde el punto de vista cuantitativo (Freud, 1918/1992 p. 162).

Pere Bofill en el prologo del libro de Joan Coderch (1987) “Teoría y Técnica de la psicoterapia psicoanalítica afirma que “Para investigar y tratar la profundidad del ser humano se precisan más años de los que en un principio se juzgó, siendo ello asequible tan sólo a un número limitado de personas” (p. 11) apoyándose en el escrito de Freud de 1918. Rescata la aplicación del psicoanálisis estricto para la formación de psicoanalistas y terapeutas y para el estudio del psiquismo humano con personas que reúnan las condiciones adecuadas para ello. “Sin embargo, la psicoterapia psicoanalítica es la técnica más indicada para ayudar a la mayoría de los seres humanos con conflictos emocionales” (p. 11).

Se denota una urgencia al empleo del método psicoanalítico a gran escala siendo ello imposibilitado por la naturaleza del psicoanálisis mismo para dichos autores. Coderch (1987) acota:

Es comprensible que el tratamiento psicoanalítico no puede ser utilizado en gran número de pacientes debido a su larga duración, el esfuerzo considerable que exige a ambos participantes, el número relativamente reducido de profesionales preparados para llevar a cabo y el hecho que demanda un elevado grado de esfuerzo y comprensión que no todos los pacientes poseen (Coderch, 1987).

Una terapia para el pueblo es lo que dilucida Freud en su manuscrito de 1918 y es por la misma rigurosidad del psicoanálisis que encuentra dificultad de divulgar su doctrina. ¿Cómo puede prescindir de tan trascendental práctica y descubrimiento freudiano la masa de individuos y la miseria que en ellos acaece? Es la angustia de Freud y la de los psicoanalistas que toman su palabra en dicho manuscrito de 1918. Así declara Eduardo Braier (1980) autor del libro titulado “Psicoterapia Breve con orientación psicoanalítica” donde escribe que “En verdad, no encuentro motivos para prescindir de teorías tan valiosos como la del inconsciente, el conflicto psíquico, la sobredeterminación... y tantas otras que nos permiten comprender la problemática del paciente y del proceso terapéutico” (p. 23-24). Freud (1918/1918) continúa:

Y que las neurosis no constituyen menos amenaza para la salud popular que la tuberculosis, y por tanto, lo mismo que a esta, no se las puede dejar libradas al impotente cuidado del individuo perteneciente a las filas del pueblo. Se crearán entonces sanatorios o lugares de consulta a los que se asignará, médicos de formación psicoanalítica, quienes, aplicando el análisis, volverán más capaces de resistencia y más productivos a hombres que de otro modo se entregarían a la bebida, a mujeres que corren peligro de caer quebrantadas bajo la carga de las privaciones, a niños a quienes sólo les aguarda la opción entre el embrutecimiento o la neurosis (p. 162).

La urgencia no es tan solo cuantitativa, es también cualitativa al denunciar la impotencia que acarrea al psicoanálisis estricto en su técnica respecto del estatus quo de una población vulnerable y carente de posibilidades. Braier (1980) justamente manifiesta que “...lo que en definitiva habrá que modificar es la técnica, que por múltiples razones, no podrá continuar siendo la misma que la empleada en psicoanálisis, y que deberá ajustarse al contexto propio de estos procedimientos” (p. 24). Coderch (1987) así mismo reflexiona:

(...) las hipótesis de trabajo y la metodología propias del psicoanálisis pueden emplearse, con las debidas modificaciones, para prestar una ayuda a sujetos con alteraciones de comportamiento, síntomas neuróticos o psicóticos, dificultades de adaptación a sus circunstancias, necesidad de hallar solución a determinados problemas de la realidad externa (p. 15).

Al parecer existe una contradicción entre el alcance universal del psicoanálisis en su estatuto de aporte al pensamiento y entendimiento humano y su aplicación del mismo, así mismo de un alcance universal. Freud (1918/1992) manifiesta:

Cuando suceda, se nos planteará la tarea de adecuar nuestra técnica a las nuevas condiciones... Y también es muy probable que en la aplicación de nuestra terapia a las masas nos veamos precisados a alear el oro puro del análisis con el cobre de la sugestión directa, y quizás el influjo hipnótico vuelva a hallar cabida (...)

Pero cualquiera que sea la forma futura de esta psicoterapia para el pueblo, y no importa qué elementos la constituyan finalmente, no cabe ninguna duda de que sus ingredientes más eficaces e importantes seguirán siendo los que ella tome del psicoanálisis riguroso, ajeno a todo partidismo (p. 162-163).

Es así que desde el psicoanálisis nacen intervenciones psicoterapéuticas que utilizan los avances teóricos de la práctica psicoanalítica, provocando una adaptación de sus postulados hacia los fines propuestos desde lo que aparece como una preocupación moral social.

Así la práctica del psicoanálisis es provocada al servicio de cuestiones más prácticas para dichos fines, solo siendo posibles dichas prácticas de un conocimiento del psicoanálisis mismo:

No puede aplicarse aquello que se desconoce, y la práctica de la psicoterapia psicoanalítica es una continua aplicación, en la relación con el paciente, de aquello que sabemos de los procesos psíquicos y de la interacción humana gracias al psicoanálisis (Coderch, 1987, p. 16).

De esta manera el psicoanálisis deviene en una psicoterapia, es decir en:

(...) un tratamiento de naturaleza psicológica que se desarrolla entre un profesional especialista y una persona que precisa de ayuda a causa de sus perturbaciones emocionales, se lleva a cabo de acuerdo con una metodología sistematizada y basada en determinados fundamentos teóricos, y tiene como finalidad eliminar o disminuir el sufrimiento y los trastornos del comportamiento derivados de tales alteraciones, a través de la relación interpersonal entre el terapeuta y el paciente (Coderch, 1987, p. 53).

Así se da lugar a los dispositivos psicoterapéuticos que parten de los postulados freudianos, conscientes de la importancia que tiene la teoría psicoanalítica, mas convencidos de las modificaciones necesarias que deben asumir para que logre responder a las necesidades coyunturales que demanda la urgencia social.

4.1 El dispositivo de psicoterapia breve con orientación psicoanalítica

Hector Fiorini (2017) en su texto “Teoría y técnica de psicoterapias” introduce la preocupación y la importancia que tiene la psicoterapia breve con orientación psicoanalítica dentro de la demanda social e institucional, menciona:

El proceso de desarrollo tiende a crear disparidad entre el monto de las demandas siempre crecientes y la organización de recursos teóricos y técnicos con que contamos para enfrentarlas. Avanzamos en la perspectiva de una psiquiatría social hacia una comprensión totalizadora del paciente (...) Los métodos tradicionales resultan insuficientes para satisfacer las necesidades concretas. Ésta práctica asistencial resulta movilizadora: lleva a cuestionarse sobre los principios de la propia “ideología” terapéutica, a revisar los fundamentos. Básicamente son los urgentes problemas prácticos creados a las instituciones los que fuerzan un planteo sobre los métodos actuales de tratamiento y la búsqueda de nuevos métodos (Fiorini, p. 21).

Así la psicoterapia breve se enmarca entre las prácticas que buscan resolver algún tipo de demanda social.

La psicoterapia breve con orientación psicoanalítica en contraste con los fines del psicoanálisis se define como una “terapia de objetivos limitados” (p. 26). Eduardo Braier, conocido como autor fundamental dentro de la psicoterapia breve, reconoce como meta fundamental en psicoanálisis “*el hacer consciente lo inconsciente*”:

Pero la experiencia clínica nos permite comprobar que esta finalidad trae además aparejada la perspectiva de una *reconstrucción de la estructura de la personalidad* del analizando, como resultado terapéutico quizá más trascendente, la cual involucra la *resolución de conflictos básicos y sus derivados* a través de la *elaboración* y el consiguiente logro de un mayor bienestar, con lo que se propende a la eliminación o alivio de los síntomas de modo franco y sostenido (Braier, 1980, p. 26).

Entonces la psicoterapia breve con orientación psicoanalítica ocuparía solo el espectro de la resolución de conflictos básicos sin llegar a una “reconstrucción de la estructura de la personalidad, ya que “La limitación de los objetivos terapéuticos es característica del procedimiento que nos ocupa, y se halla en función de necesidades más o menos inmediatas del individuo” (Braier, 1980, p. 26). En un ejemplo de caso de la psicoterapia breve Braier (1980) pone como fin terapéutico:

(...) lograr que la joven obtuviese un alivio de sus síntomas y que, sobre todo, pudiese comprender y manejar los conflictos subyacentes a su problema actual, a fin de poder integrarse a su trabajo y desenvolverse más saludablemente en su medio laboral (p. 26).

Para la psicoterapia breve esto se logra gracias a que se

(...) responde al logro de *un comienzo de insight* del paciente acerca de los conflictos subyacentes (lo cual presupone que en cierta medida también nos proponemos hacer consciente aspectos inconscientes, aunque la meta central en sí no sea la exploración del inconsciente como lo es en psicoanálisis (Braier, 1980, p. 27).

Esta provocación de la “visión interna” alrededor del conflicto explícito que aqueja al paciente (*insight*) mantiene todo el peso que se le puede adjudicar en la psicoterapia breve, ya que “dicha terapia incluye la presencia de otras metas, valiosas, implícitas y constantes vinculadas a las enunciadas hasta aquí y pueden concebirse en términos de *recuperación del autoestima* (6) y *adquisición de conciencia de enfermedad*” (Braier, 1980, p. 27- 28).

Así mismo Fiorini nos recuerda que uno de los fundamentos de la psicoterapia breve es:

(...) dirigirse esencialmente a aprehender la estructura de la situación transversal en que se actualizan los determinantes patogénicos; esto obliga a jerarquizar el papel desempeñado por las condiciones de vida del paciente, dirigirse a la experiencia actual de “la realidad” del paciente (...) Esto significa ocuparse del “afuera” del tratamiento, esquema operacional propio de esta técnica que contrasta con las reglas técnicas del psicoanálisis estricto (Fiorini, p.23).

Aun así, la psicoterapia breve con orientación psicoanalítica, como vimos en el apartado anterior, rescata teoría valiosa del psicoanálisis. Lo que interesa a la psicoterapia breve es la relación con el saber del terapeuta, basado en la teoría del psicoanálisis, que establezca los parámetros para poder diferenciar los síntomas o conflictos más urgentes y actuales. Así Fiorini (2017) nos recuerda “La habilidad y el “tacto” terapéutico se miden por la capacidad del terapeuta para seleccionar en cada momento aquellas interpretaciones (de muchas intervenciones posibles, referibles a múltiples niveles de análisis) que posean mayor valor posicional” (Fiorini, p.31).

Esto se da ya que la psicoterapia breve con orientación psicoanalítica a diferencia del psicoanálisis estricto, no basa su terapéutica en una relación transferencial con el terapeuta basado en la regla fundamental de la asociación libre, más bien opera mediante lo que se denomina “el foco” terapéutico y basa su interpretación en ello. Fiorini (2017) explica:

El terapeuta opera manteniendo in mente un “foco”, término que puede traducirse como aquella interpretación central sobre la que se basa todo el tratamiento. Se lleva al paciente hacia ese foco mediante interpretaciones parciales y atención selectiva, lo que significa omisiones deliberadas (...) Un primer objetivo de esta focalización consiste en general en dirigir la atención del paciente hacia la función y significado interpersonal de

sus síntomas. La focalización de la terapia breve es su condición esencial de eficacia (p.31).

En psicoterapia breve no es recomendable establecer una relación transferencial profunda o regresiones significativas, “ya que no tiene sentido abrir heridas de manera indiscriminada en la estructuración defensiva del paciente, poniendo al descubierto contenidos que sin duda no habrá oportunidad de analizar suficiente y convenientemente en esa terapia” (Braier, 1980, p. 30).

Braier (1980) recuerda que el psicoanálisis pone en un primer plano a la relación transferencial que se juega con el psicoterapeuta citando a un autor llamado Rangell que manifiesta:

El psicoanálisis es un método de terapia por el cual se establecen condiciones favorables para el desarrollo de una neurosis transferencial, en la que el pasado se restaura en el presente con el propósito de que, mediante un ataque interpretativo sistemático a las resistencias que se oponen a ello, se llegue a una resolución de esa neurosis (transferencial e infantil) con el fin de provocar cambios estructurales en el aparato mental del paciente para que éste sea capaz de una adaptación óptima a la vida (Rangell, en (Braier, 1980, p. 32-33).

Se puede deducir que en psicoterapia breve no interesa el establecimiento de dicha relación transferencial ya que:

(...) lo que ahora cobra importancia es la búsqueda de *insight* del paciente acerca de situaciones conflictivas actuales de su vida cotidiana (que son las que habitualmente dan origen a la consulta), para lo cual la labor interpretativa recae más en sus relaciones con los objetos de su realidad externa que en la relación con el terapeuta (Braier, 1980, p. 33).

Es así que Fiorini recalca que “Las condiciones de encuadre de la terapia breve limitan las posibilidades de regresión transferencial, por la intervención más personal y activa del terapeuta (...) y por hacerse “frente a frente” (Fiorini, p.32).

La temporalidad de la psicoterapia breve conforma su característica y fin más notable. Se justifica por centrar los conflictos actuales, estimulando con el límite de tiempo el progreso terapéutico. “Pero, por encima de todo debe tenerse en cuenta que la limitación temporal confiere una estructura más definida de “principio, medio y fin”” (Braier, 1980, p. 28), introduciendo *el elemento de realidad* necesaria para el tratamiento.

Aun así Fiorini (2017) nos recuerda que:

Estamos empleando el término “breve” por la difusión que ha alcanzado y a falta de otro más adecuado. Pero es un término equívoco, ya que hay razones para entender que lo esencial de esta psicoterapia no está en su brevedad sino tal vez éste en su carácter

multidimensional: puede pensarse que es sólo por esta capacidad de acción múltiple que puede logra ciertos objetivos en plazos limitados (...) Encubre además, el hecho de que puede trabajarse eficazmente con esta modalidad terapéutica en lapsos no tan breves (p.28).

En la psicoterapia breve con orientación psicoanalítica “Es habitual, además, que la labor terapéutica se circunscriba *a priori*...” (Braier, 1980, pág. 30) concentrándose en los factores determinantes actuales de los conflictos subyacentes focales, “ello bastará a menudo para obtener buenos resultados terapéuticos y, principalmente, para lograr los objetivos propuestos” (Braier, 1980, p. 30).

Fiorini (2017) es aún más específico en la dinámica de la psicoterapia breve y menciona que:

Éste proyecto terapéutico establece ciertas metas fundamentales, desde luego limitadas, a alcanzar en plazos aproximadamente previsibles. Para el logro de estos objetivos parciales *esboza una estrategia general*, que comprende a su vez objetivos tácticos escalonados. La dirección que asume la interacción médico-paciente, sus características dinámicas peculiares, determinantes a su vez de las limitaciones de un tratamiento breve y de sus alcances potenciales, dependen de la estructura conferida al proceso terapéutico por esta deliberada planificación estratégica.

Esta planificación se basa en la evaluación de ciertos aspectos dinámicos básicos del cuadro; por ejemplo: ¿a qué áreas de conflictos parecen ligarse más directamente los síntomas? ¿Cuáles de las defensas resulta conveniente atacar y qué otras debe tenderse a fortalecer? (p. 30, 31).

Esto quiere decir que en la psicoterapia breve al igual que en psicoanálisis aparecen resistencias, ya que se le supone al paciente un desconocimiento del problema actual por causas inconscientes. Las resistencias del paciente “pueden considerarse, por añadidura, como obstáculos que éste interpone al avance del proceso psicoterapéutico, específicamente del *insight*” (Braier, 1980, p. 35).

A diferencia de las resistencia transferenciales que suceden en un psicoanálisis en donde “sabemos que esta forma de resistencia obedece en parte al resentimiento despertado en el paciente por sentirse frustrado en su relación transferencial con el terapeuta” (Braier, 1980, p. 35), la resistencia en la psicoterapia breve es menos frustrante “ya que existe un vínculo más “real” y una mayor proximidad afectiva de parte del terapeuta” (Braier, 1980, p. 35). Así el terapeuta procurará la predominancia de la transferencia positiva, mas cuando no se puede establecer fácilmente, habrá que plasmar la tarea de disolver dichas resistencias justificando “el empleo de interpretaciones transferenciales en el tratamiento breve” (Braier, 1980, p. 35).

La interpretación psicoanalítica en la psicoterapia breve está dirigida igualmente a promover la capacidad de *insight* en el paciente, es decir, en propiciar “la adquisición del conocimiento propio de la realidad psíquica” (Braier, 1980, p. 36). “Tal conocimiento presupone una *participación afectiva*: no se trata simplemente de comprender en un sentido intelectual, sino también de poder experimentar emocionalmente el contacto con los aspectos inconscientes de uno mismo” (Braier, 1980, p. 36).

Aun así, en la presente terapia:

(...) la búsqueda de *insight* está dirigida con más frecuencia hacia las relaciones del sujeto con los objetos externos de su vida cotidiana y presente aunque no desecha los fenómenos transferenciales más notorios, que obran como obstáculo (resistencias transferenciales) y/o ilustran acerca de la problemática del paciente (Braier, 1980, p. 37).

El objetivo de la interpretación del problema del paciente a partir del *insight* al que este puede llegar es “aumentar su capacidad yoica para enfrentar y resolver las situaciones conflictivas” (Braier, 1980, pág. 37). El conocimiento que puede adquirir el paciente a través del *insight* provocado por la relación con el terapeuta:

(...) podrá servir, ser suficiente –o no- a los pacientes para lograr cambios dinámicos favorables, poner en marcha un proceso progresivo que continúe aun luego de finalizado el tratamiento y estimular su autoobservación y motivación hacia las experiencias psicoterapéuticas de índole interpretativa (Braier, 1980, p. 37).

Es así que la presente terapia se centra en el “Yo” del paciente y como explica Fiorini (2017) “Se orienta hacia el fortalecimiento de las “áreas del yo libres de conflicto” (Esto lleva caracterizar a la psicoterapia breve como psicoterapia “del yo” (...) (p.26).

Es de esperarse que como en psicoanálisis no todos los pacientes tienen cualidades necesarias para una terapia interpretativa. “es el caso de pacientes que por sus debilidades yoicas no son aptos para tolerar una terapia interpretativa y en los que lo único que se procura obtener es una supresión sintomática” (Braier, 1980, pág. 40). En dichos casos es permisible para la psicoterapia breve recurrir a técnicas de apoyo emocional, convirtiéndola en una psicoterapia integral que apunta a sí mismo a reconocer las fortalezas del yo que aún tiene el paciente para la resolución de problemas.

Si “solo interpretamos” o “solo analizamos”, les dejamos sin quererlo la impresión de que sus reacciones son “meras” repeticiones de su pasado infantil y que su conducta es inmadura, errónea o insana. Si parte de nuestra meta terapéutica consiste en aumentar las funciones yoicas sanas del paciente y su capacidad para las relaciones objetales, es importante confirmar aquellos aspectos de su conducta que indican un funcionamiento sano (Greenson y Wesler en Braier, 1980, p. 40-41).

Así, es importante en psicoterapia breve mantener el “foco” en los objetivos a resolver, la problemática explícita y los objetivos para no explayarse en interpretaciones innecesarias o abrir otros problemas que pueden estar latentes en los traumas infantiles del paciente.

Trabajar con una técnica de “enfoque” implica entre otras cosas: a) mantener coherencia y operatividad respecto de la fijación de objetivos terapéuticos prioritarios, b) planificar el tratamiento, c) combatir la pasividad y el perfeccionismo del terapeuta, d) contrarrestar el desarrollo de la neurosis de transferencia (hay una constante orientación hacia *la realidad y lo actual* del paciente) (Braier, 1980, p. 47).

Lo que elabora el paciente en la psicoterapia breve con orientación psicoanalítica es un conocimiento alrededor de su problema actual y lo que puede realizar a partir de la interiorización del problema con su vida anímica. Es decir, el paciente logra cierto tipo de aprendizaje que le posibilita una herramienta útil para el fortalecimiento de su “yo” el cual se serviría de dicho aprendizaje para enfrentar los problemas subyacentes. Además Braier (1980) acota:

Diré únicamente que no solo pueden conducir al afianzamiento de los logros obtenidos por el paciente a través de la terapia, en particular de conductas adaptativas, sino también a *otras modificaciones favorables*, que suelen traducirse en un desempeño eficaz en distintas áreas de su vida, permitiendo ampliar el alcance o extensión de los cambios a partir de una elevación de su autoestima, y en un mayor desarrollo de su iniciativa personal y de las distintas capacidades yoicas. El paciente se atreve ahora a ensayar otras actitudes, a llevar a cabo acciones que antes se veía impedido de realizar por sentimientos de inseguridad y desvalorización (Braier, 1980, p. 56).

Es así como el dispositivo de psicoterapia breve con orientación psicoanalítica responde a las urgencias y demandas sociales recurriendo a la teoría psicoanalítica, transformando su técnica y acoplándola a necesidades prácticas las limitaciones que son para ella las de mantenerse en un psicoanálisis riguroso.

4.2 El dispositivo de psicoterapia breve con orientación psicoanalítica, la ética del psicoanálisis y el discurso capitalista

Freud (1919/1992) al exponer los “Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica” conocía la importancia que tenía en el mundo occidental el poner en un primer plano la hipótesis del inconsciente. Tal es su “descubrimiento” que lo sobrepasaba en doble vía.

La primera lo llevaba a reconocer la distancia aún lejana de llegar a un entendimiento íntegro de los procesos anímicos de los individuos, admitiendo imperfecciones en el conocimiento adquirido con su práctica y demandando la

rigurosidad necesaria para lograr avances significativos en el campo psicoanalítico que permitan sostener su hipótesis y su práctica.

Por otro lado, el “descubrimiento” freudiano sobrepasa al mismo Freud al plasmársele el carácter universal del mismo en su función teórica, mas no práctica. La práctica que hace la teoría y la teoría que nace de la práctica llegan a un punto donde la una sobrepasa a la otra. Así la teoría sobrepasa a su práctica en el ámbito en donde se desea (Freud), en este caso, que tal descubrimiento esté al servicio de la humanidad. Claro está que no deja de estarlo, mas donde sobrepasa el descubrimiento a su autor, asiste otro a hacerse cargo del mismo a su imagen y semejanza.

La producción de sentido de los actos humanos explicado desde la hipótesis del inconsciente es de tal magnitud para muchos, que excede los fines que develan el acto mismo que la produce. Así, varias disciplinas incluidas las psicológicas, no pueden prescindir de tal hallazgo para proporcionar sentido a sus propios fines.

Tal es el caso de la psicoterapia breve con orientación psicoanalítica, que tomando la palabra de Freud, hace del mismo con todo derecho, el dueño del saber que ha engendrado, pero también el referente moral que dispone de ese saber a través de la impotencia que le provoca el descubrimiento que le sobrepasa. Así se pudo dilucidar de la palabra escrita de Freud (1918), la aplicación de su método a las masas, haciendo de ello un bien social, que permita beneficiar al pueblo y no lo deje a la deriva de los vicios, la impotencia y las neurosis, y haga de los individuos seres “más capaces de resistencia y más productivos”.

No halló cabida imaginarse que con su descubrimiento (el del inconsciente) y su puesta en práctica se fundaba y forjaba una propia ética que no excluye, pero tampoco incluye, a la gran masa de sujetos, que por su propio deseo inconsciente o su síntoma, sabrán o no llegar al consultorio de un psicoanalista. El sujeto de deseo no tiene estrato social, ni posición económica favorable o desfavorable. La estructura del inconsciente no discrimina al burgués ni al proletariado.

La ética que se ha plasmado desde el psicoanálisis es la ética del deseo porque ésta se funda en la relación dicotómica con lo que hace lazo social. Es decir, el deseo es lo que se encuentra en lo más particular e inconsciente del sujeto, aunque venga del Otro como ley universal. “El *Wunsch* no tiene el carácter de una ley universal, sino por el contrario de la ley más particular –incluso si es universal el que esta particularidad se

encuentre en cada uno de los seres humanos” (p. 35) menciona Lacan (1997) ya citado en el capítulo de la ética que este encuentra en el descubrimiento freudiano. Además se puede elucidar dicha ética en contraste con la que propone la ética clásica de la norma social, el hábito y las costumbres.

El Freud de 1980 se preocupa por el alcance de su saber en las masas, ya que la grandeza de su descubrimiento lo ata como amo del mismo. Así, la psicoterapia breve con orientación psicoanalítica provoca el saber hacer freudiano y lo hace un saber de amo, convirtiéndolo en referente ético desde el punto donde le sobrepasa, proponiéndolo al servicio del bien social, de la norma esperada, del hábito y la costumbre ¿Qué hábito y qué costumbre? La del discurso del amo capitalista que produce desde el saber sujetos proletarios, seres más capaces y productivos.

Así, Braier hace lo propio al plasmar los objetivos de la psicoterapia breve con orientación psicoanalítica en términos de: conductas adaptativas, desempeño eficaz en diferentes ámbitos de la vida, alta autoestima, bienestar, etc. (Braier, 1980).

De esta manera la ética, el fin de la psicoterapia breve de orientación psicoanalítica responde a la moral en turno del discurso que le hace lazo social: El discurso capitalista. Provocado el saber hacer de Freud y su palabra como referencia moral de amo que sostiene el saber, la psicoterapia breve con orientación psicoanalítica toma el estatuto de dispositivo. Dispositivo en el sentido heideggeriano en tanto devela un cierto tipo de verdad, no en sentido poético, sino provocante.

Dispone del saber hacer develador de Freud como una constante para provocar una verdad y un saber al servicio del poder del capitalista y es así mismo provocado a tal forma de desvelamiento como constante. La constante que rescata, y cabría preguntarse ¿hasta qué punto? es la hipótesis del inconsciente y el trabajo de hacer consciente lo inconsciente por medio de la interpretación, provocando un estado de *insight* el cual basta para sus objetivos.

Su técnica no es develadora de ninguna verdad particular. Su técnica es la moderna, que dispone el modo de develar verdad como constante en la práctica que provoca *insight* como saber y conocimiento. Provoca también como constante un límite de tiempo el cual “estimula” el progreso terapéutico poniéndole un límite, un principio (objetivos determinados), y un fin (cumplir con los objetivos pre establecidos).

También es un dispositivo en sentido foucaultiano ya que nace de la emergencia de aplicar el saber psicoanalítico a una preocupación coyuntural donde se hace evidente “la miseria neurótica que padece el mundo” (Freud, 1918/1992 p. 162), conformando así un acceso a un campo nuevo de “racionalidad” - la que entiende la psicoterapia breve por hacer consciente lo inconsciente - que justifica su puesta en práctica y es sostenida por un discurso; el del saber psicoanalítico adaptado a los propósitos del amo moderno.

Así se inscribe en los juegos de poder que hacen verdad a través de la disposición de un saber establecedor, al servicio de la gobernabilidad de los cuerpos y las subjetividades, es decir, al servicio del medio de producción que mantiene como fin adaptar y restablecer en el menor tiempo posible la productividad del sujeto en malestar.

La psicoterapia breve con orientación psicoanalítica al aceptar la moral establecida desde el discurso del amo moderno, acepta también la preeminencia del “yo” sobre el sujeto de deseo, el mismo que dificulta el éxito terapéutico de la misma al presentarse como resistencia en la neurosis de transferencia concebida en ésta terapia: “sabemos que esta forma de resistencia obedece en parte al resentimiento despertado en el paciente por sentirse frustrado en su relación transferencial con el terapeuta” (Braier, 1980, p. 35).

La psicoterapia breve apunta al fortalecimiento del “yo” más no a la producción del deseo inconsciente. Esto hace de la psicoterapia breve con orientación psicoanalítica una “tecnología del yo” en sentido foucaultiano, es decir, una tecnología donde lo que se rechaza es el sujeto al depositar lo moral no dentro del mismo sino en la relación con el mundo exterior.

Por otro lado, al depositar el peso de la terapia sobre el “yo”, la psicoterapia breve con orientación psicoanalítica expone su interés sobre el sujeto del conocimiento y el aprendizaje al que puede llegar el mismo por medio de la técnica de hacer hasta cierto punto favorable, consiente lo inconsciente. Desconoce así la ruptura epistemológica que se plasma con el sujeto del conocimiento al presentar como motor de la vida anímica del sujeto al deseo inconsciente.

De esta forma, el saber hacer con el síntoma a través de la hipótesis del inconsciente, develando la verdad en el deseo inconsciente, inaugurando una posición ética y una responsabilidad subjetiva con el malestar, resultaría en la psicoterapia breve

en un saber de amo, ya que no puede ser otro el destino del saber hacer que se institucionaliza y se lo divulga como verdad en el discurso de la universidad.

$$\frac{S2}{S1} \longrightarrow \frac{a}{\$}$$

El saber hacer freudiano, convertido en saber epistémico, es decir, en saber de amo, hace de agente del discurso de la psicoterapia breve con orientación psicoanalítica. El saber hacer freudiano así se convierte en la verdad del amo. Ya no es Freud amo de su saber hacer, como el esclavo cuando su saber hacer es arrebatado por el amo y convertido en saber epistémico como verdad. Ahora el amo capitalista se ha adueñado del saber hacer freudiano y dispone de él en el dispositivo de psicoterapia breve con orientación psicoanalítica.

El amo también es Freud en la medida en que en la universidad es percibido como el dueño de la verdad de la vida anímica de los sujetos y permite disponer a los sujetos intimados por dicho saber, de la técnica (racionalizada) que provoque dicha verdad a disposición de los juegos de poder.

De todas formas al objeto que se dirige dicho saber, que agencia el discurso de la psicoterapia breve, es un objeto causa de su deseo de sostener su saber de amo. Así se anula el deseo inconsciente del otro al que va dirigido dicho saber. No interesa a la psicoterapia breve el deseo del otro, sino lo que su saber pueda provocar en él. Así se reivindica la verdad como verdad de amo y la posición del saber del lado del amo.

El producto es el sujeto de conocimiento. ¿Cabría preguntarse si se produce sujeto de deseo o si acaso se produce escisión en el presente dispositivo? Aun así, en términos estructurales el sujeto del inconsciente es lo que se produce en la relación discursiva. Más lo que devela el dispositivo de psicoterapia breve con orientación psicoanalítica es el conocimiento al que puede llegar el paciente para afrontar su problema actual en aras de la reinserción social y productiva.

Así la práctica del dispositivo llamado psicoterapia breve con orientación psicoanalítica es sostenida desde el discurso del amo moderno, es decir, del discurso capitalista explicado en la estructura del discurso universitario, ya que basa su ética en las demandas que hacen lazo social desde lo que propone al saber cómo un saber de amo, y por lo mismo no toma en cuenta la epistemología y ruptura epistemológica que se funda a partir de sostener la hipótesis del inconsciente y el sujeto del deseo.

5. Conclusiones y Recomendaciones

5.1 Conclusiones

- Históricamente la ética ha sido propuesta como lo que garantiza la existencia de un entorno social, en las relaciones que establecen los individuos que la componen.
- Las diferentes conocimientos que ha adquirido los sujetos alrededor de sí mismos a largo de la historia han estado determinados por juegos de verdad, de saber y de poder, y desde los mismos se han establecido dispositivos que justifican su práctica a partir de un discurso que los sostenga desde una posición ética y política.
- El dispositivo psicoanalítico con el discurso que lo sostiene (el discurso del psicoanalista) refleja una posición ética y política a partir de sostener desde su epistemología la hipótesis del inconsciente y el sujeto que produce, el sujeto del deseo inconsciente. Esto produce una ruptura epistemológica con el sujeto del conocimiento.
- El dispositivo de psicoterapia breve con orientación psicoanalítica está sostenida por el discurso capitalista explicado a partir de la forma estructural del discurso del amo moderno (Universitario), ya que toma en cuenta el saber que se desprende del psicoanálisis a partir de la consideración de la hipótesis del inconsciente y la novedad que abarca respecto del sentido que se da a los actos, mas no sostiene la ruptura que marca con el sujeto de conocimiento así tampoco sostiene una ética revés a la del amo moderno.
- La relación que establece la psicoterapia breve con orientación psicoanalítica con el psicoanálisis lacaniano es la de no relación ética ni epistemológica. Esto se debe a que la primera basa su accionar en las demandas sociales y coyunturales para establecer reglas técnicas que cumplan con parámetros de adaptabilidad, eficiencia y de bienestar propios del discurso del amo actual es decir del discurso capitalista; mientras el segundo se mide a partir de la no respuesta a la demanda del sujeto que por definición técnica se funda a partir de la regla fundamental del psicoanálisis “diga todo lo que se le ocurra sin restricción alguna”: el sujeto del deseo, contrapuesto y complementario al ser social que actúa bajo los imperativos sociales sin ser totalmente consciente de ello y por esta razón deducir que lo inconsciente sosteniendo la pregunta por la hipótesis del inconsciente, cuestionamiento propio y reverso al discurso del amo: el discurso del psicoanalista.

5.2 Recomendaciones

- Se recomienda reflexionar alrededor de los puntos límites a los que llega la presente disertación y no llega a preguntarse, así mismo tampoco a resolver, a saber:
- ¿De qué dispone la práctica psicoanalítica para tomar el estatuto de dispositivo? Llamado tradicionalmente por dispositivo clásico. ¿Acaso no es una forma de develar en sentido poético la verdad del sujeto y no en sentido provocante? He aquí una respuesta provisional: es un dispositivo ya que de igual manera dispone de la hipótesis del inconsciente en una práctica que provoca el desenvolvimiento del mismo por las técnicas y teorías que pone en primer plano: la asociación libre, la transferencia, la interpretación, la palabra.
- ¿Qué tanto se provoca el discurso de Lacan para sostener un saber y una ética como verdad?, es decir ¿Hasta qué punto no se provoca dicho saber cómo una verdad de amo en tanto la presente disertación está en el marco teórico universitario?
- Así también se recomienda que la presente disertación no se tome como un trabajo que se propone sostener y que parte del discurso psicoanalítico, ya que pone y dispone de saberes preestablecidos que no están aún pasados por el tamiz de la propia experiencia en la práctica y en la técnica y que es heredera del saber que intima el discurso universitario.
- Se recomienda a sí mismo tomar posición ética y reconocer los fines en las prácticas que sostiene la vida anímica de los sujetos que componen el entramado social.
- Se recomienda no invalidar ninguna práctica psicológica que haga función dentro del entramado social ya sea que responda teóricamente a cierta ética y discurso o no. La presente disertación ha pretendido esclarecer los puntos nodales donde se diferencian cada una de las prácticas y a que responden para la aplicación correcta de las mismas, por lo menos en el campo teórico. Es así que, aunque el trasfondo es ético y político, se ha intentado mediante la investigación teórica ser lo más objetivos posibles, sin pretender – lo que quitaría a la presente disertación de todo crédito investigativo- manifestar esto es lo bueno y esto lo malo.

6. Bibliografía

- Alberro, N. (14 de Junio de 2018). *Deseo del otro, deseo del psicoanalista* . Obtenido de Imago agenda: <http://www.imagoagenda.com/articulo.asp?idarticulo=1226>
- Aristóteles. (1995). *Ética Nicomáquea*. Planeta-DeAgostini, S.A. .
- Aristóteles. (18 de Junio de 2018). *librodot.com*. Obtenido de <http://bibliotecadigital.tamaulipas.gob.mx/archivos/descargas/31000000125.PDF>
- Braier, E. A. (1980). *Psicoterapia Breve de orientación psicoanalítica*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Braunstein, N. A. (2011). *El inconsciente, la técnica y el discurso capitalista*. México: Siglo XXI.
- Coderch, J. (1987). *Teoría y Técnica de la Psicoterapia Psicoanalítica*. Barcelona: Editorial Herder.
- Droit, R.-P. (2010). *La ética explicada a todo el mundo*. Barcelona: Paidós.
- Firoini, H. (2017). *Teoría y técnica de psicoterapias* . Buenos Aires: Nueva Visión .
- Foucault, M. (1981/1990). *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, S.A.
- Foucault, M. (29 de Junio de 2017). *El juego de Michel Foucault*. Obtenido de hellowax.com: <http://hellowax.com/farp/wp-content/uploads/2017/06/ElJuegoDeMichelFoucault.pdf>
- Freud, S. (1918/1992). Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica. En S. Freud, *Obras completas Volumen 17* (págs. 151-165). Buenos Aires: Amorrortu editores S.A.
- Freud, S. (1992). El método psicoanalítico de Freud. En S. Freud, *Obras completas. Tomo VII* (págs. 233-237). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). El sepultamiento del complejo de Edipo. En S. Freud, *Obras completas. Tomo XIX* (págs. 177-188). Buenos Aires: Amorrortu.
- Freud, S. (1992). Lo inconciente. En S. Freud, *Obras completas. Tomo XIV* (págs. 153-207). Buenos Aires: Amorrortu.
- Heidegger, M. (1954/1997). *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Lacan, J. (1975/2015). *Seminario 17 El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (1997). *Seminario 7 La etica del psicoanalisis* . Buenos Aires: Paidós.
- Lacan, J. (2002). Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis . En J. Lacan, *Los escritos. Tomo 1* (págs. 227-310). Buenos Aires: Siglo XXI.
- Lacan, J. (13 de Marzo de 2006). *Traducción de la conferencia de Lacan en Milán del 12 de mayo de 1972*. Obtenido de el sigma: <http://www.elsigma.com/historia-vida/traduccion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>

- Lacan, J. (14 de Junio de 2018). *Proposición del 9 de octubre de 1967*. Obtenido de hellowax.com: <http://hellowax.com/farp/wp-content/uploads/2017/06/Lacan.-Proposicion9Octubre1967.pdf>
- Lacan, J. (14 de Junio de 2018). *Seminario 5*. Obtenido de bibliopsi : <http://www.bibliopsi.org/docs/lacan/07%20Seminario%205.pdf>
- Lacan, J. (14 de Junio de 2018). *Seminario X*. Obtenido de lacanerafreudiana: <https://www.lacanerafreudiana.com.ar/2.1.4.25%20CLASE-25%20%20S10.pdf>
- Loffreda, E. (1999). *Ética y psicoanálisis por el trayecto del deseo*. Buenos Aires: Lugar Editorial S.A.
- Mater, M. O. (13 de Marzo de 2006). *Traducción de la Conferencia de Lacan en Milán del 12 de mayo de 1972*. Obtenido de el sigma: <http://www.elsigma.com/historia-viva/traduccion-de-la-conferencia-de-lacan-en-milan-del-12-de-mayo-de-1972/9506>
- Mazzuca, M. &. (2015). *Usos del analista*. Buenos Aires: Letra Viva.
- Sánchez, E. (14 de Junio de 2018). *La dialéctica del amo y del esclavo de Hegel*. Obtenido de La mente es maravillosa: <https://lamenteesmaravillosa.com/la-dialectica-del-amo-y-el-esclavo-de-hegel/>
- Sigmund, F. (1919/1992). Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica. En F. Sigmund, *Obras completas. Tomo XVII* (págs. 151-154). Buenos Aires: Amorrortu.
- Toscano, R. (2007). La teoría y las teorías sexuales infantiles. En H. &. Arruabarrena, *El discurso del psicoanálisis* (págs. 30-46). México: siglo xxi.