

Un pragmatismo real

Leonardo Gorostiza

"La experiencia equivale a lo nuevo, a lo que nos arranca de nuestra adherencia al pasado, la que nos descubre hechos y verdades nuevas."

John Dewey [1]

"Para eso hace falta....tener en cuenta lo real. Es decir lo que resulta de nuestra experiencia del saber.

Hay saber en lo real. Aunque ese, no sea el analista, sino el científico quien tiene que alojarlo.

El analista aloja otro saber, en otro lugar, pero que debe tener en cuenta el saber en lo real."

Jacques Lacan [2]

Tensión

El título propuesto para este ciclo, "La tensión psicoanálisis-pragmatismo", contiene en su interior, en ese guión que separa y que al mismo tiempo une ambos términos, el eje de lo que hoy quiero transmitirles. Es decir, preguntarnos cómo podemos situar -a partir de la lectura de los textos de referencia de Richard Rorty- los puntos de divergencia pero también de convergencia posible entre el psicoanálisis de la orientación lacaniana y el pragmatismo.

En este sentido, el término "tensión", su acepción en física, viene muy bien al caso. "Tensión" -en física- designa una fuerza de reacción que aparece en un cuerpo sometido a sollicitaciones, generalmente a esfuerzos de tracción.

Podemos decir que es lo que el guión del título gráfica muy bien: cómo el psicoanálisis se encuentra sollicitado, "traccionado", tironeado, por la fuerza, por la seducción, que sobre él puede ejercer el pragmatismo contemporáneo. Y si esto es posible es porque hay, en el psicoanálisis, lugares, aspectos, donde la propuesta pragmatista puede llegar a resonar.

Uno de estos lugares donde es posible situar, ya de entrada, una convergencia posible entre ambos, es lo que quise aludir con la cita de John Dewey que nos sirve de epígrafe. Es decir, su concepción de la experiencia como algo vital, o sea, en su forma experimental. Una concepción que, en lugar de poner el acento -tal como lo hace la noción clásica de experiencia sobre lo sedimentado, lo adquirido-, por el contrario, la caracteriza como un *esfuerzo para cambiar lo dado, como una proyección hacia lo desconocido, como un marchar hacia el futuro.*

Haciendo una suerte de cortocircuito -ya que esto habría que demostrarlo- creo que podemos situar aquí un punto de convergencia con lo que Lacan llama el *savoir y faire* con el síntoma. Es decir, un "saber hacer ahí" que sea capaz de responder a las contingencias de los encuentros con nuevos imposibles y que no se agote en la repetición de lo mismo.

Pero como este es un tema que será abordado en la última noche de este ciclo, me detengo aquí sobre este punto y paso al siguiente. El punto, el ángulo, a partir del cual sí podemos situar la divergencia radical que existe entre el psicoanálisis y el pragmatismo, o, al menos, lo que el pragmatismo devino a partir de William James.

Genealogía

Richard Rorty se reconoce explícitamente deudor de James y de Dewey. Lo dice con toda claridad: "Resolví titular el libro *Consecuencias del pragmatismo* tras darme perfecta cuenta de la gran deuda que la posición que en él formulaba había contraído con William James y John Dewey" [3].

Por su parte, James se reconoce claramente deudor de John Stuart Mill, considerado por muchos, el padre del utilitarismo. Es a él, a Mill, a quien James dedica su ya clásico libro *Pragmatismo. Un nombre nuevo para viejos modos de pensar*. En su dedicatoria dice: "A la memoria de John Stuart Mill, de quien primero aprendí la amplitud pragmática de la mente y al que me gusta imaginar como guía nuestro si viviera hoy" [4].

Ahora bien, si seguimos hacia atrás en esta reconstrucción genealógica, nos encontramos con que John Stuart Mill, autor del opúsculo titulado *El utilitarismo* publicado en 1863, deja entrever -aunque él mismo se adjudique si no la invención al menos la

puesta en uso del término *utilitarismo*- que la concepción, con las modificaciones que él le introduce, estaba ya presente en Jeremy Bentham, de quien, el mismo Mill fue discípulo [5].

Efectivamente, la concepción del utilitarismo como doctrina que considera que las acciones son buenas en la medida en que tienden a promover la felicidad (es decir, el placer y la ausencia del dolor), la mayor felicidad al mayor número de gente posible, es una concepción que ya estaba presente en Bentham. Y esta concepción, aunque con variaciones -incluso las que introdujo John Stuart Mill-, de alguna manera retorna en el pragmatismo de Rorty. "Los utilitaristas -afirma Rorty- estaban en lo correcto cuando fundieron lo moral con lo útil. (Pero se equivocaron cuando trataron de reducir la utilidad simplemente a obtener placer y evitar el dolor...)" [6].

Sin embargo, no es este ángulo de la perspectiva ética el que voy a tomar en lo que sigue. Si les propuse esta breve reconstrucción genealógica es porque quiero llamar la atención especialmente sobre dos cuestiones.

Primero, que si bien podemos criticar la concepción utilitarista, tal como lo hace Lacan con la de Bentham cuando pone el acento en lo más conocido de su doctrina, es decir, el proyecto de un cálculo racional de dolores y placeres a fin de asegurar al mayor número la mayor felicidad posible, debemos mencionar también que existe otro aspecto -menos conocido, al menos hace un tiempo- de Bentham, que Lacan rescata. Se trata de la llamada "teoría de las ficciones", es decir, la concepción de Bentham según la cual nuestra conducta está gobernada por leyes, por *ficciones* legales que no son sino *construcciones de lenguaje*.

En el *Seminario 7: La ética del psicoanálisis*, Lacan menciona esto con claridad al señalar que el pensamiento utilitarista -dice esto luego de haberlo criticado impiadosamente [7]- "...está lejos de ser la pura y simple banalidad que se supone...", es decir, "...un pensamiento que se hace la pregunta de cómo repartir, de cuál es la mejor repartición posible de los bienes que hay en el mercado." En este contexto agrega que el término *fictitious* introducido por Bentham no quiere decir ilusorio ni engañoso. *Fictitious* quiere decir ficticio, pero en el sentido de que toda verdad tiene estructura de ficción [8]. "Lo ficticio, en efecto, no es por esencia lo engañoso, sino, hablando estrictamente -concluye-, lo que llamamos lo simbólico" [9].

No deja de ser notable que a fines de 1959 Lacan se encuentre con este aspecto entonces poco difundido de la obra de Bentham quien, al introducir la diferencia entre entidades reales y entidades ficticias, ubica dentro de estas últimas a la verdad. Según Bentham, "*Truth is a fictitious entity*" [10] Es decir... ¡La misma caracterización de la verdad ya promovida por Lacan! La verdad como aquello que se instaura en el orden de la palabra, como efecto de una articulación significativa [11].

La otra cuestión que quiero subrayar es que hubo, en la breve reconstrucción genealógica del pragmatismo que acabo de proponerles, una omisión. La omisión de un pensador que fue, en realidad, el creador mismo del término "pragmatismo". Me refiero a Charles Sanders Peirce.

Es el propio William James quien le atribuye dicha paternidad. Así dice en su libro ya citado: "Una ojeada a la historia de esta idea, les mostrará aún mejor lo que significa el pragmatismo. El término se deriva de la palabra griega *pragma*, que quiere decir "acción", de la que vienen nuestras palabras "práctica" y "práctico". Fue introducido en la filosofía por Mr. Charles Peirce, en 1878. En un artículo titulado: *How to make our ideas clear*, en *Popular Science Monthly* de enero de aquél año, Mr. Peirce, después de indicar que nuestras creencias son realmente reglas para la acción, dice que para desarrollar el significado de un pensamiento necesitamos determinar qué conducta es adecuada para producirlo: tal conducta es para nosotros toda su significación.(...) Este es el principio de Peirce, el principio del pragmatismo" [12].

Sin embargo, y no obstante este reconocimiento público, hubo en las relaciones intelectuales de Peirce con James algo que podemos llamar, sintomático.

Peirce, quien también se reconoce deudor de John Stuart Mill, era, al tiempo que un hombre de ciencia, un profundo estudioso de Kant y de Duns Escoto.

Es en este sentido que va plantear una divergencia fundamental con James, divergencia que lo llevó a modificar el nombre de "pragmatismo", que él mismo había acuñado, porque consideraba que se había tergiversado su sentido.

Es el mismo Peirce quien va a llamar a su filosofía "pragmaticismo", llegando a decir que pensaba que era un nombre lo suficientemente poco atractivo como para mantenerlo a salvo de los "secuestradores" y de la popularidad [13]. Sin embargo, el principio del pragmatismo, de que el sentido de una idea se clarifica y se constituye por concebir sus consecuencias en la experiencia, jamás fue abandonado por Peirce.

Ahora bien, este recordatorio genealógico se justifica en la medida que apunta a situar la divergencia radical que se produjo entre Peirce y James, y esto nos interesa en la medida en que Rorty se reconoce explícitamente deudor de este último.

Esta divergencia -considero esto fundamental- se sitúa en torno al tema del "realismo de los universales", por los cuales Peirce tomó partido. Simplificando, podemos decir que James, siguiendo la línea inaugurada por Bentham se deslizó hacia un nominalismo [14], mientras que Peirce, por su afinidad a Duns Escoto y por su práctica de hombre de ciencia, mantuvo la concepción de que -lo digo en nuestra jerga- "hay saber en lo real". De esta manera, Peirce concebía una suerte de continuidad entre la naturaleza y el entendimiento; una continuidad como fundamento que permitiría que el entendimiento dé cuenta de ella, una continuidad dada por los signos.

Pero además, esta reconstrucción genealógica se justifica porque la caracterización pragmatista de la verdad sobre la que Rorty insiste en numerosas oportunidades, es decir, que se trata de “la verdad sin correspondencia”, muestra claramente su afinidad con la concepción de Bentham y el punto donde, desde el psicoanálisis, podemos coincidir con ella. ¿Cómo no coincidir en su crítica de la verdad como adecuación... a la realidad! Claro está, que podemos coincidir, siempre que diferenciamos -cosa que Rorty omite- la noción de *verdad* de la noción de lo *real*.

Ahora bien, antes de pasar al tercer punto no quiero dejar de mencionar cierto uso que hace Rorty de las referencias que lo lleva a plantear cosas que -podemos decir- no son “verdaderas”; tal vez porque quiere juntar agua para su molino, lo cual es totalmente atendible.

Por ejemplo, en *¿Esperanza o conocimiento?*, en el capítulo precisamente titulado “La verdad sin correspondencia”, señala que se acostumbra a distinguir a los “pragmatistas clásicos”, Peirce, James y Dewey, de los “neopragmatistas” vivos, como Quine, Goodman, Putnam y Davidson. Y agrega que “la línea divisoria entre ellos es el denominado “giro lingüístico” [15]. Lo que me interesa subrayar es que, unas páginas más adelante, dice que: “Los pragmatistas -tanto clásicos como “neo”- no creen que haya una manera en que las cosas realmente son” [16].

No obstante Rorty haya incluido implícitamente en esta afirmación a Peirce, en un texto muy importante de este último del año 1877, “La fijación de la creencia”, al introducir el “método de la ciencia” como el método normativo de la investigación, Peirce afirma lo siguiente:

“Tal es el método de la ciencia. Su hipótesis fundamental, expresada en un lenguaje más coloquial, es ésta: *existen cosas reales, cuyas características son completamente independientes de nuestras opiniones sobre ellas* [17]...(y)...podemos cerciorarnos mediante razonamiento de cómo son verdaderamente y realmente las cosas; y cualquier ser humano, si tiene la suficiente experiencia y reflexiona lo bastante sobre ellos llegará a la única conclusión verdadera” [18].

Si bien el contraste es claro y elocuente, también es justo consignar que en otra parte Rorty plantea una diferencia interna entre los pragmatistas clásicos y los neopragmatistas. Allí señala que la diferencia se sitúa entre hablar de “experiencia” y mantener la “suposición” -como lo hacen James y Dewey- de que hay un “método científico”, o bien hablar del lenguaje, como los neopragmatistas, y abandonar dicha suposición [19].

Se desprende de esta afirmación que, según Rorty, el neopragmatismo va de la mano de una dilución de la noción de experiencia; experiencia que tanto James como Dewey defendían. No obstante, existe también una diferencia entre ambos que vale la pena indicar: el “instrumentalismo” de Dewey se encuentra mucho más cerca de las ideas de Peirce que el “psicologismo” de James. Y esto, a mi entender, es lo que hace que las ideas de este último sean -como veremos a continuación- más dóciles para ser incorporadas dentro del pensamiento rortiano.

El ovillo de la verdad

De este modo, podemos decir que la posición de James, y especialmente de Rorty, con respecto a lo real de la experiencia es clara. En *¿Esperanza o conocimiento?*[20] leemos lo siguiente: “Por supuesto que son -los derechos humanos- construcciones sociales. También lo son los átomos y todo lo demás.(...) “...ser una construcción social es, simplemente, ser el objeto intencional de cierto tipo de oraciones usadas en algunas sociedades y no en otras. El único requisito para que un objeto sea tal es que sea referido lingüísticamente de manera coherente (...) Una vez que nos desprendemos de que la finalidad del discurso es representar la realidad con corrección, no estaremos ya interesados en distinguir los *constructos* sociales de otras cosas. Nos limitaremos a debatir la utilidad de las construcciones sociales alternativas.”

Esta afirmación parece calcada de James quien dice: “Es, como ya he dicho, *como si* la realidad estuviera hecha de éter, átomos o electrones, pero no lo debemos pensar tan literalmente” [21].

De esta manera, tanto para James como para Rorty, las creencias son transitorias y sufren sucesivos reordenamientos en la medida en que nuevos consensos de los “usuarios del lenguaje” -como dice Rorty- se van estableciendo. Es a esto lo que James, de un modo muy literario y que nos hace recordar los efectos de reordenamiento simbólico que introduce cada nuevo punto de capitón, llama “el ovillo de la verdad”. “La verdad -dice- está hecha en gran parte de otras verdades previas. Las creencias de los hombres en cualquier tiempo constituyen una experiencia *fundada*. Pues las creencias son, en sí mismas, partes de la suma total de la experiencia del mundo y llegan a ser, por lo tanto, la materia sobre la que se asientan o fundan para las operaciones del día siguiente: (...) Pero estas creencias nos hacen actuar y, tan pronto como lo hacen descubren u originan nuevos hechos que consiguientemente, vuelven a determinar las creencias. Así, todo *el ovillo de la verdad*, a medida que se desarrolla, es el producto de una doble influencia” [22].

Es notable la similitud del planteo de Rorty quien, haciendo uso de la misma alegoría, señala: “Concibamos la mente humana como una trama de creencias y deseos -una trama que continuamente se vuelve a tejer a sí misma para adaptarse a nuevas aptitudes oracionales” [23].

Es decir que para Rorty -siguiendo a James- lo central es esa trama, ese “ovillo” de oraciones, de hilos o cadenas significantes, de semblantes -podríamos decir- que habrá de sufrir un reordenamiento cada vez que una presión, la ejercida por otros deseos o creencias, altere, a la manera de “un intruso”, la estabilidad hasta allí conseguida [24].

De este modo, lo real de la experiencia, débilmente indicado por James en su mención a los “hechos” que por su confrontación con las creencias fundadas determinan el surgimiento y el desarrollo de nuevas creencias, se volatiliza definitivamente en Rorty cuyo nominalismo [25] induce lo que podemos llamar -según Lacan- un “flotamiento” de lo real.

La polémica de los universales

Ahora bien, ¿por qué insistí sobre el hecho de la toma de partido por el realismo de los universales por parte de Peirce en oposición a James y desatendida por Rorty? Porque es precisamente Lacan quien, en un momento de su enseñanza, sitúa al psicoanálisis explícitamente del lado del realismo. En su texto “Del psicoanálisis en sus relaciones con la realidad”, del año 1967, dice: “La realidad es planteada en él (en el psicoanálisis) como absolutamente unívoca, lo cual es único en nuestra época: en relación a cómo la enredan los otros discursos.

Pues sólo a partir de los otros discursos llega a flotar lo real. (...) El que escribe estas líneas (...) se sabe, lo confiesa, simplemente “realista” ... ¿En el sentido medieval?, cree escuchar, al diseñarlo con un punto de interrogación...” [26].

Esta fuerte indicación de Lacan es retomada por Jacques-Alain Miller [27] quien señala que lo que esto quiere decir es que partimos de una afirmación: que la estructura está en lo real. Que la estructura, el saber, el significante, están en lo real. Y además, que nuestra epistemología defina y reconozca que hay saber, significante, estructura, en lo real, es lo que nos conduce -incluso- a homologar, desde nuestra perspectiva, la ciencia a la psicosis. Es decir, que lo que está forcluido de lo simbólico pasa a lo real.

“Aquí toma valor -señala Miller- el recordatorio que hace Lacan de que es el realismo lógico (a entender, precisa, medievalmente) lo que está implicado en la ciencia, al punto que ella omite relevarlo. Nuestra indignancia en el análisis, agrega Lacan, prueba ese realismo lógico” [28].

¿Y qué es un realismo lógico en el sentido medieval? El realismo lógico en el sentido medieval consiste en plantear que los universales tienen una realidad, oponiéndose así al nominalismo para el cual no hay real sino de lo particular. De modo que lo mínimo que puede afirmarse es que el realismo implica que *hay saber en lo real*.

Pero para nosotros, psicoanalistas, no se trata -estrictamente hablando- de un realismo de lo universal, del realismo que está implicado en la suposición de la ciencia galileana de que la naturaleza está escrita en lenguaje matemático. Para nosotros, se trata más bien de un realismo de la estructura, siendo de esta manera que el psicoanálisis está en dependencia del corte epistemológico constitutivo de la ciencia. Ese es nuestro punto de partida: que el lenguaje está ya allí; que el lenguaje y su estructura están ya allí; que esa materialidad del lenguaje que está ya allí es lo que condiciona nuestras construcciones y es, al mismo tiempo, la condición de posibilidad de nuestra intervención transformadora.

De este modo, lo que se capta en la experiencia analítica es ese desamparo, esa “indigencia” del ser hablante ante la materialidad del significante, que la ciencia escamotea. Pero -al mismo tiempo- es en esa materialidad que la ciencia encuentra el fundamento de su intervención. Es precisamente con eso con lo que la ciencia interviene: con sus letras sin sentido, con sus fórmulas matemáticas que pasan a lo real llegando, incluso, a transformarlo. Es aquí que existe un lazo entre la ciencia y el psicoanálisis. Un lazo que, en el caso del psicoanálisis, no es de olvido con respecto a que es de la materialidad del lenguaje que la ciencia surge.

Este lazo del psicoanálisis con el realismo -no obstante haya un aspecto nominalista de la práctica analítica [29], el considerar el uno por uno de cada caso en su singularidad- es lo que hace que el psicoanálisis sea fundamentalmente lo opuesto al nominalismo, en tanto éste considera absolutamente disjuntos los nombres y lo real, las palabras y lo real. El nominalismo es, desde esta perspectiva, un artificialismo del significante, un artificialismo que toma como verdad última la tesis de que el significante es semblante y que no hay semblante en lo real.

Creo que se desprende con claridad que ésta es la postura de Rorty, y también que es esto lo que lo ha llevado a Miller a decir que para Rorty, y su narratología, *todo es semblante*.

El psicoanálisis, por el contrario, no puede en absoluto ser -subrayo, en este sentido- nominalista. No podría estar a favor de Guillermo de Ockham [30]. Debe tomar partido, tal como señala Miller, por Duns Escoto [31] ¿Y esto por qué? Porque el psicoanálisis no es posible sino hay alguna, al menos una *conjunción de lo real y del lenguaje*. Es casi del orden de la evidencia: en el psicoanálisis debemos plantear una conjunción de lo real y del lenguaje ya que pretendemos, con las palabras, modificar lo real [32].

Creo que se entiende ahora por qué puse el acento sobre la posición -escamoteada por Rorty- del realismo peirciano. Peirce, como ya dije, también tomó partido por Duns Escoto intentando sostener, frente al nominalismo, que él explícitamente combatió, un “realismo de los universales bien entendido” [33]. Peirce -siguiendo a Duns Escoto- niega la “existencia” de los universales pero

no su "realidad". Para él la existencia actual es propia únicamente de los individuos, pero hay algo en esa existencia *hic et nunc* que se corresponde al universal. "El universal es -para Duns Escoto- un producto del entendimiento que tiene su fundamento en las cosas" [34]. Es lo que llama *haecceidad*, es decir, el acto último que determina la forma de la especie en la singularidad del individuo [35]. O, dicho de otra manera, "es una categoría "formal" que es lógica, pero tiene un fundamento (particular y no general) en los hechos" [36].

Un pragmatismo real

Un autor -uno entre los varios con los que intento orientarme en la lectura tan ardua y compleja de la vasta obra de Peirce- propone bautizar la síntesis de Kant y de Duns Escoto operada por Peirce como "realismo pragmaticista" [37].

Ahora bien, podemos afirmar que nosotros, siguiendo a Lacan, somos a la vez *realistas* y *creacionistas* [38], ya que sostenemos que *hay saber en lo real* pero también que dicho saber no está dado desde siempre sino que es creado. Dicho de otro modo, que planteamos tanto un *realismo de la estructura* como un *creacionismo del significante*, es decir, que el significante, una vez creado, inventado, puede pasar a lo real.

Por otro lado, tal como afirma Miller, es porque planteamos que hay saber en lo real que podemos, de ese real, esperar respuestas. Y es precisamente esto lo que hace que el psicoanálisis, antes que una teoría, sea una práctica [39].

Este valor práctico fue destacado especialmente por Lacan hacia el final de su enseñanza, precisamente cuando hace del síntoma "lo mas real que hay". Cuando se apunta entonces a lo real, "lo teórico se desvanece para dejar lugar solamente a un uso, aun cierto saber hacer con" [40].

Desde esta perspectiva, ¿por qué no llamar a esta vertiente pragmática del psicoanálisis un "pragmatismo real"? Podríamos designar así a un "pragmatismo del síntoma". Un pragmatismo que entiende que a partir del único universal válido para los hablantes, es decir, del axioma "no hay relación sexual", ese universal negativo que indica la ausencia de una fórmula inscrita en lo real para la especie, a partir de allí, lo único que queda es, para cada uno, inventar una fórmula, un saber, que se vuelva operatorio en lo real.

Pero si bien ese saber así inventado, ese "sentido en lo real", será siempre particular, podemos afirmar que no por ello la función misma del síntoma deja de tener validez, al menos "general", como punto de articulación entre el individuo y la especie.

Sería un modo posible para pensar la articulación que existe entre el *hay saber en lo real*, propio de la ciencia, y el *no hay relación sexual*, axioma propio del psicoanálisis [41].

Tal vez esto permita aproximarnos a lo planteado por Eric Laurent cuando, tras señalar que estamos ante un relativismo clínico generalizado que diluye vertiginosamente las clasificaciones que se vuelven cada vez más puros semblantes que se descartan, indicó -como al pasar- que ante esta extensión de coexistencia de múltiples clínicas con la cual ninguna creencia absoluta se vincula, ante este relativismo clínico postmoderno -rortiano podríamos decir- en el cual *anything goes* (todo vale), nuestro aporte es otro.

"Si los síntomas son modos de gozar -dijo- se segregan unos a otros, puesto que no hay ningún sentido común en los diversos tipos de síntoma. *Hay entonces que inventarlo*. Es por eso que es necesario continuar, con la misma necesidad del síntoma, la conversación sobre el síntoma mismo" [42].

Pero inventar un sentido común a los diversos tipos de síntoma presupone situarnos ya a partir de otro momento de la enseñanza de Lacan que la mencionada anteriormente, la de la "confesión de su condición realista". Supone situarnos en el momento en que él concibe la estructura como no estando *ya allí* como saber articulado, el momento en el que llega a decir que el lenguaje con su estructura no es sino una construcción, es decir una elucubración de saber que se establece por encima de lo real como tal, de lo real propiamente dicho [43].

Vemos ahora la dificultad que se nos plantea. Si desde esta nueva perspectiva de Lacan, el lenguaje se reduce a una elucubración de saber, ¿dónde situar entonces un punto de anclaje con lo real que detenga la deriva relativista? Deriva de la cual Rorty testimonia cuando, por ejemplo, dice que con su noción de *panrelacionismo* arguye que "la mayor parte de la mejor filosofía de los últimos tiempos puede ser vista como un intento de liberarse de las distinciones sustancia-accidente y esencia-accidente mediante la tesis de que nada puede tener una identidad de sí mismo, una naturaleza, con independencia de las relaciones que mantiene con el resto de las cosas" [44].

La única respuesta es, nuevamente, el síntoma, es decir: "lo que viene de lo real" [45]. Porque sólo el síntoma es testimonio de que no todo es semblante y que es por allí, que podemos reencontrar un realismo de la estructura. Precisamente en el punto donde, ante el agujero traumático de *la no relación sexual*, el ser hablante inventa su fórmula, su saber, necesario.

De esta manera, nos parece que si en la última parte de su enseñanza Lacan puede llegar a afirmar que incluso la ciencia no es sino fantasma [46], y que el saber articulado es semblante, lo hace en tanto define a todo lo que haga existir la relación sexual como “relación entre fantasmas” [47].

Por lo tanto, su orientación, la orientación lacaniana -a medida que el imperio de los semblantes se extiende- sigue siendo una orientación hacia lo real [48]. Ningún deslizamiento entonces hacia una suerte de relativismo psicoanalítico ni a un nominalismo “a la Rorty”.

En este sentido, conviene recordar que la última tentativa de Lacan de presentar lo real propio del psicoanálisis [49] haciéndolo presente y manipulable bajo la forma de los nudos, borromeos y otros, siguió siendo una orientación “realista”. Y este objeto -el nudo-, objeto ondulante, diverso, con múltiples facetas, “no es un semblante. Es tanto como el número, del orden de lo real” [50]. Pero, a diferencia del real del número que es el real propio de la ciencia [51], el nudo tiene el privilegio de no estar cifrado y de no tener sentido [52].

Por último, si recordamos que Lacan se vio finalmente llevado a incluir un cuarto redondel para que la propiedad borromeica del nudo se sostenga y a bautizarlo *sinthoma*, podemos concluir que en esta ineludible orientación hacia lo real, el realismo del síntoma ocupa un lugar central.

Un pragmatismo real sería así, un pragmatismo del síntoma. Un pragmatismo que lejos de diluir la experiencia, por el contrario, se nutre de ella: de la experiencia sintomática de cada ser hablante ante el encuentro con lo real de *lalengua*.

Sostener este privilegio de la experiencia analítica -el de mantener una relación unívoca con lo real [53]- es, por lo tanto, la única chance que queda para que el psicoanálisis no sea reducido a una narratología.

Notas

* El presente texto recoge, con algunas modificaciones, la intervención realizada en la noche “Narratología y relativismo” del ciclo *La tensión psicoanálisis - pragmatismo*, el 11 de junio de 2001, en la *Escuela de la Orientación lacaniana*. Publicado en *Dispar* N° 3, Revista de Filosofía y Psicoanálisis, año 2001, en la revista *Opção lacaniana* N° *Opção lacaniana* N° 38, Dezembro 2003 y en el blog de la NEL Medellín.

Nota de la redacción: Agradecemos a Leonardo Gorostiza que nos haya autorizado volver a publicar este texto. Consideramos que brinda una serie de elucidaciones sobre una temática fundamental para el estudio de la última enseñanza de Lacan y, debido a ello, queríamos ofrecerlo a los lectores de *Virtualia*.

1. *La reconstrucción de la filosofía*, Planeta-Agostini, Bs.As., 1993, pag.116.
2. “Nota italiana” (1973), en *El pase a la entrada, Fascículos de psicoanálisis*, Editorial EOLIA, pág. 48.
3. Rorty, Richard, *Consecuencias del pragmatismo*, Tecnos, Madrid, 1996, pág. 11.
4. James, William, *Pragmatismo*, Sarpe, Madrid, 1984.
5. Mill, John Stuart, *El utilitarismo*, Ediciones Orbis, Hyspamérica, España, 1985.
6. Rorty, Richard, *¿Esperanza o conocimiento? Una introducción al pragmatismo*, Fondo de Cultura económica, Buenos Aires, 1997, pág. 80.
7. Por ejemplo, en “La agresividad en psicoanálisis”, cuando vincula “la promoción del yo en nuestra existencia” a la “concepción utilitarista del hombre”. Cf. *Escritos 1, Siglo XXI editores, Argentina, 1988, pág. 114.*
8. Lacan, Jacques, op. cit., Paidós, Argentina, 1988, pág. 22.
9. *Ibidem*.
10. Bentham, Jeremy, “Hume’s virtues” en *Deontology*, pag. 354, citado en *De l’ ontologie*, Seuil, Points, 1997.
11. Por ejemplo, en “El psicoanálisis y su enseñanza” (1957) afirma que “la verdad hace aparecer... su estructura de ficción”, op. cit. en (7), pág. 433.
12. Op. cit., pág. 61.
13. Peirce realiza, con este cambio de nombre para cuidar lo específico de su doctrina ante las posibles tergiversaciones, una operación equivalente a la de *de Clérambault*, quien modificó varias veces el nombre de su síndrome de automatismo mental para que no se lo confundiera con el automatismo psicológico, llegando a proponer llamarlo *síndrome S*.
14. Cf. Christian Laval, *Jeremy Bentham. Le pouvoir des fictions*, PUF, Paris, 1994.
15. Op. cit., pág. 10
16. *Ibid.*, pág. 14.
17. Itálicas nuestras.
18. Citado por Apel, Karl Otto, en *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, Madrid, 1997, pág. 91.
19. *Ibid.*, pág. 29.
20. Op. cit., pág. 98.
21. James, William, op. cit., pág. 175.
22. *Ibid.*, pág. 181 y 182.
23. Rorty, Richard, *Objetividad, relativismo y verdad. ¿Solidaridad u objetividad?*, Paidós, Barcelona, 1991, pág. 131. (Esta referencia fue aportada por Daniel Riquelme en la intervención que siguió a la nuestra durante la misma noche).
24. *Ibid.*
25. Es el propio Rorty quien caracteriza su concepción como nominalista: “Una cultura historicista y nominalista como la que concibo se conformaría, en cambio, con narraciones que conecten el presente con el pasado, por una parte, y, por otra parte, con utopías futuras.” Cf. Rorty, Richard, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona, 1996, pág. 18.
26. Lacan, Jacques, op. cit., en *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Argentina, 1988, pág. 43 y 44.

27. Miller, Jacques-Alain, *Curso 1,2,3,4*, 1984 - 1985, clase del 17 abril 1985, (inédito).
28. *Ibíd.*
29. Miller, Jacques-Alain, en *Los inclasificables de la clínica psicoanalítica*, Colección ICBA, Paidós, Argentina, 1999, pág. 403,404.
30. Ockham, Guillermo de (1285?-1349?), filósofo y teólogo inglés, considerado el más grande exponente del nominalismo, parece haberse considerado el primero en no conceder verdaderamente al universal *ninguna* existencia real. Cf. Gilson, Etienne, *La filosofía en la edad media*, Gredos, España, 1995, pág. 625.
31. Escoto, Juan Duns, (1266 - 1308), doctor en teología nacido en Escocia, para quien lo universal es un producto del entendimiento pero que tiene su fundamento en las cosas. Por lo tanto, lo real no es ni pura universalidad ni pura individualidad. Cf. Gilson, Etienne, *La filosofía en la edad media*, Gredos, España, 1995, pág. 586.
32. Miller, Jacques-Alain, *Curso 1,2,3,4*, clase del 24 de mayo de 1985, (inédito).
33. Apel, Karl Otto, en *El camino del pensamiento de Charles S. Peirce*, Visor, Madrid, 1997, pág. 43.
34. Gilson, Etienne, *La filosofía en la edad media*, Gredos, España, 1995, pág. 586.
35. *Ibíd.*
36. Deladalle, Gérard, *Leer a Peirce hoy*, Gedisa, 1996, pág. 137.
37. *Ibíd.*, pág. 181.
38. Miller, Jacques-Alain, *Curso 1,2,3,4*, clase del 24 de mayo de 1985, (inédito).
39. *Ibíd.*, clase del 17 de marzo de 1985, (inédito).
40. Miller, Jacques-Alain, "El analista-síntoma", en *El psicoanalista y sus síntomas*, Colección Orientación Lacaniana, EOL-Paidós, Argentina, 1998, pág. 14.
41. "La ciencia responde así a un axioma positivo: *hay saber en lo real*, que se opone término a término al axioma negativo que Lacan suele presentar como un teorema demostrado por el psicoanálisis; me refiero a *no hay relación sexual*." Miller, Jacques-Alain, *El banquete de los analistas*, Paidós, Argentina, 2000, pág. 403.
42. Laurent, Eric, "La extensión del síntoma hoy", en *Psicoanálisis y salud mental*, Tres haches, Buenos Aires, 2000, pág. 11.
43. Así es abordado por Jacques-Alain Miller en su curso *Le lieux et le lien* del 17 de enero de 2001.
44. Rorty, Richard, en *El pragmatismo, una versión*, Ariel filosofía, España. 2000, pág. 16.
45. Lacan, Jacques, "La tercera" en *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Argentina, 1988, pág. 84.
46. Lacan, Jacques, Seminario *Le moment de conclure*, 1977-1978, inédito, Clase del 20 de diciembre de 1977.
47. *Ibíd.*
48. Miller, Jacques-Alain, en *El Otro que no existe y sus comités de ética*, Introducción, en *El Caldero de la Escuela* nro. 56, EOL, 1997, pág. 7.
49. El real del psicoanálisis, el *no hay relación sexual*, es un imposible - la imposibilidad de la escritura de la fórmula de la relación sexual - a demostrar a través de las contingencias, mientras que el real de la ciencia es un real que se demuestra a través de lo necesario. Se trata entonces de "...distinguir dos reales: hay un real para la ciencia, y hay *otro real* para el psicoanálisis, que es el real del inconsciente." Miller, Jacques - Alain, en *Extractos del Seminario de las Siete Sesiones* (1996), Instituto del Campo freudiano, extractado por Silvia Tendlarz.
50. *Op. cit.* (49), pág. 8.
51. *Ibíd.* (50).
52. *Ibíd.* (51).
53. Lacan, Jacques, *op. cit.* en (26).