Reflexiones sobre la palabra en el psicoanálisis

Jaime Szpilka[1]

Resumen

Se insiste en la complejidad de la palabra y de la verdad en la cura psicoanalítica, donde la verdad que surge del levantamiento de la represión secundaria es puro simulacro de un resto que la represión primaria sostiene como diferencia absoluta. Así se cuestiona lo que significa hacer consciente lo inconsciente como verdad fácil que puede conducir a un chaleco de fuerza ideológico que favorece la intelectualización e impide el valor generativo de la ignorancia misma. Se propone la oximorónica, conjunción del saber ignorar, y se define la palabra psicoanalítica como resto cicatricial del muñón de una amputación, de una diferencia absoluta, que deviene prótesis del simulacro de una imposible identidad. El analizando debería poder desentenderse de la pequeña verdad como causa, para acceder a la verdad imposible de lo que no fue, no es y no podrá ser, la eternidad del ser fuera del tiempo. La única "normalización" posible sería la de transformar una imposibilidad ontológica, ser fuera del tiempo, en una imposibilidad legal, la del incesto imposible.

1. jaimeszpilka@gmail.com | Asociación Psicoanalítica Argentina (APA), Asociación Psicoanalítica de Madrid (APM).

1. Pensando en la famosa tríada lacaniana, propongo enunciar que lo Real es lo que no se puede decir porque se dice, lo Simbólico, el no-todo que se puede decir porque se dice, y lo Imaginario, el todo que se puede decir porque se dice. La palabra y el decir mantienen a mi juicio su fundamento central, y me parece interesante considerar a esa tríada como una sucesión que va desde el perpetuo resto, la diferencia absoluta que lo real implica, lo que no se puede decir porque se dice, hasta el simulacro de la imposible identidad realizada que lo imaginario pretende, el todo decir porque se dice. ¿Cómo conseguir que la palabra pueda reunir estas tres versiones tan contradictorias? ¿Cómo conseguir que la palabra se arrogue una migaja de verdad pudiendo decir y no decir al mismo tiempo? ¿Será que la cura psicoanalítica misma no es ni más ni menos que la construcción de una nueva relación con la misma, y por lo tanto con el decir en general? Ya que se trataría de que solamente se podría curar con la palabra, lo que devino "enfermedad" a causa de la palabra. Pero no en el sentido de que hay malas o buenas palabras, sino en el sentido en el cual el sujeto constituyó su vínculo con la palabra misma. Ya que la armonía entre lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario se ve siempre en peligro de destitución, cuanto la dialéctica entre el resto y el simulacro fracasa. Efectivamente, a lo largo del desarrollo del pensamiento occidental, el sujeto humano fue promocionado en su racionalidad como ser pensante y parlante, sujeto de palabra, que por lo tanto tiene un destino singular respecto a los otros seres vivos. Pero la revolución freudiana, junto a esa asunción jubilosa, promovió también su decepcionante destitución. Justamente las promesas de acceso al ser, al saber, a la identidad, a la objetividad y a la verdad acabaron siendo mitos creados por el habla misma, que nos impone aquello que nos torna imposible. Justo por hablar, y por el envanecimiento que la palabra nos causa, tropezamos finalmente con la imposibilidad. Por decir, justamente se instituye una falta que implica lo que no se puede terminar de decir porque se dice. El habla fuera del envanecimiento que nos provoca, en realidad solamente nos abre una hendidura para colar una interrogación sobre el ser, que intentamos obturar con lo que constituimos como un saber. De allí que el síntoma está más cerca de la hendidura de la interrogación que

el saber mismo, aunque sea interrogación fallida, ansiosa del saber de una verdad imposible de suturar. Todo eso nos obliga a repensar el estatuto de la palabra en general, porque en nuestra vida cotidiana creemos que las palabras nos dicen lo que las cosas son, que doblan su ser y que se corresponden a él. Así lo que no pensamos es que justamente porque decimos al ser, ya no podemos decirlo, o mejor dicho ya no podemos sino decirlo, como planteé en La cura psicoanalítica, una palabra de amor (1988).

2. La hipótesis del inconsciente en ese sentido da cuenta de esa pérdida, al implicar a la maldición que se gesta en el ser por el acto del habla. Por eso el hacer consciente lo inconsciente, como supuesta realización de los mitos antes referidos supondría sostenerse en la impostura, ya que una concepción radical de lo inconsciente no podría dejar de girar alrededor de una interrogación vertiginosa sobre el agujero de una falta, sobre el borde de un abismo, porque el hecho parlante promueve la paradoja de lo que no se puede decir porque se dice, en tanto cada palabra sostiene la falta que ella misma instituyó en el decir, del goce imposible con la cosa. Pero siguiendo con la paradoja, gracias a esa falta se puede decir algo, en tanto si pudiera decirse todo, no se diría absolutamente nada, se confundiría la palabra con la cosa, como lo plantea tan bien Freud hablando del discurso psicótico en su grandioso texto Lo inconsciente (1915). Esto quiere decir que el hacer consciente lo inconsciente sería más bien un simulacro que deja constantemente un resto que no hay que dejar de considerar. Porque al fin y al cabo se trata del inconsciente humano, del único sujeto del cual podemos considerar a lo inconsciente como tal, en tanto el mismo es condición de la existencia de la palabra.

Esto implica también una forma particularmente distinta de pensar en la razón y en la ilustración. Cuando Kant (1784) se refirió a la ilustración y culminó en el "sapere aude", atrévete a pensar, implicaba a la razón como juez supremo, pero para despojarse de la verdad de cualquier autoridad externa que la pregonaba y a la cual el sujeto se sometía. La autoridad de la razón justamente propugna un límite a la autoridad de la verdad, y el "sapere aude" consiste en poder poner coto a cualquier razón que se impone como verdad. La razón misma justamente está mermada por la imposi-

ble relación del "logos" con el ser, en tanto el mismo ser deviene finalmente siempre "logos". Así la razón de la ilustración es un simulacro de verdad que deja a la verdad siempre como resto, ya que si así no fuera, la razón misma devendría sujeto totalitario que impide la emancipación subjetiva en tanto niega y tacha al resto. Por eso el "sapere aude" apunta más al atrévete a pensar que al atrévete a saber. Como que en el atrévete a pensar el sujeto se despoja de la suma de saberes que el poder de cualquier naturaleza impone. Como que saber siempre implica de alguna manera una camisa de fuerza mientras que el pensar apunta a la deconstrucción liberadora. Y si Freud dio tanta importancia a lo inconsciente, es porque la razón pierde ese trono donde se identifica con el saber y donde la razón queda divorciada de la verdad. Cuestiones y problemáticas que hay que reconocer la deuda que tienen con Adorno y Horckeimer en su *Dialéctica de la ilustración* (1944) y con Adorno en su *Metacrítica de la teoría del conocimiento* (1956) y en su *Dialéctica negativa* (1966). La razón que reconoce la brecha entre el logos y el ser es diferente de la que no la reconoce. La que no la reconoce es peligrosa, ya que debe munirse de la *Bemächtigungstrieb*, la famosa pulsión de dominio freudiana, para cerrar la brecha y dominar el mundo de lo real a través de la violencia. Cuando por ejemplo se dice que los rusos descubrieron un misil que puede perforar el escudo de defensa de los americanos, y que los americanos piensan reforzar su escudo defensivo para que el misil ruso no los atraviese, estamos en el corazón de esa razón. Y veremos cuánto nos concierne a nosotros en nuestro trabajo psicoanalítico, justamente en función de la construcción o la deconstrucción de un saber en el acto de hacer consciente lo inconsciente.

3. Es muy interesante referirnos a G. Steiner (1978) cuando trata a la tautología del Éxodo 3.14 , "soy el que soy", preguntándose si hay algún desarrollo tautológico válido, alguna "gramática generativa" posible desde el interior de la tautología, más allá de la ironía de la famosa declaración de Gertrude Stein "una rosa es una rosa es una rosa". Y agrega que los movimientos de la tautología habitan los actos de nombrar y predicar. Y más allá del nominalismo del Cratilo platónico, el bautismo semántico de Adan sobre todas las cosas que habitan el mundo intentan la perfecta

armonía con la naturaleza y la define. Así, en ese discurso pre-caída, nombre y objeto, significante y significado se corresponden con total exactitud. Designar deviene así un uno con su correspondiente esencia y su relación se hace absolutamente tautológica. Pero después de la caída adánica, más allá de todos los intentos de la "poiesis" nunca se alcanza el objetivo de la perfecta unión del "logos" con el ser. Y define finalmente con su maestría singular que el santo y seña, el "Shibolet" de ese hacer agua cualquier intento de lograr la perfecta armonía es la "dif erence/dif érance" tan central en Derrida (1967). Y eso hace vacilar también los postulados fundamentales de la razón, en su más fundamental principio de identidad donde A es igual a A, y de la problemática fundamental de la cópula es. De cómo el postulado formal que sirve de "principium sciendi" depende de y afirma el "principium essendi" tal y como lo manifiesta el verbo es. Y es magnífico por su intensidad el análisis que hace Steiner de la ópera Moises y Aaron de Schönberg , remarcando la frase final, el grito desesperado de Moisés respecto a Jehová, "Nadie, nadie puede expresarlo. ¡Oh, la palabra, la palabra de la que carezco! ". Así concluye que la perfección, la totalidad explicitada en la divina tautología donde se postula al ser como lo que es, no está al alcance del entendimiento humano o de su repuesta mimética. También es interesante pensar en la tartamudez bíblica de Aarón como la palabra que no puede acabar de expresarse, como vacilando constantemente la osadía de su pronunciación.

Importa destacar también el relato donde W. Eilenberger (2018) constata cómo un filósofo aparentemente tan alejado del psicoanálisis como L. Wittgenstein, en su polémica con el lingüista C.K.Odgen, le critica que no se puede entender el enigma del significado mediante las categorías de causalidad y referencia consciente del hablante al objeto designado. L. Wittgenstein en su *Tractatus* (1921) insistía en que entre las estructuras lógicas de las proposiciones y la construcción lógica del mundo, no cabe decir nada sino asombrarse. En su parágrafo 4.12 dice que la proposición puede representar toda la realidad, pero no puede representar lo que debe tener en común con la realidad para poder representarla, la forma lógica. E igual de sorprendente es el parágrafo 4.121 donde afirma que lo que en

el lenguaje se ref eja, el lenguaje no puede representar, y que lo que el lenguaje expresa no puede ser expresado mediante el lenguaje. Tenía la convicción de que no era posible en ningún caso emplear las leyes de la causalidad como una categoría que explica nuestra referencia al mundo como Odgen pretendía, y expresar por medio del lenguaje lo que en él se expresa. Y no cabe duda cuánto de esa convicción lo alejó del círculo de Viena que esperaba contar con él como el gran capitán. Y tampoco aquí podemos ignorar todo lo que podemos referir estas ideas a lo inconsciente, a la represión primaria y secundaria, y finalmente a lo que no se puede decir porque se dice.

4. Todo esto nos conduce a considerar la razón misma y las palabras que la definen como simulacro de una verdad y, por ende, de una identidad que al mismo tiempo que se instituye también se resiste. Y es ese juego entre simulacro y resto que los psicoanalistas nunca debemos perder en nuestras consideraciones. No podemos nunca definir ni la identidad que conduciría a lo verdadero, ni la diferencia que constituye el resto. Por eso importa tanto no perder de vista la importancia de lo que Freud plantea en La negación (1925). Alude a la "Aufhebung" de la represión apuntando hegelianamente a algo que tanto se cancela como se mantiene. Algo se acepta en lo intelectual, "sí es mi madre", mientras que lo afectivo se mantiene en la represión. Y no podemos ignorar que es en lo intelectual como suspensión de lo afectivo que todo el pensamiento se sostiene, siendo que lo afectivo se refiere a la experiencia traumática del encuentro con *Das Ding*, la cosa. ¿El objeto incestuoso? Como que la *Sachvorstellung* no se agota en la conjunción con la *Wortvorstellung*, ya que queda algo de lo que retroactivamente llamamos lo crudo de lo real, la *Dingvorstellung* que apunta siempre a lo no negativizable. Freud se hace también anti hegeliano en tanto postula que no todo lo real es racional, ya que lo racional padece de lo real como faltante. Y en ese sentido podemos comprender la eficacia de lo reprimido primario, el resto que rehúsa ser absorbido en cualquier discurso identitario. Como que paradojalmente lo que antes de hablar no fue, redobla después de la palabra su no poder ser. Y colegir que la palabra crea en un mismo movimiento lo que se puede y lo que no se puede

decir. Sobreinvestidura que hace advenir a la preconsciente-consciente, y al mismo tiempo contrainvestidura para lo que por decir ya no se puede decir. Así entendemos los dos movimientos de la represión, lo inconsciente radical que no cede en no dejarse nombrar, el sin sentido, la ciega descarga pulsional, y lo preconsciente-consciente, donde se rechazan todas las significaciones que aludan a lo que lo innombrable quiere deshacer. Importante para entender otra vez que la cultura no reprime la naturaleza bruta sino en el momento en que deviene humana por la palabra que nombra a la cosa cuyo goce se perdió. De lo contrario no se sabría que hay que reprimir. No se reprime la sexualidad en sí, sino la edípica . Mientras en el campo preconsciente-consciente predomina la significación en su referencialidad al objeto externo nombrado, en el campo del inconsciente van a persistir los avatares del sentido y del sin sentido, en torno al misterio indefinible de la primera significación interdictora de lo real, de cuyo goce renunciado no se deja de insistir. De allí que la verdad como causa fundamental de la neurosis implica la pregunta sobre qué se quiere o no se quiere saber, y a qué se refiere la verdad que se busca. Y si el síntoma es en su fundamento una realización de deseos, una realización de una imposible identidad ¿no deberíamos pensar que la búsqueda apasionada de la verdad es nuestro síntoma esencial? Si la construcción del gran significado que supuestamente permite fantasear con el retorno adánico de antes de las caída, o la deconstrucción que remita a recuperar el goce ignorado perdido. Como si la pretensión de verdad y de saber estuviera siempre bajo la sospecha de ser una irrupción en el goce de una escena primordial de la cual el sujeto se sintió excluido. Porque en realidad ¿Cuál es la verdad que se quiere saber? ¿Y por qué se quiere saber la verdad?

El tema de hacer consciente lo inconsciente reducido a un saber de la verdad parecía reducir el psicoanálisis a una cuestión cognitivista. A una intelectualización o a un chaleco de fuerza cognitivo impuesto por tantas verdades como tantos otros productores de la misma hay en cada uno de los psicoanalistas con sus propios esquemas. El neurótico hace del saber la verdad su causa, pero al mismo tiempo, con la "petit historie" de los sucesos infantiles, de las relaciones con el papá y la mamá, encubre una pro-

blemática fundamental ontológica que es la cuestión por el ser en general. La pequeña historia familiar, y el deseo de saber la verdad de la misma, como un saber de la existencia y de la recuperación de un goce perdido, deviene simulacro robótico que se olvida del resto fundamental, de la universalidad de la incontestable pregunta por el ser. Y entonces deviene la pregunta esencial en relación con el "sapere aude" kantiano, si se trata de saber o se trata de pensar la pregunta por el ser, si se trata de responder con un saber de la verdad del ente o de pensar una imposibilidad ontológica del ser. ¿Se trata en el hacer consciente lo inconsciente del saber de una verdad o de pensar en la verdad como falta que sólo se disimula en un simulacro? Cuestiones todas que implican los riesgos de la cura ligada a un exceso de intelectualización, que impide la riqueza pulsional generativa de la ignorancia. Porque si la causa del neurótico es saber una verdad como pretexto de recuperar un goce perdido con *Das Ding*, ¿no deberíamos deshacer su causa como desmesura, construyendo su ignorancia? No son acaso la ambigüedad de los contradictorios enunciados socráticos los que están siempre en juego: conócete a ti mismo y sólo sé que no sé nada? Donde desde la distancia de la verdad de la que el incremento del saber da cuenta – ya que finalmente incrementa la ignorancia – se vira al imperativo del conocimiento como interrogación sintomática de la propia subjetividad. Como si finalmente el imperativo se transformara en: atrévete a saber ignorar. Y por eso se hace tan necesario sostener en la palabra la dialéctica entre la represión primaria y la represión secundaria, entre lo que no se puede decir porque se dice y lo que se puede decir pero no se dice, como una dialéctica inacaba entre el simulacro de la verdad del ser y el resto que siempre lo desdice, entre una identidad imposible, espejo eterno de una diferencia absoluta. Una dialéctica que además estaría inscripta en una temporalidad donde la *Nachträglichkeit* tiene todo para decir. Y aquí me interesa citar por su interés el texto de Alberto Cabral que abunda tan bien en la cuestión de la diferencia (1925).

5. Pero volviendo a la pregunta de por qué la verdad es la causa de la neurosis, ¿cuál es la verdad que se quiere saber? La verdad es una cosa del decir. Se dice o no se dice la verdad y abarca dos cuestiones, tanto si el

decir puede decir al ser, como si el ser de lo que se dice es. Y la interrogación que af ora es si lo inconsciente es el sitio que aloja a la verdad o por el contrario, el sitio donde toda verdad se desvanece. Porque si hay inconsciente lo que se dice no es. De lo cual se podría enunciar que de la verdad no hay nada para decir, ya que si la nada apuntala nuestro vivir no por la vida misma, sino atravesados por lo simbólico, decir la verdad es referir una y otra vez la nada sobre la que se constituyó nuestra singularidad humana. Porque tampoco se trata de la verdad frente al error, esa que el científico intenta corregir con su paciente y tenaz interrogación, ni de la verdad como adecuación y correspondencia, esa verdad pequeña que siempre termina en la tautología. Se trata de la verdad que emana siempre de la mentira, la verdad que toda mentira sostiene en la sombra, como si un gran Otro mentiroso estuviera engañándonos y forzándonos a la búsqueda de algo forjado por el Otro mismo. Otro que miente y que entonces permite construir también el enunciado especular opuesto: miente quien pretende decir la verdad. Pero como psicoanalistas solamente podemos prometer lo inconsciente, poniendo en cuestión el imperativo de la verdad en el lugar de la maldición que se gesta en el ser por el acto del habla. Es desde el habla donde la palabra aparece como vehículo para colar una interrogación sobre el ser, donde se abre la dimensión de la ignorancia. Quien no es sujeto del habla no ignora ni tiene nada por saber, por lo cual tampoco se plantea el problema de la verdad. Pero cuando la cosa a saber se presenta la verdad acucia. No tanto porque se perdió una verdad que estaba allí, sino que retroactivamente aparece como la que hay que encontrar. Paradójicamente, una verdad que antes no era, porque el ser era lo que era o no era lo que no era, pero que después dejó de ser. ¿Qué y cómo hacer entonces con lo que antes no fue y después dejó de ser? El deseo humano queda atravesado de cabo a rabo por ese error temporal y esa imposibilidad, la problemática de la imposible verdad que intenta colmarse en el orden posible donde se constituye la razón. Aquí no conviene olvidar la insistencia lacaniana en que la falta de verdad sobre la verdad es el lugar de la *Urverdrengung*, que atrae hacia ella a todas las demás. Y también recordar El reverso del psicoanálisis (1969-70) donde Lacan afirma que el amor a la verdad

es el amor de esa "debilidad" a la que hemos levantado el velo, el amor de lo que la debilidad esconde y que se llama castración. Tampoco lo real es la verdad, sino lo que siempre hace obstáculo y por ende la alimenta en el sitio de su imposibilidad. Por eso podemos hablar del gran Otro mentiroso que nos engaña creándonos el espejismo de la verdad, que al final implica también a su contrario, que miente el que quiere decir la verdad.

Si nos anclamos en la pregunta que Heidegger popularizó refiriéndose a Leibniz, ¿por qué es el ente y no más bien la nada?, tal vez nos acercaríamos más al fundamento metafísico y ontológico de la cuestión, que nos llevaría tal vez a hacer un giro radical a la pregunta transformándola en ¿la verdad es de verdad?

6. ¿Si buscamos la verdad es porque nos sentimos de mentira? En un trabajo anterior, Apuntes sobre la violencia y la contemporaneidad (2024), postulaba que somos seres inacabados. Niels Bohr, el gran físico cuántico decía que parecíamos monos alucinados. Para ser como verbo, soy, debemos dejar de ser sustantivos, entes. Si fuésemos sujetos acabados, estaríamos "acabados" en todo el sentido ambiguo del concepto. Seríamos como una piedra, que justamente por ser solamente ente no puede jamás decir "soy". Su ser solamente se puede hacer presente espejado en el ser que solamente puede ser verbo merced a su finitud. El ser como verbo soy, no es nada, es solamente el transcurrir del tiempo. Y, paradójicamente, el ente sólo puede aparecer frente a la nada del ser, ya que al ente mismo ni el ser ni la verdad le concierne. El habla, la palabra en sucesión, nos hace verbo, nos hace la nada que transcurre en el tiempo, implicándonos en la *di*f *érance* derridiana (diferencia y diferimiento) como sujetos siempre en diferido, en falta y por venir. Sin embargo por eso podemos decir soy, porque solamente transcurrimos sin cesar entre el ser y la nada. O mejor dicho transcurrimos sin cesar en la nada, somos puro tiempo. ¿Será lo inconsciente una pura inercia temporal, un defecto del transcurrir, una atemporalidad? J. Habermas (1985) destaca muy bien la crítica de J.Derrida (1967)al capítulo sobre la expresión y el significado de las Investigaciones lógicas, donde Husserl, para salvar la conciencia pura contra el reino mediador de la lingüística, de alguna manera la platoniza. Aquí Derrida adquiere trascen-

dencia enfatizando que en la fuente de la presencia absoluta se abre una diferencia temporal y una alteridad ineludibles. Así se define a cualquier texto como una máquina de infinito diferimiento, que goza y padece de la ausencia del sujeto y de la cosa referida. Se desafía toda idea de un significado definido, definitivo y autorizado. No hay significado trascendental, hay diferimiento "ad infinitum". Y justamente es lo que nos preserva de ser ente en el mudo acabamiento del silencio del ser. A. Kojève (1947) en su Introducción a la fenomenología del espíritu de Hegel, nos refería siempre como sujetos en falta, somos lo que no somos y no somos lo que somos. Y ese inacabamiento, como diría Heidegger (1927) nos transforma en los únicos seres en cuyo ser le va su ser, condenándonos a no poder ser fuera del tiempo, a ser entonces sólo la nada que transcurre. El ser como verbo soy, es irrepresentable, y es lo que soporta nuestra eternidad deseante, deseo de ser, porque teniendo el soy, no tenemos sin embargo nada, se nos hurta siempre y sólo podemos retenerlo como ente, como ser sustantivo, que justamente padece del ser porque padece de la falta, de la nada, ya que solamente desde nuestra falta paradójicamente podemos testimoniar al ser.

La cosa siempre se nos escapa, el tiempo en su transcurrir nos hace llegar siempre tarde, en diferido. Lo que la *Sachvorstellung* freudiana representa paradigmáticamente, aquello de lo que solamente se puede hablar sin terminar de decir. La cosa aparece así solamente como trauma, violación, sufrimiento, enfermedad, herida etc. Como si uno fuese víctima de lo que al mismo tiempo anhela, el ser ente de la cosa. Posición difícil de perder, reacción terapéutica negativa, donde si se pierde la victimización se pierde a la cosa, en un dificilísimo trueque del goce traumático en goce interdicto.

Todo esto nos desespera con la verdad. No la verdad fácil como decíamos antes. La de la adecuación *rei et intellectus*, la tautológica, la poco interesante, sino de la verdad que no puede ser, la verdad eterna del ser fuera del tiempo. Así nos matamos por la verdad, la verdadera religión, la verdadera patria, el verdadero esquema referencial, la verdadera ideología, el verdadero amor, la verdadera palabra, etc. La loca pasión por la verdad tiene que ver siempre con la imposibilidad de ser fuera del tiempo, fuera de

la finitud, no poder ser ente sin dejar de poder decir soy. Porque al ente como dijimos antes, ni el ser ni la verdad le concierne. La famosa diferencia ontológica Heideggeriana no puede ser jamás abolida.

7. La diferencia ontológica la encuentro anticipada magistralmente a mi juicio en Freud en su Más allá del principio de placer (1920). Si se pudiera gozar de la finitud real, de la realización de la pulsión de muerte, esta sería la ganga de la vida. Pero el retorno a lo inorgánico, al puro ente, no se puede gozar. ¿Será que por eso sólo gozamos de la muerte del otro? Gozamos del acabamiento del otro porque nosotros solamente podemos gozar bajo la sombra de la finitud, pero como puede ser la nuestra, debe ser la del otro. Siempre la *petite mort* de la sexualidad satisfecha, anticipa la *grande mort*. Y Freud insiste en que la diferencia entre lo esperado y lo hallado desencadena nuestro factor pulsionante. Un camino ciego hacia adelante, sin meta y sin final, una diferencia absoluta que no se resuelve jamás en ninguna absoluta identidad, un eterno resto detrás de un perpetuo simulacro, sin objeto alguno, ya que el objeto es solo causa en la diferencia. Diferencia absoluta que no tiene fin ya que como Freud mismo nos enseña en ese texto, el camino hacia atrás, hacia la supuesta auténtica realización, está obturado por las resistencias de represión. La realización de la pulsión de muerte comparte en las resistencias de represión el mismo destino que el incesto, por lo cual el goce incestuoso deviene una de las figuras esenciales de la pulsión de muerte, del fantasma logrado por fin de la "verdad". Y por eso insisto hace tiempo en la base ontológica del complejo de Edipo. Lo que no fue, lo que no es y lo que no puede ser, el ser fuera del tiempo, el ser como el transcurrir de la nada, solo puede encontrar su "normalización" en la ley del Edipo, hay algo que con la madre no puede ser. Que lo que ontológicamente no puede ser devenga una imposibilidad legal. Ley que no asumida rompe la discriminación generacional, instituyendo la masacre parricida/filicida que se repite en todas las guerras externas e internas. Como que el mal surge del deseo de anular el devenir temporal, anhelando una eternidad que finalmente implica la destrucción, la verdad de la realización de la pulsión de muerte. Conf uye así el complejo nodular de las neurosis con la famosa imposible solución de la diferen-

cia ontológica heideggeriana. Que si el ente no puede ser verbo, no puede ser soy, y el verbo no puede ser ente, ¡¡que el ser del ente desparezca!! El niño rompe el juguete para poder dominarlo mejor, la *Bemächtigungstrieb* freudiana, y el científico rompe el átomo y al mundo, también para poder dominarlo mejor, para encontrar finalmente la destrucción y la nada, como lo propuse en Perspectivas sobre el inconsciente (1925).

Por eso insisto en que la verdad es solamente el muñón de una amputación, y que la palabra para no ser desmesura debe ser el resto cicatricial al mismo tiempo que la prótesis como simulacro. Siempre me gusta insistir en la pregunta ¿de qué se habla? Para contestar que de aquello que por hablar falta al decir. Hablamos para no terminar de entendernos, y nuestra palabra psicoanalítica debería servir para que el sujeto neurótico también se desentienda de la verdad. De la verdad fácil, de la de la adecuación y correspondencia de la de la pequeña historia familiar, de la del levantamiento del simulacro de la represión secundaria, de la de lo que se puede decir porque se dice, para poder acceder a la de la verdad difícil, la ontológicamente imposible, la de la eternidad del ser fuera del tiempo, la de la diferencia absoluta, que finalmente es castración. Estamos enfermos de la verdad. La verdad es nuestro síntoma fundamental, porque es solamente el nombre de lo imposible entre la diferencia absoluta que es eterno resto y de la identidad absoluta que es puro simulacro. Y por eso adquiere cada vez más vigencia, la tantas veces olvidada nota al pie, donde Freud (1923) en un insólito giro kantiano, insiste en que el trabajo del psicoanalista es dar al paciente la "libertad" para elegir si quiere o no quiere curarse.

Descriptores: PALABRA / HABLA / SER / INCONSCIENTE / RAZON / REPRESION / VERDAD / TIEMPO / PULSION DE MUERTE /

Reflections on the Word in Psychoanalysis

This paper emphasizes the complexity of the word and of truth in psychoanalytic treatment, where the truth that emerges from the lifting of secondary repression is a mere sham of a remnant that primary repression sustains as an absolute difference. To make conscious the

unconscious is questioned as an easy truth capable of leading to an ideological straitjacket, which favors intellectualization and impedes the generative value of ignorance itself. The paper proposes the oxymoronic conjunction of knowing and not knowing, and defines the psychoanalytic word as a scarred remnant of an amputation, of an absolute difference, which becomes the prosthesis of the simulacrum of an impossible identity. The analysands should be able to detach themselves from the small truth as a cause, in order to access the impossible truth of what was not, is not, and cannot be—the eternity of being outside of time. The only possible "normalization" would be to transform an ontological impossibility (being outside of time) into a legal impossibility, that of incest.

Keywords: WORD / SPEECH / BEING / UNCONSCIOUS / REASON / REPRESSION / TRUTH / TIME / DEATH DRIVE /

Reflexões sobre a palavra na psicanálise

Insiste-se na complexidade da palavra e da verdade na cura psicanalítica, onde a verdade que surge do levantamento da repressão secundária é puro simulacro de um resquício que a repressão primária sustenta como diferença absoluta. Assim, questiona-se o que significa tornar consciente o inconsciente como uma verdade fácil que pode conduzir a uma camisa de forças ideológica que favorece a intelectualização e impede o valor gerador da própria ignorância. Propõe-se a oxímoro, a conjunção do saber ignorar, e define-se a palavra psicanalítica como resquício cicatricial do coto de uma amputação, de uma diferença absoluta, que se torna prótese do simulacro de uma identidade impossível. O analisando deveria poder desligar-se da pequena verdade como causa, para aceder à verdade impossível do que não foi, não é e não poderá ser, a eternidade do ser fora do tempo. A única «normalização» possível seria a de transformar uma impossibilidade ontológica, o ser fora do tempo, numa impossibilidade legal, a do incesto impossível.

Descritores: PALAVRA / FALA / SER / INCONSCIENTE / RAZÃO / REPRESSAO / VERDADE / TEMPO / PULSÃO DE MORTE /

Bibliografía

Adorno, T. y Horkheimer, M.(1944) *Dialéctica de la ilustración*. Madrid, Trotta, 1998 .

Adorno, T. (1956) *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*. Madrid, Akal, 2012

Adorno, T. (1966) *Dialéctica negativa*. Madrid, Taurus. 1975.

Cabral, A. (2025) *Psicoanálisis y diferencia*. Buenos Aires, Letra viva.

Derrida, J. (1967) *Le voix et le phénomèn*. Paris, P.U.F.

Eilenberger, W. (2018) *Tiempo de magos*. Madrid, Taurus. 2019.

Freud, S. (1915) *The Unconcious*, XIV. S.E. Ed. H.P. 1962. Londres

Freud, S. (1920) *Beyond the pleasure principle*, XVIII.S.E Ed.H.P.1962. Londres

Freud, S. (1923) *The Ego and the Id*. XIX.S.E. H.P. 1962. Londres

Freud, S. (1925) *Negation* XIX.S.E.H.P. 1962. Londres

Habermas, J. (1985) *El discurso filosófico de la modernidad*. Madrid, Taurus, 1989.

Heidegger, M. (1927) *Ser y tiempo*. Madrid, Trotta, 2003.

Kant, E. (1784) ¿Qué es la ilustración? Madrid, Alianza. 2013.

Kojeve, A. (1947) Introducción a la lectura de Hegel. París, Gallimard, 1979.

Lacan, J. (1969-70) *El reverso del psicoanálisis*. Ed.Paidós. 1992. Buenos Aires

Steiner, G. (1978_95) *Pasión intacta*. Madrid, Siruela. 2025.

Szpilka, J. (1988) *La cura psicoanalítica, una palabra de amor*. Madrid, Tecnipublicaciones.

Szpilka, J. (2024) Apuntes sobre la violencia y la contemporaneidad. *Revista de Psicoanálisis*.

Vol.39 , 102 .Madrid.

Szpilka J. (2025) Perspectivas sobre el Inconsciente. Simposio APM.2025. Madrid

Wittgenstein, L. (1921) *Tractatus Logico-philosophicus*. Madrid, Alianza, 1987.