

Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

Número 10
Diciembre 1999



Artículos de:

*Michel Sauval, Jean Allouch, Christian Ingo Lenz Dunker,
Marcelo Pasternac, Luisa Cáceres Goyos, Juan Ignacio Martínez,
Gerardo Herreros, Emiliano del Campo, Roberto Consolo, Sara E. Hassan,
Marcio Peter de Souza Leite, Mario Uribe Rivera, arlette García, Jorge Iglesias,
Albert García i Hernández, María Lucía Homem, Mariana Indart, Ariel Pernicone,
Marta Tenutto, Denise Rocha Stefan, Heliana de Barros Conde Rodrigues,
Ana Ecurra, Eugenia Piazza, Laura Gersberg, Rodolfo Alvarez del Castillo,
Juan Carlos Volnovich, Hector Becerra, Federico Aberastury,
Fernando Fabris, Fabiana Bertín*

www.psicomundo.com
PsicoMundo
LA RED PSI EN INTERNET

Número 10
Diciembre 1999

Sumario

Editorial – Michel Sauval

Psicoanálisis y política

L'« intensification du plaisir » (Foucault) est un « plus-de-jour » (Lacan) – Jean Allouch

Crítica da ideología estética em psicanálise (Um estudo sobre o fim de análise) – Christian Ingo Lenz Dunker

A propósito de una re-colección de ocurrencias con Jacques Lacan – Marcelo Pasternac

La transferencia y sus destinos - Luisa Cáceres Goyos

La subjetividad de la época (sobre "El escritorio de Lacan", de Jorge Baños Orellana) – Michel Sauval

Clínica

Adicción y homosexualidad; dos posibles salidas a las psicosis – Juan Ignacio Martínez

Depresión. Pasión de la edad moderna – Gerardo Herreros

La estructura de la pre-psicosis y pre-adictiva en la clínica de la drogadependencia – Emiliano del Campo

La soledad – Roberto Consolo

El recorrido – Gerardo Herreros

Psicoanálisis y modernidad

De letosas y monstruos de bolsillo (Gadgets II) – Sara Elena Hassan

Psicanálise e neurociências – Marcio Peter de Souza Leite

La première métapsychologie ou l'art de produire une nécessité de discours – Mario Uribe Rivera

A dor do adolescer – Arlette García

A psicanálise e o sujeito pos-moderno – Marcio Peter de Souza Leite

Psicoanálisis y arte

Reportaje a Jorge Iglesias (Incluye video sobre experiencias de invisibilidad y cuadros de luz)

Las puertas mal cerradas – Albert García i Hernández

Dante et l'écriture de Béatrice: Jouissance et langage dans La Divine Comédie – María Lucía Homem

Freud con Schreber – Emiliano del Campo

La pulsión y el montaje surrealista – Mariana Indart

Fenómenos elementales – Marta Tenutto

Extensiones

A morte na instituição – Denise Rocha Stefan

À beira da brecha (Uma história da análise institucional francesa nos anos 60) – Heliana de Barros Conde Rodrigues

Acción mutante – Fabiana Bertín, Ana Ecurra, Eugenia Piazza

Prevención de las toxicomanías – Laura Gersberg

Historias del psicoanálisis

Psicoanálisis argentino: casi treinta años sin plataforma – Juan Carlos Volnovich

El pase de Oscar Masotta – Hector Becerra

Historia, actualidad y posibilidades del instituto en la APA actual – Federico Aberastury

Pichon-Rivière a comienzos de los años 30 – Fernando Fabris

José Ferrés (1944 - 1999) - Rodolfo Alvarez Del Castillo

PsicoMundo

PsicoMundo: Balance 1999 y anticipos de proyectos para el 2000 – Michel Sauval

FORT DA - Revista de Psicoanálisis con Niños – Ariel Pernicone

Datos de los autores

Editorial

Michel Sauval

Estimados colegas

Este es el décimo número de Acheronta, revista que ya registra una existencia de 4 años y medio.

Llegamos a este décimo número con más de 4000 suscriptos de casi todo el continente.

Hace tiempo que veníamos pensando, hasta anunciando, que algún día haríamos un CD-ROM. El psicoanálisis, y la vida misma, nos enseñan a ser...."pacientes".

Mas allá de los ritmos alocados y la instantaneidad con que nos satura la modernidad, un trabajo sostenido, siempre da sus frutos.

Poder hacer un CD-ROM significa que lo que podría parecer una simple "acumulación" se transforma, en algún momento, en algo mas que eso.

El CD-ROM, a su vez, nos puede abrir las puertas a otras iniciativas.

En efecto, la edición en CD-ROM permite incluir la totalidad de los artículos publicados en Acheronta, con un costo de inversión, relativamente accesible. Y eso, a su vez, podría darnos las bases para una futura edición en papel de una selección de artículos, donde esa selección la podrían realizar los propios lectores de Acheronta.

Para hacer las cosas con cierta racionalidad en cuanto a inversiones vamos a realizar una [preinscripción](#) de interesados asi como una consulta acerca del valor que debería tener el CD-ROM.

Esperamos que esta iniciativa cuente con el mismo éxito que el que ha tenido hasta ahora Acheronta.

Agradeceremos todas las sugerencias, opiniones y comentarios que nos quieran hacer llegar (escribir a redaccion@acheronta.org)

Cordialmente

Michel Sauval

Director de Acheronta

PD: Recomendamos leer las notas editoriales de los números [8](#) y [9](#) de Acheronta

Psicoanálisis y política

La "intensificación del placer" (Foucault) es un "plus de goce" (Lacan) (*)

Jean Allouch

Traducción de Eduardo Albornoz y Michel Sauval

*[...] rien n'est plus brûlant que ce qui, du discours,
fait référence à la jouissance.*

*Le discours y touche sans cesse de ce qu'il s'y origine.
Il l'émeut à nouveau dès qu'il s'essaie à retourner à cette origine.
Et c'est en cela qu'il conteste tout apaisement*
Jacques Lacan (1)

¿Puedo en esta ocasión agregar una palabra?, ¿intervenir? La facilitación/recorrido (*frayage*) (NT1) de Lacan y la de Foucault, por un mismo movimiento, dan lugar y llaman a una prolongación, lo que no es el caso, por lejos, de cada uno de aquellos que han abierto una vía. La existencia de una sucesión (*suite*) posible, abierta a la aleatoriedad de encuentros fortuitos, susceptible de invertirse (*se retourner*) contra ciertas posiciones sostenidas durante un tiempo, produciendo sus propios desechos, asignando el propósito de no hacer jamás sistema, hace contraste con muchos autores. Notablemente, netamente, Hegel hace contrapunto tanto para Foucault como para Lacan (2). A decir verdad, no hay sucesión (*suite*) posible sino ahí donde una facilitación (*frayage*) que es ya en sí misma su propia sucesión, haya podido, un cierto número de veces, desprenderse de sí misma, hacer localmente y otras tantas veces desecho, rehusarse al sistema (3).

¿Una analítica foucaultiana?

Durante los años que precedieron su muerte, aquellos que retroactivamente nos parece que pueden ser situados así, Michel Foucault ha dicho y publicado, mas frecuentemente en lugares escogidos, especializados (*communautaires*) mas que dirigidos al gran público, un cierto número de cosas concernientes a la sexualidad moderna. Sus últimos trabajos relativos a la historia de la sexualidad y la preocupación de sí han tenido ese discreto contrapunto de actualidad que llamativamente, no censuraba todo de sus propias experiencias. Lo que no le impide, en la ocasión, decir "nosotros". Estos propósitos, aparentemente marginales, se inscriben en eso que Gilles Deleuze ha denominado "la otra mitad" de la tarea que se asignaba Foucault.

Si hasta el fin de su vida Foucault concede tanta importancia a sus entrevistas, en Francia y más aún en el extranjero, no es por el gusto del interview, es porque allí él trazaba esas líneas de actualización que exigían otro modo de expresión que las líneas asimilables en los grandes libros. Las entrevistas son diagnósticos. (4)

Con Foucault, el clivaje libros / entrevistas, o aún historia / actualidad, no es, de lejos, absoluto. El reenvío de las entrevistas a los libros que ellas nombran, constituye en tanto tal, un modo de intervención que hace genealogía. Cuando se lo estudia para él mismo, como lo hizo François Ewald (5), no deja de evocar la intervención psicoanalítica, e incluso, expresamente, aquella del primer Freud.

Uno no puede impedirse pensar - abro aquí un paréntesis- en una relación entre Foucault y el psicoanálisis, pues esta identificación del presente como recurrencia de un acontecimiento que se repite en la actualidad está por lo menos muy cerca de eso que Freud describía como el inconsciente.

La solución que habría puesto en obra Foucault no es menos freudiana, esta vez en el sentido del Lacan que ha leído Foucault (principalmente aquel anterior a la invención del objeto *a* (6)):

(...) como en una coyuntura dada hacer que una palabra (*mot*), un decir (*parole*), no sean solamente un decir (*parole*) sino también siempre un acto. (7)

Irónicamente, Foucault habría sido abiertamente analista en el momento mismo en que hacía valer hasta qué punto el psicoanálisis se deja localizar como una pastoral. Según la partición que distinguía Deleuze, cada

intervención de Foucault, con sus dos mitades que no dejan de evocar el medio-decir de J. Lacan, se efectuaría según un modo analítico.

Así, el comentario que escribe entre paréntesis F. Ewald parece reclamar el borramiento de los paréntesis que mantienen al análisis como parcialmente fuera de propósito. Hay, se subraya hoy, una actividad diagnóstica de Foucault (evidentemente puesta en obra "a su manera" - ¿pero no es también lo propio (*le fait*) del psicoanalista, esto en la exacta medida en que el psicoanálisis, según Freud, no puede más que quedar resueltamente ligado a la singularidad del caso?). Es así que a la vista (*regard*) de la actualidad que le importa, los estudios históricos de Foucault tienen valor de anamnesis (ella, también a su manera, no médica); es así como, según lo subraya Daniel Defert, la historia foucaultiana en tanto diagnóstico del presente apunta esencialmente a disipar nuestra identidad (8). Pero esta disipación de una identidad de ficción, no menos real por ello, es también eso que habría hecho el acto interpretativo que pusiese fin al síntoma, él mismo portador de identidad.

Habría un inconveniente para desarrollar, en su generalidad, la línea de aproximación que así se dibuja, el de atenerse a un propósito no idéntico a sus condiciones (9), no regulado por eso a lo cual se relaciona (*rapporte*). Para que, a la inversa, ese pueda ser el caso, aún falta tomar la cosa no desde arriba sino por uno de sus cabos. Elijamos, no la sexualidad en su historia y su modernidad, sino un trazo bien localizado en Foucault, un trazo distinto (*distinct*), aún si él no aparece absolutamente claro, un trazo que Foucault parece haber usado, en diversas ocasiones, con mucha naturalidad y sin jamás haber experimentado la necesidad de problematizarlo de otro modo que por el uso que de él hacía. Ese trazo es, lo más frecuentemente, designado por la palabra "intensificación"; se trata de la intensificación dicha "del placer". ¿Esta intensificación que, lo veremos, es la de un goce, que no es un ítem entre otros, puesto que ella comanda la actividad analítica, tiene ella su correspondencia (*répondant*) en J. Lacan? ¿Tiene ella relación (*rapport*) con eso que, a primera vista, bien parece ser su hermano gemelo, a saber el 'plus de gozar' (10) lacaniano, él mismo otro nombre para el objeto a? ¡Qué ironía entonces de la historia! No habiendo sabido prácticamente nada de la invención mayor de J. Lacan, a saber el objeto a (al menos a juzgar por las trazas que nosotros tenemos de lo que él habría dicho o escrito acerca de Lacan), Foucault, en acto e independientemente de toda contaminación teórica, habría el también girado alrededor de la producción de este objeto.

Mencionar "*El Nacimiento de la clínica*", el análisis del panóptico de Bentham en "*Vigilar y castigar*", o aún la descripción del modelo de la inclusión del pestilente como origen del poder de la norma (" [...] nada de lo que sucedía en la ciudad escapaba a su mirada" (11)) bastaría para sostener (*étayer*) esta conjetura. Cada uno de estos textos designa un cierto objeto a, a saber, la mirada. Más exactamente, cada uno hace valer una cierta incidencia, digamos "disciplinaria", de la mirada. Cada modelo descrito se sostiene sobre una intensificación del goce de esa mirada disciplinaria: quítenla, el edificio se desmorona. Esa mirada no vela (*veille*), ella vigila (*sur-veille*), capta en su provecho un plus de gozar, a veces abiertamente, como en la economía del poder de punición en el derecho clásico, donde, decía Foucault, "hacia falta que haya una suerte de plus del costado de castigo" (12).

Se objetará, sin embargo, que la intensificación del placer signa en Foucault no lo que focaliza una práctica disciplinaria sino, al contrario, una separación (*écart*) en relación a toda instrumentación (*mise en place*) disciplinaria/identitaria. El comentario es justo, y por ende adecuado para evacuar la cuestión foucaultiana, a nuestro entender jamás planteada: ¿es, en Foucault, el mismo "objeto" (pero el término es a repensar) que comanda el juego reglado de la disciplina y aquél azaroso, aleatorio, de su local subversión?. Los comentarios (*remarques*) de Foucault sobre el poder y la resistencia, indisolublemente asociados, ligados en y por un mismo "juego", señalan, al menos en los hechos convocados, la existencia de una relación (*rapport*) entre el sobregoce del poder y la intensificación del placer liberado por la subversión, a la vez estratégica y lúdica, de este sobre-goce.

¿Podría el plus de gozar lacaniano ayudarnos a leer a Foucault? Mostrar que la intensificación del placer es un plus de gozar tendría esta ventaja de invitarnos a reinterrogar a Foucault sobre una cuestión central en él y que encontraría su pendiente/contrapartida (*pendant*) en el psicoanálisis lacaniano. ¿Hay una articulación entre eso que en el poder goza, goza incluso de un cierto bloqueo que este sobre goce sella, y la intensificación del placer que puede obtener la resistencia cuando ella desbloquea esta posición del poder y la suya al mismo tiempo (*du même coup*)? Foucault ha puesto en acto esta cuestión, desde nuestro punto de vista sin problematizarla. En el psicoanálisis lacaniano, no se sabe bien decir, es decir, escribir, cómo el objeto a puede funcionar en el fantasma (con efectos de bloqueo, de producción de síntomas, inhibiciones y de angustia) y en

ese más allá del fantasma que es la pulsión, con un efecto liberatorio de un cierto quantum de libido, de un plus de gozar (13).

Foucault Lacan: ¿una convergencia subterránea?

Después de haber adherido/estudiado (*s'être mis à son école*) (NT2) por la acogida entusiasta que le reservaba a la "*Historia de la locura en la edad clásica*" y a "*El nacimiento de la clínica*", después de haber hecho gran caso de "*Las palabras y las cosas*", discutiendo (*ferrillant*) con Foucault sobre "*Las meninas*" (Foucault asistía casi silencioso a esta sesión del seminario (14)), después de haber jugado al tenis con Foucault teniendo por pelota la discursividad, Lacan parece haber dejado de lado los ulteriores trabajos de Foucault. En sus seminarios lo cita una última vez el 4 de noviembre de 1971, lo que no implica que, más adelante, Foucault no haya intervenido por debajo (*sous-main*). De su lado, Foucault, después de haber captado, desde los años 50, que Lacan hacía valer en Freud, contra Sartre y contra la fenomenología, que "el sujeto tiene una génesis, el sujeto tiene una formación, el sujeto tiene una historia, el sujeto no es originario" (15), después de haber ubicado (*repéré*) perfectamente que Lacan buscaba en el psicoanálisis, "no un proceso de normalización de los comportamientos, sino una teoría del sujeto" (16), Foucault parece ignorar a Lacan, quizás rechazado (*rebuté*) por un hermetismo que ha alejado de Lacan a muchos otros interlocutores potenciales de calidad. En 1978 Foucault plantea "a partir de 1955, cuando Lacan libraba la parte esencial de su enseñanza, yo ya estaba en el extranjero" (17). Leyendo este "en el extranjero" como una metáfora, planteemos la pregunta: ¿estaba realmente, en relación a la invención mayor de Lacan, la del objeto *a*, en el extranjero? Intentaré mostrar que, al contrario, trabajando cada uno independientemente, se encuentran, sin embargo, uno y otro, aplicados a cernir, a despejar, la función del objeto *a*, como siendo eso que está en juego, de diversos modos, en la erotología contemporánea.

El cambio de vía (*L'aiguillage*)

A primera vista la discursividad habría sido el punto de cruce (*aiguillage*) a partir del cual Lacan y Foucault habrían dejado de hablarse. Se conocen sus ping-pongs (tenis) al respecto (18). Lacan está al servicio cuando lanza, el 7 de noviembre de 1955, su consigna de un "retorno a Freud", al cual ningún psicoanalista, al cual solo Foucault, catorce años después, dará respuesta; otra cosa entonces que una adhesión o un rechazo. El 22 de febrero de 1969, retomando esa bola, pero jugando también con otras, Foucault pincela el retrato de una modalidad de la función autor, el instaurador de discurso, que viene a legitimar, retroactivamente, la relación (*rapport*) de Lacan a Foucault. Habiéndose sentido convocado, presente, Lacan reconoce que con su "retorno a Freud" él ocupa, en el campo freudiano, el lugar y la función, a la vez segundos y necesarios, que acaba de delinear Foucault. Sin duda no era poca cosa escuchar decir que era Freud y no Lacan quien había preparado el lecho de Lacan, que no sólo era freudiano sino, de alguna manera, Freud él mismo, un Freud espectral (*revenant*) (NT3) - puesto que el "retorno a...", decía Foucault, era también un "retorno de...". Esta medalla tenía sin embargo su revés. O bien ese retorno no hacía bucle, Freud quedaba "dominando" ("*surplombant*") el psicoanálisis y "lacaniano" no tenía ningún sentido (lo que quizá no era tan desagradable para Lacan), o bien, levantando el olvido que Freud había instaurado, Lacan, como un espectro de Freud (*Freud-revenant*), había operado una catástrofe (en el sentido en que René Thom podría quizás cifrarla) en la discursividad freudiana, una catástrofe de la que ni Lacan ni Foucault sabían decir lo que podía ser, o haber sido, ni tampoco sus consecuencias para la dicha discursividad. Sea como sea, la conferencia del 22 de febrero de 1969 tuvo sobre Lacan el efecto de un corte, ella hizo interpretación. Dicho en términos foucaultianos, ella habría provocado en Lacan haciendo retorno a Freud, "el extrañamiento (*égarement*) de aquel que conoce" (19). El hecho merece ser notado: por ejemplo, el comentario de Lévi-Strauss a Lacan, según el cual, con su gran Otro, él habría reintroducido a Dios, a despecho de una justeza hoy largamente confirmada por buen número de grupos lacanianos, no tuvo, absolutamente, el mismo efecto.

La prueba de este extrañamiento (*égarement*) provocado nos es dada por el hecho que justo después, a partir del 26 de noviembre de 1969, Lacan inventa su teoría de los cuatro discursos (del amo, de la histórica, universitario, analítico). De su lado, Foucault, al contrario, iba a abandonar (*délaisser*) un poco la discursividad en provecho de un análisis de las prácticas (20). Foucault admitía entonces no poder escribir una tipología de los discursos, mientras que era exactamente eso lo que Lacan estaba en vías de producir. Lacan se apoyaba, para ello, sobre una pequeña máquina de cuatro letras y con cuatro lugares, lo que daba cuatro y solamente cuatro discursos. Foucault, en cambio, se cuidaba (*garder*) de tales formalizaciones. Así, hubo realmente, entre Lacan y Foucault, respecto de la discursividad, algo así como un cambio de vías (*aiguillage*), un punto a partir del cual sus vías divergían.

¿Es esto, sin embargo, tan neto? ¿Había Foucault terminado con la discursividad? Basta leer en su primer curso, hoy publicado, su descripción del "discurso de la disciplina" en tanto se deja diferenciar del de la ley, para estar seguro que no era así. Es más, en el plano conceptual, no podemos dejar de preguntarnos si el concepto de "juego de verdad" no reconduce una condición de posibilidad de todo proceso analítico, un cierto cierre, que el concepto de "discurso" estaba bien hecho para encuadrar (22). En cuanto a Lacan, que la maquinaria de los cuatro discursos revelara tener un valor heurístico no le impedía ni hablar de otros discursos que esos cuatro, por ejemplo del "discurso de la ciencia" o del "discurso capitalista", ni encarar de otro modo que sobre la base de la discursividad ciertos problemas que la discursividad era incapaz de resolver. Como todo matema en Lacan (y en otras partes, hasta en las matemáticas mismas) el de los cuatro discursos no es operativo más que dentro de ciertos límites y para ciertos problemas. En particular, el del análisis como operación finita, como "fin de partida" escapaba radicalmente al hilo de la discursividad.

Convergencias

Antes de arribar a la intensificación, que, según nuestra conjetura, constituye uno de los puntos vivos de lo que sería un encuentro Foucault Lacan, en el sentido en que cada uno de ellos se habría ocupado (*aurait eu affaire*) del mismo "hueso", aunque jugando diferentemente, enumeremos brevemente un cierto número de resonancias (llamemos esto provisoriamente así, *de mínima*) entre ellos. Ellas invitan a pensar que, ante la ausencia de intercambios a partir de los años setenta, que a pesar de baterías conceptuales diferentes, de campos de estudio diferentes, de maneras diferentes de analizar y de mil otras diferencias mas, el problema que cada uno intentaba tratar podría haber sido el mismo: la erótica del objeto *a*. En términos de Foucault, diríamos: la relación (*rapport*) de lo verdadero a lo intenso (23). Dos recorridos diferentes entonces, dos recorridos mas bien independientes (pero teniendo, ampliamente, un mismo contexto, que podría fácilmente balizar una lista de nombres propios), dos recorridos que se ignoraban casi totalmente a partir de un cierto momento, y sin embargo, subterráneamente, un mismo problema (24).

El sujeto La primera de esas resonancias, señalada por Foucault (25), no es nada menos que el sujeto. Ella tiene por corolario el apartamiento (*mise à l'écart*) del humanismo (la "muerte del hombre") así como el de toda *Weltanschauung*. Para Foucault como para Lacan el sujeto no es un dato dado (*donnée*), no es instituido, no es esa entidad estable, aunque fuese forjada en un *cogito* a partir del cual podrían desplegarse cadenas de evidencias. Foucault:

Intenté salir de la filosofía del sujeto haciendo la genealogía del sujeto moderno que abordo como una realidad histórica y cultural; es decir como algo susceptible de transformarse. (26)

Una tal transformación es basal en Lacan, que, en 1966, situaba como uno de los puntos de giro de su recorrido "del sujeto por fin en cuestión", es decir del sujeto al fin tomado como pregunta. Sin este sujeto susceptible de transformación Lacan no habría podido encarar un solo segundo que el sujeto pueda constituirse como tal. Sin esta transformación, una operación aritmética que el denominaba "división del sujeto" no sería, simplemente, encarable, así como no es encarable (para convocar aquí al último Lacan) la noción de un sujeto constituido ya no tanto a partir del significante sino por el anudamiento de tres dimensiones real, simbólica, imaginaria (28).

Esta primera resonancia entre Lacan y Foucault va, por otra parte, mas allá de ese punto de partida puesto que, mientras que en Lacan la subjetivación es una desubjetivación, el sujeto constituyéndose en tercera persona (aquí el trabajo de Freud sobre el chiste es capital), mientras que Lacan dice su preferencia por "un discurso sin palabras", encontramos en Foucault esta misma manera de subjetividad. El sujeto se constituye desprendiéndose (*se déprenant*) (29), y sin duda no sería abusivo anticipar, utilizando una fórmula lacaniana, que este desprendimiento (*déprise*), en Foucault, se opera, cada vez, por un levantamiento de "la equivocación (*méprise*) del sujeto supuesto saber". En Foucault como en Lacan hay subjetivación al nivel de lo que Foucault decía ser "el principio ético más fundamental", el "qué importa quien habla" beckettiano que abre y cierra la conferencia "¿Qué es un autor?" (30)

Lenguaje circulante Prosigue (*s'ensuit*) una segunda resonancia. Se trata de un régimen de intervención que Foucault llamaba el lenguaje circulante, opuesto al lenguaje estanco (*stagnant*). Llamativamente, no hay una sola de las determinaciones de ese lenguaje circulante, que distingue Daniel Defert, que no se aplique a Lacan. La escritura de Foucault, en tanto que ella convoca (*appelle*) a su propio borramiento, nos reenvía directamente a eso que Lacan denominaba "los borramientos (*l'effaçons*) (NT3) del significante", así como al término lacaniano de "poubellication" (juego de palabras entre publicación y basurero), que es nada menos que

metafórico. Lacan también se dirige a gente (los psicoanalistas) inscripta en un campo de saber. Su escritura también apunta a provocar, no el comentario, sino una experiencia, ni verdadera ni falsa, de "vacilación en el ser", a introducir una relación (*rapport*) nueva respecto de lo que está en cuestión con Freud. Al "pensar de otro modo" de Foucault, hace directamente eco el "no es eso" de Lacan, que este llevaba de algún modo a su colmo en la frase misma que iba a abrir la puerta del borromeo:

"Te demando que rechaces lo que te ofrezco porque no es eso" (31)

En cuanto a la perspectiva según la cual el lector, lejos de ser solicitado como hermeneuta, "hace ante todo la experiencia de un agotamiento de lo real, de un no sentido" (32), no enseñaré nada a los auditores, y ahora a los lectores, del seminario "*La relación de objeto y las estructuras freudianas*" señalando que es exactamente eso con lo que se han tenido que vérselas (*eu affaire*) en el análisis propuesto por Lacan del caso del pequeño Hans.

Golpes de goma: Cuando D. Defert escribe que la escritura de Foucault "es portada por una lectura que llama a otra escritura" (33), el transcribe en una fórmula exactamente eso que Lacan llamaba el borramiento (*l'effaçons*) del significante, una escritura de lo escrito. La transliteración entonces, es lo que en Lacan, en lo simbólico, borra, desplaza, deshace, libera, lo que trae, no la verdad (*aletheia*) sino este olvido (*lethé*) que, solo él, puede hacer solución, disolución del síntoma -habiendo Freud ubicado (*repéré*) que la histérica "sufría de reminiscencias" (siendo este descubrimiento generalizable a todo síntoma) (34).

Del lenguaje circulante a los borramientos (*l'effaçons*) del significante, la resonancia es tan fuerte que conlleva (*emporte*), en Lacan, la definición misma del significante, formalizada en el matema $S_1 S_2$. Otra vez sorprendemos a Lacan intentando una formalización allí donde Foucault, sin duda más preocupado (*soucieux*) por regular sus propósitos sobre la ausencia de categorías universales del pensamiento, se abstiene de hacerlo. ¿Hay allí una divergencia redhibitoria? Concluir en esto sería descuidar que esa ausencia está escrita en ese matema donde la flecha indica una relación (*rapport*) que liga, cada vez, y de una manera evanescente, un particular a un particular. La distancia (*écart*) no es entonces tan grande entre $S_1 S_2$, entre "los borramientos (*l'effaçons*) del significante" y lo "golpes de goma" de Foucault que, "[...] destinados a apuntar al anonimato, marcan más seguramente, la firma de un nombre que los portaplumas ostentatorios" (35).

Sobre el estatuto del nombre propio entonces adquirido, Lacan, Foucault y Deleuze se reúnen, y Deleuze lo dice perfectamente en la declaración siguiente:

Decir algo en su nombre propio es muy curioso, porque no es absolutamente en el momento donde uno se toma por un yo, una persona o un sujeto, que se habla en el nombre propio. Al contrario, un individuo adquiere un verdadero nombre propio a partir (*à l'issue*) del más severo ejercicio de despersonalización, cuando él se abre a las multiplicidades que lo atraviesan de parte en parte, a las intensidades que lo recorren. (36)

Juegos de verdad: Asimismo, la distancia (*écart*) no es tan grande tratándose de la verdad puesto que la definición de verdad como medio decir solo parece una definición en términos de universal más que para la mirada de quien descuida su tenor: salvo evacuar la cuestión apartando axiomáticamente todo metalenguaje - cosa que hacía Lacan - la verdad de la verdad no es menos medio dicha que la verdad de lo que sea. Se trata de una modalidad de lo verdadero que comporta su propio desfallecimiento, diferente de aquella del lógico positivismo que, planteando que hay verdadero de lo verdadero, tiene igualmente que vérselas (vía las paradojas que engendra) a un desfallecimiento de lo verdadero. Lacan está entonces en una posición foucaultiana: la verdad como medio decir es un juego de verdad. Recíprocamente, en Foucault, la verdad es claramente situada como un decir, punto que Paul Veyne no ha dejado de señalar (37).

Otros trazos comunes no menos importantes podrían prolongar esta lista. Sin embargo, parece más ajustado llevar la interrogación de la proximidad Lacan Foucault ahí donde, desde un punto de vista cerradamente foucaultiano, ella estaría en falta. A saber, sobre la cuestión del deseo, entendiendo que Lacan hace de él lo vivo del sujeto, mientras que Foucault habría desplazado el problema haciendo valer el placer contra el deseo. Esta discusión nos aproximará a aquella de la intensificación del placer. Nos deslizaremos así de cuestión del deseo a la de su causa.

Intensificación del placer y plus de gozar

La oposición placer – deseo

Después de haber, en la primera parte de este estudio, aproximado Foucault por el intermedio (*biais*) de alguno de sus lectores, aprovechando de algún modo el irremplazable esclarecimiento que a veces aporta este recurso (*ricochet*), vamos ahora a referirnos directamente a él.

Según buen número de sus declaraciones, la oposición deseo placer sería aquella gracias a la cual él se desmarcaría más netamente del psicoanálisis. Digamos: de un cierto psicoanálisis, aquel, pastoral, del que la actualidad confirma que merece largamente la corrección/castigo (*correction*) que le inflige Foucault. Es también decir que Lacan no es alcanzado por esta crítica, la cual, al contrario, logra cernir su lugar en el psicoanálisis y da cuenta de los combates más actuales en el campo freudiano. La invención en 1963 del objeto *a* como un trozo corporal de goce, la problematización de la diferencia placer / goce (38), la interrogación a propósito de la existencia de un goce del Otro que se despliega a partir del año 1968/69 del seminario de Lacan, el análisis de la relación saber / goce, transcrita en el casi ilegible "Lituraterre" (39), todo esto, con muchas otras cosas más, señala claramente que Lacan no formaba parte de todo ese mundo que, según una fórmula, por otra parte un poco desafortunada, de Foucault (un freudiano ignorante de Lacan no se reconocería en ella), tanto filósofo como psicoanalista "explica que lo que es importante es el deseo y que el placer no es nada" (40).

He aquí una de las muy numerosas declaraciones de Foucault donde interviene la oposición deseo / placer:

[...] desde hace siglos, la gente en general - pero también los médicos, los psiquiatras y hasta los movimientos de liberación - han siempre hablado de deseo, y jamás de placer. Nosotros debemos liberar nuestro deseo dicen. No!, nosotros debemos crear placeres nuevos, entonces quizás el deseo siga (*suivra-t-il*) (41).

La oposición deseo / placer no es aquí aquella de dos términos que se excluirían uno al otro puesto que este deseo, al cual Foucault dice primeramente no, es sin embargo rogado suceder (*prié de suivre*). ¿Podría serlo si estuviese totalmente ausente del placer? Resulta entonces pertinente no endurecer demasiado esta oposición, y de la misma manera, no endurecer la oposición, correlativa, ente "arte erótico" y "ciencia del sexo".

Existe, por otra parte una entrevista de Foucault, de 1983, cuya traducción francesa fue corregida por Foucault, teniendo entonces valor de texto, cuya especial importancia radica en que tempera (*nuance*), y aún corrige, la distinción muy neta entre arte erótico y ciencia del sexo. En ese escrito Foucault distingue el arte erótico propiamente dicho (chino), la economía de los placeres (griega) y finalmente la ciencia del sexo (el occidente romano y luego cristiano) (42). Se trata de un ternario y no de un binario. Foucault empuja incluso su planteo hasta distinguir tres polos de la conducta sexual:

Si por conducta sexual nosotros entendemos los tres polos que son los actos, el placer y el deseo, tenemos la "fórmula" griega, que no varía en lo que concierne a los dos primeros elementos. En esta fórmula griega, los "actos" juegan un rol preponderante, siendo el placer y el deseo subsidiarios: *acto-placer-(deseo)*. Pongo deseo entre paréntesis porque con la moral estoica comienza, creo una elisión del deseo, el deseo comienza a ser condenado.

La "fórmula" china por su parte, sería *placer-deseo-(acto)*. El acto es puesto de costado, pues hace falta restringir los actos a fin de obtener el máximo de duración e intensidad del placer.

La "fórmula" cristiana, finalmente, pone el acento sobre el deseo, intentando suprimirlo. Los actos deben devenir neutros; el acto no tiene otro fin más que la procreación, o el cumplimiento del deber conyugal. El placer es, en la práctica como en la teoría, excluido. Esto da (*deseo-acto-(placer)*). El deseo es excluido en la práctica - hay que acallar su deseo - pero en teoría es muy importante.

Diría que la "fórmula" moderna es el deseo - que es subrayado teóricamente y aceptado en la práctica puesto que cada cual debe liberar su deseo; los actos no son muy importantes, y en cuanto al placer nadie sabe que es. (43)

Tenemos ahí una pequeña máquina simbólica, un matema del que se podrían desarrollar, a ciegas, las otras posibilidades que comporta – liberándonos por ahora (*quitte*) de tener que preguntarnos, luego, si les corresponde alguna cristalización de la realidad sexual.

- Fórmula griega: *acto-placer-deseo*
- Fórmula china: *placer-deseo-(acto)*
- Fórmula cristiana: *(deseo)-acto-(placer)*

En este matema, el paréntesis vale como indicador de lo que es elidido. Las itálicas designan, al contrario, eso sobre lo cual el acento es puesto. Pero Foucault toma cuidado de indicar, de otro modo aún - ordenando la sucesión de los términos - eso sobre lo cual el acento es puesto. Los lugares están marcados: el primero a la izquierda es el de lo que está acentuado, el tercero el de lo que está elidido (la elisión es entonces, ella también, marcada de dos maneras diferentes). Hay entonces, implícito, algo así como un gradiente entre los lugares uno y tres. Esta doble determinación de la marca no responde a un capricho. Debemos, por ejemplo, señalar (*marquer*) la acentuación por el lugar, puesto que, en la fórmula cristiana, eso que es acentuado es también elidido. Se ve que el número de posibilidades generables a partir de este matema es muy superior a los seis que da el puro juego de tres letras y tres lugares (abc, acb, bac, bca, cab, cba). Para cada serie de tres, el paréntesis, pero también las itálicas, generan siete posibilidades. Por el abanico que despliega, este texto de 1983 recusa el uso simplista y algo maniqueo que puede hacerse de la oposición deseo / placer.

¿Foucault se habría ubicado él mismo en este modernismo del que es cuestión aquí (pero del que no escribe la fórmula) donde "nadie sabe lo que es el placer"? En todo caso, el placer, en él, no es el placer freudiano, aquel que se obtiene por la disminución de las tensiones libidinales.

En Foucault, el término "placer" designa exactamente eso que Lacan llama "goce". Muchos argumentos ayudan (*plaident*) en favor de esta identificación.

En Foucault como en Lacan, se encuentra explícitamente formulada la cuestión de la invención de nuevos placeres. Lacan deploraba que el psicoanálisis no haya inventado una nueva perversión. ¿"Está tan seguro, le responde (indirectamente) Foucault, no cuenta para nada el placer del análisis?" (44). Está bien claro que Lacan no lo descarta (*ne le compte pas pour rien*) puesto que si este placer, si este goce, ha recibido su nombre de transferencia en el análisis freudiano, es a Lacan a quien se debe que una puerta sea abierta hacia la disolución de la transferencia gracias a la puesta al día de lo que se trata en el goce transferencial, a saber, sostener, por equivocación, y gracias a la incidencia de un significante no subjetivado (cf. el matema de la transferencia), la existencia de un sujeto supuesto saber.

Otro argumento, en Foucault como en Lacan encontramos planteada la cuestión del goce del Otro. Se trata de una cuestión que Lacan ha trabajado mucho más que Foucault, pero que este formula explícitamente, diciendo, por ejemplo en 1982:

Lo que yo quiero plantear como cuestión es: ¿somos hoy capaces de tener una moral de los actos y de los placeres que pudiese tener en cuenta el placer del otro? El placer del otro ¿es algo que puede ser incluido en nuestro placer [...]? (46).

En fin, hay ciertos textos donde Foucault, explícitamente, identifica eso que él llama placer como goce, o aún como voluptuosidad. En 1982, comentando la conversión en sí en Séneca, Plutarco y Epicteto, señala que es pensada, frecuentemente sobre un modelo "de goce posesivo: gozar de sí, tomar su placer con sigio mismo, encontrar en sí su voluptuosidad" (47).

A decir verdad, no parece que la identificación del placer foucaultiano como goce haga dificultad. En cambio, el deseo aparece bien como siendo algo sobre lo que el psicoanálisis lacaniano focaliza la subjetividad, librando así este psicoanálisis, pies y puños ligados, a las críticas de Foucault.

Hay ahí una lectura incompleta de Lacan, desfalleciente y, para terminar, errónea (*fautive*). Sobre la cuestión del deseo, después de haberse remitido a Hegel, lo que le permitió durante un tiempo definir el deseo como "deseo del Otro" (no sin un equívoco entre genitivo objetivo y subjetivo jamás levantado si no fuese porque la invención del objeto a hará que la cuestión no se plantee más), Lacan se ha desprendido de esta encierro

(*prise*) hegeliano. ¿Como? Inventando el objeto *a* (48). Con esta invención Lacan, una vez más, piensa contra sí mismo. En efecto, no es la misma cosa avanzar, como lo hizo primeramente, que el deseo se constituye en referencia a otro deseo, o bien decir que el deseo es esencialmente causado por un objeto, un objeto que no es aquel hacia el que se dirige, un *Gegenstand*, sino un pedazo de cuerpo, un desecho corporal, un paquete de goce que hace al sujeto, deseante, en tanto lo haya perdido.

Henos aquí, entonces, al pie del muro, con la cuestión: ¿hay una articulación entre plus de gozar y esta intensificación del placer que podemos ahora nombrar una intensificación del gozar?. Los términos parecen bien próximos.

La intensificación del placer como plus de gozar.

¿A qué, en Foucault, se encuentra ligada la intensificación del gozar? Al juego. Sus declaraciones sobre el S/M (NT5) son, desde este punto de vista, elocuentes (*parlantes*), aún si se pudiese conjeturar que el problema podría ser abordado, con el mismo resultado, estudiando los últimos análisis foucaultianos de la relación (*rapport*) poder / resistencia, o aún el estatuto del intelectual. El término "juego" es a entender en el sentido de juego estratégico pero también en el sentido de no adecuación (*ajustement*), de no relación sexual diría Lacan, esa no adecuación teniendo el valor de lo que da su sal al juego estratégico. ¿De qué está hecho este juego?. De poder y de resistencia, de inversiones de las situaciones y las posiciones. Pero hay que entender también "poder" en el sentido desarrollado por Leo Bersani cuando subraya que el ejercicio del poder puede comportar el de su propia renuncia (49). La impotencia, había dicho Lacan, no es "no poder" sino "poder no" ("*pouvoir ne pas*").

He aquí una de las últimas declaraciones de Foucault al respecto (50):

El poder no es el mal [...] Tomen por ejemplo las relaciones sexuales o amorosas: ejercer el poder sobre el otro, en una especie de juego estratégico abierto, donde las cosas podrían invertirse, no es el mal, eso forma parte del amor, de la pasión, del placer sexual.

Dos años antes Foucault había dicho lo siguiente a propósito del juego

Esa mezcla de reglas y de abertura tiene por efecto intensificar las relaciones sexuales introduciendo una novedad, una tensión y una incertidumbre perpetuas, de las que se encuentra exenta la simple consumación del acto. (51)

De ese lazo entre juego e intensificación del placer Foucault nos da también el contra modelo:

[...] podemos imaginar que hay sociedades en las cuales el modo en que se dirige la conducta de los otros está tan bien regulado por anticipado que todos los juegos, en cierto sentido, están hechos. (52)

Hay nombres, en psiquiatría, para decir ese contra modelo, por ejemplo el "automatismo mental", en el sentido no de Pierre Janet, sino de Gaetan de Clérambault. Una voz convoca (*enjoint*) al sujeto: "en pelotas!", y he aquí la consigna inmediatamente "ejecutada". Para el goce de ¿qué mirada? ¿La de la policía? Sin embargo, conforme al dispositivo que describe Foucault, ese contra modelo - esencialmente paranoico - implica una miseria sexual. Sabemos que desde su tesis, la paranoia no ha cesado de habitar e informar, como aquí en Foucault a título de un contra modelo, el sendero de Lacan. En Lacan también, es entonces la movilidad que cuenta. La inscribe en la definición misma del significante: $S_1 S_2$

¿Podemos entonces, pura y simplemente, reconocer en la intensificación del placer, una de las figuras del objeto *a*, ello tanto más fácilmente cuanto Lacan renombraba a este objeto "plus de gozar"? El dispositivo de producción de este suplemento de goce descrito por Foucault y Lacan parece ser el mismo, lo que confirma el hecho de que uno como el otro no aportan ninguna teoría (David Halperlin lo subrayaba a propósito de Foucault (53)), ningún sistema de pensamiento, ninguna posición sobre la cual cualquiera podría acampar.

No habría mejor prueba del reconocimiento de la intensificación del placer como plus de gozar que la que consistiría en aclarar la intensificación del placer por el plus de gozar. Intentemos, para concluir, aportar esta prueba.

Una de las cuestiones dejadas por Foucault sin más explicación concerniente a la intensificación del placer se encuentra planteada en algunas declaraciones que ha hecho, a la vez precisas y lacónicas, que señalan otra perspectiva (*visée*) que la intensificación del placer, algo como la búsqueda de un pasaje fuera del sexo, un desprendimiento del sujeto en relación (*vis-à-vis*) al sexo. He aquí una primera declaración (54) que mantiene una cierta ambigüedad al respecto:

Hacer escapar el placer de la relación sexual al campo normativo de la sexualidad y a sus categorías hacer por ello mismo del placer el punto de cristalización de una nueva cultura – es, creo, una aproximación interesante.

Dos años después, la indicación deviene más precisa, retomada en la abrupta fórmula "la sexualidad, es un plomo (*assomant*)" (56).

La gente [*de la subcultura S/M*] "inventa nuevas posibilidades de placer [*notar el singular*] utilizando algunas partes bizarras de su cuerpo [*en singular*], erotizando este cuerpo. Pienso que tenemos ahí una suerte de creación, de empresa creadora, una de cuyas principales características es que lo que llamo la desexualización del placer. La idea de que el placer físico proviene siempre del placer sexual y la idea que el placer sexual es la base de *todos* [*subrayado por Foucault*] los placeres posibles, eso, pienso, es verdaderamente algo falso. (57)

Y Foucault cita las drogas como otro ejemplo de desexualización del placer. Esta referencia aparecerá tanto más llamativa si se recuerda que Freud inventó el psicoanálisis precisamente sobre la base de una constatación del fracaso de la droga, concretamente la cocaína, panacea universal en la cual él había puesto muchas esperanzas. Este fracaso lo lleva a inventar otra medicina que la lesional, de la mirada, que dominaba en Charcot, a situar al médico de otro modo que como un sapiente (*sachant*), el enfermo de otro modo que como portador de síntomas que no tendrían nada que ver con su decir y su historia. Este fracaso llevó a Freud hasta la invención de un método, lo que implicaba un cambio de discurso (el dispositivo analítico se regula sobre el discurso de la histérica). El análisis, todo análisis (no solamente la efectuación que abusivamente se reivindica como "psi"), podría bien no tener lugar, en efecto, más que sobre la base de una forclusión de la droga.

¿Como entender, en su tenor, ese decir de Foucault? Notemos que no es confirmado, por su propia experiencia de la droga, en todo caso la del LSD, tal como ella fue reportada con sus términos en el momento: "la única cosa en mi vida que sea comparable a lo que siento ahora es hacer el amor con un desconocido", o aún: "ahora, comprendo mi sexualidad" (58). Hay entonces un problema ahí. Lo abordaremos tomando la palabra "placer" en el sentido de Freud, lo que no hay bajo la pluma de Foucault, tal como lo hemos visto. En el sentido de Freud, la desexualización del placer es el placer mismo. Pero Freud descubre, en 1920, la insistencia de un "más allá del principio del placer": el anhelo de una vida pacificada (*apaisée*) respecto del sexo encuentra un límite, debe vérselas con algo que se le opone y que Freud nombra "compulsión de repetición". El goce no se deja amordazar (*bâilloner*) así de fácil.

Siguiendo esta lógica freudiana, ¿debería leerse la aseveración de Foucault como la indicación de que existiría un goce no sexual? Pero entonces, ¿qué relación (*rapport*) habría, en él, entre ese anhelo de una salida de lo sexual hacia otro goce (Foucault habla también de una "falsificación del placer") y la perspectiva (*visée*) de una intensificación del goce sexual?. El plus de gozar lacaniano permite responder a esta cuestión, cierto que modificando, sobre un punto, lo dado (*la donne*).

Precisamente, Lacan renombra el objeto a "plus de gozar" sobre ese mismo littoral donde Foucault se sitúa entre intensificación y anonadación del goce sexual. Para la introducción del plus de gozar, su referencia decisiva sigue siendo Freud. Desde el "*Esbozo de una psicología para neurólogos*", Freud notaba la separación existente entre un goce una primera vez obtenido y la repetición de esta experiencia que implica una necesaria pérdida (*déperdition*) de goce. En esta separación, hay un lugar hecho para la perspectiva (*visée*) de una intensificación del goce, el que sería nuevamente obtenido, puesto que él no es jamás tan gozoso como aquél (mítico si se quiere) de la primera vez (y se puede recordar que ese "la primera vez" estaba presente en la experiencia libidinal del LSD tal como Foucault lo testimoniaba). ¿Pero cómo Lacan, con Freud, puede ser tan categórico en lo concerniente a ese "jamás"? Aquí Lacan interviene en Freud. Este había notado que el niño lactante buscaba reencontrar la imagen exacta del seno visto bajo un cierto ángulo, aquel ligado a la primera satisfacción. Lacan da entonces el paso de admitir que es precisamente ese trazo unario (para reducir esta imagen a su más mínimo valor), este *einzigiger zug*, que hace que toda repetición de la experiencia

comporte una pérdida (*déperdition*) de goce. Y en efecto, por definición, la primera experiencia no estaba marcada ni estorbada (*encombrée*) por esta búsqueda de una marca del reencuentro (del golpe fallido) de la experiencia original. No había en ella, por definición, ninguna preocupación (*souci*) por reencontrar una experiencia pasada. Lacan puede entonces llamar "plus de gozar" al objeto *a*, del que había, en 62-63, desmenuzado (*égrené*) y aún ordenado las diversas figuras (seno, excremento, falo, mirada, voz) en su segundo grafo dicho "grafo del amorir (*amourir*)". ¿De que se trata ahora? De inscribir en el objeto *a* el hecho que la pérdida de goce puede comportar una suerte de "excedente/retorno (*boni*)" (59) y que ese *boni*, tal la plusvalía de Marx, puede ser embolsado por algunos.

Para la cuestión a la cual nos referimos en Foucault, lo esencial de esta interpretación lacaniana de la repetición en Freud consiste en el señalamiento de que lo que recupera el sujeto no tiene nada que ver con el goce sino con su pérdida (60). Hay como un doble fondo del "plus de gozar", que no se obtiene más que en la medida en que el goce puede realizarse por lo que él es, a saber, masoquista (la repetición en acto implica una pérdida (*déperdition*) de goce). Ese doble fondo, ¿es susceptible de explicar la doble y aparentemente contradictoria posición de Foucault respecto del goce? Identificar la intensificación del placer como plus de gozar permite levantar esta pseudo contradicción. Hace falta, y basta para eso, leer su anhelo de un goce no sexual como la indicación que, sexual, el goce nunca lo es absolutamente. Es la lección de la interdicción del incesto, tal como la lee Lacan, como el enunciado de una imposibilidad. Hay una goce que "de ser el único que daría la felicidad, justamente a causa de eso, este goce está excluido", la función del plus de gozar siendo entonces aportada "como suplencia de la interdicción del goce fálico" (61). La intensificación del placer tiene una función de suplencia. Ella sola, señala Foucault, es susceptible de hacer al sexo no inmediatamente triste.

Identificando la marca de goce como saber, Lacan nos permite también captar como puede ser con un mismo gesto que Foucault espera del erotismo la emergencia de una nueva cultura y desmonta el carácter erótico de lo que está instalado como poder de la cultura, hasta llegar a esa sexualidad disciplinaria sin encanto (*charme*) y sin juego. No hay diferencia esencial, ni en Foucault ni en Lacan, entre ese juego y el del saber. Así leemos una frase de Lacan como particularmente pertinente en relación a Foucault:

(...) si el discurso es el hombre, en tanto que permite la apuesta (*l'enjeu*) del plus de gozar (a saber: "Yo" ("*J'y mets*") pongo todo el paquete) es muy precisamente lo que está interdicto al discurso sexual. (62)

Notas

(1) *L'envers de la psychanalyse*, sesión del 11 de febrero de 1970, París, Seuil, 1991, p.80. Confrontado a la estenotipia, uno no puede más que saludar la exitosa transcripción de J.A. Miller "de ce qu'il s'y origine" en lugar de "de ce qui s'y origine", "il s'essaie" en lugar de "il cessait".

(2) En su curso del 15 de enero de 1975, Foucault dice aún su separación por relación a Hegel como *déprise* por relación a sí (cf. *Les anormaux*, París, Gallimard Seuil, 1999, p.46). En el mismo período, Lacan (cuya ruptura con Hegel fue efectiva con la invención del objeto *a* en 1963) pone en cuestión 20 años de seminarios y publicaciones interrogando explícitamente la validez del paradigma real simbólico imaginario (cf. Jean Allouch, *Freud, et puis Lacan*, París, EPEL, 1993).

(3) "Eso que yo enuncio del sujeto como efecto el mismo del discurso deja absolutamente excluido que el mío haga sistema (...)" (*D'un Autre a l'autre*, seminario inédito, sesión del 27 de noviembre de 1966). Esta declaración así como otras idénticas no ha retenido a E. Roudinesco, biógrafa de J. Lacan, de construir todo su propósito sobre "el sistema de pensamiento" que Lacan habría, según ella, construido.

(4) Gilles Deleuze, "Qu'est-ce qu'un dispositif", en *Michel Foucault philosophe*, Encuentro internacional, París, 9, 10, 11 de enero de 1988, París, Seuil, 1989, p. 192-193.

(5) Francois Ewald, "Foucault et l'actualité", en *Au risque de Foucault*, París, Centro Georges Pompidou/ Centro Michel Foucault, 1997, p. 203-212.

(6) El curso del 8 de enero de 1975 da testimonio de una lectura, al menos cursiva del seminario de Lacan aparecido en 1973: "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis". Foucault, de un gesto vivo separa de su cuestionamiento el sujeto supuesto saber, sin siquiera nombrar a Lacan. ¿Es esta una lectura de Lacan?

No se podría excluir que sí. Pero la frase {"dejemos entonces a otros el cuidado de posar la cuestión de los efectos de verdad que pueden ser producidos en el discurso por el sujeto supuesto saber" - *Les anormaux*, op. cit., p.14} vale también como indicando a los auditores del curso otro trabajo hecho en otra parte. Ella vehiculiza por otra parte un malentendido, puesto que en Lacan, los efectos del sujeto supuesto saber no son tanto de verdad sino fundamentalmente de equivocación {cf. Lacan, "*La méprise del sujeto supuesto saber*" en *Scilicet* n° 1, París, Seuil, 1968, p. 31-41}. Este malentendido parece típico de un qui- Pro- quo donde una proximidad Foucault Lacan surge en el gesto mismo por el cual Foucault localiza a Lacan fuera del campo de sus propios trabajos. Este encuentro fallido/exitoso merecería figurar en el remarcable libro de Jorge Baños Orellana, *El idioma de los lacanianos*.

(7) F. Ewald, op. cit. p.204 & p. 206.

(8) Daniel Defert, "*Glissements progressifs de l'œuvre hors d'elle-même*" en "Au risque de Foucault", op. cit. p. 151-160.

(9) J. Lacan "D'un Autre á l'autre" sesión del 13 de noviembre de 1968, inédito: "la identidad del discurso con sus condiciones, he aquí lo que espero va a encontrar esclarecimiento en lo que diré de la marcha analítica"

(10) Lacan introduce el plus de gozar en la sesión inaugural del seminario "de un Otro al otro", el 13 de noviembre de 1968 (NT: en el original dice 1963) El discurso de Marx sitúa la renuncia al goce del amo hegeliano haciendo del trabajo un mercado, Marx separa la función de la plusvalía. Homólogamente, haciendo del Otro un mercado Lacan aísla la función del plus de gozar, Si como anticipa Lacan, la renuncia al goce es un efecto del discurso mismo, el correlato de esta renunciación, a saber la captación de un plus de gozar por algunos debe tener lugar cualquiera sea el campo concernido. ¿Se tendría aquí una definición de la analítica como tal?

(11) M. Foucault, *Les anormaux*, op. cit. p. 42.

(12) *Ibid.*, p.77.

(13) Para una lectura crítica del error que consiste en focalizar el interés sobre la "travesía del fantasma", cf. J. Allouch, *La psychanalyse: une érotologie de passage*, Cahiers de J. L'Unebêvue, París, EPEL, 1998, p. 109-142.

(14) Sesión del 18 de mayo de 1966. La semana precedente Lacan había declarado "él (el pintor) está sobre esta tela, el obra ese cuadro y ese cuadro es retronado ...este es la plano esencial de donde debemos partir y que a mi modo de ver, Michel Foucault, que les he rogado leer, en su muy remarcable texto ha eludido" El 18 de mayo Foucault escuchará a J. Lacan decirle: "cuando digo nosotros, quiero decir Ud. y yo Michel Foucault, que nos interesamos por la relación entre las palabras y las cosas, porque al fin de cuentas no se trata más que de eso en el psicoanálisis" Poco después Lacan apostrofa directamente a Foucault quien en respuesta hace un paso de lado "¿no deformato lo que Ud. dice? Ud. reforma (NT: respuesta de Foucault) CF. Mayette Viltard, *Foucault- Lacan: la leçon des Ménines*, L'Unebêvue n° 12, París, EPEL, 1999, En este estudio, M. Viltard descifra tres encuentros subterráneos entre Lacan y Foucault: en 1966 a propósito de las Meninas, en 1968 a propósito de una carta de Lacan a Foucault y a inicios de 1976, vía un grupo de lacanianos cuestionando a Foucault sobre "La voluntad de saber".

(15) M. Foucault, "La scène de la philosophie, entrevista del 22 de abril de 1978, DE t. III, p. 590 así como "la ética del cuidado de sí como práctica de la libertad", entrevista del 20 de enero de 1984, t. IV, p. 718.

(16) M. Foucault, "Lacan, el liberador del psicoanálisis" entrevista de septiembre de 1981, De, t. IV, p.204

(17) M. Foucault, "Entrevista con Michel Foucault" fin 1978, DE, t. IV p.58

(18) Las líneas que siguen toman apoyo de mi estudio "les trois petits points du retour à..." Littoral, La dicursivité, Toulouse, Erès, 1983, p 39-78 (retomado en *Lettre pour lettre*, Toulouse Erès 1984).

(19) M. Foucault, 1983: "Usage des plaisirs et techniques de sopi" noviembre 1983 DE, T. IV, p. 543.

(20) Si uno se rige por una de sus declaraciones pero también por una de sus pesadillas de infancia, se puede situar es cambio como la inauguración en Foucault de otra relación a su. En 1967 él decía en efecto Raymondo Gfellour "personalmente soy ante todo por la existencia del discurso

(21) M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », Paris, Gallimard Seuil, 1997, p. 34.

(22) Cf. Arnold Davidson, « Foucault et l'analyse des concepts », in *Au risque de Foucault, op. cit.*, p. 53-66. Del juego, Lacan decía lo siguiente - que si Foucault lo hubiese oído se habría regocijado: "el juego (...) nada aisla de un modo más puro nuestras relaciones con el significante" (« le jeu [...] rien n'isole d'une façon plus pure ce qu'il en est de nos rapports au signifiant ») (*D'un Autre à l'autre, op. cit.*, séance du 15 janvier 1969).

(23) M. Foucault, « L'Occident et la vérité du sexe », *DE*, t. III, p. 102. Cet article est de 1976.

(24) Esta tesis no tiene nada de inédito. Cf. John Rajchman, *Érotique de la vérité, Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, traduit de l'américain par Oristelle Bonis, Paris, PUF, 1994.

(25) M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », *op. cit.* p. 52.

(26) M. Foucault, « Sexualité et solitude », *DE*, t. IV, p. 170. Publié en anglais en 1981.

(27) Atenerse a una lectura conceptual de Lacan, dicho de otro modo, omitir, en él, la función de la letra, permite afirmar que, según Lacan, el sujeto está "dividido". Sería eso (como lo habría dicho Lacan mil veces) uno de los items más importantes de la teoría lacaniana? Nada es más inseguro no obstante. Basta, por ejemplo, con estudiar el seminario "La angustia" para darnos cuenta de las dificultades insuperadas de una escritura de esa división.

(28) Cf. Jean Allouch, *Marguerite, ou l'Aimée de Lacan*, Paris, EPEL, 1990. Esta versión de la subjetivación como anudamiento (a partir de la cual Lacan retoma su caso "aimée") es compatible con la definición del sujeto como representado por un significante? O constituye una verdadera y última convulsión en la doctrina lacaniana? El problema, en nuestro conocimiento, nunca fue estudiado.

(29) Cf. Le texte de Foucault cité par G. Deleuze dans son intervention de 1988 (G. Deleuze, *op. cit.*, p. 191-192).

(30) Esta referencia a Beckett figura ya en « Réponse à une question », de 1968 (*DE*, t. I, p. 695).

(31) J. Lacan, ...ou pire, séminaire inédit, séance du 9 février 1972.

(32) D. Defert, *op. cit.*, p. 158.

(33) *Ibid.*, p. 152.

(34) Jean Allouch, *Lettre pour lettre, transcrire, traduire, translittérer, op. cit.*

(35) Michel Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire », juin 1967, *DE*, t. I, p. 597.

(36) G. Deleuze, « Lettre à un critique sévère », *Pourparlers*, Paris, Minuit, 1990, cité par James Miller, *La passion Foucault*, traduit de l'anglais par Hugues Leroy, Paris, Plon, 1993, p. 224.

(37) Paul Veyne, « Le dernier Foucault et sa morale », *Critique* n° 471-472, août-septembre 1986, p. 935 : « La philosophie de Nietzsche, aimait à répéter Foucault, n'est pas une philosophie de la vérité mais du dire vrai ».

(38) Señalemos aquí la sesión del 15 janvier 1969 del seminario *D'un Autre à l'autre*. La historización que propone Lacan de la relación placer /goce es susceptible de regocijar al lector más exigente de Foucault

(39) J. Lacan, « Lituraterre », in *Littérature* n° 3, Paris, Larousse, 1971.

- (40) M. Foucault, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *DE*, t. IV, p. 390.
- (41) M. Foucault, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », publié en août 1984, *DE*, t. IV, p. 738.
- (42) M. Foucault, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *op. cit.*, p. 390.
- (43) *Ibid.*, p. 400.
- (44) M. Foucault, « L'Occident et la vérité du sexe », article de 1976, *DE*, t. III, p. 103, ainsi que « Usages des plaisirs et technique de soi », écrit en 1983, *DE*, t. IV, p. 560.
- (45) Il fallait expliquer, ce que Lacan ne fit jamais, la capacité de ce mathème à écrire le transfert psychotique. Je l'ai tenté dans *Marguerite, ou l'Aimée de Lacan*, *op. cit.*
- (46) M. Foucault, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *op. cit.*, p. 386.
- (47) *Ibid.*, p. 356.
- (48) Este invento levanta el equivoco de los genitivos al modo en que Wittgenstein decía que debían resolverse los problemas filosóficos: creando las condiciones para que no se vuelvan a plantear.
- (49) Leo Bersani, *Homos*, traduit de l'anglais par Christian Marouby, Paris, O. Jacob, 1998, p. 119 ; ainsi que *Le rectum est-il une tombe ?*, traduit de l'américain par Guy Le Gaufey, *Cahiers de L'unebêvue*, Paris, EPEL, 1998.
- (50) M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.*, p. 727.
- (51) M. Foucault, « Choix sexuel, acte sexuel », entretien de 1982, *DE*, t. IV, p. 331.
- (52) M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.*, p. 729.
- (53) David Halperin : « *Foucault is not trying to describe what sexuality is but to specify what it does and how it works in discursive and institutional practice. That approach to sexuality represents a theoretical intervention insofar as it engages with already existing theories of sexuality, but the nature of the engagement remains purely tactical [...]* » (« *Forgetting Foucault : Acts, Identities, and the History of Sexuality* », *Representations* 63, Summer 1998, The University of Chicago, p. 110. Halperin dit également ici ce qu'est être lacanien en psychanalyse : non pas enseigner à l'analysant que sa théorie sexuelle infantile est moins valable que celle de Lacan, pas même se référer, plus ou moins implicitement, à celle – supposée – de Lacan, mais trouver le biais tactique pour lever le blocage dans lequel sa théorie sexuelle infantile fige l'analysant. Il ne s'agit pas tant de l'interprétation que du transfert, le degré zéro de l'analyse du transfert apparaissant ainsi comme le fait de transformer l'analysant en lacanien. De même que Foucault ne pouvait enseigner à ses élèves l'art de n'être pas gouverné en les gouvernant (il n'est pas Socrate !), de même Lacan ne pouvait enseigner à ses élèves l'art de psychanalyser qu'en ne les analysant pas d'une manière lacanienne. Il y a quelques témoignages que tel fut parfois le cas.
- (54) Ce « première » étant bien sûr, des plus relatif. Déjà à propos d'Alexina, Foucault écrivait : Elle se plaisait, je crois, dans ce monde d'un seul sexe où étaient toutes ses émotions et tous ses amours, à être « autre » sans avoir jamais à être « de l'autre sexe ». Nov. 1980, « Le vrai sexe », *DE*, t. IV, p. 121.
- (55) M. Foucault, 1982, « Le triomphe social du plaisir sexuel », *DE*, t. IV, p. 312.
- (56) M. Foucault, 1983, « A propos de la généalogie de l'éthique... », *op. cit.*, p. 383.
- (57) 1984 : M. Foucault, « Une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité » *DE*, t. IV, p. 737.

(58) Cité par James Miller, *La passion Foucault*, *op. cit.*, p. 289.

(59) J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, séance du 26 novembre 1969.

(60) J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, séance du 15 janvier 1969.

(61) J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, séance du 10 février 1970.

(62) J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, séminaire inédit., séance du 21 janvier 1971.

Notas del traductor

NT1 - No vamos aquí a meternos a discutir los sempiternos problemas de "traducción". Una simple indicación: hemos agregado entre paréntesis los términos franceses cada vez que nos ha parecido necesario.

NT2 - Dejamos constancia de nuestra impotencia para encontrar una expresión en español que pueda traducir esta expresión francesa. La traducción literal sería "haberse puesto en su escuela". El sentido sería algo así como "adherir a su causa" o "rescatar su obra".

NT3 – "*Revenant*" si bien se utiliza habitualmente para designar un "espíritu que retorna a la tierra" o "alguien que retorna después de mucho tiempo, antiguamente significaba "renta".

NT4 - *L'effaçons* – Neologismo que, por homofonía, condensa "les façons" (los modos, las maneras) con "*effaçer*" (borrar).

NT5 - Sado-Masoquismo

L' "intensification du plaisir" (Foucault) est un "plus de jouir" (Lacan) (*)

Jean Allouch

*[...] rien n'est plus brûlant que ce qui, du discours,
fait référence à la jouissance.*

*Le discours y touche sans cesse de ce qu'il s'y origine.
Il l'émeut à nouveau dès qu'il s'essaie à retourner à cette origine.*

Et c'est en cela qu'il conteste tout apaisement
Jacques Lacan (1)

En l'occasion, puis-je ajouter un mot ? Intervenir ? Le frayage de Lacan et celui de Foucault, d'un même mouvement, donnent lieu et appellent un prolongement — ce qui n'est pas le cas, loin s'en faut, de chacun de ceux qui ont ouvert une voie. L'existence d'une possible suite, ouverte aux aléas de rencontres fortuites, susceptible de se retourner contre certaines positions un temps tenues, produisant ses propres déchets, assignant le propos à ne jamais faire système, fait contraste avec bien des auteurs. Hegel notamment, nettement, fait contrepoint et pour Foucault et pour Lacan (2). A vrai dire, il n'y a de suite possible que là où un frayage est déjà à lui-même sa propre suite, aura su, un certain nombre de fois, se déprendre de lui-même, faire localement et autant de fois déchet, se refuser au système (3).

Une analytique foucauldienne ?

Durant les quelques années qui précèdent sa mort, celles qui nous paraissent après-coup pouvoir être ainsi situées, Michel Foucault a dit et publié, le plus souvent dans des endroits choisis, communautaires plus que grand public, un certain nombre de choses concernant la sexualité moderne. Ses ultimes travaux à propos de l'histoire de la sexualité et du souci de soi ont eu ce discret contrepoint d'actualité qui, remarquablement, ne censurait pas tout de ses propres expériences. Ce qui ne l'empêche pas, à l'occasion, de dire « nous ». Ces propos apparemment marginaux s'inscrivent dans de ce que Gilles Deleuze a appelé « l'autre moitié » de la tâche que s'assignait Foucault.

Si Foucault jusqu'à la fin de sa vie attacha tant d'importance à ses entretiens, en France et plus encore à l'étranger, ce n'est pas par goût de l'interview, c'est parce qu'il y traçait ces lignes d'actualisation qui exigeaient un autre mode d'expression que les lignes assimilables dans les grands livres. Les entretiens sont des diagnostics (4).

Avec Foucault, le clivage livres / entretiens, ou encore histoire / actualité, n'est pas absolu, loin s'en faut. Le renvoi des entretiens aux livres qui les appellent constitue bien plutôt, en tant que tel, un mode d'intervention qui fait généalogie. Quand on l'étudie pour lui-même comme le fit François Ewald (5), il ne manque pas d'évoquer l'intervention psychanalytique et même, carrément, celle du premier Freud :

On ne peut pas s'empêcher de penser — j'ouvre ici une parenthèse — à un rapport entre Foucault et la psychanalyse, puisque cette identification du présent comme récurrence d'un événement qui se répète dans l'actualité, c'est quand même très près de ce que Freud décrivait comme l'inconscient.

La solution qu'aurait mise en œuvre Foucault n'est pas moins freudienne, cette fois au sens du Lacan qu'a lu Foucault (principalement celui d'avant l'invention de l'objet petit a (6)) :

[...] comment dans une conjoncture donnée faire qu'un mot, une parole, ne soit pas seulement une parole mais soit aussi toujours un acte (7).

Ironiquement, Foucault aurait été ouvertement « analyste » au moment même où il faisait valoir à quel point la psychanalyse se laisse localiser comme une pastorale. Selon la partition que distinguait Deleuze, chaque intervention de Foucault, avec ses deux « moitiés » qui ne manquent pas d'évoquer le « mi-dire » de Lacan, s'effectuerait sur un mode « analytique ». Ainsi la remarque qu'écrit entre parenthèses F. Ewald paraît-elle bien

réclamer l'effacement des parenthèses qui maintiennent l'analyse comme partiellement hors du propos. Il y a, souligne-t-on aujourd'hui, une activité « diagnostique » de Foucault (évidemment mise en œuvre « à sa manière » – mais n'est-ce pas aussi le fait du psychanalyste, ceci dans l'exacte mesure où la psychanalyse selon Freud ne peut que rester résolument attachée à la singularité du cas ?). C'est ainsi qu'au regard de l'actualité qui lui importe, les études historiques de Foucault ont valeur d'anamnèse (elle aussi à sa manière, non médicale) ; c'est ainsi que, comme le souligne Daniel Defert, l'histoire foucauldienne comme diagnostic du présent vise essentiellement à dissiper notre identité (8). Or cette dissipation d'une identité de fiction, mais pas moins réelle pour autant, est aussi ce qu'aura fait l'acte interprétatif ayant mis fin au symptôme, lui-même bel et bien porteur d'identité.

Il y aurait un inconvénient à développer, dans sa généralité, la ligne de rapprochement qui ainsi se dessine, celui de s'en tenir un propos non identique à ses conditions (9), non réglé par ce à quoi il se rapporte. Pour qu'à l'inverse ce puisse être le cas, encore faut-il prendre la chose non de haut, mais par un de ses bouts. Choisissons non pas la sexualité en son histoire et sa modernité mais un trait bien localisé chez Foucault, un trait distinct même s'il n'apparaît pas absolument clair, un trait dont Foucault semble avoir usé, en diverses occasions, avec beaucoup de naturel et sans jamais avoir éprouvé le besoin de le problématiser autrement que par l'usage qu'il en faisait. Ce trait est le plus souvent désigné par le mot « intensification » ; il s'agit de l'intensification dite « du plaisir ». Cette intensification qui, nous le verrons, est celle d'une jouissance, qui n'est pas un item parmi d'autres puisqu'elle commande l'activité analytique, a-t-elle son répondant chez Lacan ? A-t-elle un rapport avec ce qui, à première vue, paraît bien être son frère jumeau, à savoir le « plus-de-jour » (10) lacanien, lui-même un autre nom pour l'objet petit a ? Quelle ironie alors, de l'histoire ! N'ayant pratiquement rien su de l'invention majeure de Lacan, à savoir l'objet petit a (tout au moins à en juger par les traces que nous avons de ce qu'il aurait dit ou écrit à l'endroit de Lacan), Foucault, en acte et indépendamment de toute contamination théorique, aurait lui aussi tourné autour de la production de cet objet.

Mentionner *Naissance de la clinique*, l'analyse du panopticon de Bentham dans *Surveiller et punir* ou encore la description du modèle de l'inclusion du pestiféré comme origine du pouvoir de la norme (« [...] rien de ce qui se passait dans la ville n'échappait à leur regard » (11)) suffirait à étayer cette conjecture. Chacun de ces textes désigne un certain objet petit a, à savoir le regard. Plus exactement, chacun fait valoir une certaine incidence, disons « disciplinaire », du regard. Chaque modèle décrit tient sur une intensification de la jouissance de ce regard disciplinaire : enlevez-la, l'édifice s'écroule. Ce regard ne veille pas, il sur-veille. Il capte, à son profit, un plus-de-jour, parfois ouvertement, comme dans l'économie du pouvoir de punition dans le droit classique où, disait Foucault, « Il fallait qu'il y ait une sorte de plus du côté du châtiment » (12).

Pourtant, objectera-t-on, l'intensification du plaisir signe, chez Foucault, non ce qui focalise une pratique disciplinaire mais, au contraire, un écart par rapport à toute mise en place disciplinaire/identitaire. La remarque est juste, et donc bien faite pour évacuer la question. Question foucauldienne à notre connaissance jamais encore posée : est-ce, chez Foucault, le même « objet » (mais le terme est à repenser) qui commande le jeu réglé de la discipline et celui, hasardeux, aléatoire, de sa locale subversion ? Les remarques de Foucault sur le pouvoir et la résistance, indissociablement associés, liés dans (et par) un même « jeu », signalent, au moins dans les faits convoqués, l'existence d'un rapport entre la sur-jouissance du pouvoir et l'intensification du plaisir libérée par la subversion, à la fois stratégique et ludique, de cette sur-jouissance.

Le plus-de-jour lacanien pourrait-il donc aider à lire Foucault ? Montrer que l'intensification du plaisir est un plus-de-jour aurait cet avantage de nous inviter à réinterroger Foucault sur une question chez lui centrale et qui trouverait son pendant dans la psychanalyse lacanienne. Y a-t-il une articulation entre ce qui, dans le pouvoir jouit, jouit même d'un certain blocage que cette surjouissance scelle, et l'intensification du plaisir que peut obtenir la résistance quand elle débloque cette position du pouvoir et la sienne du même coup ? Foucault a posé en acte cette question ; il ne l'a pas, à notre avis, problématisée. Dans la psychanalyse lacanienne, on ne sait pas non plus bien dire, c'est-à-dire écrire, comment l'objet petit a peut fonctionner dans le fantasme (avec des effets de blocage, de production de symptômes d'inhibitions et d'angoisses) et dans cet au-delà du fantasme qu'est la pulsion avec un effet libérateur d'un certain quantum de libido, d'un plus-de-jour (13).

Foucault Lacan : une souterraine convergence ?

Après s'être mis à son école par l'accueil enthousiaste qu'il réservait à *Histoire de la folie à l'âge classique* et à *Naissance de la clinique*, après avoir fait grand cas de *Les mots et les choses* en ferrailant avec Foucault sur *Las Méninas* (Foucault assistait, quasi silencieux, à cette séance du séminaire (14)), après avoir joué au tennis avec Foucault avec pour balle la discursivité, Lacan paraît avoir laissé de côté les ultérieurs travaux de

Foucault. Dans ses séminaires, il le cite une ultime fois le 4 novembre 1971, ce qui n'implique pas que, par la suite, Foucault ne soit pas intervenu en sous-main. De son côté, Foucault, après avoir saisi, dès les années cinquante, que Lacan faisait valoir, chez Freud, contre Sartre et contre la phénoménologie, que « le sujet a une genèse, le sujet a une formation, le sujet a une histoire, le sujet n'est pas originaire » (15), après avoir parfaitement repéré que Lacan cherchait dans la psychanalyse « non pas un processus de normalisation des comportements mais une théorie du sujet » (16), Foucault paraît ignorer Lacan, peut-être rebuté par un hermétisme qui a éloigné de Lacan bien d'autres interlocuteurs potentiels de qualité. En 1978, Foucault a ce mot : « A partir de 1955, quand Lacan livrait la partie essentielle de son enseignement, moi j'étais déjà à l'étranger » (17). Lisant cet « à l'étranger » comme une métaphore, posons la question : était-il bien, par rapport à l'invention majeure de Lacan, celle de l'objet petit a, à l'étranger ? Je vais tenter de montrer qu'au contraire, travaillant chacun indépendamment, ils se trouvent cependant l'un et l'autre appliqués à cerner, à dégager la fonction de l'objet petit a comme étant ce qui est en jeu, de diverses façons, dans l'érotologie contemporaine.

L'aiguillage

A première vue, la discursivité aurait été le point d'aiguillage à partir duquel Lacan et Foucault auraient cessé de se parler. On sait leur tennis à ce propos (18). Lacan est au service, lorsqu'il lance, le 7 novembre 1955, à Vienne, son mot d'ordre d'un « retour à Freud » auquel aucun psychanalyste, auquel seul Foucault, quatorze ans après, fera réponse, autre chose donc qu'une adhésion ou un refus. Le 22 février 1969, reprenant cette balle, mais jouant aussi avec d'autres balles, Foucault brosse le portrait d'une modalité de la fonction auteur, l'instaurateur de discours, qui vient légitimer, après-coup, le rapport de Lacan à Freud. S'étant senti « convoqué », présent, Lacan reconnaît qu'avec son « retour à Freud » il occupe bien, au champ freudien, la place et la fonction, à la fois secondes et nécessaires, que vient de dessiner Foucault. Sans doute n'était-ce pas rien de s'entendre dire que c'était Freud et non pas Lacan qui avait fait le lit de Lacan, qu'il n'était pas seulement « freudien » mais en quelque sorte Freud lui-même, un Freud revenant – puisque le « retour à... », disait Foucault, est aussi un « retour de... ». Cette médaille avait pourtant son revers. Ou bien ce retour ne se bouclait pas, Freud restait « surplombant » la psychanalyse, et « lacanien » n'avait aucun sens (ce qui n'était peut-être pas si désagréable pour Lacan). Ou bien, en levant l'oubli que Freud avait instauré, Lacan, en Freud-revenant, avait opéré une catastrophe (au sens qu'un René Thom pourrait peut-être chiffrer) dans la discursivité freudienne, une catastrophe dont ni Lacan ni Foucault ne savaient dire ce qu'elle pouvait être ou avoir été, et pas non plus ses conséquences pour ladite discursivité. Quoi qu'il en soit, la conférence du 22 février 1969 eut, sur Lacan, l'effet d'une coupure ; elle fit interprétation. Dit en termes foucauldien, elle aura provoqué, chez Lacan faisant retour à Freud, « l'égarement de celui qui connaît » (19). Le fait mérite d'être noté : par exemple, la remarque de Lévi-Strauss à Lacan selon laquelle, avec son grand Autre, il allait réintroduire Dieu, en dépit d'une justesse aujourd'hui largement confirmée par bon nombre de groupes lacaniens, n'eut absolument pas le même effet.

La preuve de cet égarement provoqué nous est donnée par le fait que, juste après, dès le 26 novembre 1969, Lacan inventait sa théorie des quatre discours (du maître, de l'hystérique, universitaire, analytique). De son côté, Foucault allait au contraire délaissier quelque peu la discursivité au profit d'une analyse des pratiques (20). Foucault admettait alors ne pas pouvoir écrire une typologie des discours, tandis que c'était exactement ce que Lacan était en train de produire. Lacan s'appuyait, pour ce faire, sur une petite machine de quatre lettres et à quatre places, ce qui donnait quatre et seulement quatre discours, Foucault se gardant, lui, de telles formalisations. Ainsi y eut-il bien, à l'endroit de la discursivité, entre Lacan et Foucault quelque chose comme un aiguillage, un point à partir duquel leurs voies divergeaient.

Est-ce pourtant si net ? Foucault en avait-il fini avec la discursivité ? Il suffit de lire dans son premier cours aujourd'hui publié sa description du « discours de la discipline » en tant qu'il se laisse différencier de celui de la loi pour être sûr qu'il n'en était rien (21). Qui plus est, au plan conceptuel, on ne peut manquer de se demander si le concept de « jeu de vérité » ne reconduit pas une condition de possibilité de toute démarche analytique, une certaine clôture, que celui de « discours » était assez bien fait pour cadrer (22). Quant à Lacan, que la machinerie des quatre discours se révèle avoir une valeur heuristique ne l'empêchait ni de parler d'autres discours que ses quatre, par exemple de « discours de la science » ou de « discours capitaliste », ni d'envisager autrement que sur la base de la discursivité certains problèmes que la discursivité était incapable de résoudre. Comme tout mathème chez Lacan (et ailleurs, et jusque dans les mathématiques elles-mêmes), celui des quatre discours n'est opérant que dans certaines limites et pour certains problèmes. En particulier celui de l'analyse comme opération finie, comme « fin de partie », échappait radicalement au filet de la discursivité.

Convergences

Avant d'en venir à l'intensification, qui, selon notre conjecture, constitue un des points vifs de ce qui serait une rencontre Foucault Lacan au sens où chacun d'eux aurait eu affaire au même os tout en en jouant différemment, énumérons brièvement un certain nombre de résonances (appelons provisoirement ça comme ça, *a minima*) entre eux. Elles invitent à penser qu'en l'absence d'échange à partir du début des années soixante-dix, qu'en dépit de batteries conceptuelles différentes, de champs d'étude différents, de manières différentes d'analyser et de mille autres différences encore, le problème que chacun tentait de traiter pourrait bien avoir été le même : l'érotique de l'objet petit a. Dans les termes de Foucault, on dirait : le rapport du vrai à l'intense (23). Deux parcours différents donc, deux parcours plutôt indépendants (mais ayant largement un même contexte que pourrait aisément baliser une liste de noms propres), deux parcours s'ignorant presque totalement à partir d'un certain moment, et cependant, souterrainement, un même problème (24).

Le sujet La première de ces résonances, elle signalée par Foucault (25), n'est rien de moins que le sujet. Elle a pour corollaire la mise à l'écart de l'humanisme (la « mort de l'homme ») comme celle de toute *Weltanschauung*. Pour Foucault comme pour Lacan, le sujet n'est pas un donné, n'est pas institué, n'est pas cette entité stable, fût-elle forgée dans un *cogito*, à partir de laquelle pourraient se déployer des chaînes d'évidences. Foucault :

J'ai essayé de sortir de la philosophie du sujet en faisant la généalogie du sujet moderne, que j'aborde comme une réalité historique et culturelle ; c'est-à-dire comme quelque chose susceptible de se transformer [...]. (26)

Une telle possible transformation est basale chez Lacan qui, en 1966, situait un des tournants de son frayage comme celui « du sujet enfin en question », c'est-à-dire du sujet enfin pris comme question. Sans un tel sujet susceptible de transformation, Lacan n'aurait pu envisager une seule seconde que le sujet puisse se constituer comme tel. Sans cette transformation, une opération arithmétique qu'il appelait « division du sujet » n'est tout simplement pas envisageable (27), comme n'est pas envisageable (pour ici convoquer le dernier Lacan) la notion d'un sujet constitué non plus tant à partir du signifiant mais par le nouage des trois dimensions réel, symbolique, imaginaire (28).

Cette première résonance entre Lacan et Foucault va d'ailleurs au-delà de ce point de départ puisque, tandis que chez Lacan la subjectivation est une désobjectivation, le sujet se constituant en troisième personne (ici l'ouvrage de Freud sur le mot d'esprit est capital), tandis que Lacan dit sa préférence pour « un discours sans paroles », l'on trouve chez Foucault cette même manière de subjectivité. Le sujet se constitue en se déprenant (29) et sans doute ne serait-il pas abusif d'avancer, usant d'une formule lacanienne, que cette déprise, chez Foucault, s'opère à chaque fois par une levée de « la méprise du sujet supposé savoir ». Chez Foucault comme chez Lacan, il y a subjectivation au niveau de ce que Foucault disait être « le principe éthique le plus fondamental », le « Qu'importe qui parle » beckettien qui ouvre et clôt la conférence « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (30).

Langage circulant Une seconde résonance s'ensuit. Il s'agit d'un régime d'intervention que Foucault appelait le langage circulant, opposé au langage stagnant. Remarquablement, il n'est pas une seule des déterminations de ce langage circulant que distingue Daniel Defert qui ne s'applique à Lacan. L'écriture de Foucault, en tant qu'elle appelle son propre effacement, nous renvoie directement à ce que Lacan appelait l'« effaçons du signifiant », ainsi qu'au terme lacanien de « poubellication », qui n'est rien moins que métaphorique. Lacan lui aussi s'adresse à des gens (les psychanalystes) inscrits dans un champ de savoir. Son écriture à lui aussi vise à provoquer non le commentaire mais une expérience ni vraie ni fausse de « vacillement dans l'être », à introduire un rapport nouveau à ce dont il est question avec Freud. Au « penser autrement » de Foucault, fait directement écho le « ça n'est pas ça » de Lacan, que celui-ci portait en quelque sorte à son comble dans la phrase elle-même qui allait ouvrir la porte du borroméen :

Je te demande de me refuser ce que je t'offre parce que ça n'est pas ça. (31)

Quant à la perspective selon laquelle le lecteur, loin d'être sollicité comme herméneute, « fait plutôt l'expérience d'un épuisement du réel, d'un non-sens » (32), je n'apprendrai rien aux auditeurs et maintenant aux lecteurs du séminaire *La relation d'objet et les structures freudiennes* en faisant remarquer que c'est exactement ce à quoi ils ont eu affaire avec l'analyse proposée par Lacan du cas du petit Hans.

Coups de gomme Lorsque D. Defert écrit que l'écriture de Foucault « est portée par une lecture qui appelle une autre écriture » (33), il transcrit, en une formule, exactement ce que Lacan appelait l'effaçons du signifiant : une écriture de l'écrit. La translittération donc, est ce qui, chez Lacan, dans le symbolique, efface, déplace, défait, libère, ce qui amène non la vérité (*alétheta*) mais cet oubli (*léthé*) qui seul peut faire solution, dissolution du symptôme – Freud ayant repéré que l'hystérique « souffre de réminiscences » (cette découverte étant elle-même généralisable à tout symptôme) (34).

Du langage circulant à l'effaçons du signifiant, la résonance est si forte qu'elle emporte, chez Lacan la définition elle-même du signifiant, formalisée dans le mathème $S_1 \cdot S_2$. Une nouvelle fois, nous surprenons Lacan tenter une formalisation là où Foucault, sans doute plus soucieux de régler son propos sur l'absence de catégories universelles de la pensée, s'abstient de le faire. Y a-t-il là une divergence rédhibitoire ? Le conclure serait négliger que cette absence est écrite dans ce mathème où la flèche indique un rapport qui lie, à chaque fois et d'une manière évanescence, un particulier à un particulier. L'écart n'est donc pas si grand entre ce $S_1 \cdot S_2$, entre « l'effaçons du signifiant » et les « coups de gomme » de Foucault qui, « [...] destinés à viser l'anonymat, marquent plus sûrement la signature d'un nom que les porte-plumes ostentatoires » (35).

Sur le statut du nom propre alors acquis, Lacan, Foucault et Deleuze se rejoignent, et Deleuze le dit parfaitement dans la déclaration ci-dessous :

Dire quelque chose en son propre nom, c'est très curieux ; car ce n'est pas du tout au moment où l'on se prend pour un moi, une personne ou un sujet, qu'on parle en son nom. Au contraire, un individu acquiert un véritable nom propre à l'issue du plus sévère exercice de dépersonnalisation, quand il s'ouvre aux multiplicités qui le traversent de part en part, aux intensités qui le parcourent. (36)

Jeux de vérité De même, l'écart n'est pas si grand s'agissant de la vérité puisque la définition de la vérité comme mi-dire ne paraît une définition en termes d'universel qu'au regard de qui néglige sa teneur : sauf à évacuer la question en écartant axiomatiquement tout métalangage – ce que faisait Lacan – la vérité de la vérité n'est pas moins mi-dite que la vérité de quoi que ce soit. Il s'agit d'une modalité du vrai qui comporte sa propre défaillance, différente de celle du logico-positivisme, qui, lui, posant qu'il y a du vrai de vrai, a également affaire (via les paradoxes qu'il engendre) à une défaillance du vrai. Lacan est donc sur une position foucauldienne : la vérité comme mi-dire est un jeu de vérité. Réciproquement, chez Foucault, la vérité est clairement située comme un dire, ce que Paul Veyne n'a pas manqué de signaler (37).

D'autres traits communs, non moins importants, pourraient prolonger cette liste. Cependant, il paraît plus ajusté de porter l'interrogation de la proximité Lacan Foucault là où, d'un point de vue censément foucauldien, elle serait en défaut. A savoir sur la question du désir, Lacan étant supposé en faire le vif du sujet, tandis que Foucault en aurait déplacé le problème, faisant valoir le plaisir contre le désir. Cette discussion nous rapprochera de celle de l'intensification du plaisir ; nous glisserons ainsi de la question du désir à celle de sa cause.

Intensification du plaisir et plus-de-jour

L'opposition plaisir désir

Après avoir, dans la première partie de cette étude, approché Foucault par le biais de certains de ses lecteurs, profitant en quelque sorte de l'irremplaçable éclairage qu'apporte parfois un tel ricochet, nous allons maintenant directement nous référer à lui.

Selon bon nombre de ses déclarations, l'opposition désir / plaisir serait celle grâce à laquelle il se démarquerait le plus nettement de la psychanalyse. Disons : d'une certaine psychanalyse, celle, pastorale, dont l'actualité confirme qu'elle mérite largement la correction que lui inflige Foucault. C'est aussi dire que Lacan n'est pas touché par cette critique qui, au contraire, cerne sa place dans la psychanalyse et rend compte des combats les plus actuels au champ freudien. L'invention en 1963 de l'objet petit a comme un morceau corporel de jouissance, la problématisation de la différence plaisir / jouissance (38), l'interrogation à propos de l'existence d'une jouissance de l'Autre qui se déploie à partir de l'année 1968-1969 du séminaire de Lacan, l'analyse du rapport savoir / jouissance, transcrite dans le quasi illisible « Lituraterre » (39), tout ceci, avec bien d'autres choses encore, signale clairement que Lacan ne fait pas partie de tout ce monde qui, selon une formule d'ailleurs un peu malheureuse de Foucault (un freudien ignorant Lacan ne s'y reconnaîtrait pas non plus),

philosophe comme psychanalyste « explique que ce qui est important c'est le désir et que le plaisir n'est rien » (40).

Voici une des assez nombreuses déclarations de Foucault où intervient l'opposition désir / plaisir :

[...] depuis des siècles, les gens en général – mais aussi les médecins, les psychiatres et même les mouvements de libération – ont toujours parlé de désir, et jamais de plaisir. « Nous devons libérer notre désir », disent-ils. Non ! Nous devons créer des plaisirs nouveaux. Alors peut-être le désir suivra-t-il. (41)

L'opposition désir / plaisir n'est pas ici celle de deux termes qui s'excluraient l'un l'autre puisque, ce désir, auquel Foucault dit d'abord non, est cependant prié de suivre. Le pourrait-il s'il était d'abord totalement absent du plaisir ? Il apparaît donc pertinent de ne pas trop durcir cette opposition ; et de même, de ne pas trop durcir l'opposition, corrélative, entre « art érotique » et « science du sexe ». Il existe d'ailleurs un entretien de Foucault, de 1983, dont la traduction française fut corrigée par Foucault, qui donc a valeur de texte, dont la spéciale importance tient à ce qu'il nuance et même corrige la distinction trop nette entre art érotique et science du sexe. Dans cet écrit, Foucault distingue l'art érotique à proprement parler (chinois), l'économie des plaisirs (grecque), et enfin la science du sexe (l'Occident romain, puis chrétien) (42). Il s'agit d'un ternaire et non pas d'un binaire. Foucault pousse même alors son propos jusqu'à distinguer trois pôles de la conduite sexuelle :

*Si, par conduite sexuelle, nous entendons les trois pôles que sont les actes, le plaisir et le désir, nous avons la « formule » grecque, qui ne varie pas en ce qui concerne les deux premiers éléments. Dans cette formule grecque, les « actes » jouent un rôle prépondérant, le plaisir et le désir étant subsidiaires : acte-plaisir-(désir). Je mets désir entre parenthèses, car avec la morale stoïcienne commence, je crois, une élisio*n du désir, le désir commence à être condamné.

La « formule » chinoise, quant à elle, serait plaisir-désir-(acte). L'acte est mis de côté, car il faut restreindre les actes afin d'obtenir le maximum de durée et d'intensité du plaisir.

La « formule » chrétienne, enfin, met l'accent sur le désir en essayant de le supprimer. Les actes doivent devenir neutres ; l'acte n'a pour seule fin que la procréation ou l'accomplissement du devoir conjugal. Le plaisir est, en pratique comme en théorie, exclu. Cela donne (désir)-acte-(plaisir). Le désir est exclu en pratique – il faut faire taire son désir – mais en théorie il est très important.

Je dirais que la « formule » moderne est le désir – qui est souligné théoriquement et accepté dans la pratique puisque vous devez libérer votre désir ; les actes ne sont pas très importants, quant au plaisir, personne ne sait ce que c'est. (43)

On a là une petite machine symbolique, un mathème dont on pourrait développer, à l'aveugle, les autres possibilités qu'il comporte – quitte à devoir se demander par la suite si quelque cristallisation de la réalité sexuelle leur correspond.

*Formule grecque : acte-plaisir-désir
Formule chinoise : plaisir-désir-(acte)
Formule chrétienne : (désir)-acte-(plaisir)
----->*

Dans ce mathème, la parenthèse vaut comme marqueur de ce qui est élidé. Les italiques désignent, au contraire, ce sur quoi l'accent est mis. Mais Foucault prend soin d'indiquer d'une autre façon encore – en ordonnant la suite des termes – ce sur quoi l'accent est mis. Les places sont marquées : la première à gauche est celle de ce qui est accentué, la troisième celle de ce qui est élidé (l'élision est donc, elle aussi, marquée de deux manières différentes). Il y a donc, implicite, quelque chose comme un gradian entre les places un et trois. Cette double détermination du marquage ne relève pas d'un caprice. On doit bien, par exemple, marquer l'accentuation par la place dès lors que, dans la formule chrétienne, ce qui est accentué est aussi élidé. On voit que le nombre des possibilités générables à partir de ce mathème est très supérieur aux six que donne le pur jeu de trois lettres et de trois places (abc, acb, bac, bca, cab, cba). Pour chaque série de trois, la parenthèse, mais aussi les italiques génèrent sept possibilités. Par l'éventail qu'il déploie, ce texte de 1983 récuse l'usage simpliste et quelque peu manichéen qui peut être fait de l'opposition désir / plaisir.

Foucault se serait-il rangé lui-même dans ce modernisme dont il est ici question (mais dont il n'écrit pas la formule) où « personne ne sait ce qu'est le plaisir » ? En tout cas, le plaisir, chez lui, n'est pas le plaisir freudien, celui qui s'obtient par abaissement des tensions libidinales. Chez Foucault, le terme « plaisir » désigne exactement ce que Lacan appelle « jouissance ». Plusieurs arguments plaident en faveur de cette identification.

Chez Foucault comme chez Lacan, on trouve explicitement formulée la question de l'invention de nouveaux plaisirs. Lacan déplorait que la psychanalyse n'ait pas inventé une nouvelle perversion. « Est-ce si sûr, lui répond (indirectement) Foucault, comptez-vous pour rien le plaisir de l'analyse ? » (44). Il est bien clair que Lacan ne le compte pas pour rien puisque, si ce plaisir, si cette jouissance a bien reçu son nom de transfert dans la psychanalyse freudienne, c'est à Lacan que l'on doit qu'une porte soit ouverte vers la dissolution du transfert grâce à la mise au jour de ce dont il s'agit dans la jouissance transférentielle, à savoir soutenir, par méprise, et grâce à l'incidence d'un signifiant non subjectivé (cf. le mathème du transfert (45)), l'existence d'un sujet supposé savoir.

Autre argument, chez Foucault comme chez Lacan, on trouve posée la question de la jouissance de l'Autre. Il s'agit d'une question que Lacan a beaucoup plus travaillée que Foucault, mais que celui-ci formule explicitement, en disant par exemple, en 1982 :

Ce que je veux poser comme question c'est : sommes-nous aujourd'hui capables d'avoir une morale des actes et des plaisirs qui pourrait tenir compte du plaisir de l'autre ? Le plaisir de l'autre est-il quelque chose qui peut être inclus dans notre plaisir [...] ? (46)

Enfin, il y a certains textes où Foucault, explicitement, identifie ce qu'il appelle plaisir comme jouissance ou encore comme volupté. En 1982, commentant la conversion à soi chez Sénèque, Plutarque et Épictète, il remarque qu'elle est pensée souvent sur un modèle « de jouissance possessive : jouir de soi, prendre son plaisir avec soi-même, trouver en soi sa volupté » (47).

A vrai dire, il ne semble pas que l'identification du plaisir foucauldien comme jouissance fasse difficulté. En revanche le désir apparaît bien comme étant quelque chose sur quoi la psychanalyse lacanienne focalise la subjectivité, livrant ainsi cette psychanalyse, pieds et poings liés, aux critiques de Foucault.

Il y a là une lecture de Lacan incomplète, défailante et, pour finir, fautive. Sur la question du désir, après s'en être remis à Hegel, ce qui lui permit tout un temps de définir le désir comme « désir de l'Autre » (non sans une équivoque entre génitif objectif et subjectif, jamais levée si ce n'est que l'invention de l'objet petit a fera que la question ne se posera plus), Lacan s'est dégagé de cette prise hégélienne. Comment ? En inventant l'objet petit a (48). Avec cette invention Lacan, une nouvelle fois, pense contre lui-même. En effet, ce n'est pas la même chose d'avancer, comme il le fit d'abord, que le désir se constitue en référence à un autre désir, ou bien de dire que le désir est essentiellement causé par un objet, un objet qui n'est pas celui vers lequel il se dirige, un *Gegenstand*, mais un morceau de corps, un déchet corporel, un paquet de jouissance qui fait le sujet désirant pour autant qu'il l'aura perdu.

Nous voici donc au pied du mur avec la question : y a-t-il une articulation envisageable entre plus-de-jouir et cette intensification du plaisir que nous pouvons maintenant nommer une intensification du jouir. Les termes paraissent bien proches...

L'intensification du plaisir comme plus-de-jouir

A quoi, chez Foucault, se trouve liée l'intensification du jouir ? Au jeu. Ses déclarations sur le S/M sont à cet égard parlantes, même si l'on peut conjecturer que le problème puisse être abordé, avec le même résultat, en étudiant les ultimes analyses foucauldennes du rapport pouvoir / résistance, ou encore le statut de l'intellectuel. Le terme de « jeu » est à entendre au sens du jeu stratégique mais aussi au sens du non ajustement, du non rapport sexuel dirait Lacan, ce non ajustement ayant la valeur de ce qui donne son sel au jeu stratégique. De quoi est fait ce jeu ? De pouvoir et de résistance, de renversement des situations et des positions. Mais il faut entendre « pouvoir » aussi au sens que développe Leo Bersani lorsqu'il souligne que l'exercice du pouvoir peut comporter celui de sa propre renonciation (49). L'impuissance, avait dit Lacan, n'est pas « ne pas pouvoir », mais « pouvoir ne pas ».

Soit une des ultimes déclarations de Foucault à ce propos (50):

Le pouvoir n'est pas le mal. [...] Prenez par exemple les relations sexuelles ou amoureuses : exercer du pouvoir sur l'autre, dans une espèce de jeu stratégique ouvert, où les choses pourront se renverser, ce n'est pas le mal ; cela fait partie de l'amour, de la passion, du plaisir sexuel.

Deux ans avant, Foucault avait dit ceci à propos du jeu :

Ce mélange de règles et d'ouverture a pour effet d'intensifier les rapports sexuels en introduisant une nouveauté, une tension et une incertitude perpétuelles, dont est exempte la simple consommation de l'acte. (51)

De ce lien entre jeu et intensification du plaisir, Foucault nous donne aussi le contre-modèle :

[...] on peut imaginer qu'il y a des sociétés dans lesquelles la façon dont on mène la conduite des autres est tellement bien réglée à l'avance que tous les jeux en quelque sorte sont faits. (52)

Il y a des noms, en psychiatrie, pour dire ce contre modèle, par exemple « automatisme mental », au sens non de Pierre Janet mais de Gaëtan Gatian de Clérambault. Une voix enjoint au sujet : – « A poil ! », et voici la consigne aussitôt « exécutée ». Pour la jouissance de quel regard ? Celui de la police ? Or, conformément au dispositif que décrit Foucault, ce contre-modèle – essentiellement paranoïaque – implique une misère sexuelle. On sait que, depuis sa thèse, la paranoïa n'a cessé d'habiter et d'informer, comme ici chez Foucault au titre d'un contre-modèle, le frayage de Lacan. Chez Lacan aussi, c'est donc la mobilité qui compte. Il l'inscrit dans la définition même du signifiant : $S_1 - S_2$.

Pouvons-nous donc purement et simplement reconnaître dans l'intensification du plaisir une des figures de l'objet petit a, ceci d'autant plus aisément que Lacan renommait cet objet « plus-de-jouir » ? Le dispositif de production de ce supplément de jouissance décrit par Foucault et Lacan paraît bien être le même, ce que confirme le fait que l'un comme l'autre n'apportent aucune théorie (David Halperin le soulignait à propos de Foucault (53)), aucun système de pensée, aucune position sur laquelle quiconque pourrait camper.

Il n'y aurait pas de meilleure preuve de la reconnaissance de l'intensification du plaisir comme plus-de-jouir que celle qui consisterait à éclairer l'intensification du plaisir par le plus-de-jouir. Tentons, pour conclure, d'apporter cette preuve.

Une des questions laissées par Foucault sans plus d'explication concernant l'intensification du plaisir se trouve posée par quelques déclarations qu'il a faites, à la fois précises et laconiques, qui signalent une autre visée que l'intensification du plaisir, quelque chose comme la recherche d'un passage hors sexe, un dégagement du sujet vis-à-vis du sexe. Voici une première déclaration (54) qui maintient une certaine ambiguïté à ce propos :

Faire échapper le plaisir de la relation sexuelle au champ normatif de la sexualité et à ses catégories, faire par là même du plaisir le point de cristallisation d'une nouvelle culture — c'est, je crois, une approche intéressante. (55)

Deux ans plus tard, l'indication devient plus précise, qui reprend l'abrupte formule « la sexualité, c'est assommant » (56):

Les gens [de la sous-culture S/M] « inventent de nouvelles possibilités de plaisir [noter le singulier] en utilisant certaines parties bizarres de leur corps [au singulier] en érotisant ce corps. Je pense que nous avons là une sorte de création, d'entreprise créatrice, dont l'une des principales caractéristiques est ce que j'appelle la déssexualisation du plaisir. L'idée que le plaisir physique provient toujours du plaisir sexuel et l'idée que le plaisir sexuel est la base de tous [souligné par Foucault] les plaisirs possibles, cela, je pense, c'est vraiment quelque chose de faux. (57)

Et Foucault de citer les drogues comme autre exemple de déssexualisation du plaisir. Cette référence apparaîtra d'autant plus remarquable si l'on se souvient que Freud inventa la psychanalyse précisément sur la base d'un constat d'échec de la drogue, nommément la cocaïne, panacée censément universelle en laquelle il avait mis beaucoup d'espoir. Cet échec le porta à inventer une autre médecine que celle, lésionnelle, du regard, qui

dominait chez Charcot, à situer le médecin autrement que comme un sachant, le malade autrement que comme un porteur de symptômes qui n'auraient rien à faire avec son dire ni son histoire. Cet échec porta Freud jusqu'à l'invention d'une méthode, ce qui impliquait un changement de discours (le dispositif analytique se réglant sur le discours de l'hystérique). L'analyse, toute analyse (pas seulement son effectuation qui, abusivement, se revendique comme « psy »), pourrait bien n'avoir lieu, en effet, que sur la base d'une forclusion de la drogue.

Comment entendre, dans sa teneur, ce dire de Foucault ? Notons qu'il n'est pas confirmé, par sa propre expérience de la drogue, en tout cas celle du LSD telle qu'elle fut rapportée avec ses propos du moment : « La seule chose dans ma vie qui soit comparable à ce que je ressens maintenant, c'est faire l'amour avec un inconnu », ou encore : « Maintenant, je comprends ma sexualité » (58). Il y a donc bien là un problème. On l'abordera en prenant le mot « plaisir » au sens de Freud, ce qu'il n'a pas sous la plume de Foucault, comme nous l'avons vu. Au sens de Freud, la déssexualisation du plaisir est le plaisir même. Mais Freud découvre, en 1920, l'insistance d'un « au-delà du principe de plaisir » : le vœu d'une vie apaisée à l'endroit du sexe rencontre une limite, a affaire à quelque chose qui s'y oppose et que Freud nomme « contrainte de répétition ». La jouissance ne se laisse pas bâillonner si facilement que ça.

En suivant cette logique freudienne, l'assertion de Foucault serait-elle à lire comme l'indication qu'existerait une jouissance non sexuelle ? Mais alors, quel rapport y a-t-il, chez lui, entre ce vœu d'une sortie du sexuel vers une autre jouissance (Foucault parle aussi d'une « falsification du plaisir ») et la visée d'intensification de la jouissance sexuelle ? Le plus-de-jour lacanien permet de répondre à cette question, il est vrai en en modifiant, sur un point, la donne.

Précisément, Lacan renomme l'objet petit a « plus-de-jour » sur ce même littoral où Foucault se situe entre intensification et annihilation de la jouissance sexuelle. Pour l'introduction du plus-de-jour, sa référence décisive reste Freud. Dès *L'esquisse d'une psychologie à usage des neurologues*, Freud notait l'écart existant entre une jouissance une première fois obtenue et la répétition de cette expérience qui implique une nécessaire déperdition de jouissance. Dans cet écart, il y a bien une place faite pour une visée d'intensification de la jouissance celle qui serait nouvellement obtenue, puisque celle-ci n'est jamais aussi jouissive que celle (mythique si l'on veut) de la première fois (et l'on peut se souvenir que ce « la première fois » était présent dans l'expérience libidinale du LSD telle que Foucault en témoignait). Mais comment Lacan, avec Freud, peut-il être aussi catégorique concernant ce « jamais » ? Ici, Lacan intervient dans Freud. Celui-ci avait noté que l'enfant au sein cherchait à retrouver l'image exacte du sein vu sous un certain angle, celle liée à la première satisfaction. Lacan fait alors le pas d'admettre que c'est précisément ce trait unaire (pour réduire cette image à sa plus minimale valeur), cet *Einziger Zug*, qui fait que toute répétition de l'expérience comporte une déperdition de jouissance. Et en effet, par définition, la première expérience n'était pas marquée ni encombrée par cette recherche d'une marque de la retrouvaille (du coup manquée) de l'expérience originelle. Il n'y avait, en elle, par définition, nul souci de retrouver une expérience passée. Lacan peut alors appeler « plus-de-jour » l'objet petit a dont il avait, en 1962-63 égrené et même ordonné les diverses figures (sein, excrément, phallus, regard, voix) dans son second graphe dit « graphe de l'amourir ». De quoi s'agit-il maintenant ? D'inscrire dans l'objet petit a le fait que la déperdition de jouissance peut comporter une sorte de « boni » (59), et que ce boni, tel la plus-value de Marx, peut être empoché par certains.

Pour la question à laquelle nous avons affaire chez Foucault, l'essentiel de cette interprétation lacanienne de la répétition chez Freud consiste en la remarque que ce que récupère le sujet n'a rien affaire avec la jouissance mais avec sa perte (60). Il y a quelque chose comme un double fond du plus-de-jour, qui ne s'obtient que dans la mesure où la jouissance peut se réaliser pour ce qu'elle est, à savoir masochiste (la répétition en acte implique une déperdition de jouissance). Ce double fond est-il susceptible d'expliquer la double et apparemment contradictoire position de Foucault à l'endroit de la jouissance ? Identifier l'intensification du plaisir comme plus-de-jour permet de lever cette pseudo-contradiction. Il faut et il suffit pour cela de lire son vœu d'une jouissance non sexuelle comme l'indication que, sexuelle, la jouissance ne l'est jamais absolument. C'est la leçon de l'interdit de l'inceste tel que le lit Lacan, comme l'énoncé d'une impossibilité. Il y a une jouissance qui, « d'être la seule qui donnerait le bonheur, justement à cause de cela, cette jouissance est exclue », la fonction du plus-de-jour étant alors apportée « en suppléance de l'interdit de la jouissance phallique » (61). L'intensification du plaisir a une fonction de suppléance. Elle seule, remarque Foucault, est susceptible de faire le sexe pas immédiatement triste.

En identifiant la marque de jouissance comme savoir, Lacan nous permet aussi de saisir comment ce peut être d'un même geste que Foucault attend de l'érotisme l'émergence d'une nouvelle culture et démonte le caractère

érotique de ce qui est installé comme pouvoir de la culture, ceci jusqu'à cette sexualité disciplinaire sans charme et sans jeu. Il n'y a pas de différence essentielle, ni chez Foucault ni chez Lacan, entre ce jeu et celui du savoir. Ainsi lisons-nous une phrase de Lacan comme particulièrement pertinente au regard de Foucault :

[...] si le discours c'est l'homme, en tant qu'il permet l'enjeu du plus-de-jouir (à savoir : 'J'y mets tout le paquet'), c'est très précisément ce qui est interdit au discours sexuel. (64)

Notas

(*) Intervention au colloque "*Foucault et la médecine*"

(1) *L'envers de la psychanalyse*, séance du 11 février 1970, Paris, Seuil, 1991, p. 80. Confrontée à la sténotypie, on ne peut que saluer la réussite de la transcription de Jacques-Alain Miller : « de ce qu'il s'y origine » en place de « de ce qui s'y origine », « il s'essaya » en place de « il cessait ».

(2) Dans son cours du 15 janvier 1975, Foucault dit encore son écart par rapport à Hegel comme déprise par rapport à soi (cf. *Les anormaux*, Paris, Gallimard Seuil, 1999, p. 46). Dans la même période, Lacan (dont la rupture avec Hegel fut effective avec l'invention de l'objet petit a en 1963) met en question vingt ans de séminaires et publications en interrogeant explicitement la validité du paradigme réel symbolique imaginaire (cf. Jean Allouch, *Freud, et puis Lacan*, Paris, EPEL, 1993).

(3) « Ce que j'énonce du sujet comme effet lui-même du discours rend absolument exclu que le mien fasse système [...] » (*D'un Autre à l'autre*, séminaire inédit, séance du 27 novembre 1968). Cette déclaration et bien d'autres identiques n'a pas retenu É. Roudinesco, biographe de Lacan, de construire tout son propos sur « le système de pensée » que Lacan aurait, selon elle, construit.

(4) Gilles Deleuze, « Qu'est-ce qu'un dispositif », in *Michel Foucault philosophe*, Rencontre internationale, Paris 9, 10, 11 janvier 1988, Paris, Seuil, 1989, p. 192-193.

(5) François Ewald, « Foucault et l'actualité », in *Au risque de Foucault*, Paris, Centre Georges Pompidou / Centre Michel Foucault, 1997, p. 203-212.

(6) Le cours du 8 janvier 1975 porte témoignage d'une lecture, au moins cursive, du séminaire de Lacan paru en 1973 : *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (Paris, Seuil). Foucault, d'un geste vif, écarte de son questionnement le sujet supposé savoir, sans même nommer Lacan. Est-ce là une « lecture » de Lacan ? On ne saurait exclure que oui. Mais la phrase (« Laissons alors à d'autres le soin de poser la question des effets de vérité qui peuvent être produits, dans le discours, par le sujet supposé savoir » – *Les anormaux*, op. cit., p. 14) vaut aussi comme indiquant aux auditeurs du cours un autre travail, fait ailleurs. Elle véhicule en outre un malentendu, puisque, chez Lacan, les effets du sujet supposé savoir ne sont pas tant de vérité que, fondamentalement, de méprise (cf. J. Lacan, « La méprise du sujet supposé savoir », *Scilicet* n° 1, Paris, Seuil, 1968, pp 31-41). Ce malentendu apparaît typique d'un quiproquo où une proximité Foucault Lacan vient au jour dans le geste même par lequel Foucault localise Lacan hors champ de ses propres travaux. Cette rencontre manquée/réussie mériterait de figurer dans le remarquable livre de Jorge Baños Orellana, *El idioma de los lacanianos*.

(7) F. Ewald, op. cit., p. 204 & p. 206.

(8) Daniel Defert, « Glissements progressifs de l'œuvre hors d'elle-même », in *Au risque de Foucault*, op. cit., p. 151-160.

(9) Jacques Lacan, *D'un Autre à l'autre*, séance du 13 novembre 1968, inédit : « L'identité du discours avec ses conditions, voilà qui, j'espère, va trouver éclairage de ce que je vais dire de la démarche analytique ».

(10) Lacan introduit le « plus-de-jouir » dans la séance inaugurale du séminaire *D'un Autre à l'autre*, le 13 novembre 1963. Le discours de Marx, dit Lacan, situe la renonciation à la jouissance du maître hégélien : faisant du travail un marché, Marx dégage la fonction de la plus-value. Homologiquement, faisant de l'Autre un marché, Lacan isole, ce jour-là, la fonction du plus-de-jouir. Si, comme l'avance Lacan, la renonciation à la jouissance est « un effet du discours lui-même », le corrélat de cette renonciation, à savoir la captation d'un plus-de-jouir par certains doit faire événement quel que soit le champ concerné. Aurait-on là une définition de l'analytique comme telle?

(11) M. Foucault, *Les anormaux*, op. cit., p. 42.

(12) *Ibid.*, p. 77.

(13) Pour une lecture critique de l'erreur qui consiste à focaliser l'intérêt sur la « traversée du fantasme », cf. Jean Allouch, *La psychanalyse : une érotologie de passage*, Cahiers de *L'Unebêvue*, Paris, EPEL, 1998, p. 109-142.

(14) Séance du 18 mai 1966. La semaine précédente, Lacan avait déclaré : « Il [le peintre] est sur cette toile. Il œuvre ce tableau et ce tableau est retourné. [...] Ceci est le plan essentiel d'où nous devons partir. Et qu'à mon avis Michel Foucault, que je vous ai tous priés de lire, dans son très remarquable texte, a éludé ». Le 18 mai, Foucault entendra Lacan lui dire : « [...] quand je dis 'nous', je vous dis 'vous et moi' Michel Foucault, qui nous intéressons au rapport des mots et des choses, car en fin de compte il ne s'agit que de ça dans la psychanalyse ». Peu après, Lacan apostrophe directement Foucault qui, en réponse, fait un pas de côté : « — Je ne déforme pas ce que vous dites ? — Vous reformez. ». Cf. Mayette Viltard, « Foucault–Lacan : la leçon des Ménines », *L'Unebêvue* n° 12, Paris, EPEL, 1999. Dans cette étude, M. Viltard défrixe et déchiffre trois rencontres souterraines entre Lacan et Foucault : en 1966 à propos des Ménines, en 1968 à propos d'une lettre de Lacan à Foucault, et début 1976, via un groupe de lacaniens questionnant Foucault sur *La volonté de savoir*.

(15) M. Foucault, « La scène de la philosophie », entretien du 22 avril 1978, *DE*, t. III, p. 590 ainsi que « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », entretien du 20 janvier 1984, t. IV, p. 718.

(16) M. Foucault, « Lacan, le libérateur de la psychanalyse », entretien de septembre 1981, *DE*, t. IV, p. 204.

(17) M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », fin 1978, *DE*, t. IV, p. 58.

(18) Les lignes qui suivent prennent appui sur mon étude « Les trois petits points du 'retour à... ' », *Littoral*, La discursivité, Toulouse, Erès, 1983, p. 39-78 (repris dans *Lettre pour lettre*, Toulouse, Erès, 1984).

(19) M. Foucault, 1983 : « Usage des plaisirs et techniques de soi », novembre 1983, *DE*, t. IV, p. 543.

(20) Si l'on se règle sur l'une de ses déclarations, mais aussi sur l'un de ses cauchemars d'enfance, on peut situer ce changement comme l'inauguration, chez Foucault, d'un autre rapport à une sienne hantise. En 1967 il disait en effet à Raymond Bellour : « Personnellement, je suis plutôt hanté par l'existence des discours ».

(21) M. Foucault, « *Il faut défendre la société* », Paris, Gallimard Seuil, 1997, p. 34.

(22) Cf. Arnold Davidson, « Foucault et l'analyse des concepts », in *Au risque de Foucault*, op. cit., p. 53-66. Du jeu, Lacan disait ceci qui, s'il l'avait entendu, aurait sans doute réjoui Foucault : « le jeu [...] rien n'isole d'une façon plus pure ce qu'il en est de nos rapports au signifiant » (*D'un Autre à l'autre*, op. cit., séance du 15 janvier 1969).

(23) M. Foucault, « L'Occident et la vérité du sexe », *DE*, t. III, p. 102. Cet article est de 1976.

(24) Cette thèse n'a rien d'inédit. Cf. John Rajchman, *Érotique de la vérité, Foucault, Lacan et la question de l'éthique*, traduit de l'américain par Oristelle Bonis, Paris, PUF, 1994.

(25) M. Foucault, « Entretien avec Michel Foucault », op. cit., p. 52.

(26) M. Foucault, « Sexualité et solitude », *DE*, t. IV, p. 170. Publié en anglais en 1981.

(27) S'en tenir à une lecture conceptuelle de Lacan, autrement dit omettre, chez lui, la fonction de la lettre, permet d'affirmer que, selon Lacan, le sujet est « divisé ». Serait-ce là (Lacan l'ayant d'ailleurs dit mille fois), un des items les plus importants de la théorie lacanienne ? Rien n'est moins sûr cependant. Il suffit par exemple d'étudier le séminaire *L'angoisse* pour se rendre compte des difficultés non surmontées d'une écriture de cette division.

(28) Cf. Jean Allouch, *Marguerite, ou l'Aimée de Lacan*, Paris, EPEL, 1990. Cette version de la subjectivation comme nouage (à partir de Laquelle Lacan réenvisage son cas « Aimée ») est-elle compatible avec la définition du sujet comme

représenté par un signifiant ? Ou bien constitue-t-elle un véritable et ultime chambardement dans la doctrine lacanienne ? La question, à notre connaissance, n'a jamais été étudiée.

(29) Cf. Le texte de Foucault cité par G. Deleuze dans son intervention de 1988 (G. Deleuze, *op. cit.*, p. 191-192).

(30) Cette référence à Beckett figure déjà dans « Réponse à une question », de 1968 (*DE*, t. I, p. 695).

(31) J. Lacan, ...*ou pire*, séminaire inédit, séance du 9 février 1972.

(32) D. Defert, *op. cit.*, p. 158.

(33) *Ibid.*, p. 152.

(34) Jean Allouch, *Lettre pour lettre, transcrire, traduire, translittérer*, *op. cit.*

(35) Michel Foucault, « Sur les façons d'écrire l'histoire », juin 1967, *DE*, t. I, p. 597.

(36) G. Deleuze, « Lettre à un critique sévère », *Pourparlers*, Paris, Minit, 1990, cité par James Miller, *La passion Foucault*, traduit de l'anglais par Hugues Leroy, Paris, Plon, 1993, p. 224.

(37) Paul Veyne, « Le dernier Foucault et sa morale », *Critique* n° 471-472, août-septembre 1986, p. 935 : « La philosophie de Nietzsche, aimait à répéter Foucault, n'est pas une philosophie de la vérité mais du dire vrai ».

(38) Signalons ici la séance du 15 janvier 1969 du séminaire *D'un Autre à l'autre*. L'historicisation que propose Lacan du rapport plaisir / jouissance est susceptible de réjouir le lecteur le plus exigeant de Foucault.

(39) J. Lacan, « Lituraterre », in *Littérature* n° 3, Paris, Larousse, 1971.

(40) M. Foucault, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *DE*, t. IV, p. 390.

(41) M. Foucault, « Michel Foucault, une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité », publié en août 1984, *DE*, t. IV, p. 738.

(42) M. Foucault, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *op. cit.*, p. 390.

(43) *Ibid.*, p. 400.

(44) M. Foucault, « L'Occident et la vérité du sexe », article de 1976, *DE*, t. III, p. 103, ainsi que « Usages des plaisirs et technique de soi », écrit en 1983, *DE*, t. IV, p. 560.

(45) Il fallait expliquer, ce que Lacan ne fit jamais, la capacité de ce mathème à écrire le transfert psychotique. Je l'ai tenté dans *Marguerite, ou l'Aimée de Lacan*, *op. cit.*

(46) M. Foucault, « A propos de la généalogie de l'éthique : un aperçu du travail en cours », *op. cit.*, p. 386.

(47) *Ibid.*, p. 356.

(48) Cette invention lève l'équivoque des génitifs à la façon dont Wittgenstein disait que devaient se résoudre les problèmes philosophiques : créer les conditions pour qu'ils ne se posent plus.

(49) Leo Bersani, *Homos*, traduit de l'anglais par Christian Marouby, Paris, O. Jacob, 1998, p. 119 ; ainsi que *Le rectum est-il une tombe ?*, traduit de l'américain par Guy Le Gaufeys, *Cahiers de L'unebêvue*, Paris, EPEL, 1998.

(50) M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.*, p. 727.

(51) M. Foucault, « Choix sexuel, acte sexuel », entretien de 1982, *DE*, t. IV, p. 331.

(52) M. Foucault, « L'éthique du souci de soi comme pratique de la liberté », *op. cit.* p. 729.

(53) David Halperin : « *Foucault is not trying to describe what sexuality is but to specify what it does and how it works in discursive and institutional practice. That approach to sexuality represents a theoretical intervention insofar as it engages with already existing theories of sexuality, but the nature of the engagement remains purely tactical [...]* » (« *Forgetting Foucault : Acts, Identities, and the History of Sexuality* », *Representations* 63, Summer 1998, The University of Chicago, p. 110. Halperin dit également ici ce qu'est être lacanien en psychanalyse : non pas enseigner à l'analysant que sa théorie sexuelle infantile est moins valable que celle de Lacan, pas même se référer, plus ou moins implicitement, à celle – supposée – de Lacan, mais trouver le biais tactique pour lever le blocage dans lequel sa théorie sexuelle infantile fige l'analysant. Il ne s'agit pas tant de l'interprétation que du transfert, le degré zéro de l'analyse du transfert apparaissant ainsi comme le fait de transformer l'analysant en lacanien. De même que Foucault ne pouvait enseigner à ses élèves l'art de n'être pas gouverné en les gouvernant (il n'est pas Socrate !), de même Lacan ne pouvait enseigner à ses élèves l'art de psychanalyser qu'en ne les analysant pas d'une manière lacanienne. Il y a quelques témoignages que tel fut parfois le cas.

(54) Ce « première » étant bien sûr, des plus relatif. Déjà à propos d'Alexina, Foucault écrivait : Elle se plaisait, je crois, dans ce monde d'un seul sexe où étaient toutes ses émotions et tous ses amours, à être « autre » sans avoir jamais à être « de l'autre sexe ». Nov. 1980, « Le vrai sexe », *DE*, t. IV, p. 121.

(55) M. Foucault, 1982, « Le triomphe social du plaisir sexuel », *DE*, t. IV, p. 312.

(56) M. Foucault, 1983, « A propos de la généalogie de l'éthique... », *op. cit.*, p. 383.

(57) 1984 : M. Foucault, « Une interview : sexe, pouvoir et la politique de l'identité » *DE*, t. IV, p. 737.

(58) Cité par James Miller, *La passion Foucault*, *op. cit.*, p. 289.

(59) J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, séance du 26 novembre 1969.

(60) J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*, *op. cit.*, séance du 15 janvier 1969.

(61) J. Lacan, *L'envers de la psychanalyse*, *op. cit.*, séance du 10 février 1970.

(62) J. Lacan, *D'un discours qui ne serait pas du semblant*, séminaire inédit., séance du 21 janvier 1971.

Crítica da ideologia estética em psicanálise. Um estudo sobre o fim de análise ^(*)

Christian Ingo Lenz Dunker

Introdução

Em trabalhos anteriores, venho discutindo as transformações pelas quais a psicanálise passa quando é exercida em momentos históricos e contextos culturais diferentes daqueles em que emergiu originariamente. Isso implica examinar tanto a noção geral de transmissão da psicanálise quanto as particularidades clínicas e éticas envolvidas. As relações entre psicanálise e sociedade são pensadas neste caso menos a partir do discurso explícito sobre a civilização, vale dizer, eventualmente da psicanálise como uma teoria crítica, e mais a partir da influência das transformações culturais sobre o contexto clínico. Escolhi como tema para tanto o problema do término do tratamento.

O assunto vem despertando interesse no campo lacaniano especialmente pela sua incidência no modelo de formação de analistas e pela exigência que traz consigo de explicitar as condições éticas do tratamento e suas eventuais vicissitudes. Para além das implicações institucionais, onde a questão acaba ganhando contornos normativos implícitos, interessa saber algo sobre a regulação ideológica dos fins que atravessam o agir psicanalítico.

O que chamo de ideologia estética, neste contexto, não se refere ao campo das aproximações entre psicanálise e arte, no qual, a pesquisa psicanalítica vem se demonstrando bastante frutífera. Penso que a estética como ideologia depende muito mais de um movimento sistemático de migração de formas de saber, de julgar e de apreender questões não estéticas como se elas assim o fossem. Além disso, o próprio movimento não aparece explicitado como tal. Para ampliar a angulação do tema bastaria mencionar a colonização de nossos juízos políticos, éticos e até epistêmicos pela esfera do gosto subjetivado, tão presente nas sociedades do capitalismo tardio. Tal colonização, no caso da psicanálise, especialmente a de extração lacaniana, traz três consequências fundamentais: a crença em uma autoridade autêntica (seja um texto, seja seu intérprete privilegiado), a tendência a normatização do estilo clínico dos analistas e a recusa em admitir ou enfrentar diferenças em questões de método e de organização corporativa.

O propósito deste estudo é mostrar como tais consequências se tornam presentes na esfera do final do tratamento psicanalítico. A importância estratégica de tal questão para determinar dimensões como as da formação de analistas, ética da psicanálise, instituições de psicanalistas, e, principalmente, de qual tratamento psicanalítico se fala, torna o tema escolhido convergente com a idéia que quero defender.

Éticas freudianas

O campo da ética define-se, desde os antigos, pela adequação entre os meios, os fins e o agente de uma determinada ação. O fim delimita, desta forma, tanto a orientação de um processo quanto o seu fechamento. Neste último caso, o fim é sinônimo de objetivo, meta ou finalidade e representa-se em um dado acontecimento ou estado de coisas. Na acepção de fim como orientação ou sentido de um ato, encontramos uma ligação com a ideia de irrealização, de vir a ser ou ainda de um horizonte em perspectiva. Fala-se em vontade quando o fim de um processo é objetivável e em desejo quando ele não é.

No caso do tratamento psicanalítico, a dupla conotação da idéia de fim está presente. Há um conjunto de acontecimentos que precipitam o encerramento das sessões de análise, ou seja, o momento de sua conclusão ou desenlace. Há, por outro lado, o sentido ou orientação do que se passou que permanece indeterminado pois é capaz de ser continuamente modificado pelo sujeito que o atravessou. A distinção feita por Freud (1937c) entre análise terminável e análise interminável é útil para clarificar o problema. A análise é terminável no sentido da dissolução da transferência que a suporta e da remoção dos principais sintomas, angústias e inibições que acometem o analisante. Por outro lado, a análise é interminável pela impossibilidade de tornar o inconsciente inteiramente consciente e pela exigência pulsional que não é completamente redutível ou capaz de sublimação. Em suma, a análise termina mas não acaba. Por que deveríamos supor então que ela se orienta por uma única ética, já que se admite uma duplicidade de seus fins?

O conjunto faz sugerir que o problema do fim da análise deva ser pensado de forma incompleta, isto é, levando-se em conta sua não totalização por meio do reconhecimento de um resto não analisável. Assim como há o umbigo do sonho, que não pode ser decifrado haveria o umbigo da análise, ponto limite de suas pretensões.

Essa dicotomia, que limita e amplia as pretensões clínicas de uma análise, pode ser considerada em termos éticos uma vez que são os modos de relação entre sujeito e inconsciente que estão implicados, e, portanto, o desejo, bem como os modos de relação com a pulsão e, portanto, com o gozo. De fato, as condições em questão na análise interminável e na análise terminável não são exatamente da mesma ordem. Num caso, a análise tem seu sucesso avaliado por condições clínicas precisas, no outro por um dado modo de ser no mundo. Isso faz lembrar a distinção proposta por McIntire (1991) entre éticas da excelência e éticas da eficácia. A ética exigida para dar cabo de tarefas específicas, por meio de habilidades orientadas e papéis bem desempenhados, implica um tipo de virtude que os gregos chamavam *agathós*, ou seja, saber fazer e fazê-lo bem. Esse tipo de virtude opunha-se à *areté*, atributo daqueles que se exercitavam em atividades que tinham seu fim em si mesmas. Neste caso, importa menos o que se faz e mais o que se é ao fazê-lo. Na *areté*, o rei, juiz ou artista se qualificam, se enriquecem ou se transformam na medida em que transformam o mundo e os outros.

De fato, a análise interminável propõe um aprofundamento contínuo na relação com o inconsciente, um trabalho de decifração inesgotável em que sempre se poderá saber mais sobre os modos de manifestação do desejo. Alguns analisantes referem-se a este trabalho como uma satisfação intrínseca à análise, na qual a excelência da elaboração sempre poderá ser aprofundada, pois trata-se de um fim em si mesmo. A análise, no que ela tem de interminável, parece assim estar gerida pela *areté*.

Por outro lado, o trabalho da análise pode ser considerado à luz da sua eficácia na remoção dos sintomas e no alívio do mal estar psíquico. Neste caso, a ética da psicanálise se aproxima da esfera do *agathós*: ela é um meio para realizar um fim. É inegável, neste sentido, que a psicanálise é também uma terapêutica, como tal capaz de ser avaliada em sua eficácia.

A tensão entre estas duas formas de ética está presente em vários aspectos das recomendações técnicas sugeridas por Freud. Por exemplo, na contenção do *furor curandis*, o desejo de curar o paciente a qualquer custo, sensivelmente prejudicial ao tratamento, na valorização da análise pessoal como meio essencial para tornar-se analista, na idéia de que a cura vem por acréscimo e que, portanto, não se deve colocar como finalidade e, sobretudo, na importante indicação de que ao analista cabe uma formação e não um treinamento. Formação (*Bildung*) é um conceito forte no ideário romântico alemão, presente em Goethe e Hegel, que aponta justamente para uma possível conciliação entre eficácia e excelência no âmbito da cultura universal. Por isso a formação não poderá nunca ser assimilada a uma meta, um objetivo, pois perderia a contradição que lhe dá causa.

Há também indicações claras de que a ética da excelência pode ser perigosa quando hegemônica no horizonte de um tratamento. O antigo lema da medicina "Eu o tratei, Deus o curou", é outro dos conselhos freudianos. Seu sentido aponta criticamente para a excessiva confiança no ser do analista e indiretamente para o narcisismo envolvido.

Essa dualidade dos fins em psicanálise aparece também em Ferenczi, um dos pioneiros no enfrentamento da questão:

"... nenhuma análise sintomática pode ser considerada concluída se não for, simultaneamente ou em seguida, uma análise de caráter." (1927:12)

O produto dessa análise do caráter não implica apenas remover, reduzir ou solucionar conflitos e seus compromissos mas também mudanças "em nível de um modo de vida e de seu comportamento" (1927:16). Ora, tais mudanças exigem um crivo de consideração que a tradicional eficácia não pode oferecer. Sugere-se, no entanto, a existência de um possível "estilo de vida pós-analítico" de definição problemática e alcance clínico complexo, pois, ao contrário do sintoma, o caráter é algo de que dificilmente os sujeitos se queixam.

Constata-se assim uma mútua limitação da ética da eficácia e da excelência no interior do tratamento. Tensão que se reflete no problema do fim da análise e permite entender o aparente paradoxo da terminabilidade.

A tese da tensão de éticas na clínica converge ainda com uma diferença importante entre a psicanálise e outras perspectivas psicoterapêuticas calcadas na sugestão. Freud (1905a) divide os tratamentos, segundo as categorias da estética de Leonardo da Vinci, entre aqueles que operam *per via di porre* e os que o fazem *per via di levare*. Pela via de *porre*, trata-se de acrescentar algo, como na pintura ou no hipnotismo e nas práticas de sugestão. Nelas supõe-se que a terapia introduz algo novo no sujeito, algo que ele não possui e que lhe seria entregue como positividade, enriquecendo-o com mais saber, autocontrole, autoconfiança, etc. Esse seria, não o sentido, mas o objetivo do tratamento. Finalidade que traduz a objetivação do eu onde pode ser verificada: capacidade de reflexão, adaptação, estabilidade relacional e de humor, disposição ao trabalho e ao amor.

Pela via de *levare*, trata-se de retirar ou subtrair algo, como na escultura e na psicanálise:

"A terapia analítica, ao contrário, não quer agregar ou introduzir nada novo, senão restar, retirar, e com este fim se preocupa com a gênese nos sintomas patológicos e a trama psíquica da idéia patogênica, cuja eliminação se propõe como meta." (1905a: 250)

Se há objetivo, aqui ele não se expressa de forma positiva, mas negativa. É importante notar que em ambos os casos, acrescentando ou retirando, a ética em questão se fundamenta na eficácia. Isto porque trata-se apenas de uma divergência quanto aos meios ou vias e não quanto aos fins, que entendidos como objetivos, permanecem homogêneos nos dois casos, apesar de inversos.

No entanto, o critério freudiano da via *de levare* tem o inconveniente de reduzir a psicanálise à sua dimensão terapêutica. Reduzida a esta dimensão, não há como postular algo como a interminabilidade da análise.

É preciso salientar, ainda, que ao final de uma análise produz-se também um novo analista. A análise permite elaborar o desejo de tornar-se analista e oferece as condições para que este se autorize por si mesmo. Logo, pressupõe-se que a ética da psicanálise seja transmitida nessa experiência. Se a ética da psicanálise se compõe de eficácia e excelência e, se ela é transmissível sob transferência, conclui-se que o que é transmitido não é apenas negatividade (eficácia), mas positividade (excelência). Ora, se a ética da psicanálise transmite-se na experiência analítica e se esta comporta alguma positividade, sob forma de um saber fazer, por exemplo, então ela é algo que se acrescenta ao sujeito e com isso viola-se o pressuposto freudiano da via de *levare*.

Esta violação do pressuposto sugere duas formas de solução: ou acrescenta-se algo ao modo das práticas de sugestão e neste caso teríamos de aceitar alguma forma de visão de mundo psicanalítica, o que representa um deslocamento da contradição, ou acrescenta-se algo impróprio à universalização ou coletivização sob forma de um ideal.

Foi esta segunda via que Lacan tomou, aparentemente, para desenvolver de modo mais sistemático o tema do fim da análise.

Os fins próprios e os fins impróprios de uma análise

Para Freud, uma análise deveria conduzir o analisante a um encontro com o rochedo da castração. Em outras palavras, deveria levar à constatação da divisão subjetiva como raiz do desejo de um ser falante. Lacan retoma esta idéia e procura elucidar o que aconteceria depois disso. Para tanto, depois de Édipo em Tebas é preciso pensar em Édipo em Colona e em Antígona. Ocorre que cada aprofundamento da noção de fim da análise corresponde a um avanço na ética psicanalítica. Isto porque a constatação do desejo em associação com a castração, presente no Édipo Tebano, dá lugar ao reconhecimento de si, o *me phynai*, em Colona, e ao reconhecimento do ato de desejo em Antígona. O rochedo, forma geológica da natureza, índice da heteronomia, a ser contemplada como limite, cede lugar à humanização e ao ato decidido.

O centro da ética muda de foco, do produto (objetivo), passa-se ao agente e deste, à ação. No conjunto, preserva-se, entretanto, o caráter negativo do projeto, a via de *levare* freudiana: perda de gozo, destituição subjetiva, irrealização dos ideais, reconhecimento da inexistência da relação sexual e da falta-a-ser. Ocorre que agora tais atributos se aplicam à esfera do mais além do terapêutico. A ética da excelência parece impor-se e abarcar a da eficácia, movimento que se ilustra na substituição da técnica psicanalítica pela ética e pela valorização da noção de desejo do analista como motor da análise.

Esse movimento teve por efeito confundir finalidade e finalismo, orientação e objetivo. Toda finalidade transforma-se assim em sinônimo de ideal, como tal alienante e recusável.

Soller (1993, 1995), uma das comentadoras mais lúcidas a enfrentar o assunto, parte exatamente deste ponto para argumentar que a questão não deve ser recusada pela sua perigosa proximidade com o plano dos ideais. Ela aborda o assunto do ponto de vista do horizonte ético que o subjaz, mostrando como este comporta, pela própria estrutura do dispositivo analítico, uma promessa. Isto pode ser lido tanto na vertente dos benefícios testemunháveis por uma análise quanto pela demanda que atravessa o tratamento; promessa de controle e domínio de si na psicologia do ego; promessa de integração e unidade em Melanie Klein; ou de autenticidade se pensarmos em Winnicott. No caso da psicanálise de Lacan, tal benefício se encontraria anexado à esfera do saber: saber sobre a castração, sobre a divisão subjetiva, sobre o desejo, enfim, saber sobre os limites do saber e sobre sua irredutibilidade à verdade.

Mas, trocando em miúdos, como se poderia discernir tal projeto ético no momento da conclusão da cura. Momento indissociável dos meios que lhe dão fim. As teses de Lacan a este respeito variam ao longo de seu ensino. Podemos pinçar algumas das mais significativas:

- a) momento em que se chega ao limite extático do "Tu és isto" (Estádio do Espelho, p. 103 e Seminário XI, 1964);
- b) momento em que o advento da fala verdadeira permite a realização, pelo sujeito, de sua história em relação com o futuro (Função e Campo da Fala, p. 303);
- c) momento em que a satisfação do sujeito encontra meios de se realizar na satisfação de cada um com os quais se associa numa obra humana (Função e Campo da Fala, p. 322);
- d) momento de subjetivação da própria morte (Variantes do Tratamento Padrão, p.350);
- e) momento de reconhecimento da castração [F (a)] no desejo masculino e [A barrado (j)] no desejo feminino (Observações sobre o Informe de Daniel Lagache, p. 690);
- f) momento em que se efetivou a travessia do fantasma (A Lógica do Fantasma, 1967);
- g) momento da destituição subjetiva (Proposição de 9 de Outubro, 1967);
- h) momento em que se reduz o analista à condição de objeto a (L'étourdit, 1972);
- i) momento em que ocorre a identificação com uma forma especial e reduzida de sintoma (a sua letra), chamada também de *Sinthome* (Seminário XXIII, 1976).

A explicitação das consequências teóricas e clínicas de cada uma destas formulações está fora do âmbito deste trabalho. O que interessa destacar é que nenhuma delas permite uma aferência fenomênica para além do contexto transferencial no qual eventualmente são úteis. O mais próximo que encontramos disso em Lacan é o seu reconhecimento, apesar de oscilante, dos chamados fenômenos maníaco-depressivos do final de análise, isolados por Balint.

Das proposições levantadas, quatro referem-se a condições do sujeito (a, d, e, g); duas a relação com à alteridade, representada pela história, pela cultura e pela palavra (b, c); uma inclui o analista (h) - poderíamos acrescentar a idéia de dissolução da transferência neste caso - e duas são proposições que aludem à superação do mal estar psíquico (f, i). No conjunto, podemos constatar a convergência para diferentes aspectos do campo ético. As proposições que versam sobre o sujeito enfatizam o *agente*, as que versam sobre a relação com a alteridade e com o analista tocam nos *meios* e as que aludem ao mal estar tocam na questão dos *fins* ou do produto. Todas as afirmativas, entretanto, sustentam-se na idéia de que a direção da cura dirige-se à extração da verdade do processo, logo, referem-se ao seu sentido. Os termos se ajustam aos lugares propostos por Lacan no Seminário XVII (1970) para definir a estrutura de um discurso (agente, outro, produção e verdade).

Mas que tipo de proposições são empregadas por Lacan em suas nove afirmações? Não se tratam de descrições de estados de coisas nem de juízos que especificam particularidades. Ora, se pomos em primeiro plano o fato de que o tratamento psicanalítico se funda, e não apenas se inscreve, em uma ética os juízos em questão deve ser acolhidos como máximas, isto é, representantes sintéticos de um processo que comporta dentro de si distintas possibilidades. Elas incidem sobre o tratamento como horizontes possíveis de sua conclusão. Máximas são regras ou princípios de ação adotados como válidos, por vontade própria. Não são leis, uma vez que são juízos centrados na particularidade do sujeito, enquanto leis pretendem alcançar a universalidade na qual este sujeito se inscreve. Há, basicamente, duas formas de fazer a passagem de uma a outra. Ou se postula um princípio universal, ao qual a máxima deve se constringer, caso do imperativo categórico kantiano, ou se postula que o princípio particular pode ser estendido a uma comunidade de vontades, o que ocorre, por exemplo, no caso dos juízos estéticos. A diferença crucial é que na primeira situação a validade da máxima é aferida por um tribunal, que assume valores intrínsecos como fundamento, por exemplo, a razão ou a liberdade. No caso da extensão da máxima, a validade é obtida por valores extrínsecos, dados por um consenso normativo.

A questão toda é saber então se os enunciados de Lacan sobre o fim de análise são capazes de serem deduzidos por um sujeito qualquer e assim propiciar um avanço do saber sobre o assunto ou se eles devem ser necessariamente validados por um coletivo humano, parcial, que os legitima indutivamente por meio de uma afinidade estética. Em outras palavras: o final de análise depende de uma corporação de psicanalistas para que se aprecie sua validade? A leitura das máximas envolvidas necessitaria assim de um interpretador privilegiado? Observe-se que se a resposta for afirmativa, isso muda completamente o próprio estatuto da teoria ou do ensino psicanalítico. Passa-se de uma teoria aberta à assimilação do não-sabido a um campo cujo objetivo é preservar e multiplicar procedimentos na esfera das convenções. Quando tais convenções apresentam-se indevidamente como se fossem teorias, isto é, quando o que *deve ser* apresenta-se como o que *é*, estamos diante de uma doutrina, palavra cuja extração teológica é imediata.

Se, no entanto, a resposta é negativa, quer pelo veio das idealizações residuais, quer pelo veio da universalidade pretendida pelo esforço teórico, nada que possa ser traduzido coletivamente na esfera de critérios universais para delimitar o que se obtém ao final de uma análise pode ser estabelecido. Critérios são formas de objetivar o sentido ou o produto de um processo. Como observou Nogueira (1997), a experiência analítica, como experiência de um sujeito, por definição não poderia alcançar este grau de objetividade. Quando falamos, descrevemos ou teorizamos sobre o próprio processo, o ganho epistêmico não se confunde com o ganho normativo. Isso se aplica também quando pensamos que o que se obtém ao final de uma análise é um analista.

O critério terapêutico da remoção ou redução dos sintomas, inibições e angústias é igualmente impotente para elucidar o que se passa no mais além do terapêutico. Ora, a ausência de tais critérios é um fato interessante no cenário da cultura administrada e da regulamentação burocrática e anônima de nossos tempos. Preserva-se assim um lugar para a singularidade do sujeito, o que é pertinente com o projeto clínico da psicanálise. Permite-se ainda que as variações históricas e culturais das formas de sofrimento e demanda encontrem acolhimento na clínica em questão.

Todavia a pressão por tornar objetivo e apreensível tais critérios se dá a ver não só na esfera da representação social da psicanálise, mas também, e, principalmente, no âmbito das corporações psicanalíticas. Isso se reflete no contínuo deslocamento de práticas e saberes, inicialmente voltados para o entendimento do tratamento, para a progressiva função de legitimação de posições políticas e agenciamento de poder correlatos. Combina-se assim o que há de pior na ética da eficácia: seu utilitarismo em que os fins justificam os meios, com o que há de pior na ética da excelência, sua tendência ao personalismo autocrático. Obtém-se ao final um discurso muito bem adjetivado por Canguilhem: "ética sem controle, medicina sem método e teoria sem rigor". Ora, assinalar que se trata, neste movimento, de ideologia é trivial; importa saber qual é a textura dessa ideologia. Em outras palavras, como teoria e prática escamoteiam sua apresentação, de modo que a contradição não se torne evidente.

O problema é interessante porque certas premissas da psicanálise de Lacan dificultam as vias mais tradicionais, a saber, positividade controlada da ética, fenomenalização dirigida da teoria, regulação pela eficácia normativa e cultivo da autoridade. Além disso, o veio crítico da leitura lacaniana da psicanálise dos anos 50 e 60 é exatamente orientado contra tais procedimentos. Portanto, de que modo se poderia ultrapassar tais objeções e ao mesmo tempo legitimar a propriedade do saber-fazer psicanalítico? Em outras palavras -

uma pergunta que circula em diversas instituições lacanianas -, como nos transformamos naquilo contra o qual nos insurgimos ?

Lacan com Kant

Em *Televisão*, Lacan é convidado a responder três perguntas que resumem o interesse da razão nos termos kantianos: que posso saber, que devo fazer e o que me é permitido esperar. Perguntas às quais Lacan responde diretamente: posso saber aquilo que possui de alguma forma estrutura de linguagem. Quanto ao que fazer, assinala: "É o que faço: da minha prática extrair o Bem-dizer, que já acentuei." (1974:72)

Finalmente, quanto ao que esperar, a assertiva é bem menos pretensiosa: "espere o que lhe agrada" (p.73), diz ele ao entrevistador. A colocação alude aparentemente à pequena ingerência do tratamento psicanalítico sobre a formação de ideais na pessoa. Sugere-se ampla liberdade quanto a este aspecto. Comparando com as respostas anteriores, o contraste é patente: a pergunta epistemológica é respondida em terceira pessoa; a questão ética, em primeira pessoa; ambas, em tom conclusivo. Quanto ao que esperar, a manobra retórica inverte a pergunta e relativiza o âmbito de seu encaminhamento para o interlocutor. O recurso é compreensível se assimilamos o que se pode esperar do contexto de uma análise, que é aparentemente de onde as duas perguntas anteriores são respondidas, isto é, se temos em mente o que esperar de um tratamento e depois de um tratamento.

O problema do que esperar remete virtualmente ao que poderia ser o fundamento de nossas crenças. A objeção laciana indica que não há nenhum fundamento para elas. No âmbito da psicanálise, há apenas o desejo, e desejo sujeito às relatividades que ele implica. Arruína-se assim o que poderia ser uma tábua de salvação para os critérios objetivados de fim de análise. Ou seja, isso não passa por uma comunidade que teria por objeto crenças semelhantes, nem nos textos, nem em seus emissários, nem em seus interpretadores privilegiados ou em suas corporações. Não que isso não ocorra, mas não pode ser legitimamente explicitado como justificativa para a adesão dos espíritos. A exclusão do argumento de fé acarreta, em última instância, uma aliança com a razão como princípio capaz de prestar contas sobre o fazer psicanalítico.

Uma parte significativa do trabalho teórico de Lacan, como se sabe, é dedicada à crítica dos ideais normativos e utilitaristas que, por assim dizer, teriam colonizado a psicanálise. Recusa dos ideais alienantes, da primazia do ego como instância autônoma e do desenvolvimentismo naturalizante, compõe arestas fundamentais deste programa crítico. Paralelamente, ganha força a tese da substituição das questões técnicas pela procura de fundamentos éticos para a prática psicanalítica. Tal projeto é anunciado em "Direção do tratamento e os princípios de seu poder" de forma clara:

"Está por formular-se uma ética que integre as conquistas freudianas sobre o desejo: para por em sua cúspide a questão do desejo do analista" (1958:595)

Ao tematizar o desejo do analista, Lacan critica uma *doxa* analítica da época que procurava pensar o analista como ser sem desejo, neutro, operador imparcial de uma técnica anônima e adquirida por intermédio de uma iniciação padronizável. No entanto, tal desejo, diz o fragmento, estaria localizado na "cúspide", ou seja, na extremidade aguda - na ponta da ética. Infere-se que o desejo do analista não é um conceito primário, um fundamento da ética, mas a sua consequência ou seu horizonte de conclusão.

No seminário *A Ética da Psicanálise* define-se melhor o que comporia o solo da ética psicanalítica; solo, aliás, que não lhe seria exclusivo, mas que permitiria até estabelecer proximidades quanto à implantação cultural da psicanálise:

"A ética da análise não é uma especulação que incide sobre a ordenação, uma arrumação, do que chamo serviço dos bens. Ela implica, propriamente falando a dimensão que se expressa no que se chama de experiência trágica da vida." (1960:376)

A experiência trágica da vida é algo que se expressa em diferentes épocas, não sendo assim nem privilégio nem invenção da psicanálise. De Boécio a Nietzsche, de Lucrecio a Cioran pode-se até traçar as origens e os afloramentos circunstanciais desta tradição ética. Entretanto o que parece marcar tal tradição é a insidiosa associação com o esteticismo, tanto em termos temáticos quanto estilísticos. Esteticismo que entendemos aqui

como apropriação de questões éticas, epistemológicas, políticas, etc. com referência aos critérios usualmente aplicáveis à esfera das obras de arte.

Sabe-se que Lacan considerava o seminário da ética como não concluído, o que pode ser parcialmente atestado pelo último capítulo, intitulado posteriormente de: "os paradoxos da ética". Paradoxo que acusamos no tratamento quando dizemos que ele é um meio para chegar a um determinado fim e ao mesmo tempo um fim em si mesmo. Mas a idéia de que este é um seminário não terminado combina muito bem com o teor mesmo do assunto e já nos alerta para o equívoco que seria abordar a questão no plano, por exemplo, de uma axiomática.

Neste mesmo seminário, podemos destacar três asserções positivas de Lacan acerca da ética da psicanálise: (1) é uma ética do bem dizer (2) que tem em seu centro a expansão do universo da falta (3) que implica na elevação do objeto à dignidade de Coisa. Essas três proposições combinadas, a partir da interpretação da tragédia de Antígona, aproximam a ética da psicanálise de uma ética trágica. Mas caberia perguntar então se a adesão ao modelo de Antígona, como figura principal do desejo do analista, não esquece que a tragédia é antes de tudo um gênero estético e que, portanto, ao aderirmos à ética trágica, estaríamos recebendo junto uma estética.

Corroborar tal impressão o fato de que os três grandes exemplos comensuráveis com a ética psicanalítica derivam do domínio estético, a saber: a tragédia de Antígona, o problema da criação em Heidegger e o tema do amor cortês na literatura provençal. Uma leitura menos avisada sugeriria assim que a ética da psicanálise é no fundo uma espécie de estética aplicada, com fortes infiltrações românticas. Contra esta suposição, pesam as afirmações de um capítulo deste seminário reservado à função do belo no qual Lacan argumenta que "... o belo tem por efeito suspender, rebaixar, desarmar, diria eu, o desejo. A manifestação do belo intimida, proíbe o desejo." (p.290). O belo para se tornar desejável precisa de certos coadjuvantes, como o ultraje, a dor ou o engano. O belo em si é reduzido à categoria de um bem (*Sache*), mercadoria por excelência da economia narcísica. Neste sentido ocupa um lugar semelhante ao que Lacan chama de "a ordem dos poderes", cuja máxima é: que o trabalho não pare, quanto ao desejo fica-se na espera.

Ora, se a ética da psicanálise é avessa ao serviço dos bens, conclui-se que ela é avessa também ao campo da estética, admitindo-se em consequência uma estrita separação entre estas duas esferas. Percebe-se no entanto que a idéia de uma ética do bem dizer, apesar de cativante, é extremamente frágil em termos de uma eventual assimilação a uma ética do belo dizer. A separação que enfatizo colocaria a psicanálise, pelo menos parcialmente, na contramão de uma estilística da existência, de uma experiência de auto-enriquecimento e, de modo mais geral, contra o ideário romântico de autocultivo estético da interioridade. Mas como pensar uma ética da excelência fora deste quadro? Como não fazer das virtudes analíticas, se é que elas existem, dons analíticos autojustificados?

Nesse momento da obra de Lacan, podemos dizer que seu grande interlocutor filosófico não é mais Hegel, mas Kant. A releitura do conceito de superego, empreendida neste período, segue em linhas gerais a indicação de Freud (1924c) de que este age como um imperativo categórico. A descoberta do dualismo significante/gozo que atravessa a lei superegógica, realizada em "Kant com Sade" (1963), está intimamente ligada aos termos kantianos de colocação do problema, isto é, como desligar a lei moral do objeto patológico? Como fundá-la em um universal racional?

Substitua-se a linguagem por este universal e o objeto patológico pelo gozo e encontramos no centro do paradoxo da ética proposta por Lacan. O conceito de fantasma, contemporâneo a estas formulações, implica exatamente a descoberta deste objeto patológico como ponto máximo de reificação do sujeito e de causa de seu desejo.

No entanto, se a incorporação dos termos kantianos se mostra eficaz no terreno da *Crítica da Razão Prática* (1973) vale a pena examinar os pressupostos da chamada terceira crítica, a *Crítica do Juízo* (1973), na qual encontramos a procura dos fundamentos do juízo estético como elemento do programa, para melhor entender esta crítica do esteticismo em Lacan. O problema pode ser assim colocado: quando eu enuncio que algo é belo, meu juízo ultrapassa minha subjetividade, na esfera da qual isto apenas me é agradável, e visa a solidariedade com os outros sujeitos. Por isso Kant denominava tais juízos de juízos estético-reflexionantes, pois eles sugerem algum grau de objetivação coletiva do gosto individualizado. Mas esta solidariedade só poderá ser alcançada se eu puder me destituir como sujeito que enunciou tal juízo.

O problema central da estética do belo em Kant é como passar de juízos estético-subjetivos (ex. Esta rosa me é agradável) para juízos estético-reflexionantes (Esta rosa é bela). A diferença entre as duas formas de juízo costuma ser embaralhada, principalmente depois que o senso comum viu-se sem condições para sustentar juízos do segundo tipo. No entanto, a pretensão e os ganhos em termos de legitimação e autoridade na esfera do gosto continuam presentes. Isso se exemplifica, por exemplo, em afirmações cujo enunciado inicia-se com expressões como "Eu gosto...", ou "minha preferência é...", mas cuja enunciação prende-se a "Todos gostam..." ou "A preferência coletiva que deve ser ...", ou seja, imperativos estéticos, que do ponto de vista do enunciado eclipsam a posição do sujeito.

O fundamento do juízo estético está, resumidamente falando, na elevação da subjetividade particular à condição de universal ou de um equivalente intuitivo desse universal, uma vez que supõe que para ser legítimo deve ultrapassar os interesses do agrado de quem o enuncia.

Neste sentido, um autor da teoria crítica como Eagleton mostrou como o juízo estético em Kant é o protótipo e paradigma de toda ideologia moderna:

"Os juízos estéticos são assim 'impessoalmente pessoais', uma espécie de subjetividade sem sujeito, ou, como Kant coloca, uma 'subjetividade universal'. Julgar esteticamente significa declarar implicitamente que uma resposta inteiramente subjetiva é aquela que qualquer indivíduo pode necessariamente experimentar, ou que produzirá acordo espontâneo em todos eles." (1993:72)

O juízo estético propõe uma comunidade de gosto (*Gemeinschaft*) como totalidade virtual, escondendo os interesses de quem o enuncia. Como diz Lebrun, "... o conceito kantiano mais próximo da comunidade estética é o de "Igreja visível", que apresenta o reino de Deus na terra" (1993:526) e por isso o sujeito do enunciado estético acredita-se ainda, ele mesmo, na sua particularidade e simultaneamente falando por todos. O mesmo autor assinala a convergência desta questão com o surgimento do tema da intersubjetividade na filosofia. O sujeito do enunciado estético constitui-se assim em autoridade autêntica, isto é, uma autoridade que emana da sua ipseidade ampliada.

A intersubjetividade postulada em tal comunidade é problemática, uma vez que não pode ser legitimada por aquilo que ela funda. Em outras palavras, não posso pretender a universalização do meu gosto ancorando-o numa comunidade prometida e sempre adiada que enfim a referendaria.

Em oposição a esta linha interpretativa, Ferry (1994) argumenta que o senso comum invocado pelo juízo estético kantiano não é nem um consenso de fato nem uma pura idéia reguladora, nem o particular nem o universal, mas a singularidade, contida por exemplo na noção de estilo. Para tanto, o autor acentua a importância de uma finalidade indeterminada constituinte desse senso comum. Em outras palavras, a viabilidade dos juízos estéticos depende da sua capacidade de distanciamento em relação à ideologia que introduziria, na pura contingência, uma determinação.

A comunidade de gosto soa assim como uma boa representação de certas corporações de psicanalistas, fundadas na autoridade autêntica, na homogeneidade estilística e na solução estética para o tema do final de análise. Por outro lado, a solução antiassociativa ou grupalista para a questão não garante qualquer imunidade contra a replicação do mesmo argumento.

A linha argumentativa kantiana permanece estranhamente atual em nossos tempos. Os principais projetos éticos contemporâneos guardam uma proximidade com suas premissas. Vale lembrar o eco que a comunidade estética parece fazer com a tese de Habermas da comunidade de fala, com o relativismo pragmático de Rorty e sua noção de solidariedade, bem como a ideia de tradição na hermenêutica de Gadamer. Talvez a preponderância contemporânea de éticas fundadas segundo um raciocínio inicialmente estético aponte para uma transformação da ideologia na qual estamos imersos. Dizemos, com isso, que as formas de sustentação e ocultamento da realidade social migram progressivamente de discursos universais, generalistas e econômica ou religiosamente orientados para discursos que valorizam a idiosincrasia do indivíduo, sua relatividade e particularidade esteticamente constituída. Certas análises da cultura que importam conceitos psicanalíticos como, a de Zizek (1995), e, mesmo entre nós, a de Freire Costa (1984), destacam especialmente este movimento de estetização da subjetividade, acentuando sobretudo as noções de narcisismo e de imaginário. Zizek chega a postular que um modo privilegiado de pensar criticamente a cultura a partir da psicanálise seria por meio do exame do cinema. Isso porque a psicanálise estaria em posição estratégica para pensar a estetização de nossa vida social. Isto, é claro, se ela não for incorporada a esta mesma estetização.

Assinalada a crítica de Lacan ao fundamento estético da ética psicanalítica, visto o fortalecimento deste projeto na ideologia contemporânea, verifiquemos, agora, como de fato tal ideologia se apresenta no discurso da psicanálise de nossos dias, especificamente com relação ao tema do final do tratamento.

Estética do fim da análise nos pós-lacanianos

A época do pós-lacanismo pode ser caracterizada por dois grandes momentos. No primeiro, podemos dizer que a controvérsia gira em torno da fixação e organização de um *corpus* de textos legítimos que comporiam a base da doutrina e linhas fundamentais de comentário e interpretação de acesso a ela. O segundo momento privilegia o desenvolvimento de doutrinas relativamente autônomas bem como a extensão do âmbito de reflexão a domínios não imediata e diretamente abordados por Lacan. Nesse desenrolar, o tema do final de análise foi afetado diretamente por uma circunstância extra-teórica: a aparição e consolidação de corporações psicanalíticas, de extração lacaniana, que teriam de resolver o espinhoso problema da formação de novos analistas. Espinhoso porque diversas indicações na obra de Lacan e sucessivas experiências institucionais por ele patrocinadas tinham como cerne ligar a experiência do fim de análise a aparelhos de pesquisa, propagação e legitimação de saber fundados em organizações psicanalíticas. Além disso, a autoridade que impregnava os textos de Lacan sobre a clínica, sobre a metapsicologia e sobre a ética se via naturalmente transportada para suas teses sobre instituições psicanalíticas sem que se percebesse como clareza a distinção que separa estes campos. Assim, a questão do final de análise tornou-se simultaneamente a questão da forma de organização de psicanalistas. As diversas cisões, coalizões e desmembramentos institucionais que caracterizam o período pós-lacanianos talvez possam ser compreendidos também à luz da complexidade deste problema.

Escolhemos trabalhar esta vertente de nossa questão a partir das posições de autores ligados à Associação Mundial de Psicanálise. Isto se justifica pela presença significativa deste grupo no Brasil e em São Paulo mas também porque há nele, características que o tornam especialmente sensível à penetração do que chamei de ideologia estética, a saber: subserviência à doutrina institucional, discurso tendente à homogeneização (com segregação de diferenças) e forte personalismo estético de lideranças.

Começamos pelo discurso "oficial" sobre o assunto contido em relatório da AMP (1995), voz do que se pode chamar circuito de garantia e legitimação da conclusão do tratamento analítico. Para esta posição, o final de análise só pode ser pensado na sua relação com um dispositivo proposto por Lacan em 1967 - o passe. Tal dispositivo, quando pensado em termos institucionais compreende sucintamente três etapas:

- a) relato da análise, feito por um analisante a dois passantes (nomeados pela Escola);
- b) relato do relato da análise feito pelos dois passantes a um júri (Cartel do Passe);
- c) anúncio da aprovação ou desaprovação do passe (nomeação como Analista de Escola).

Fazer com que analistas falem, de modo sistemático, de suas análises é um movimento original e de grande interesse para o avanço da pesquisa psicanalítica. Introduce um arejamento clínico substancial para a questão. No entanto, o risco de tal procedimento é proporcional aos eventuais ganhos. No fundo, quando um analista fala sobre ou julga outra análise, ou relato desta, a possibilidade de que este extrapole os limites de sua apreciação estética do que é uma análise e do que não é torna-se iminente. Em outras palavras, parte-se de um juízo subjetivo e procura-se transformá-lo em um universal objetivável. Este universal é na verdade é um mero consenso coletivo, uma vez que não há critérios, o que nos impede, então, de dizer que estamos diante de um juízo de estrutura estética? Juízo que tem como particularidade eclipsar o sujeito que o enuncia, e, conseqüentemente, seus interesses.

A questão se torna mais aguda quando se desconhece o fato elementar de que a expressão "psicanalista" quando aplicada fora do contexto do dispositivo de tratamento é um mero traço de identidade, como tal sujeito às mesmas vicissitudes de qualquer outro grupo humano. Mas este desconhecimento faz com que se procure deslocar, sem as mediações eventualmente necessárias, a ética da psicanálise para a ética das organizações psicanalíticas. Como observa Kupermann:

"Uma sutil estratégia, na qual problemas referentes à organização institucional e burocratização dos poderes é traduzida para a esfera de uma ética transcendental" (1995:31)

Ocorre que a expressão "ética transcendental" é uma forma explícita de violação de pressupostos, isto implica que ela não pode apresentar-se diretamente como tal. Por isso propus que para este movimento de justificação guiado pelo uso livre de conceitos teóricos, aplicados à esfera das corporações, a expressão ideologia estética. Mas vejamos então como ela se manifesta no discurso sobre o produto do passe.

Os informes dos cartéis do passe (AMP, 1995) assinalam como características do final do tratamento transformações subjetivas divididas em dois grupos: relativas a travessia do fantasma e, as relativas ao sintoma. Quanto à vertente do sintoma, parece haver razoável consenso na verificação da emancipação da coerção transferencial e de sua satisfação adjuvante, a instalação da posição de luto decorrente e no consentimento quanto ao reduto incurável do sintoma. Os aspectos ligados à ética da eficácia mostram-se assim os menos polêmicos.

Quanto à vertente do fantasma, que implica mais diretamente os temas da demanda, da pulsão e do chamado "componente libidinal da análise" (p.151), as posições são mais controversas. Fala-se, por exemplo, na "existência de um fim estruturado como um clarão, para surpresa do sujeito" (p.166).

Quanto à posição do Outro, dividiu-se o acesso ao significante de sua falta [S (A barrado)] em três modos de manifestação do impossível: o indemonstrável, o indecível e o incompleto. Esses três modos indicariam a forma como o sujeito se dá conta da inconsistência do gozo do Outro. Ao atravessar seu fantasma, que é o que provê este gozo de consistência, o sujeito abalaria as condições que tornam possível a transferência (sujeito suposto saber) e a formação de sintomas (o objeto a). Paradoxalmente estes três modos de inconsistência são apresentados como tipos de crenças deixadas pela análise. Textualmente: "o sujeito não acredita mais na ficção mas reconhece nela sua aposta" (1995:160). Posteriormente, esse aspecto do problema é ampliado:

"... percepção do resto de gozo com o qual o sujeito vai se satisfazer, o resto de fixação que faz surgir uma série de 'quatro in': ininterpretável, incurável, inconsistente, indecível, cuja causa é a não-relação sexual." (AMP,1998:117)

Ao todo, portanto, nada menos que seis vertentes procuram sinalizar os limites da eficácia do tratamento psicanalítico. Seis versões da presença do mais além do rochedo da castração freudiano. Mas a solução para este resto de gozo justifica ainda que se fale em um "saldo cínico" da análise, pois o sujeito não acredita mais no fundamento de sua aposta e mesmo assim a mantém.

Chega-se assim à transformação das máximas lacanianas sobre o final do tratamento em um sistema de crenças fortemente vinculado à perseverança da corporação de psicanalistas. Fala-se do final de análise desembocando em um "desejo pela Escola", em "lógica da política analítica", em dimensão "política, clínica e epistêmica do passe", em "beatos do fim de análise", em "causa analítica" (identificada à causa da corporação), em "autoridade autêntica" (Miller, 1998:13). São expressões que sugerem que se acrescente algo ao sujeito ao final de sua análise, próprio como vimos da ética da eficácia sugestiva, uma vez que fala-se em crenças. Tal eficácia é, contudo, duplamente ilegítima, já que, como mostramos, o mais além do terapêutico se regula pela ética da excelência.

Além disso, o que se acrescenta é francamente atravessado pela intersubjetividade estética quando se liga ao "reino de Deus na terra", ou seja, à corporação de psicanalistas e seu sistema de crenças correlato. Ora, por que tal sistema de crenças não pode ser apresentado como tal? Isso teria como consequência imediata a assunção de que a ética de tal corporação psicanalítica está fundada na sugestão, o que seria inadmissível como programa declarado. Para contornar esta dificuldade a unidade da doutrina desdobra-se em unidade política e esta em unidade de crenças. A tendência ao fechamento em torno do Um, e a conseqüente recusa da multiplicidade, mostra-se assim necessária para que se passe do consenso estético para a verdade doutrinária. Mas como se poderia ainda objetar que a ética assim colocada se distancia da sugestão e viola, em segundo nível, o pressuposto freudiano da via *de levare*?

Uma solução possível para este impasse seria argumentar que a ética que se transmite ao sujeito não acrescenta algo ao sujeito da mesma maneira que a sugestão. Ora, a sugestão opera justamente segundo o esquema da intersubjetividade estética supondo uma comunidade de coincidentes como horizonte e eliminando ou incorporando a dissensão no seu interior. Não é por acaso que as últimas e mais sólidas formulações de Freud sobre a sugestão encontrem-se justamente no artigo sobre a "Psicologia de massas e análise do eu" (1921c), mais precisamente na tese que na sugestão o ideal de eu do sujeito é recoberto pelo

objeto. Portanto, a ética da sugestão, própria da corporação psicanalítica, assim considerada, não é nem redutível, nem comensurável à ética do tratamento psicanalítico. A proposta de Lacan de fazê-las convergentes sob a temática do fim da análise continua um desafio; desafio que passa pelo reconhecimento das diferenças implicadas e pela eventual pesquisa sobre um solo comum que poderia eventualmente resolver tal contradição. A ideologia estética, longe de solucionar o problema, simplesmente faz que não o percebamos com clareza.

A ética da psicanálise pode ser agora contrastada com as teses sobre o final de análise numa perspectiva crítica. É possível ler a destituição do sujeito e o esvaziamento do gozo como experiências estéticas, renunciadas pelo clarão e pela revelação da verdade última de que não há verdade a não ser a da ficção. Não há ideal último senão o ideal do fim dos ideais.

Vemos que a ética da psicanálise, nesta leitura, foi francamente colonizada pela estética, traíndo a separação originalmente proposta por Lacan entre estes dois campos e convergindo com o movimento ideológico de nossos tempos. De fato, é preciso reconhecer no cultivo do indizível, do intratável, do indemonstrável, do inconsistente, do indecidível traços característicos do que Eagleton (1993) chamou de estética negativa, associada ao pós-modernismo, a saber: a colocação do desejo no lugar dos ideais transcendentais, o pessimismo libertário e o relativismo cético.

A ideia de que se poderia verificar certas crenças no sujeito e fazer disso invariantes do final do tratamento não perde seu peso se estas crenças recaem sobre negatividades. Ela mostra, ao contrário, a positividade da crença na falta: falta-a-gozar no caso do fim de análise dos homens e falta-a-ser no final de análise de mulheres, acrescenta o referido informe da AMB (1995:160).

A comunidade estética se veria assim traduzida pela comunidade de analisados. Ao invés da crença iluminista do consenso dos gostos e da reunião do particular ao universal, a tese psicanalítica supõe que o gosto não pode ser universalizado, mas a tese é em si mesma universalizável. Trata-se nesta linha apenas de inverter os sinais do objeto estético, negativizando-o, sem, no entanto, alterar a estrutura da questão.

Em paralelo a este movimento, podemos assinalar, no discurso lacaniano contemporâneo, o uso de fórmulas algébricas e geométricas como mera retórica visual, vale dizer, de persuasão estética sem os ganhos que as formalizações assim orientadas podem oferecer. A conhecida crítica ao discurso lacaniano pode ser acolhida neste sentido como uma pertinente crítica, não apenas ao estilo, mas à estilização, ao valor conferido ao "belo dizer". Assim, eventuais diferenças de comentário ou interpretação da doutrina transformam-se em questões de hegemonia estilística. Em decorrência disso a própria clínica psicanalítica pode se tornar o lugar para a reprodução da ideologia estética.

Igualmente, o barroquismo repetitivo tradicional deste estilo, menos do que um sintoma da cultura intelectual brasileira, pode revelar ainda uma conhecida legitimação estética das formas de alienação no discurso psicanalítico.

O risco maior na estetização do final de análise é a "falicização" das subjetividades assim engendradas. Sua utilização, portanto, como instrumento de justificação para uma política, aliás bastante contemporânea, que, na ausência de justificativas éticas, engendra-se por critérios de gosto e da primazia da vida privada. A autoridade estética é neste sentido cruel, pois justamente não pode ser imediatamente questionada sem ser percebida como uma hegemonia equivalente e de igual textura.

Notas

(*) A primeira versão deste ensaio foi apresentada no Congresso Interamericano de Psicologia, PUC-SP, 1997 na mesa redonda Teoria da Sociedade e Cura Psicanalítica

Bibliografia:

AMP - *Como Terminam as Análises*. 1995. Jorge Zahar. Rio de Janeiro.

----- *Relatórios das Escolas, Primeiro Congresso*. 1998. Escola Brasileira de Psicanálise. São Paulo.

Eagleton , T. - A Ideologia da Estética. 1993. Jorge Zahar. Rio de Janeiro.

Ferenczi, S. - O Problema do Fim de Análise (1927), in Análise Com ou Sem Fim? (Birman, J. e Nicéas, C.A.-org.). 1988. Editora Campus. Rio de Janeiro.

Ferry, L - Homo Aestheticus. 1994. Ensaio. São Paulo.

Freire Costa, J. - Violência e Psicanálise. 1984. Graal. Rio de Janeiro.

Freud, S.- Sobre Psicoterapia (1905a)

- Psicologia das Massas e Análise do Eu (1921c)

- O Problema Econômico do Masoquismo (1924c)

- Análise Terminável e Interminável (1937c)

in Sigmund Freud Obras Completas.1988. Amorrortu Editores. Buenos Aires.

Kant, I. - Crítica da Razão Prática

- Crítica do Juízo

in Coleção Os Pensadores. 1973. Abril Cultural. São Paulo.

Kupermann, D. - Utopia e Poderes na História da Psicanálise. 1995. Relume Dumará. Rio de Janeiro.

Lacan, J. - O Estádio do Espelho como Formador da Função do Eu (1937)

- Variantes do Tratamento Padrão (1955)

- Função e Campo da Palavra e da Linguagem em Psicanálise (1956)

- Direção do Tratamento e os Princípios do seu Poder (1958)

- Observações sobre o Relatório de Daniel Lagache: "Psicanálise e Estrutura da Personalidade" (1961)

- Kant com Sade (1963) in Escritos. 1998. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro.

-----O Seminário, Livro VII, A Ética da Psicanálise (1960). 1988. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro.

-----O Seminário, Livro XI, Os Quatro Conceitos Fundamentais da Psicanálise (1964). 1985. Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro.

-----O Seminário, Livro XVII, O Averso da Psicanálise (1970). Jorge Zahar Editor. Rio de Janeiro. 1994

-----O Seminário, Livro XXIII, Le Sinthome. 1976. cópia estenografada

-----A Lógica do Fantasma (1967). in Lacan, J. , Reseñas de Enseñanza. 1988. Manantial. Buenos Aires.

-----Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École (1967) in Scilicet, nº 1. 1968. Seuil. Paris.

-----L'étourdit (1972), in Scilicet, nº4.1973. Seuil. Paris.

-----Televisão (1974). 1993. Jorge Zahar. Rio de Janeiro.

Lebrun, G. - Kant e o Fim da Metafísica. 1993. Martins Fontes. São Paulo.

MacIntyre, A. - Justiça de Quem? Qual Racionalidade?. 1991. Edições Loyola. São Paulo.

Miller, J.A. - Passe e Escola. Documentos da Associação Mundial de Psicanálise. 1998. in Opção Lacaniana. nº 20. São Paulo.

Nogueira, L.C. - Comunicação oral em mesa redonda sobre o passe. 1997. Escola Brasileira de Psicanálise.

Soller, C.- Finales de Analisis. Manantial. 1993. Buenos Aires. - Variáveis do Fim da Análise. 1995. Papyrus. Campinas.

Zizek, S. - Looking Awry. MIT Press. 1995. Cambridge.

A propósito de una re-colección de ocurrencias con Jacques Lacan (*)

Marcelo Pasternac

Freud escribió alguna vez que su vida no tenía sentido más que en relación con el psicoanálisis. Afirmación bastante asombrosa si no la ponemos en relación con el hecho de que el psicoanálisis era para él una empresa, una "causa" (él no vaciló en llamarla así) y por lo tanto venía a ubicar, hoy podemos decirlo leyéndola con el ternario lacaniano, una consistencia **imaginaria** ("la causa psicoanalítica") anudada con el **simbólico** de su promoción de la función paterna con la localización asimismo del **real** insoportable de la carencia, de la falta.

Pero justamente lo que el psicoanálisis permite situar como algo indecible e insoportable (¿insoportable?) es esa carencia, ese lugar que se puede circunscribir, que es localizable, el sitio estructuralmente determinado de un hueco, de un agujero del simbólico imposible de decir, intolerable, horrible, agujero, carencia... castración.

Lo asombroso, entonces, reside en el hecho de que la empresa que le daría consistencia narcisística a su personaje de fundador, al cargar de sentido su vida, consistió en la invención de una práctica justamente destinada a permitir desmontar el universo de imágenes que encubren lo insoportable del real de la carencia, de esa falta localizada en el corazón del ser del sujeto, "*Kern unseres Wesen*", a la que los filósofos aludirían al interrogarse: "¿Por qué habría, estaría, sería, algo más bien que nada?". Una práctica que venía a permitir la realización "inconveniente" de la destitución del sujeto confrontado con ese "nada" que sus fantasías vienen con sus producciones imaginarias a disimular.

Nos inclinamos a pensar que, en relación con la fórmula de Freud, cada uno podría expresar su relación con el psicoanálisis diciendo que es, más bien, la historia de su resistencia al psicoanálisis. Esto abre la pregunta inevitable: ¿Cómo es posible, entonces, que alguien se proponga pasar por la experiencia del análisis si lo que habrá de emprender es justamente el posible derrumbe de las certidumbres del yo, que, en una primera aproximación, aparecen como un recurso indispensable para una vida apacible, también ingenuamente considerada como lo que conviene al bien del sujeto?

Esto es, precisamente, lo que ubica a la práctica del análisis como excéntrica, atópica, si se la piensa desde la perspectiva de los intereses sociales desubjetivados y lo que perturba toda reflexión que pretenda ver en una práctica de utilidad social algo que deba responder forzosamente a la expectativa del bien de los individuos. El carácter aparentemente evidente de tal objetivo ignora, justamente, un descubrimiento fundamental de Freud, la referencia a la escisión del yo, que a pesar de que fundaría su prestigio, la prestancia del nombre de Freud y por lo tanto la felicidad esférica, completa, cerrada, de su personaje narcisista, consistía, paradójicamente, en revelar, en desvelar la fractura, la falla, la hendidura, la "dividuidad" de los individuos... en tanto seres hablantes, escindidos por el efecto del lenguaje, es decir por la estructura signifiante que excava un hueco en el corazón del sujeto, que construye imágenes en el sitio real de la falta indecible situada por ese efecto signifiante.

Hay cierta solidaridad entre esos productos efectos imaginarios y las demandas sociales, solidaridad que no deja de sufrir las crisis que le provoca lo que pretende ignorar al representarse a sus componentes como individuos y no como sujetos escindidos. La demanda social, decimos, sintoniza con los efectos imaginarios del yo, incluso en las formas más inesperadas políticamente (subversiones aparentes) y, todavía más asombrosamente, en formas de recuperación en el campo psicoanalítico expresadas en las formas de organización institucional que éste se ha dado (1).

La resistencia al psicoanálisis, en sus variadas formas, incluida la de su aparente aceptación masiva, implica constantemente la perspectiva de su desaparición, de su extinción como práctica, como experiencia.

La aparición de la serie de textos que culmina con *Hola... ¿Lacan? Claro que no* (2) contribuye a perturbar esa tendencia a la desaparición por la que la experiencia analítica se encuentra constantemente acechada, sobre todo bajo la forma de su transformación en prácticas que responden a demandas de eficiencia en la sociedad mercantil, en particular a una demanda de respuestas terapéuticas "útiles y rápidas" al sufrimiento subjetivo.

Podemos así interpretar la sensación de desagrado que se observa en algunos lectores de este texto ante experiencias que, en su radicalidad, afectan una concepción simplista de apariencia humanitaria que se

defiende del psicoanálisis con la coartada de una supuesta preocupación bondadosa por la condición de las personas, (repito y subrayo "personas" o sea la dimensión imaginaria de los "individuos"), de las personas involucradas en los acontecimientos que aparecen relatados en las ocurrencias. De este modo en cierta presentación pública, en unas Jornadas en las que se trataba de lo público y la intimidad donde se aludió a algunas de estas *ocurrencias* alguien subrayó la brutalidad que a su juicio estaba presente en la publicación de esos relatos, pero además, sorprendentemente, la atribuyó a Lacan como si éste fuera quien los hubiera hecho públicos cuando, justamente, se trataba de la recopilación y publicación editorial de lo que hicieron circular, al difundirlas, como relato de anécdotas, los propios involucrados en ellos, que en el libro aparecen nominados por los pronombres "él" o "ella". En una advertencia que, como traductores, incorporábamos en aquella edición destacamos que ésta es la razón por la que hemos conservado en español el pronombre explícito, como nombre de los protagonistas, cuando el uso impone en nuestra lengua, a diferencia de lo que ocurre en francés, mantenerlos tácitos y expresados por la declinación de los verbos utilizados.

Lo que aparece es que los testimonios de los sujetos aludidos en las ocurrencias dan cuenta, entonces, de que no hay una relación de coincidencia entre la dimensión del bien y la del deseo y que, en particular, la última perturba las concepciones ingenuas sobre la primera. Así lo notamos, por ejemplo, en las ocurrencias tituladas "demasiado caro" o "arrebato" (p.66 y p.40, respectivamente) (3): Pagar diez veces más a Lacan que a su anterior analista "didacta" o ceder la herencia recibida al utilizarla para pagar los honorarios de Lacan... no son actos que la ingenua conciencia bondadosa podría considerar como algo conveniente para la persona, ni coincidentes con lo que le parece el bien o la utilidad convencionales en una sociedad mercantilista. Sin embargo se trata de otra cosa... de otra cosa que subraya la condición del ser hablante que le permiten considerar "caro" al analista "barato" o alegrarse por ser aligerado de un peso (de unos pesos...) hereditario. Dicha condición produce una disyunción del bien y el deseo, en primer lugar, y, en segundo, perturba la concepción misma que del bien puede hacerse un biologizador de lo humano, justamente en nombre de un supuesto humanismo de lo conveniente que ignora la subversión determinada por la escisión subjetiva que procede del efecto significante. En consecuencia no es de ningún modo obvio en qué consiste el bien, o lo bueno, para el sujeto humano en tanto es un sujeto hablante, escindido.

Tal perturbación se manifestó, por ejemplo, en una de las sesiones de un taller (consagrado a la lectura de la enseñanza escrita y hablada de Lacan) en el que además de esos Escritos y Seminarios nos hemos ocupado de trabajar sobre esta tercera dimensión que constituyen las ocurrencias recogidas en *Hola ... ¿Lacan?...* Una de las primeras reacciones observadas fue la indignación de uno de los participantes que dejó entonces de asistir, afectado por lo que consideraba una grosería: la difusión de semejantes acontecimientos, supuestamente marcados por el sello de la discreción propia de la vida privada.

En la transmisión del psicoanálisis, al menos en lo que corresponde a su literatura escrita hay un aspecto del que depende la posibilidad misma de que lo que está en juego ocurra efectivamente: la oportunidad del encuentro, la coyuntura subjetiva del lector, y si bien "la resistencia es siempre del analista", según la fórmula impuesta por la difusión de la enseñanza lacaniana (4), algo depende de la forma en que el material es brindado al sujeto, pero no hay que olvidar que en el psicoanálisis *en intensión* hay un solo sujeto en juego, el analizante (5). El analista es una función de la subjetividad del analizante, función que es soportada ineludiblemente por un cuerpo real, una imagen fantaseada, y una distribución significativa de lugares en la subjetividad (cfr. Esquemas L y R (6)). El analista puede matizar su intervención y ese es el arte que se pone en juego en la relación que el dispositivo analítico permite desplegar en su escenario, pero un texto no varía en su materialidad aunque el énfasis y el subrayado que el sujeto le impone dependen estrictamente de la coyuntura de éste último. El efecto de un texto dependerá en alguna medida de esas variadas particularidades y de sus tiempos respectivos. No es forzoso que la reacción que produce la primera lectura rápida de ese acontecer impida, al cabo de un recorrido, un efecto de verdad que viene de la insistencia de las fallas estructurales subjetivas afectadas que se expresan justamente en esa primera impresión de rechazo... de esa verdad.

Una de las ocurrencias, que mencionaré a continuación, permite observar esto en el relato directo y en las observaciones que, en un segundo nivel, les agrega la lectura de Allouch a través del título que le adjudica y en su autolimitado comentario al pie de la edición anterior que ahora elimina por completo (7) diez años, hubo que esperar a esta tercera edición para publicar finalmente sin concesiones un florilegio de ocurrencias con Lacan, para poder dispensarse de jugar al obispo ahorrándole caritativamente al laico cualquier ocasión de escandalizarse..."; *Hola ¿Lacan?, op. cit.*, págs. 25-26.. Mencionaba hace un momento la indignación que las ocurrencias editadas provocaban en un participante del taller, el escándalo que para él esa publicación representaba. Una de esas ocurrencias se titula precisamente "escándalo" y permite observar como la cuestión del momento del encuentro con la experiencia lacaniana [de la presentación de enfermos en este caso, con la

observación de los bostezos ostentosos de Lacan ante una paciente] se inscribe en la trayectoria del procesamiento de la resistencia al análisis y revela cómo no es forzoso que ese momento sea, entonces, el último de toda la elaboración. Hay un instante de la mirada, un tiempo de la comprensión y un momento de la conclusión, y el tiempo de este recorrido se caracteriza como es evidente por su singularidad en relación con un tiempo social, de modo que no debemos prejuzgar sobre lo definitivo del efecto escandalizado suscitado en el sujeto mencionado (8).

Hay una dimensión de escándalo en el análisis para el sujeto que se indigna, revuelca y patatea ante lo que de su verdad es desencadenado por la intervención que lo escandaliza. No es forzoso por ello que se acepte el escándalo como una indicación exclusiva de la resistencia del lector al análisis, pero al cabo del recorrido hay por lo menos una sana interrogación sobre lo que ese escándalo puede tener de revelador para quien lo experimenta.

Como suele ocurrir con los acontecimientos que pasan a la notoriedad, la irrupción lacaniana en medio del marasmo mortal en que el psicoanálisis estaba empantanado (situación que siempre puede renovarse), se ve acechado por su reducción a simplificaciones, a recetas más o menos codificadas. No han faltado así quienes impulsaran o se inscribieran en una moda que reducía la novedad a una dimensión que para otros era considerada como la expresión de una brutalidad desconsiderada. No poco contribuyó la forma en que comenzaron a circular los seminarios bajo la acción de una pantalla, de un biombo que se interpuso entre la fuente y los lectores de los textos que se le ofrecieron leguleyamente bajo el sello del derecho de los herederos naturales para legitimar un texto de Lacan como pasible de circulación, de publicación. Así en lugar de un establecimiento crítico se hizo circular una redacción fragmentada donde, por ejemplo, en el caso del seminario de 1953-1954, *Los escritos técnicos de Freud*, se puede leer en las primeras dos líneas de la edición oficial que...

"El maestro interrumpe el silencio con cualquier cosa, un sarcasmo una patada" (9)

.... pero este texto, si se confronta con la estenotipia (versión JL, pág. 1), en la que se puede leer una frase previa omitida:

"La búsqueda de sentido fue ya practicada, por ejemplo, por ciertos maestros budistas, con la técnica zen. El maestro interrumpe el silencio con cualquier cosa, un sarcasmo, una patada."

...muestra el matiz *de un ejemplo*, de una referencia a *otra* "búsqueda" y pierde, entonces, el carácter de una promoción unilateral (aparentemente a cargo de Lacan) de las intervenciones consideradas bruscas, violentas, para conservar la dimensión, digna de reflexión, de lo que la referencia a la experiencia del zen puede brindar como corte en una secuencia imaginaria, que devela un borde, un hueco, cuya presencia como sinsentido insoportable habrá de reclamar ulteriormente, como es inevitable, una nueva construcción de sentidos que se anudará en los registros del ternario RSI.

Que la coyuntura ideológica sea tenida en cuenta, es política de la transmisión, y de la buena. La política es justamente el arte de encontrar el momento oportuno y la forma apropiada para la intervención, para las acciones y con mayor razón todavía los actos pertinentes con relación a los objetivos perseguidos (encuentro no forzosamente reflexivo). Así, la transparencia provocada por una brusca escansión, un corte que dé acceso a una presencia intolerable del hueco *real* de una carencia puede (o no, según su pertinencia) provocar la fuga del presunto analizante tanto más cuanto más entre en resonancia esa fuga, sintonice con las dimensiones narcisísticas, con los intereses yoicos imaginarios. Pero la resistencia, dice Lacan, es siempre del analista, lo cual no quiere decir que la oportunidad y la forma de la intervención apropiada, que no facilitará el abandono de la empresa, sean el resultado de una deliberada reflexión o de un pensamiento táctico de la intervención. Resulta ser, en cambio, el efecto de la experiencia analítica del analista, de su propia experiencia subjetivada de la confrontación con esa carencia, con su propia falta.

Sin abrir juicios de valor sobre lo que está en juego, aquí podemos decir que un libro como *Hola ¿Lacan?...* en el que desembocan y se amplían las versiones anteriores, no podía haber sido publicado en otro momento, en 1980 por ejemplo, sin producir un efecto contrario al que se proponía. Si aún hoy hay quienes reaccionan de la manera relatada más arriba, en esa época, en el momento de las consecuencias inmediatas de la disolución de la Escuela Freudiana de París, y cuando se cernía el momento ineluctable de la muerte de Lacan, hubiera aparecido como un episodio vinculado con las convulsiones que la disolución de la EFP producía en las personas y se hubiese perdido en esa confusión la dimensión doctrinal que nos interesa. Lo que hoy suscita en

muchos lectores una fecunda elaboración sobre lo que está en juego en cada una de esas ocurrencias podría haber permanecido estancado en una primera impresión escandalizada, forma particular de resistencia a lo más aguzado de la transmisión de la experiencia analítica. Ahora, en cambio, el campo está roturado por la aparición de otros textos, *Letra por letra* (10), la serie de los trabajos fundamentales publicados en *Littoral*, *L'unebêvue*, *Litoral*, etc. se ha abierto paso la transmisión de un estilo lacaniano en el psicoanálisis. La lectura, entonces, puede hacerse sobre otras bases.

Y sin embargo aún hoy se siguen produciendo en el público aparentemente culto del psicoanálisis reacciones de molestia, de disgusto, ante la aparición de esta colección de testimonios aunque hay quienes pueden escapar a la alternativa del elogio o la denigración para enriquecer su acceso a la enseñanza lacaniana con sus propias producciones. Un ejemplo de ello es el escrito siguiente presentado como respuesta a la lectura de la ocurrencia "ella y él" (*Hola ¿Lacan?...*, pág. 214):

"Él relata a Lacan un hecho a sus ojos totalmente extraordinario: ¡En el curso de una misma noche, su paciente y él tuvieron exactamente el mismo sueño!

Respuesta: Ciertamente, pero ella es la que sueña."

Comentario: "¿Quién sueña en un análisis? ¿El analista o el analizante? Que esta ocurrencia presente un hecho extraordinario a los ojos del analista, no indica sino fascinación de la mirada que lleva a la fusión imaginaria de ella y él, en un mismo sueño, en una misma noche, ella, él, noche, sueño, elementos que el imaginario ofrece para pretender que haya relación sexual. Frente a la falla introducida por la articulación simbólica que impide estructuralmente una complementación sexual, una relación que los haga un "uno" del orden de la totalidad unificadora.

"Relación que es mostrada también a los ojos de Lacan, con ese "a sus ojos", como tercer espectador cuya mirada también está puesta en suspenso para caer fascinado ante lo extraordinario del hecho. Que el "ciertamente" [de Lacan] nos permita vislumbrar una cierta confirmación del hecho, e incluso por un momento asintótico parezca que la mirada de Lacan lo confirme, aparece acompañado por el "pero es ella" que trae la desconfirmación del hecho y da el vuelco desde una conjunción (ella **y** él) a una disyunción (ella **O** él), disyunción en la cual hay que elegir un elemento, y donde la situación analítica lo instaura "Es ella... la que sueña".

"Lacan al escuchar suspende la fascinación de la imaginaria relación sexual complementaria, e interviene en la línea de sostener el deseo de analizar, deseo que haría una diferenciación, una alteridad radical entre el analista y el analizante, como una modalidad por antonomasia del "no hay relación sexual" (Complementación armónica unificadora).

"Es ella la que sueña". Intervención que hace una diferenciación en el real de la relación analítica. Es el analizante el que sueña, esto nos permite mantener esa diferenciación radical entre el analizante y el analista, diferenciación que sólo puede ser traída por la interpretación.

"Ella es la que sueña", ella es la analizante, usted es el analista, diferenciación instaurada ante la indiferenciación del imaginario fascinante de un mismo sueño."

Este texto es sólo un momento de un trabajo sobre la ocurrencia que debe continuar porque *al mismo tiempo* que presenta una dimensión estimulante *corre también el riesgo de una tendencia prematura al cierre imaginario* de la teoría, del saber sabido, frente a la dimensión doctrinaria de la singularidad. A pesar de esto el trabajo conserva el mérito de partir de una reflexión que escapa a la simple aceptación mimética de una sugerencia técnica deducible del relato de esa ocurrencia que carga con el prestigio de la referencia al personaje de Lacan.

Pero, entonces, ¿que es lo que ha cambiado desde 1980 como para hacer posible una transmisión extensa de la experiencia lacaniana y una producción que la enriquezca? La muerte de Lacan permitió que, en la dispersión ya comenzada por la disolución de la École Freudienne de París, se fueran aclarando las líneas de fractura entre los que se consideraban discípulos de Lacan. Se hizo más nítido para nosotros mismos lo que estaba en juego en la posibilidad de concebir un establecimiento crítico de los seminarios que nos colocara en el lugar de lectores de la escritura de esos seminarios hablados en calidad de *discípulos* y no simples

"repetidores" de Lacan frente a la tendencia a un psitacismo empobrecido de sus textos. Eso se aclaró justamente cuando descubrimos (11) que las redacciones aplanadas, suavizadas, que transformaban lo dicho por Lacan comprendiéndolo demasiado y eliminando los puntos problemáticos conducían a una desecación eclesial de esa producción en la que Lacan no se había detenido ante el riesgo de contradecirse al comunicar directamente sus elaboraciones sobre la experiencia analítica a su público durante más de veinticinco años. En su seminario ... *ou pire* del 8 de marzo de 1972, Lacan subrayaba que la posición de producción se da, en el mobiliario heredado de Freud, en el diván, el lugar de las asociaciones, de producción de las formaciones del inconsciente. En ese sentido Lacan estaba en sus seminarios, de alguna manera, en posición de analizante corriendo así el riesgo de equivocarse, es decir, dando oportunidad para que la verdad refugiada en la mentira fuera atrapada por la equivocación (12).

Conquistamos así una posición responsable en nuestra lectura. No tenemos por qué cultivar el costado hermético de Lacan ni practicar una simplificación aplanadora de su texto, queda a nuestro cargo la responsabilidad de una producción suplementaria, justamente en los puntos en que esa lectura se revelaba problemática y por eso mismo fecunda. Y si esto ocurre ya con los seminarios, la agudeza de las interrogaciones que abren las intervenciones expuestas en las ocurrencias exige aún más de nuestra intervención al considerar los enigmas que nos plantean para darles una elaboración enriquecedora para la práctica analítica. Que Allouch haya eliminado, como vimos, hasta aquellos limitados comentarios de las versiones anteriores nos estimula para hacer nuestro propio trabajo coincidente o no con el que antes él se reducía a sugerir. Ahora quedamos entregados a nuestra casi entera responsabilidad de una producción suplementaria. Hay una *pregnance*, una fuerza imaginaria, gestáltica, de la forma de la experiencia cuando ella procede de Lacan, como la que cada ocurrencia transmite. Había igualmente un efecto fuerte de aquellas intervenciones de Allouch. Pero si en ambos casos esto tiene una influencia para aceptarlos o rechazarlos según se les suponga o desuponga un saber la posición de escuela que se pretende transmitir va en una dimensión distinta, la de esa producción suplementaria que puede constituir un efecto de transmisión del estilo que pretende *hacer* escuela.

No se trata, pues, de salvar a Lacan haciendo de su hermetismo una virtud ni disimulando las eventuales fracturas que la experiencia de su lectura pueda revelarnos, puntos discutibles, aparentes contradicciones, formulaciones que se oponen en distintos momentos, signos de un cambio de posición que muchas veces resulta ser más bien la revelación de lo que estaba aún sin desarrollar (por ejemplo formulaciones sobre la intersubjetividad presente en sus primeros seminarios y escritos, en la primera década de su enseñanza frente a la formulación radical que aparece en la *Proposición de octubre de 1967* acerca de la referencia al único sujeto del que se trata en el análisis (13)) sino, justamente, de descubrir que esa supuesta "salvación" constituiría un paso hacia la extinción que la irrupción lacaniana podría impedir si no se agota en el delta de formas retóricas vacías de significación. Del mismo modo que en el psicoanálisis en intensión pasaba al primer plano la responsabilidad del analista frente a su acto, (ese acto que, como dice Lacan horrorizaba a muchos de sus oficiantes) con la doctrina de la "autorización por *él* mismo" del analista (por *él* mismo y no por *si* mismo) y, con la del tiempo lógico de la sesión, puntuada más que forzosamente breve o prolongada, nadie podía, como analista que se autoriza, descansar en el tiempo impersonal reglamentario como criterio de esa puntuación, de igual modo, decimos, la referencia a Freud y a Lacan no sirve ya como barandal del cual podría uno tomarse para disimular el enorme problema que presenta a la clínica una doctrina orientada por la brújula de la singularidad, de la exquisita diferencia de cada sujeto, de cada analizante, "único sujeto del que se trata en el análisis" frente al cual lo que se trata de saber es... saber suspender nuestra sabiduría previa, supuesta o real, lo mismo da. También en su condición de responsable de su acto, se le plantea a cada uno que se autoriza la cuestión de dar fundamentos a su práctica singular, en el interior de un campo ya roturado y que no carece de balizas producidas por su fundador y su reformulador, pero en el que la relación entre ambos y los problemas que dejaron sin resolver, o que sólo ahora aparecen como tales, no pueden ser delegados a nadie ni remitidos a una solución encontrada ya hecha por completo y de una vez por todas en textos del pasado.

Las ocurrencias de *Hola ¿Lacan?...* se inscriben en esa nueva coyuntura que reconoce, en nuestra opinión, como antecedentes, las producciones mencionadas más arriba en torno a las revistas citadas, las transformaciones y las confluencias que permitieron. Un estilo de escuela se confronta con el desafío de poder caracterizarse, contra las concepciones superficiales o, peor aún, malévolas de pequeños personajes en busca de justificación para su inconsistencia, como una radicalización en el trabajo sobre los puntos de singularidad problemática que constituyen el objeto propio de la experiencia analítica. Puntos problemáticos que no se resuelven con razones basadas en referencias a una herencia automática del saber ya sabido presente en los textos que el pasado nos entrega, punto de partida para nuevas avanzadas, que se desgasta y anula, por otra parte, con su mera repetición, problemas que tampoco obtienen respuesta con una disidencia resentida que busca diferenciarse con fantaseados parricidios. Punto de partida para una profundización en los problemas

cuya localización está señalada por la dificultad que los mismos fundadores dejaron irresuelta y que necesita por lo tanto no ser disimulada, como lo harían religiosos repetidores, ni olvidada o ignorada como hacen los que abandonan la búsqueda ya iniciada por Lacan en algún punto de su trayectoria, como aquellos que no pudieron incluir en su experiencia, además del retorno y lectura sintomal de Freud, las primeras topologías, el recurso a la lógica, la elaboración de la escritura de los discursos y la desembocadura borromea que exige la relectura del conjunto a la luz de su reformulación del ternario inaugural, a la vez desembocadura de su experiencia previa, y programa anticipado del Lacan de 1953.

Uno de esos aportes, fundamental, que se sitúan en el camino de esta fundación de escuela, ya citado, es el de *Letra por letra*, libro de 1984, posterior al seminario de Allouch en México (1982) (14), trascendental para nuestra trayectoria, algunos de cuyos temas retoma. *Letra por letra* participa de ese estilo de relación con la enseñanza de Lacan que impulsa a nuevas formulaciones y permite a partir de una articulación ternaria de la traducción, transcripción y transliteración, una rica lectura de los problemas psicoanalíticos de la transferencia y de la interpretación que promueve un diálogo del psicoanálisis con sus interlocutores, en particular con los procedentes del horizonte de la cultura y de la ciencia a las que el psicoanálisis nunca fue indiferente. Sin esa producción previa, sin esa publicación preexistente, Allouch no hubiera contado con un entorno doctrinal que permitiera que, al menos para el lector que no se limita al mundo de sus prejuicios, las ocurrencias fueran leídas como lo que son, un testimonio destinado a la discusión para, de tal modo, inscribirse en la transmisión de la experiencia analítica que incluye momentos de la clínica transmitidos primero por su protagonista (el analizante, y sólo él), y luego por el rumor y el "se dice", desembocados en esta publicación que las hace inconmensurables con cualquier intento de chismorreo banalizador.

Lo que hacía Lacan desde su posición de analista, tal como lo relatan quienes lo vivieron desde su diván o en su experiencia de discípulos, nos interesa especialmente, pues podemos leerlo en relación con sus Escritos y Seminarios y con nuestra propia experiencia de analizantes en América de habla hispana. Esa experiencia nos interroga, reclamando respuestas que puedan insertarla, en el conjunto de las reflexiones doctrinales, teóricas y clínicas anudando así este ternario como distribución en esta serie del simbólico, el imaginario y el real, respectivamente, con el cuarto, consistente, del sánthoma (15).

Lo que testimonia el protagonista de la ocurrencia "escándalo", ya citada, es que para alguien salido de la coyuntura de hace más de un cuarto de siglo, una experiencia como la relatada, que rompía con todos los esquemas en que la polémica en torno al psicoanálisis se daba en su lugar de origen sudamericano, con todos los rituales médicos, humanistas o psicoanalíticos en vigencia, se requería un tiempo de recorrido para liberarse de la oposición fundamentalmente política entre trabajadores progresistas de la salud mental (sic) y profesionales burgueses elitistas de rigurosa referencia kleiniana. Ahora se puede ver con más claridad como Lacan, con su enseñanza y sobre todo con su práctica, terciaba en esa disputa equívoca y distorsionante para el psicoanálisis, y la hacía cambiar de problemática. Que había una relación, aunque con diferencias, entre esas coyunturas lo revela el hecho de que a fines de 1967, Lacan destinaba un importante tiempo de su seminario, espacios impresionantes que no pueden dejar de sorprender al lector actual, a responder a interlocutores pavlovianos a propósito de la cuestión del acto (seminario de 1967-68). Recorrido ese tiempo necesario, esa serie de marcas plantadas en el pasado con las formas a veces extrañas que estas ocurrencias testimonian, extrañas para los rituales consagrados, de ejercer su experiencia, así como con su conferencia de 1967 (conocida bajo el nombre convencional de "pequeño discurso a los psiquiatras") todavía inédita, pero que circula por fortuna en ediciones más o menos clandestinas, con todas esas referencias, decimos, se podía volver a reflexionar oportunamente sobre las causas de la entonces amenazante desaparición del psicoanálisis provocada ya sea por inexistencia de su especificidad o por su reducción a una práctica terapéutica, experiencia que podría ser recuperada entonces para el campo de la medicina y, por lo tanto, reservada a los médicos, pero sobre todo práctica inútil, a partir de esta degradación, en todos los planos. También se podía, entonces, a partir de la intervención de Lacan abandonar la estéril polémica que acabo de mencionar, al descubrir que el psicoanálisis poco tenía que ver con aquellas dos posiciones, ya que, por un lado los personeros de la internacional psicoanalítica habían abandonado, con excepciones, la especificidad del campo de su experiencia para reproducir ejemplares de ellos mismos persuadidos y sugestionados en los divanes y, por otro lado, los bienintencionados y sensibles trabajadores de la salud mental carecían de instrumentos que les permitieran diferenciar la lucha política de la práctica específica de la subjetividad doliente que da oportunidades a un abordaje del saber de ciertas verdades que los síntomas a la vez olvidan y recuerdan disimulados.

Aquella forma de caída en la confusión puede resultar extraña hoy para los contemporáneos de la última época de este siglo pero la lógica que conduce a esa confusión sigue siendo la misma, ella está presente en la visión escandalizada ante la aparente o real brusquedad de las intervenciones lacanianas, que no pretende ser

siempre imprescindible, ni está siempre presente, y que, sobre todo es inanalizable fuera de esa singularidad de la ocurrencia de que se trata en cada caso.

Está presente también esa confusión en el extravío en polémicas sobre el elitismo de la práctica analítica,

...en la idea de que todos los grupos, numerosos, de psicoanalistas que exhiben su referencia a Lacan se definen por sus querellas personales;

...en la aspiración profesional a diplomarse en "maestrías"(!!!) de psicoanálisis, en la búsqueda de espaldarazos administrativos para una formación que, en cambio, corresponde a otra lógica, la de la subjetividad;

...en la preocupación por una eficiencia que remite a otras normas, como las de la productividad alienada en la sociedad mercantil;

...en la atribución facilonga a los analistas "lacanianos" de supuestas intelectualizadas rigideces y purezas doctrinarias criticadas en nombre de la simpatía y el senti-miento, siempre tan agradables por supuesto (16);

...en las librerías búsquedas cultas de profesores universitarios que sustituyen una experiencia analítica propia con referencias a textos cuya sustancia doctrinal anulan por su esterilización académica;

...en fin, en las mil y una formas que puede cada uno encontrar para defenderse del análisis y para eludir afrontar verdaderamente ese corazón indecible de nuestro ser, acudiendo hasta al recurso defensivo extremo en su sutileza de parecer aludir a él, construyéndose así cada cual su propia figura de prestancia, sus propios pedestales para apoyar la figura de su prestigio intelectual, en el lugar donde deberían, incómodamente para tales certidumbres, es cierto, haber sido cuestionadas sus propias bases.

Sólo si logramos cambiar de perspectiva y descubrir: 1) que hay un sentido en la exploración de ese núcleo en que el ser y *el* nada coinciden en el des-ser (el ahuecamiento que hace crisis en la ilusión de la totalidad), y 2) que la reformulación de sus relaciones puede ser la ocasión de un anudamiento diferente de la estructura subjetiva sin la necesidad de ciertas formas sintomáticas hasta ese momento ineludibles para sostenerse; sólo así podremos proponernos esa experiencia cuyos efectos, si resultan bienhechores no habrá de ser de ningún modo por coincidir necesariamente con las normas según las cuales se consideran convenientes para los individuos y para la sociedad que modela sus imágenes. Las ocurrencias dan testimonio de acontecimientos producidos en el camino de quienes llegaron a proponerse tales recorridos. Sus lectores encontrarán allí evocaciones que sintonizarán con su propia experiencia como analizantes o como analistas, entrarán en diálogo con esa experiencia otra. En otros casos quedarán ahí como una marca, a la espera de que, para algunos solamente, puedan volver oportunamente en el tiempo de precipitarse en la conclusión.

Notas

(*) Jean Allouch, *Hola... ¿Lacan? Claro que no*, México, [EPEELE](#), 1998.

(1) Después del VI congreso de la IPA, en La Haya en 1920, reunión que marcaba una creciente participación numérica, y que, en ese sentido, parecía un éxito, Freud respondía a una felicitación de Pfister por los supuestos progresos que esto implicaba para el psicoanálisis en todo el mundo diciendo que si bien se sentía dichoso de ver un tan grande número de adeptos en torno a él, hubiese estado aún más feliz si hubiese permanecido solo. "La forma en que la gente acepta y "dirige" (Verarbeiten) el psicoanálisis no me ha permitido formarme de ellos una opinión distinta de la que me merecía su comportamiento anterior cuando se cerraban a toda comprensión y lo rechazaban. Debe haberse producido entonces una irreparable grieta entre ellos y yo (Cfr. Ernest Jones, *Vida y obra de Sigmund Freud*, Trad. M. Carlisky, Ed. Hormé, Buenos Aires, 1976, vol. 3, p. 39.

- (2) Jean Allouch, *Hola... ¿Lacan? Claro que no*, Traducción M. y N. Pasternac, México, EPEELE, 1998. Y antes: *132 bons mots avec Jacques Lacan*, Toulouse, Erès, 1988; *213 ocurrencias con Jacques Lacan*, traducción M. y N. Pasternac, México, Sitesa, 1992
- (3) Jean Allouch, *Hola..., op.cit.* Pág. 66,: "...[sus] entrevistas [con Lacan] eran pagadas más de diez veces el precio [anterior]. Motivo suficiente para dejar al analista anterior: le costaba demasiado caro [dice él mismo]...". Pág. 40: "...[recibió] una importante herencia. Lacan multiplicó las sesiones hasta ocho por día... [cuando lo contaba él] estaba encantado...".
- (4) Con todos los riesgos de su transformación en un *cliché* vacío.
- (5) "Proposition du 9 octobre 1967 sur l'analyste de l'école" (primera versión), Paris, *Analytica* n° 8, Lyse, 1978.
- (6) Jacques Lacan, *Ecrits*, París, 1966, págs. 53 y 553; *Escritos*, traducción T. Segovia, México, Siglo XXI, págs. 47 y 534.
- (7) En la nueva edición Allouch da las razones para su actual eliminación: [en ocasión de la edición anterior] "... algunos -que se supone sentían simpatía por Lacan- temían [por] su reputación (y, de rebote, por la de ellos mismos),... que se transcribieran en negro sobre blanco algunas de esas "malas acciones". A esto se agregaban los temores provocados por las posibles reacciones de algunos protagonistas de ocurrencias. ¡Dichos temores provocaron que llegáramos incluso a consultar a un abogado especializado! Finalmente, se aceptó la publicación de *132 bons mots*...con la doble condición: 1) de censurar algunas ocurrencias, donde la "mala acción" parecía demasiado flagrante, y 2) que yo adjuntara a algunos de ellos un comentario susceptible de calmar de antemano a los tan mal llamados bien pensantes. Se necesitaron así más de de
- (8) Jean Allouch, *Hola ¿Lacan?..., op. cit.*, pág. 182: "Está indignado [...] de que durante toda esta presentación [de enfermo] Lacan no haya cesado de bostezar". En *213 ocurrencias..., op.cit.*, pág 125, Allouch agregaba el siguiente comentario ahora eliminado (ver nota anterior): "Además del comportamiento ostensible de Lacan, lo notable es aquí el hecho de que lo relata hoy como teniendo el carácter de una ocurrencia lo que en aquella época fue capaz de constituir para él un objeto de escándalo. Este paso a otro lado en la lectura del acontecimiento ejemplifica el hecho de que no hay buena ocurrencia más que para cierto público".
- (9) Jacques Lacan, El seminario. Libro 1, *Los escritos técnicos de Freud*, Traducción R. Cevasco y V. Mira, Barcelona, Paidós, 1981, pág. 11.
- (10) Jean Allouch, *Letra por letra*, traducción M. N. y S. Pasternac, Buenos Aires, EDELP, 1993.
- (11) Cfr. Marcelo Pasternac, "Puntuación y ins(des)titución", en *Puntuación y estilo en psicoanálisis*, México, Sitesa, 1990, págs. 109-131.
- (12) Cfr. Jacques Lacan, *Los escritos técnicos de Freud, op.cit.*
- (13) Jacques Lacan, *Proposition...,op. cit.*,pág. 11, traducción mía: "...las cosas encuentran su lugar de inmediato si se recuerda lo que para el único sujeto del que se trata (que es, no lo olvidemos, el psicoanalizante) hay que saber." [Hay otra traducción, diferente, de I. Agoff]
- (14) Jean Allouch, seminario inédito de México, *La transferencia, la letra y el fin del análisis*.
- (15) Sobre esta propuesta de anudamiento borromeo de doctrina, teoría, clínica y topología, escrita a la manera del nudo del "sánthoma" lacaniano; ver M. Pasternac, "Freud y Lacan" de Althusser, un cuarto de siglo después (2ª parte)", Córdoba (Argentina), *Litoral* 18/19, Abril 1995, págs. 175-209
- (16) Sin perjuicio de que no falten quienes corresponden a esa caricatura, pues no hay ni habrá "apelación controlada" de los lacanianos, como puede haberla para el champagne o el queso roquefort...

La transferencia y sus destinos

Luisa Cáceres Goyos

El interés de presentar este trabajo en este espacio es el de retomar un punto que dejé abierto en el trabajo anterior ("*El narcisismo de los psicoanalistas y su relación con las instituciones*", abril de 1999) y es sobre los destinos de la transferencia.

1- La transferencia: fenómenos y concepto.

El psicoanálisis es una experiencia. Este término me parece adecuado para dar cuenta de que es algo que sucede en un lugar entre dos personas que se deciden a hacerlo dentro de un marco dispuesto para ese fin.

Digo que sucede, porque tiene el estatuto de suceso o de acto y que deja para ambas partes, analizante y analista, no sólo la experiencia de ese proceso, sino un saber acerca de él.

Pero ésta experiencia tiene una característica muy especial y es que se desarrolla en un escenario particular y es el de la transferencia.

Que es la transferencia? Freud desarrolló el concepto en numerosos trabajos y no dejó de interrogarse sobre ella a partir de sus casos clínicos. Resumiendo, podríamos decir que es la reviviscencia de lazos inconscientes puestos en otro lugar. Un desplazamiento en otra persona, aspecto muy importante de cómo funciona el inconsciente y es que aquel lugar en donde se depositan estos lazos no es el lugar original. O sea se trata de encontrar algo o alguien que sea depositario de esa transferencia pero no su origen.

"Fenómenos" de transferencia, los hay fuera del marco psicoanalítico: amigos, profesores, médicos, etc. Pero no es lo mismo el fenómeno de la transferencia que el concepto. Este ocupa un lugar preciso en la cura, es su condición de posibilidad aunque no la única.

Por otra parte, que sea necesaria no quiere decir que sea suficiente, porque tiene un doble aspecto: es motor pero a la vez es obstáculo.

Obstáculo en su vertiente amorosa. Y como el amor es una ilusión, aquí cobra con más fuerza este aspecto, hasta hacer fracasar una cura si se sostiene esa posición o se fomenta.

Entonces, en primer lugar tenemos una dimensión de engaño, ya que lo que se transfiere es en otro lugar del que es su origen y segundo la dimensión ilusoria o imaginaria del amor.

Amor a quien? o a que? No es a la persona del analista, aunque sea paradójico, ya que sin esta presencia no sería posible el amor ni tampoco el análisis.

Amor a qué, entonces?

Freud no resolvió totalmente el enigma de por qué obraba ni porque sus casos se topaban en un punto, que si bien él teorizó como resistencia, no pudo agotar su resolución.

Los post-freudianos, fueron más allá de este punto y pusieron el énfasis en aspectos como su anudamiento con la interpretación y el concepto de contratransferencia.

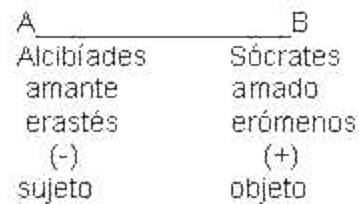
Lacan, dio un salto 2500 años para atrás y se fue a Platón, quien en su libro sobre "el Banquete" relata una historia de amor. El amor de Alcibíades, el discípulo, el amante, el erastés hacia Sócrates, el maestro, el amado, el erómenos.

El sesgo del saber es lo que le interesó a Lacan.

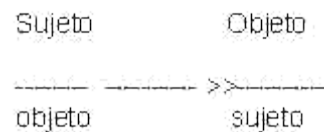
Alcibíades ama o cree amar a Sócrates pero ama algo que él posee y es el saber sobre el amor.

Todo amor está "enganchado", digámoslo así, a algo que el otro posee: sabiduría, dinero, ternura, inteligencia, belleza, etc. Algo, algún objeto valioso guarda el otro en su ser que nos atrae y que se convierte en ese imán que nos hace amar.

El "agalma". El objeto agalmático para Alcibiades era el saber que poseía Sócrates.

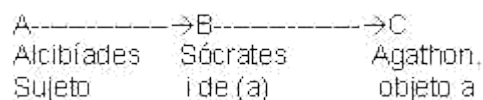


Pero cuando le declara su amor y le pide que le de su saber a cambio de su amor, Sócrates le dice que él no sabe nada. Que no tiene ese objeto que Alcibiades cree que posee. Se invierten las posiciones y Sócrates se presenta como sujeto, ya que no tiene.



El desengaño del amor, la promesa se desvanece y ante la sorpresa de Alcibiades, Sócrates le devuelve a su origen y le dice que en realidad no es a él a quien ama sino a Agatón.

Tenemos pues el elemento que nos faltaba y era la causa.



Tenemos entonces, el amor de transferencia instalado en la relación de A hacia B, el efecto de engaño en la creencia de que B posee un objeto maravilloso que el otro no posee y B que se sale de esa posición mediante una desilusión o desengaño, remitiéndolo al objeto que lo causa, mediante una interpretación.

Pero volvamos al presente, esto que parece tan sencillo, en la clínica no lo es tanto.

Cuando un futuro analizante llega al despacho de un analista lo hace porque le supone un saber. Se supone que sabe algo acerca de lo que le pasa.

Entonces va por que algo le falta, le falta un saber sobre su malestar. Alguna idea tiene, pero si demanda es por que no le alcanza lo que tiene. Llega marcado por una falta (⊖). El analista se supone que si tiene un saber. Y esto ya de entrada plantea un problema que es crucial, y es que se establece de entrada una relación disimétrica. Uno en menos (⊖) y otro en más (+).

Cual es el riesgo de esta disimetría? Que el que tiene, puede. Así de simple, en otros términos se establece una relación de poderes desiguales. No es que el analizante no tenga ningún poder, sino que cree no tenerlo. Tiene un saber pero aún no lo ha desplegado. Y no es que el analista tenga un poder, ocupa un lugar al que se le supone un poder, porque es el que supuestamente sabe.

Pero como el análisis es un proceso y las depositaciones identificatorias sobre la persona del analista van variando, la transferencia cambia igualmente.

El problema no es lo que hace el analizante, porque él instalado en su amor, lo desplegará de mil maneras y todos conocemos las mil caras y facetas de esto. Inasistencia a las sesiones, no pagarlas, llegadas tarde, preguntas personales, descubrir detalles en el consultorio que den pistas para saber sobre el deseo del analista e intentar encontrar una respuesta a ese amor.

Pero el gran problema es cómo se manobra con esto? Y aquí está la dimensión ética, el "*savoir-faire*".

2 - El deseo del analista

La consigna es no satisfacer la demanda de ese amor, no desengañándolo como hacía Freud al principio, ni explicando lo que está en juego ahí de entrada, sino siendo depositario de ese papel, como en el teatro, representando el papel que le asignan al analista pero sin actuarlo. Función de semblante de ese objeto que supuestamente se posee, como Sócrates.

No posibilitando la consumación de ese amor, pero si permitiendo que éste se despliegue en palabras.

Lo que permite que esto se haga posible es lo que se llama el "deseo del analista" o el deseo "de" analista para no confundirlo con la persona del analista.

No son sus deseos, éstos como sabemos se jugarán en otro escenario y con otros actores: el análisis del analista, sus supervisiones y la comunidad o colectivo o polis a la que pertenezca. El analista no está sólo y es más, no es único. Pertenece a un colectivo que se autodenominan de igual manera.

El deseo del analista es el que posibilita que sea el deseo del analizante el que juegue la partida, el protagonista. Aunque haga intervenciones, interpretaciones o construcciones. El deseo que importa, no es el de Sócrates, sino el de Alcibíades y no es en ese lugar, sino que apunta hacia otro objeto y eso es a lo que hay que apuntar, al objeto que lo causa. Lo que Lacan llamó el objeto *a* y que sostiene el ser en una forma curiosa que es como un molde o estructura que se llama el fantasma. Pero que está, como sabemos, velado bajo las formas sintomáticas más diversas aunque sea un síntoma el que de al final la clave de la estructura.

La maniobra entonces, es que se apunte a esa finalidad. Descifrar lo que los síntomas dicen en su sin sentido, con el alivio consecuente, pero señalando que lo que lo empuja lo que lo causa no es adonde se dirige sino de donde viene. Está como vimos en el ejemplo, en el origen. Sócrates no es el objeto *a* de Alcibíades sino un objeto *i* de *a*, además de ser *I*, un ideal. Aquí vemos las dos facetas: Ideal del yo (la sabiduría, el conocimiento, valores que para la época eran los más preciados) y el yo ideal (la figura de Sócrates, su poder con la palabra). El objeto *a* es otro, Agatón, o lo que Agatón recubre en su ser.

De *I* al *a*. Esta es la dirección: del síntoma a cernir el objeto pulsional en juego.

Esta es la dirección de la cura.

3 - Primer destino: la interrupción.

Este camino no siempre se lleva a cabo hasta sus últimas consecuencias. Muchos se bajan antes del tren, la mayoría cuando sus síntomas, aunque no desaparecidos, ya no les duelen.

Que pasa en esas circunstancias con la transferencia? A veces se liquida, otras se transforma en su contrario, transferencia negativa y otras quedan simplemente en "stand by": en latencia, a la espera de otro "Sócrates" del cual hacerla depositario.

4 - Segundo destino: eternización.

Instalada la transferencia, ambos partenaires se adormecen en una situación ad-infinitem, en un estado de mutua complacencia sin que nada ni nadie interrumpa esa beatitud. En el mejor de los casos, algo o alguien falla, en general el analista, con alguna equivocación que además de producir el enfado o la decepción del analizante, precipita su salida, no siempre en buenos términos.

Esto es un fin de análisis? Sería interesante discutirlo, pero tal vez lo que se precipita es una caída de los ideales que no siempre es una desidentificación llevada hasta sus últimas consecuencias.

Que sucede con la transferencia en este caso? Se dirige, o bien hacia el destino anterior, otro Sócrates o simplemente se acaba también con la transferencia al psicoanálisis en general, momento difícil de escepticismo más que de desilusión.

5 - Destino "ideal"

Lo señalo así intencionadamente porque creo que difícilmente se trate de un final feliz. No porque suponga malestar, pero que implica un duelo, una separación. Un momento de tristeza que no de angustia.

El analista, es lo que angustia en el análisis, no su persona, insisto, sino porque señala con su presencia y con sus intervenciones, la falta de la que se padece.

Una presencia que remite a una ausencia.

Digo " ideal "porque supuestamente, este destino es lo que se denomina "resolución de la transferencia" y es cuando un análisis llega a su fin: caída de las identificaciones, atravesamiento del fantasma para cernir el objeto pulsional, asomarse a la ventana de lo real o ir más allá de la roca de la castración, como se quiera nombrar a este final. Lo que está en juego ahí, es "esto es lo que hay, no hay más o en todo caso ya no se quiere saber más".

Lo cierto es que aquella presencia amada del principio ya ni lo es más ni tampoco tiene sentido su presencia.

En el análisis con niños el desenlace es muy contundente. Muchas veces dicen: "ya no me sirves", o cuentan sueños como relata una analista en un ejemplo, de que la casa de la analista se incendiaba y la analista se quemaba dentro de ella, como en las fallas.

En los adultos, es más complejo, no es tan evidente esta separación.

La liquidación no es lo mismo que la resolución. La transferencia puede devaluarse como vimos en el punto anterior, en esa identificación al analista al infinito pero en donde el amor se va agotando como el fuego de la chimenea o bien se liquida, abruptamente, como un aborto.

Resolver la transferencia es otra cosa, resolver algo es encontrar, como en los problemas de matemáticas, la solución. Resolver en el sentido de revelar el ser del deseo del sujeto y descubrir que causaba el malestar, su síntoma, cual era el objeto que lo causaba, que quedará como resto.

Si se llega a este final, que es el pasaje de psicoanalizante a psicoanalista, que es posible, no es una ilusión ni un final inalcanzable que sucede aquí con la transferencia?

La dificultad es mayor para los psicoanalistas en ejercicio, que no han llegado al final, que es la gran mayoría. Adonde van las transferencias mientras dura el proceso? Porque al principio no es el problema. Sabemos que están concentradas en la palabra del analista, en la persona, la hora de la sesión, etc. Todo lo referente al analista invade el ser.

Pero eso se va disipando a medida que el análisis avanza, en el sentido pleno del término, avanza en su temporalidad, no sólo en el calendario. Las identificaciones caen, los significantes se suceden, se desanudan, se elabora el saber del inconsciente y se va vislumbrando la "carne" de la que se está hecho y el "hueso" fantasmático que lo sostiene, aunque sea duro de roer. Adonde va entonces la transferencia?

De la transferencia al analista, se pasa a una transferencia al análisis.

Del diván al sillón. En sus diferentes formas: en ejercerlo como analistas practicantes, en reflexionar sobre lo que se hace, en escribir, en estudiar, en debatir, en confrontar, en enseñar. Es lo que se denomina "transferencia de trabajo".

Salida por el lado de la sublimación. Salida por la producción de saber ya sea personal o colectiva.

6 - La transferencia de trabajo o la transferencia al análisis

Esta no es exclusiva de los analistas, este espacio es testimonio de ello.

La transferencia a un saber no es exclusiva de quien la ejerce.

Pero es cierto que muchos analistas nos dedicamos a elaborar un saber a partir de la experiencia y muchos queremos transmitir ese saber.

Nos autorizamos a ello. Pero ante quienes y donde?

a- En los espacios de enseñanza

Los discursos (universitario, analítico, histérico y el del amo) aquí se deslizan y a veces se confunden. El maestro no siempre es socrático, a veces es el amo del saber, ni siempre se transmite un saber a partir de una experiencia sino un saber textual o interpretaciones de los textos.

A veces se fomenta la sugestión desde el lugar que se ocupa, fomentando la transferencia de la que se es depositario y también se puede reconocer la figura del "buen alumno", devoto y dedicado a satisfacer complacientemente el goce narcisista de sus maestros.

Usos y abusos de la transferencia.

b- En las comunidades analíticas

Comunidades, en el sentido de tener algo en común, no en el sentido de comunión aunque el sentido esté muchas veces sobredeterminado.

Llámense grupos, asociaciones o escuelas. Que las diferencia?

El grupo en general responde a un líder o líderes que ocupan el lugar de poder delegado. Lugar de saber . El grupo de tal o cual analista.

La transferencia aquí es en general hacia el líder aunque están en juego otras laterales o paralelas.

Las asociaciones, tienen supuestamente una repartición de poderes más democrática, digo supuestamente, porque el saber ahí no es supuesto sino que es "real" y lo digo en el sentido corriente del término, porque los analistas algo saben. Y se asocian para confrontarlo.

También se podría pensar si es democrática esta forma de sociedad, cuando la disimetría de saberes delimita lugares de poder diferentes.

Pero lo que nos interesa es el manejo de la transferencia y aquí podemos ver la transferencia al trabajo pero también una gran dificultad en aceptar que las transferencias imaginarias entre los diferentes miembros existen y no siempre en su aspecto posibilitador sino de obstáculo. Intentar evitarlas, no reconociéndolas o no hablando de ellas es desconocer el real en juego y por lo tanto, en mi opinión, un error.

La escuela, para formar no sólo en la praxis (teórica y clínica) sino para verificar que ese saber llevado a término, es posible, por ejemplo con el pase.

Forma que creo más idónea, para hacer confluir una transmisión en el sentido de transmisión de una experiencia y como regulación de los analistas, tanto en su vertiente imaginaria como en el real en juego. No desconociendo sus rivalidades ni domesticándolas sino intentando regularlas mediante la producción de una labor de investigación.

La transferencia en la escuela no sería de "amor hacia la escuela" sino de "deseo de escuela" en el sentido de producir un trabajo en función de ese deseo.

No voy a extenderme en este punto, sólo me quiero detener en dos aspectos que entiendo que son dificultades.

1-el obstáculo.

2-la identificación al psicoanálisis

Así como en la dirección de la cura, la transferencia es motor, pero también hace obstáculo en su desarrollo, como vimos anteriormente, dada su vertiente imaginaria, en las comunidades analíticas y en los espacios de enseñanza también hace obstáculo.

Que corriente es la más sabia? que orientación es la más correcta? cuál es la más verdadera? qué o quienes, tienen más transferencia de trabajo, en función de criterios cuantitativos que pueden resultar patéticos.

No me detendré en otro aspecto que es sumamente importante y es el de la manipulación que hacen las instituciones de las transferencias en juego. Ya sea de los "cargos" o de las transferencias con los enseñantes.

El otro aspecto que me interesa destacar es la identificación de los psicoanalistas al psicoanálisis. Me lo ha sugerido una reciente carta de un psicoanalista argentino, Michel Sauval.

No es la identificación al psicoanalista sino al psicoanálisis en la versión más imaginaria y casi delirante que hace llegar a sostener posturas como: "el psicoanálisis soy yo". Sabiendo como sabemos que el "yo, como decía Freud, no es maestro en su morada".

Imaginemos un colectivo donde todos y cada uno sostuvieran tener el derecho, ya no sólo a opinar sobre un tema, sino a erigirse como poseedores de un patrimonio exclusivo, que les da derecho a opinar sobre, ya no, "lo que dicen" los demás, sino "desde dónde" lo dicen.

Esto es con lo que se opera en la cura, el análisis de la enunciación a partir del enunciado, del texto del analizante, porque ahí está o se origina el deseo del sujeto. Pero es dentro de la cura y no siempre.

Fuera es obsceno. Y muchas veces se juzga al otro, en posesión de no sé que supuesta "verdad psicoanalítica".

Todo se invalida y ya no se escuchan ni argumentos, ni opiniones ni nada. Sólo la certeza de que lo que se piensa, ES lo psicoanalítico.

Que diferencia habría con aquella moda de interpretar salvajemente todo lo que se decía, del estilo: "esto es por tu Edipo mal resuelto" o "como aún no has disuelto tus rivalidades fraternas, por eso dices tal cosa".

Las modas pasan, pero retornan bajo la forma de "como tal analista está en tal institución, debe decir...." o "como se analiza con tal, es que...". Y es indiferente lo que se dice, ya no se escucha, dado que sólo tiene valor la interpretación que se hace de la enunciación del otro. Buscando o bien el consenso del resto del grupo, "la claqué", o neutralizar al otro en un imposible diálogo o buscando su consentimiento, por no decir sumisión por la vía de la sugestión o la intimidación.

Quien no se ha encontrado, por activo o por pasivo, alguna vez o muchas en esa situación? Seamos honestos. Es nuestro goce narcisístico. Y tal vez, el que produzca mayor malestar en nuestras sociedades, cuando la posibilidad de decir lo que se piensa, se obtura por la certeza del otro.

Frecuentemente, cuando hablamos fuera del consultorio, es en "nombre del psicoanálisis" y ese es nuestro principal síntoma.

Nos creemos el personaje y utilizamos nuestra función como equivalente al ser.

No somos siempre psicoanalistas, hacemos de. Y no siempre.

Entonces podemos decir que un posible destino de la transferencia sería un movimiento que va de la identificación al analista a la identificación al psicoanálisis?

Palma de Mallorca, 8 de noviembre de 1999.
Luisa Cáceres Goyos.

Clínica

Adicción y homosexualidad, dos posibles salidas a las psicosis

Juan Ignacio Martínez

Presentación de un caso clínico en el Círculo Psicoanalítico de Alicante, dentro del espacio "Conferencias Clínicas". 29-5-99.

Introducción

En primer lugar he de pedir disculpas por el atrevimiento de lo que aquí se va a decir, puesto que este discurso se plantea desde un desarrollo teórico, que todavía necesita de una mayor reflexión y comprobación práctica. Espero que la discusión que pueda provocar, aprovechando el caso clínico presentado, pueda arrojar más luz a la exposición.

Esta presentación se hace además, ante un público conocido que será benevolente y que utilizará todo lo dicho en esta introducción, para que el debate posterior sea más animado.

El título no definitivo, establece dos posibles "salidas" a la psicosis, en distinto plano. Hay que matizar esta cuestión, que se hace desde la provocación al diálogo, a la reflexión en grupo. Sabemos que existen muchos sujetos con una estructura psicótica que se desencadena mediante un brote muy tarde, y muchas veces no se desencadena nunca. El ejemplo paradigmático es el que nos enseña Lacan en su Seminario sobre el Síntoma, en el que analiza el caso de Joyce, que gracias a su forma de escribir puede realizar una buena suplencia, y conseguir una estabilización duradera. También hay otros casos (1) que consiguen una estabilización después de un brote psicótico. En todos ellos es muy interesante el estudio de las vías de la estabilización. Pero también el estudio de las estructuras familiares, que pueden dar lugar a las distintas estructuras clínicas. Este es el cometido de este trabajo: a partir de un caso intentar plantear algunas hipótesis sobre como se puede condicionar la "elección" de estructura desde la constelación familiar.

Y desde aquí cómo se pueden clasificar: las toxicomanías y la homosexualidad. En el caso que se presenta, desde una posible homosexualidad latente en el caso mismo y el alcoholismo en la parte masculina de la familia de la sujeto.

Se dice, - sin situarlas en el mismo plano- que la homosexualidad y la adicción sobre todo a drogas duras, puede ser entendida como lugares de protección, de suplencia, contra la psicosis. Sujetos en los que hay una quiebra en la metáfora paterna, desde la importante perspectiva que ofrece la constelación familiar.

A menudo se ha hablado de los *yonquis* como hijos de viudas, adictos ante una figura materna que se vive como devoradora, extremadamente gozante, y ante la cual solo pueden poner la barrera del goce del objeto de la adicción, que desde una posición pseudo perversa, escapa a ser el objeto del Otro. La adicción permite un escondite ante el deseo de la madre. Ante el objeto del fantasma materno al oponer un sustituto imaginario de la madre más potente, del cual también se hace objeto, en sus diferentes formas: el alcohol, la heroína, la cocaína...

Hay otro camino confluyente que trataría de buscar otro parapeto primero, ante el DM, para después establecer una forma de funcionamiento. Me refiero a la homosexualidad en oposición al DM, como construcción frente al intento de instrumentalización como objeto de la madre. Hablaré por tanto de la homosexualidad desde esta posición sin intentar dar una explicación a la homosexualidad, que es múltiple y diversa, según el caso. Dentro del interés por buscar alguna de las raíces de la homosexualidad femenina, tema poco estudiado y en particular en esta paciente, en la que también está presente esta cuestión.

La dificultad reside en la identificación con el falo de la madre (perversión), o con el objeto del fantasma de ésta (psicosis) (2). Pero esta cuestión plantea una ambigüedad; "La perversión añade una recuperación de la función fálica... Sólo nuestra fórmula del fantasma permite hacer aparecer que el sujeto aquí, se hace el instrumento del goce del Otro" (3). La fórmula del fantasma $\$ \leftrightarrow a$, incluye el objeto a de tal forma que incluye el falo, en el caso de la perversión, y si no queda incluido hablamos de la psicosis. Esta inclusión obliga al sujeto a ser el instrumento del goce del Otro.

Para oponerse a esta instrumentalización se puede generar una respuesta diferente, que son las dos apuntadas y que necesitarían una argumentación mucho más compleja y extensa.

Esta explicación nos aclararía mucho ambas respuestas, que no están en el mismo plano, según he explicado, ya que puede haber variaciones, incluso responder con ambas unidas, para conseguir una mayor potencia de oposición; es decir ser homosexual y adicto.

El caso del que voy a hablar curiosamente no se trata ni de una homosexualidad manifiesta, ni de una adicción, pero ambas cuestiones están presentes en un continuum en su estructura familiar, desde las que se responde no solo desde estas posiciones, sino desde las que se elige objetos de amor, dentro de estas posiciones.

El caso que voy a presentar además, tiene los inconvenientes de ser un caso en análisis y de llevar pocos meses de tratamiento, (cinco meses). En él aparecen en su familia las posiciones descritas anteriormente, permitiéndonos hablar de los dos temas transversales propuestos: las adicciones y la homosexualidad femenina.

EL CASO

Se trata de una mujer que acude a la consulta para curarse de una depresión que le provoca continuas ganas de llorar, aunque no puede desprender ninguna lágrima, además de tristeza y migrañas de tipo psicógeno.

La consecuencia de su estado la achaca a todo lo que ha venido acumulando en este último tiempo: problemas con el hermano, muerte de su madre (hace 16 meses), problemas de pareja, y el haber hablado con su mejor amiga, que ha estado unos días con ella y quien le recomienda el tratamiento. Hace tiempo ya había hecho una terapia durante dos años en su país.

Los síntomas depresivos ceden fácilmente, a las pocas entrevistas ya está mejor, sin dolor de cabeza, sin ganas de llorar, aunque siente cierta opresión en el pecho. Todo ello deja traslucir la verdadera demanda de análisis: quiere saber sobre como ser mujer, que la sitúa dentro de una posición histérica con matices. En la histeria el deseo está en el centro mismo de su preocupación. El cómo ser mujer viene referido a su vez, por dos preguntas: sobre la maternidad y sobre la sexualidad (homosexualidad).

Quizás el triunfo más importante de este siglo en la mujer, haya sido poder separar la maternidad de la sexualidad, esta posibilidad obtenida fácilmente por el uso de los anticonceptivos, posibilita una sexualidad placentera sin riesgos innecesarios, unida a la mayor facilidad de acceso al mercado laboral, con lo cual podría por fin conseguir su autonomía e independencia.

La vida de esta mujer va a estar marcada colateralmente, desde el principio hasta el fin, por el problema de la toxicomanía. Desde el principio, por que funciona en el discurso familiar que su padre empieza a beber cuando nace ella (sic.), en un momento que todo funciona en la economía doméstica. Sus padres se habían planteado no tener más hijos, por haber perdido dos en el parto y ser su madre ya mayor (43 años). La explicación que funciona en la familia del alcoholismo del padre, es que él empieza a beber por que le convidan en el trabajo. Es tan bueno que se deja tentar y cae en la bebida.

Su infancia es muy triste, no recuerda apenas nada de ella, sus padres son mayores y hay pocas diversiones, tiene presente excesivamente la cara de su padre cuando volvía borracho a casa y se acostaba. Vive sin lugar físico prácticamente en su familia, hasta que se va de casa. Su casa funciona como una especie de pensión donde se alquilan las habitaciones, ella duerme en una cuna unos años, hasta que pasa a dormir en dos sillones juntos y luego con su madre (su hermano en un sofá). Es curioso como la topología familiar, marca el problema de su lugar como sujeto. No sabe donde se ubica, dudando de su lugar sexual.

A los 9 años tiene lugar el suceso familiar que la conmociona más: el suicidio de su padre, del cual hay pocas explicaciones, su madre muy preocupada por el que dirán trata siempre de tapar, y aquello es visto como un suceso lamentable al que se llegó con resignación: *"igual que se pilla la gripe, pilló el alcoholismo, luego como era tan buena persona se suicidó"...*

A partir de los 13 años pasa al polo opuesto, de ser la más avanzada de la clase, a la rebelde en casa. No soporta a su madre, es una sensación de piel, no soporta la hipocresía, ni que se guarden tanto las apariencias, aunque la admire por haberlos sacado adelante a su hermano y a ella. Se siente muy influida por ella durante toda su vida; pensaba en la opinión de su madre (4), para cualquier cosa que hacía. Su madre no volvió a tener pareja, decía que no podía traer un hombre a casa estando su hija, que ya era una mujer. La visión de su madre sufrirá un cambio importante cuando ésta se demencia, entonces cambia con ella su conducta.

A su madre la ha valorado después, la admira por haber trabajado tanto, y haberle transmitido la seguridad de poder resolver su vida, pero echa de menos el calor materno. Cuando se demenció, ingresó en un geriátrico, su hermano aprovechó para vender la casa de la madre sin darle cuentas a ella, cree que con el dinero pagó deudas e hizo una desintoxicación alcohólica en Madrid, pero no sabe y no ha querido saber más, desde entonces no le habla.

Su adolescencia es muy exacerbada, muy promiscua sexualmente, se acuesta con varios chicos, aquellos con los que siente cierto "vínculo", sufre una violación en el trabajo por un jefe (5), sin darle excesiva importancia. Dice que tenía de sí misma una imagen muy desvalorizada, no se gustaba nada. Desde entonces tiene como una falta de respeto por su cuerpo.

A los 17 años se queda embarazada para salir de casa. Vive con sus suegros un periodo hasta que se separa y vuelve un tiempo con su madre. Finalmente decide venirse a España y deja a su hijo con 10 años con su padre. Su hijo ya era problemático por no haberle puesto límites dice, y tenía mucho miedo a la adolescencia. Le impactaba mucho pensar en cuando creciera y se convirtiera en un hombre, le impactaría verlo como ser sexuado. Un psicólogo le dijo que tenía que vivir con él para que cambiara, lo cual la asustó más, no se sentía capaz de educarlo. Finalmente hay grandes silencios entre ellos grandes épocas en los que no se dirigen la palabra, él vive muy lejos, viajar es difícil, el tiempo pasa por que ella no sabe como actuar, no sabe que hacer para ayudarlo, pensando en que le reprocharía todo el tiempo anterior, en el que no se hizo cargo.

Se siente culpable por todo ello y no sabe que hacer para ayudarlo en la situación en la que está actualmente su hijo, también alcohólico y también con deudas, como su padre, mantenido por los suegros... "Consecuencia lógica de un padre –su exmarido- que también era un desastre: había quemado gran parte de la fortuna de su familia". Le gustaría ayudarlo pero se siente incapaz de ello. Si que trata de ayudar económicamente a sus dos nietos. Durante 4 años está sin hablar directamente con él (sabía de su familia por intermediarios), hasta el año pasado que lo ve cuando el sepelio de su madre.

En la novela familiar ya relatada, aparecen como temas fundamentales: el alcoholismo y la sexualidad, aspectos que la persiguen como he dicho, desde el principio, marcando una serie siniestra de alcohólicos: padre, hermano, hijo, problemas de drogas con su pareja. Todo ello resalta de forma muy significativa la línea del varón, la línea masculina.

Ella se pregunta ¿qué tiene que ver con todo esto? – no tiene problemas de drogas, consume ocasionalmente sin necesitarlo (la coca me da mal rollo en cambio el spitz me gusta y por eso sé que no lo tengo que tomar, salvo en ocasiones especialísimas).

Ella, es la hipótesis de la que hablo, corresponde a las mujeres – madres que anulan con su eficacia al hijo, inconscientemente lo dejan sin espacio tratando de hacer de él un objeto de satisfacción personal, en sentido amplio. Esto puede llevar a la anulación subjetiva que produce la imposibilidad de permitir el acceso al significante del Nombre del padre, y por ende a la psicosis. No obstante la diferencia aquí sería y esta es mi humilde contribución, que esperan a pesar de todo una respuesta de él. Un punto de actividad en el hijo que le permita ir más allá y pueda construir una suplencia.

Guillermo Rubio expone un caso de un toxicómano (6) que dice, dentro de esta línea: "*yo tenía tres posibilidades: matar a mi padre, volverme esquizofrénico o hacerme toxicómano; y elegí ser toxicómano*"(...) "*El psicótico, en ausencia del anclaje en lo simbólico que supone el Nombre del Padre recurre a la construcción de un nombre propio, se hace un nombre propio, para protegerse del goce del Otro. En este caso me parece que "ser toxicómano" le permite al sujeto hacerse una identidad y hacer frente al goce del padre*".

Estoy de acuerdo con él, de ahí la dificultad en el tratamiento de muchas toxicomanías, sabiendo que no todas llegarían por el mismo camino. Pero las que llegan y esta es la parte que apporto, sería como he dicho, apoyadas por una apuesta activa de la madre, por esperar algo más, que supone la posibilidad de otra salida distinta de la psicosis, aunque también sea patológica. Esta posible salida supone establecer una barrera, y en ella también puede estar incluida la homosexualidad.

La relación de pareja

Las relaciones de pareja puede ser que también estén mediatizadas por esta cuestión. Después de una sexualidad descontrolada, la elección de un alcohólico, un toxicómano, siguen la serie junto con elecciones homosexuales. Sabiendo además la relación de la homosexualidad con el alcoholismo, ya que uno no suele emborracharse sólo.

Ella y su pareja actual, comparten una tienda que va bien y que ella maneja sola perfectamente, sabiendo mejor que nadie que se debe comprar, como colocar el género, el trato al público, etc. El ayuda pero es torpe en todos estos cometidos sobre todo cuando "va puesto" ("*se le cae todo*"..). Dice que parece que tenga que darle tareas para mantenerlo ocupado y no se deprima. Sin embargo dice cuando está él bien, yo me abandono, espero que el tenga iniciativas. Finalmente hace algo que consigue darle placer a él, a pesar de ella. Este funcionamiento de madre con su pareja, también tiene su vertiente en las parejas de yonquis, en las que se da una relación muy especial, muy de tipo sadomasoquista.

La sexualidad

El otro tema: la sexualidad, viene marcado por la falta de deseo inicial desde siempre, aunque sin embargo llega fácilmente al orgasmo. Ha tenido varias relaciones homosexuales, que califica de muy bonitas, hasta que su pareja se enteró y ella cortó finalmente, considerándolas como experiencias sin más. Este tema le provoca gran desasosiego, sudando especialmente y poniéndose nerviosa cuando habla de él: "no me siento homosexual porque no podría mantener una relación con una mujer...". No parece vivirlo con culpa. Reconoce excitarse con fantasías homosexuales. Puede tener fantasías a raíz de recordar escenas que fueron violentas entonces, a los 14-15 años (abuelos exhibicionistas), luego éstas podían ser el origen de una fantasía homosexual.

La homosexualidad femenina se conoce poco, tanto sobre sus causas como sobre sus peculiaridades aún siendo posiblemente más generalizada que la masculina (por ser la madre el primer objeto de amor), y es un tema de continua preocupación en los análisis de muchas mujeres, que descubren ser excitadas también o especialmente por las personas de su mismo sexo.

Notas

(1) Ya presenté un caso de psicosis con un tipo de suplencia no tan sólida, titulado Estrategias imaginarias con valor de suplencia en las psicosis. Publicado en la revista Palabras cruzadas n° 2. marzo 1996.

(2) Ver trabajo de E. Laurent: "El niño y su madre". Revista El analicón n° 3.

(3) Lacan, J. Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inc. Freudiano". Escritos. Ed. Siglo XXI:

(4) Esto me recuerda el caso de Freud de la joven paranoica, ("Sobre un caso de paranoia contrario a la teoría psicoanalítica"), en el que teoriza sobre el superyó arcaico de la mujer en relación con la madre.

(5) Pasó a sus 15 años; era un jefe indirecto impotente y no pudo eyacular. Ella no dijo nada y continuó en el trabajo normalmente. Trabajar y tener su dinero era muy importante para tener independencia.

(6) Es un caso: "Un caso de adicción en la psicosis", que me envió por Internet, no sé si está publicado, Guillermo trabaja en un servicio de toxicomanías de Bruselas.

Depresión: pasión de la edad moderna ⁽ⁱ⁾

Gerardo R. Herreros

Bajo el significante “depresión”, transitan múltiples significaciones. Desde un síntoma, pasando por un síndrome y llegando a una estructura. ¿Es la depresión una estructura clínica? ¿Se trata de una modalidad de presentación fenoménica con una fórmula superyoica que dice “goza de tu tristeza”? ¿O de un agrupamiento sintomático vinculado con el uso de los antidepresivos?

Lo cierto es que, tal vez con una relación con el capitalismo y sus conceptos de “alzas y bajas” y su sentido de “depresión económica”, esta palabra ha tomado el lenguaje de la cotidianidad tornándose vago, impreciso y confuso.

Si el psicoanálisis por un lado intenta vincularse con el malestar en la cultura y por el otro ha realizado aportes a la psicopatología pero también abrevado en ella, debemos tomar el guante y estudiar el fenómeno de la depresión, ya que innumerables pacientes hoy se presentan como “deprimidos”.

Este es el objetivo de esta investigación, el proyecto ambicioso de intentar un recorrido por la historia de este concepto hasta llegar a su generalización actual, pero fundamentalmente el poder dar cuenta teórica y clínicamente de lo que hoy llamamos depresión, sin olvidar que también este significante se encuentra en el fin de análisis.

Voy a comenzar presentando mi tesis:

LA DEPRESION ES UNA PASIÓN POR DETENCION DEL SUJETO DE LA CONTEMPORANEIDAD.

Intentaré desmontar estos significantes para aclarar mi tesis:

DEPRESION

La palabra “depresión”, tiene diferentes significaciones según el contexto en que se la aplique, dando lugar muchas veces a confusiones, aun en campos similares. Así, no es lo mismo su utilización en la farmacología, la neurología, la psiquiatría y el psicoanálisis.

En Freud, también vemos variaciones en el uso del término y diferencias conceptuales según los distintos momentos de su enseñanza. A modo de ejemplo cito estos pasajes:

*“En cambio, en las neurosis -y no me refiero solamente a la histeria, sino al status nervosus en general- existe, primariamente, una tendencia a la **depresión** anímica y a la disminución de la conciencia del propio yo, tal y como la encontramos, a título de síntoma aislado y altamente desarrollado, en la melancolía [ii]”*

Donde emplea la palabra depresión como síndrome y síntoma en el mismo párrafo y diferenciándolo del de melancolía, además de esta idea muy interesante de que en las neurosis en general existe *primariamente* una tendencia a la depresión y que no podré desarrollar hoy.

Y aquí:

*“No hay razón alguna para suponer que tal **depresión** de las funciones psíquicas ha de constituir un carácter de los sueños de los adultos y no, en cambio, de los sueños infantiles [iii]”.*

Donde el sentido neurológico es claro.

El término, sin embargo, es importado por el campo “psi”. Es utilizado en la geografía y fundamentalmente en la economía. La analogía con este último campo es notable para la concepción de la depresión en la psiquiatría actual. Según la Enciclopedia Británica “Depresión económica” es:

“Una radical caída en la actividad económica que se caracteriza por una fuerte contracción en la producción, aumento del desempleo y reducción en los índices de dinero en circulación. Constituye, de hecho, una manifestación exacerbada de la fase recesiva del ciclo económico, en el cual se suceden períodos de auge y de recesión [iv]”.

Etimológicamente Depresión deriva del latín *depressio* que significa abatimiento, descenso, concavidad y aparece en el siglo XVII y “depresivo” en el XIX. Sus partículas constitutivas son *de* y *premere*.

De es una preposición de ablación que denota relación de lugar-tiempo-procedencia u origen- y significa “de arriba abajo”, “desde” y “de”.

Premere, de *premo* es transitivo y significa afectar-estrechar-oprimir. Puede tener varios sentidos, tales como: ocultar, agobiar, imprimir, prensar, hundir, estrechar, etc.

En el campo analítico la hemos leído en la fase depresiva de Klein, en algunas referencias con relación al objeto en la constitución subjetiva e inclusive en algunos autores vinculada con el fin de análisis, así depresión, sin llegar a ser ubicuo, implica muchas cosas, implica una posición subjetiva, implica un conjunto sindromático e implica momentos constituyentes del sujeto, pero no es en ese sentido que la tomaré, sino en el clínico.

Se puede definir la depresión sin aludir al inmenso intento infructuoso de la psiquiatría de darle un estatuto como un estado patológico producido por una mayor o menor exaltación afectiva de carácter triste y angustioso llegando al dolor moral que se acompaña con cierto grado de disminución de la actividad motriz aunque a veces puede haber excitación. El timbre afectivo es displacentero, hay pérdida de la capacidad para experimentar placer (anhedonia) El sujeto también puede experimentar cambios de apetito o peso, del sueño y de la actividad psicomotora; falta de energía; sentimientos de infravaloración o culpa; dificultad para pensar, concentrarse o tomar decisiones, y pensamientos recurrentes de muerte o ideación, planes o intentos suicidas. Hay temor hacia objetos o cosas más o menos definidos y de acción, que pueden llegar a ser un delirio, de impotencia, de ruina, de culpabilidad.

CONTEMPORANEIDAD

Cuando uno lee esto, lo fenoménico desde la psiquiatría clásica, hace que parezca lo mismo depresión y melancolía. En la clínica psiquiátrica, ha habido dos movimientos en el mismo sentido el primero es hacer sinónimo depresión y melancolía, el segundo es la asimilación de la melancolía a la depresión. El primer movimiento lo da Falret quien en 1854 cuando describe su cuadro de la locura circular, lo hace haciendo un sinónimo entre depresión y melancolía, sinónimo que es tomado por Kraepelin, quien en su sexta edición cuando habla de la psicosis circular o de la locura a doble forma de Baillarger, le da el nombre de psicosis maniaco depresiva, con lo cuál este signifiante marcará definitivamente la psiquiatría hasta el punto actual luego de períodos de diferenciación entre depresión neurótica y psicótica (aquí melancolía) en que el signifiante depresión se instala generalizándose.

Si revisamos los manuales psiquiátricos vemos que entre el DSM 3 y el 4, se duplicaron los casilleros clasificatorios pero se triplicó el espacio otorgado a los trastornos del estado de ánimo que hacen sinónimo de trastornos del humor. ¿Por qué?

Mi respuesta es doble: por un lado la consabida clasificación sobre la base de la respuesta a los psicofármacos y sobre todo a los antidepresivos de los que todos los días sale uno nuevo, así vemos que cada vez hay más antidepresivos, pero también cada vez hay más sujetos que se presentan como depresivos. Creo que en la contemporaneidad el malestar en la cultura se relaciona con cierta posición ética con relación al deseo que adopta estas presentaciones actuales.

Así para poder definir esta presentación pasamos a los que

PASION POR DETENCION DEL SUJETO

La depresión sostengo, no es una estructura, ni una entidad clínica definida, ni una enfermedad en el sentido médico del término. Segundo, sus manifestaciones corresponden al campo de los afectos y hablar de afectos en psicoanálisis es al menos complicado, ya que en las últimas conceptualizaciones de Lacan, el Afecto queda

en registro de lo real. Por otro lado depresión, si bien no es una estructura, es una noción importante para la clínica analítica.

Lo primero que voy a intentar demostrar es que Freud y Lacan le dan un estatuto particular a la depresión.

Tenemos pocas referencias en Freud, unas 53 veces menciona el término y menos en Lacan quien en sus seminarios cita el significante 16 veces (esto si los programas informáticos no fallan) y sólo lo encontré una vez en los escritos, casi podría decirse que se ha cuidado de mencionarlo [v].

Freud la mayoría de las veces que nombra este significante, lo asocia con la histeria, salvo en el Hombre de los lobos que Ud. Saben que lo característico era lo que llamaba una profunda depresión. Voy a darles sólo algunos ejemplos que marcan lo diferencial.

E) HISTORIALES CLÍNICOS (*8). 1895

1) LA SEÑORA EMMY DE N. (cuarenta años) de Livonia

*Los síntomas psíquicos de nuestro caso de histeria con escaso montante de conversión pueden agruparse bajo los conceptos de transformación de estado de ánimo (angustia, **depresión**, melancolía), fobias y abulias.*

2).MISS LUCY R. (treinta años)

*Siendo quizá la **depresión** el afecto concomitante al trauma*

XCIII - DUELO Y MELANCOLÍA - 1915 [1917]

*que constituyen la antítesis de la **depresión** e inhibición, propias de la melancolía.*

De esta manera, abono a la idea de que la mayoría de los casos de depresión actuales serían una de las nuevas formas de presentación de la histeria, pero que ya Freud había previsto

Y en Lacan:

Índice de los Seminarios / Seminario 5. Las formaciones del inconsciente. / Clase 16 del 19 de Marzo de 1958

Por ejemplo aquello que está amenazado, aquello que está aquejado cuando hacemos alusión a las necesidades de reaseguramiento narcisista, a los temores de ataque narcisista al propio cuerpo, de algo que podemos meter en el registro de este Yo ideal, sabemos que ya interviene en las funciones que son frecuentemente las funciones depresivas, incluso agresivas con respecto al sujeto. Freud lo hace intervenir en las diversas formas de depresión.

Índice de los Seminarios / Seminario 8. La transferencia / Clase 28. L'analyste et son deuil. 28 de Junio de 1961

Este punto de conjunción no es el del duelo ni de la depresión en el sujeto por la pérdida de un objeto, sino de un cierto tipo de remordimientos, desencadenado por un cierto tipo que es del orden del suicidio del objeto.

Se darán cuenta que Lacan le da un estatuto particular y diferencial a este significante aunque no ahonde en él.

Pero para poder definir lo que llamo Pasión en la depresión, me pregunto ¿Qué es la pasión? (del latín *passio*, sufrir; en griego Α&@H, *pathos*) En su sentido primitivo esta relacionado con la etimología del término, la modificación cualitativa -o afección- que una cosa sufre por acción de otra. Así, en Aristóteles, pasión y acción, su opuesto, son categorías accidentales del ser. El sentido aristotélico de pasión está marcado como pasividad. Es decir, se trataría de una posición subjetiva de detención o renuncia que es el que tomo para

situar la depresión y es en parte mi lectura de lo que Lacan llama cobardía moral, del lado de que la Pasión sería la cristalización imaginaria del afecto.

Cuando cambio cobardía moral por Pasión por detención del sujeto, estoy haciendo referencia a la conocida frase de Lacan de Televisión:

Se califica por ejemplo a la tristeza de depresión, cuando se le da el alma por soporte, o la tensión psicológica del filósofo Pierre Janet. Pero no es un estado de alma, es simplemente una falla moral, como se expresaba Dante, incluso Spinoza: un pecado, lo que quiere decir una cobardía moral, que no cae en última instancia más que del pensamiento, o sea, del deber de bien decir o de reconocerse en el inconsciente, en la estructura.

Así Lacan define la depresión como una cobardía moral, lo que lo sitúa en la línea que podríamos trazar entre Aristóteles y Santo Tomás, más que en aquella que va desde Platón a San Agustín culminando en Descartes con sus Pasiones del Alma.

¿En qué difieren los “*trastornos del humor*” donde siempre se ha ubicado a la depresión y la pasión que siempre es pasión del alma?

Desde la noción psiquiátrica del *humor* con sus raíces hipocráticas a la noción psicoanalítica de *afecto*, pasando por las *emociones*, o los sentimientos que sin dudas marcarán conceptuales diferencias teórico-clínicas, hay notables divergencia que tendrán mucho que ver con las disparidades en la concepción de la depresión. Inclusive el concepto de *Trastorno*, tan de moda hoy en las clasificaciones internacionales, tendrá consecuencias teóricas y clínicas.

Jacques Lacan, en su texto *Televisión* [vi], asociará la significación de *afecto* a la de *pasión del alma*, más que a la de *emoción* o sentimiento y las razones de ello se remontan justamente a las concepciones cristianas y específicamente a Santo Tomás.

El hombre para santo Tomás es la unión, en un solo individuo, de dos grados de realización del ser. El primero es el resultado del engendramiento material. Luego de esta generación, aparece la *forma* [vii], la determinación del cuerpo: el *animus*. Este *animus* organiza el cuerpo, su vida, sus facultades sensoriales y todo lo que tiene que ver con la adaptación a la vida terrestre y en él se organiza el “apetito sensitivo”, es decir, las *pasiones*.

La *pasión del animus*, es una atracción o una repulsión que supone la idea de una falta o rechazo, de un Bien que el sujeto quiere alcanzar o un Mal que desea evitar. Quiero decir, que la noción de *pasión* supone:

- a) Un deseo.
- c) Un objeto.
- d) Un sujeto con voluntad.

Ya que el *animus* es el resultado de un engendramiento y por lo tanto con posibilidad de error, es necesario que algo sea “creado” -por Dios-: el alma espiritual o *anima*.

Animus y *anima* están ligados indisolublemente, no hay división cartesiana cuerpo alma, creándose una tensión permanente entre el apetito del *animus* que persigue las satisfacciones inmediatas y la descarga de tensiones, y el deseo del *anima* en busca del Soberano Bien, que es la unión con Dios.

De estos desvíos del *animus*, el que nos interesa, será la *tristeza* [viii] que es la pasión más peligrosa, “la que perjudica más al cuerpo”. Se define como el sufrimiento que nace de la aprehensión interior de un mal presente en el sujeto:

La tristeza será una *insania* [ix] o *abandono a la pasión*:

Como la tristeza resulta de la presencia de un mal, éste impide el movimiento de la voluntad y obstaculiza el disfrute de su acto... Si la fuerza del alma es tanta que toda esperanza de evasión ha desaparecido, entonces el movimiento interior del alma que se ha hundido en la angustia queda paralizado hasta el punto de que no puede salir ni de un lado ni de otro; a veces, incluso, el movimiento exterior del cuerpo queda trabado hasta el punto de que el hombre cae y se mantiene en la estupidez [x].

a) Si la *pasión del alma* es una parálisis y condiciona la tristeza, entonces de lo que se trata es de una elección y si hay una elección hay un deseo, y si hay un deseo hay sujeto. Naturalmente que el psicoanálisis está a siglos de pensarlo así, pero rescato la posición subjetiva del planteo.

Quiero decir que hay relación de un sujeto con su deseo. Posición subjetiva y posición ética del bien decir, es decir la relación del saber en resonancia con el goce que el apasionado padece.

Así, llamo depresión a esa pasión triste del alma donde hay detención del sujeto en relación al deseo (cobardía moral) como diferente de la melancolía, donde dirá Freud No sólo el mundo pierde sentido, sino también el Yo.

Así esta pasión donde hay detención del sujeto puede adoptar distintas modalidades de presentación como lo señalan Freud y Lacan: si se establece en el registro de lo imaginario, tendremos la cobardía o la renuncia subjetiva en relación al deseo, si se establece por pérdida en el registro simbólico del ideal del yo, las modalidades del duelo y si se produce una identificación al objeto en el registro real, la melancolía y ciertas presentaciones clínicas de algunas psicosis.

Setiembre de 1999

NOTAS

[i] Conferencia presentada en la Jornada organizada por "Lazos institución psicoanalítica" en Septiembre de 1999 y forma parte de la lógica del seminario que el autor dicta en PsicoMundo.

[ii] IV - Un caso de curación hipnótica. Y algunas observaciones sobre la génesis de síntomas histéricos por «voluntad contraria» - 1892- 1893. Freud, S: Obras Completas. Ed. Biblioteca Nueva.

[iii] XVIII - Los Sueños - 1900. Freud, S: Obras Completas. Ed. Biblioteca Nueva.

[iv] Enciclopedia Hispánica (por Enciclopedia Británica), 1996.

[v] Es la estructura de este lugar la que exige que el nada (13) esté en el principio de la creación, y que, promoviendo como esencial en nuestra experiencia la ignorancia en que está el sujeto de lo real de quién recibe su condición, impone al pensamiento psicoanalítico el ser creacionista, entendamos con ello el no contentarse con ninguna referencia evolucionista. Pues la experiencia del deseo en la que le es preciso desplegarse es la misma de la carencia de ser por la cual todo ente podría no ser o ser otro, dicho de otra manera es creado como existente. Fe que puede demostrar que está en el principio del desarrollo galileano de la ciencia.

Digamos únicamente que este lugar no invoca a ningún ser supremo, puesto que, lugar de Ya-Nadie, no puede ser sino de otra parte de donde se haga oír el *est-ce* del impersonal [en la fórmula interrogativa francesa], con que en su momento nosotros mismos (14) articulamos la pregunta sobre el Ello.

Esta pregunta cuyo significante puntúa el sujeto no encuentra más eco que el silencio de la pulsión de muerte, que ha sido necesario que entre en juego para provocar ese fondo de depresión, reconstituido por la señora Melanie Klein en ese genio que la guía al filo de los fantasmas.

[vi] Lacan, Jacques: *Televisión*. En: **Psicoanálisis. Radiofonía y Televisión**. Ed. Anagrama, 1993.

[vii] El *alma* aristotélica es la *forma* del cuerpo, oponiéndola a la materia y tiene más que ver -salvando las distancias- con la noción de cuerpo que tenemos en el psicoanálisis. Es decir, más vinculado con lo simbólico que con la imagen del cuerpo.

[viii] La tristeza a su vez tiene subdivisiones: La misericordia, la envidia, la ansiedad, la angustia y la acidia o tristeza que hace enmudecer.

[ix] La "nosografía" de santo Tomás, se divide básicamente en dos entidades: la *amentía* que es un estado de pérdida de la razón y la *insania*, proceso de pérdida en provecho del *animus*.

[x] Tomás de Aquino: op. cit. a2.

La estructura de la pre-psicosis y pre-adictiva en la clínica de la drogadependencia

Emiliano Del Campo

"El pluralismo de los métodos terapéuticos es deseable, a condición de no ir jamás en contra de la dignidad personal de los drogodependientes. La noción de la libertad a adquirir, como fin en sí de la cura, debe estar presente en todo momento"
(Dr. Claude Olievenstein)

Partir de la clínica

A partir de la clínica, de la experiencia clínica en el "Programa Andrés", la de quien escribe, con colegas que comparten esta modalidad de investigación que toma su fuente en el psicoanálisis, se ha ido produciendo **"el lugar de la pre-psicosis en la práctica actual"**. Permite detectar una psicosis en rasgos o síntomas incipientes, actuando en el campo de la prevención secundaria y evitar el desmoronamiento del desencadenamiento de una psicosis. Se trata, entonces, de un fundamento ético para todo aquel que trabaje en el campo de la Salud Mental.

Pero nuestra práctica actual en la drogadependencia es un campo interdisciplinario y transdisciplinario. Obligado a permanentes y profundos replanteos, tanto para el equipo terapéutico como a las modalidades Terapéuticas, el Comunitario, el Hospital de Día y el Ambulatorio. Obliga a enfrentar el enigma que interroga y cuestiona nuestro saber desde su singular patología, no solo la del drogadependiente, sino los pacientes duales o doble diagnóstico, los pacientes psicóticos drogadependientes, que obligan a profundos replanteos en la modalidad Terapéutica Comunitaria.

He partido de las conjeturas del Dr. Claude Olievenstein, corroboradas en mi práctica clínica de la drogadependencia, diferenciar **"la estructura pre-adictiva"**, condición previa y necesaria que, en el encuentro con la droga, produce lo que llama el **"drogadicto profundo"**. Su singular estructura, lo diferencia del **"consumidor de drogas"** (19)

La eficiencia social de un Programa de Recuperación de Drogadictos, el nivel patogénico, solo se logra al estar inserto en la eficacia de un Proyecto Preventivo. Me refiero a la propuesta del Dr. Miguel Ángel Materazzi del "Programa Preventivo Permanente". (16) En él, tuve la ocasión de trabajar. Remito a los lectores a su texto, desarrolla las condiciones indispensables para un trabajo preventivo pre patogénico; la participación activa comunitaria.

La Comunidad Terapéutica, el Programa Andrés

En este primer capítulo, intento transmitir, los cambios que se han ido produciendo en la modalidad Terapéutica Comunitaria del Programa Andrés. El trabajo creciente de pacientes pre-psicóticos, los pacientes duales drogadictos, obligó en los últimos años, producir profundos cambios en la estructura de la modalidad Terapéutica Comunitaria, así como en el Equipo Terapéutico.

Mis conjeturas de esta compleja práctica en el "Programa Andrés", encontraron en forma creciente la validez del camino recorrido por el Dr. Jorge García Badaracco, sus hipótesis sobre "La Comunidad Terapéutica" (6) Estas, me han permitido la aplicación de sus conjeturas, dar cuenta de la práctica Comunitaria con pacientes drogadictos y duales. Me sirvo de algunas citas, pero remito a los lectores a su libro.

"Podríamos visualizar la Comunidad Terapéutica como una forma de terapia por el "medio" en el cual la estructura social total de la institución está incluida en el proceso terapéutico. Estaría organizada y se desarrollaría para hacer utilizables como terapéuticas todas las relaciones y todas las actividades en la vida del paciente" (6 Pág.37) Coincido con el Gr. García Badaracco que, la discontinuidad del tratamiento psicoanalítico hace imposible el trabajo sobre la transferencia psicótica, la cura en la psicosis. Por lo contrario, la continuidad del trabajo terapéutico en una Comunidad Terapéutica, permite el despliegue de la transferencia psicótica, no solo entre sus integrantes y el equipo, sino lo que es esencial para el pronóstico y tratamiento, con el grupo familiar.

"Si una Comunidad Terapéutica aspira a ser un adecuado continente para el proceso terapéutico de un paciente, debe tener las condiciones para hacerse cargo de toda la "locura" del paciente en los distintos momentos de su enfermedad (6 Pág.64)

¿En qué radica el hacerse cargo de toda la locura de un paciente? Mi referencia es el tratamiento de Alberto, un caso grave de esquizofrenia, tratado hace veinte años atrás durante cinco años. Su patología no solo se estabiliza, él mismo demanda la continuidad de su cura, es en la medida que en su transferencia psicótica recibe una respuesta. Los personajes de sus delirios alucinatorios, respuestas de lo real, son puestos en el escenario de las sesiones. La escucha de lo real de sus delirios alucinatorios van produciendo una escena fantasmaticada, una escena simbólica-imaginaria, escena producida sobre la realidad de la escena analítica, la que Alberto va creando. Es una construcción, una ficción, una conjetura; que intenta responder a lo real, la supuesta escena traumática vivida por Alberto en la transferencia. Vuelve a él con otra significación. Es lo que hace la repetición de la transferencia psicótica, los diferentes momentos de desamparo de su vida encuentran una escucha. Es lo contrario del modelo kleiniano, se emparenta con lo que sostiene el Dr. García Badaracco. Pero resultó insuficiente, fue imposible sostener el análisis individual. (4) Me sirvo de esta experiencia para ponerla en práctica en la Comunidad Terapéutica.

"En el caso de un paciente neurótico es posible que la "pureza" del setting sea un factor conveniente () En el caso de un paciente psicótico, en quien, como ya lo hemos señalado varias veces, se da necesariamente una tendencia a hacer transferencias múltiples." (6 Pág.341) Las transferencias múltiples se despliegan dentro de la Comunidad Terapéutica, los pacientes entre sí con los grupos familiares y con el equipo terapéutico, irán encontrando el interlocutor válido de su vivencia enloquecedora. No solo disminuye la intensidad transferencial, hay una progresiva diversificación-diferenciación de una transferencia masiva, confusa e invasora. *"Habrá que revivir la situación traumática en un contexto de seguridad psicológica-dada por la presencia de objetos externos e internos positivos "asistentes"-, para poder desarrollar los recursos necesarios para transformar la situación traumática en una vivencia elaborable y analizable (6 Pág.512)* Cada integrante Comunitario es un "asistente" de las transferencias múltiples. El terapeuta, el equipo terapéutico, debe saber ocupar el lugar, según las diferentes escuchas comprometidas con el padecimiento psicótico, vinculando las transferencias múltiples.

Es fundamental, en la cura de la psicosis, la existencia de *"una fuerte tendencia a hacer un uso "perverso" del vínculo con el terapeuta o con los distintos miembros del equipo, configurándose así las llamadas relaciones simbióticas patológicas o relaciones narcisistas patológicas en las que puede existir siempre un componente sadomasoquista" (6 Pág.247)* Constituye una verdadera *"folie a deux" (6 Pág.259)* Son los riesgos que asevera mi experiencia clínica. Más aún, en tanto el paciente psicótico, ha establecido desde el comienzo de su psicosis, un vínculo patológico con una de las figuras parentales primitivas, vínculo no causal, pero si el sostén primordial de su patología, desconocerlo, precipita tanto los vínculos perversos, como la imposibilidad de la cura. Solo es posible develarlo en el contexto de las transferencias múltiples. Esta elección patológica emparentada, se diferencia del **"objeto fantasmático elegido"**, del que nos ocuparemos posteriormente en este trabajo.

Todo lo antedicho, que coincide con lo que el Dr. García Badaracco, sostiene, no solo el rever la noción de la transferencia psicótica, sino que hay un más allá de las clásicas patologías psiquiátricas, hay graves patologías que solo se ciñen a la imposibilidad de establecer lazos sociales, a la imposibilidad de integrarse al sistema Comunitario. Hacen un pronóstico más grave que, el de por sí, tenían las clásicas psicosis. La rehabilitación de pacientes esquizofrénicos, integrados comunitariamente, ratifica las presunciones del fundamento Comunitario del Programa Andrés, el primero desde hace 25 años en la Argentina.

El Marmottan de Olievenstein

Olievenstein, desde su experiencia en el Marmottan, es preciso en la función específica que debe ocupar el terapeuta en la complejidad de la cura del drogadicto. *"Nosotros hemos dicho en otra parte que el imaginario del drogadicto es más real que lo real. Es necesario entonces, para tomar en cuenta este imaginario, **alucinar a dos lo real para que la terapia devenga suficientemente operativa.**" (20 Pág.95)* La función terapéutica, se debe apartar de los modelos clásicos, *"el clínico debe aventurarse, de alguna manera, hacia una zona prohibida, entonces, por una vez, él debe franquear las fronteras, no como investigador sino con una mirada casi de iniciado (iniciático) para que el encuentro pueda producirse" (20 Pág.6)*

Se trata de producir un "**momento fecundo**", el que se alterna entre el acto y la palabra, para develar cada vez un poco más el misterio de la íntima convicción del drogadicto en su manera de gozar, la que habita en su gran reserva de recuerdos que, cargada de gran afectividad, sostiene su identidad mutable. De este modo la **medida del deseo** podrá ir sustituyendo a la **desmesura del goce**. Vamos produciendo otro sujeto de la demanda de curación sin dejar de ser un sujeto drogadicto. Es necesario partir que lo específico del drogadicto es "**la combinación de la trampa y la autenticidad en la relación terapéutica**" (20 Pág.03)

Es reconocerlo a él tal como es, para que se instale un efecto terapéutico, reconocerlo ante todo en su auténtica subjetividad, lo que va a permitir que acceda a formas más estables de relación, creer que siempre nos engaña, no solo es desconocerlo sino condenarlo moralmente a una figura degradada. "*El rol del terapeuta es aquel que conduce poco a poco al deseo del paciente de construir una identidad diferente de aquella del drogadicto(...) sin esta alucinación a dos no hay lugar para la falta*" (20 Pág.95) Solo franqueando las fronteras que reprimen el sin-sentido se puede actuar en la subjetividad del drogadicto, "*como co-explorador del sentido, paso a paso, en los mismos caminos-para un verdadero trabajo de reajuste de la historia del sujeto, tal como ella es vivida por él, una realidad más tolerable devendrá en él. Lo que no será posible, repitémoslo, sin la parte de iniciación del clínico en los "hechos primeros" de la vida del drogadicto*" (20 Pág.96) Entiendo que toda suerte de resistencias se ponen en marcha en la cura del drogadicto sino se parte de las transferencias múltiples.

Olievenstein se opone a todo encuadre terapéutico rígido y preestablecido "*Todo el movimiento terapéutico está para inventarlo cada vez*" (19.94) El itinerario terapéutico lo resume así: "*aprehender, recubrir la desmesura drogadicta por una desmesura terapéutica que uno liquidará poco a poco. Esto quiere decir que el sujeto no debe de ninguna manera estar incluido en una dependencia incondicional, a la institución o a un terapeuta. Que la fase inevitable y necesaria de dependencia debe ser constantemente controlada por el imperativo de ser destruida. Imperativamente: es el término de la dimensión ética sin la cual la práctica de esta actividad debería ser prohibida. Nosotros tenemos el deber de devolver al drogadicto su propia libertad*" (20 Pág.236)

Olievenstein, el Yo Paranoico

Su agudeza clínica ha puesto al descubierto, no solo los múltiples disfraces de la paranoia, por ello la complejidad de su diagnóstico, sino el pasaje que va desde la "**sospecha**" a la "**sensibilidad paranoica**", antes de llegar al **paranoico**, cuando el delirio ha pasado a la acción. **El paranoico "avanza a una doble velocidad: orden y locura, orden loco, locura ordenada () coherencia e incoherencia se dan la mano"** (18 Pág.43) Su pensamiento vive en dos mundos, como víctima y como verdugo. Hay una temporalidad, de la **sensibilidad paranoica** en tránsito al **paranoico delirante**. No hay un delirio parásito, el delirio del paranoico, como él lo afirma, "**avanza a doble velocidad, orden y locura**" en los dichos y en los actos. Se trata de un sujeto que no se muestra megalómano, ni vulnerable en su autoestima; pero lo es. Busca todas las pruebas que afirmen su creencia delirante, soporte de su frágil identidad. Se sabe perseguido, por eso querrela, hasta pasar al acto criminal paranoico. Es la complejidad del paranoico como la de un paciente dual-pre-psicótico, una estructura psicótica y adictiva.

Es así como comenzamos a diferenciar los más variados síntomas en los pacientes drogadependientes, aquellos confundidos con las neurosis, con las perversiones, otros ya más cercanos a las psicosis. **Lo decisivo de los síntomas pre-psicóticos es que no son los propios de la drogadependencia**, pero al presentarse conjuntamente conforman una singularidad, son los pacientes llamados de "**doble diagnóstico**", los que obligan repensar, reformular la clínica de la drogadependencia.

Lacan, las pre-psicosis

La clínica psiquiátrica nos enseña a distinguir los diferentes síntomas psicóticos como manifestaciones de un cuadro clínico, son los síntomas negativos y positivos de la esquizofrenia, de los delirios paranoicos, de la melancolía, de la manía, o de los bipolares. Se trata de los síntomas del desencadenamiento psicótico en una estructura psicótica. Desde la enseñanza de Lacan es necesario establecer la diferencia y la articulación entre la estructura psicótica y el desencadenamiento psicótico.

La pre-psicosis es la estructura de la psicosis, lo específico de sus síntomas es lo que Clérambault nominó como "el síndrome de automatismo mental." "*está centrado sobre la producción espontánea, involuntaria y, en cierta manera, "mecánica" de impresiones, ideas, recuerdos que se imponen a la conciencia del sujeto a pesar*

suyo; por así decirlo, fuera de él aunque en el centro de él mismo" (5 Pág.104) Tales "pensamientos" suelen pasar inadvertidos, se trata de fugaces alteraciones del pensamiento, dispersión del pensar o una rigidez en sus razones. Otros, con aparentes depresiones neuróticas, sin que se advierta la pérdida del sentido de vivir o el dolor de existir. En muchos de ellos habita, sin que se les indague, ideas suicidas prontas a pasar al acto. Podemos pasar por alto momentos o estados de megalomanía o de elación durante el tratamiento. Se trata de una amplia gama de trastornos que pueden llegar a delirios alucinatorios, encubiertos por diferentes argumentos explicativos sostenidos en la realidad.

Pero el problema se hace más arduo cuando debemos diferenciar la pre-psicosis de los síntomas del "**drogadicto profundo**", que implica, la anterioridad de la estructura "**pre-adictiva**", luego desarrollará las conjeturas de Olievenstein. Estas permitieron un nuevo avance en la clínica de la drogadependencia. Este conocimiento no es privativo a nuestro campo, pertenece al campo de la Salud Mental.

Por razones expositivas se hace necesario ocuparse en forma separada de estas estructuras, la pre-psicosis y la pre-adictiva, las que implican conjeturas teóricas diferentes. Permiten orientar, diferenciar las complejas manifestaciones que se dan en la clínica. Hacen posible un diagnóstico diferencial y con ello una mejor conducción de las terapias en el campo de la drogadependencia.

Una nueva significación personal

Encontramos en el desarrollo de su discurso síntomas que podían ser tan simples o variados como sensaciones, sentimientos, estados de ánimo, pensamientos reiterativos, obsesiones, una idea iluminada, pensamientos vividos con un cierto grado de extrañeza, etc. La cualidad diferencial es que en todos estos síntomas portan un rasgo en común: **una nueva significación personal que solo remitía a sí misma**; es la marca diferencial en el discurso. El sujeto no puede dar cuenta de ella; ante la pregunta, reitera sus argumentos, su sin-sentido. Repite un significado oscuro, lo enigmático de una **significación personal**.

El mismo modo cuando se trata del extrañamiento del yo, de lo ya visto, lo ya vivido, lo nunca vivido, o la anticipación del pensamiento, enunciación de los actos, impulsiones verbales, actos impulsivos, la paralización de la acción con estados de pánico. La transformación del mundo en los más diversos sentidos, ya preanuncia una pre-psicosis transformándose en un desencadenamiento psicótico.

Lo esencial: no hay relación de oposición entre la estructura de la psicosis y la pre-psicosis. Es necesario destacar como, para un terapeuta desprevenido, la pre-psicosis puede aparecer como síntomas neuróticos, son muchos los que han caído en esta trampa, luego sorprendidos ante un estallido psicótico.

Lacan sostiene un aserto: "**Nada se asemeja tanto a una sintomatología neurótica como una sintomatología pre-psicótica.**"(8 Pág.273) Aseveración que guía mi clínica, vinculada con lo que funciona como un axioma: "*Lo comprensible es un término fugitivo, inasible, es sorprendente que nunca sea calibrado como lección primordial, una formulación a la entrada de la clínica. Comiencen por creer que no comprenden. Partan de la idea del malentendido fundamental.*"(8 Pág.35) Solo es posible establecer la diferencia entre la neurosis y la pre-psicosis partiendo del malentendido fundamental del lenguaje; no en la creencia en la comprensión. Sin olvidar que "*la verdad delirante ahuyenta las tinieblas, disipa el miedo y da una finalidad de movilidad a la vida*" (18 Pág.76) Con toda razón, sostiene Olievenstein, los disfraces de la paranoia como defensa ante la desintegración psicótica, ha transpuesto los límites de la pre-psicosis.

Es necesario encontrar el fundamento teórico clínico de la pre-psicosis, para ello partimos de una relectura de Lacan, fue quien acuñó el término de pre-psicosis. Otros autores, al tiempo que critican lo impreciso del término "borderline" o "fronterizos", las nuevas patologías que están **entre** la neurosis y la psicosis, sin ser ni la una ni la otra, no hay estructura en su fundamento; no se ocuparon de la pre-psicosis, el aporte de Lacan que mejor las refuta.

El lenguaje y la psicosis

El recorrido de Lacan contraría la postura clásica, asevera que en la alucinación verbal está la causa de la paranoia. Con ello ha dejado abierto el problema del límite de las pseudo-alucinaciones en las pre-psicosis, no solo con las psicosis alucinatorias, sino con el sujeto humano que, capturado por el lenguaje, es siervo del lenguaje. "*El lenguaje juega enteramente en la ambigüedad, y la mayor parte del tiempo, ustedes no saben lo*

que dicen."(8 Pág.168) Si la palabra lo atraviesa, lo marca, lo tortura, ¿dónde comienza la conjunción y la disyunción entre las formas patológicas y las normales respecto a la palabra?. Interrogante que se desprende al enfatizar que, en la palabra humana, el emisor es al mismo tiempo un receptor de su palabra. Si uno oye al mismo tiempo sus propias palabras, puede alucinar voces, experimentar la palabra impuesta. Si la voz es la pulsión invocante, un objeto que apela, que llama a una persona, ¿cuándo se produce el momento límite de la entrada en la estructura psicótica, la pre-psicosis? ¿Cuándo la pre-psicosis se transforma en un desencadenamiento psicótico? Desde este fundamento estructural de todo sujeto, ¿qué es, cuándo es y cómo es el comienzo de una pre-psicosis en un cualquiera?..

Lacan sostiene que: *"Algo se vuelve a encontrar en lo que se llama la pre-psicosis, a saber la sensación que tiene el sujeto de haber llegado al borde del agujero, tomado al pie de la letra"* (8 Pág.289)

Solo se accede a la cura en las psicosis al ir más allá del borde, es al llegar al agujero, lo real de la vivencia del vacío. **El vacío es la verdad del sufrimiento en las psicosis, la situación traumática inasible, los síntomas psicóticos son el último baluarte, al "haber llegado al borde del agujero"**. El vacío es lo nodular de la transferencia psicótica.

El Yo paranoico

Volvemos al problema de la paranoia con sus múltiples vestimentas, la "sensibilidad paranoica" está en el nódulo de la pre-psicosis, es la estructura pre-psicótica, en el "borde" de la paranoia. Olievenstein en su libro: "El Yo Paranoico"(18) nos presenta, con la riqueza de su lenguaje, la complejidad clínica de las mutaciones, las que van de sospecha a la sensibilidad paranoica y al delirio paranoico.

Es lo que corroboro en nuestros casos, los múltiples escondites de un delirio. Desde la sensibilidad paranoica al delirio paranoico, están en el borde del agujero, el agujero de la disolución o estupor psicótico. ¿No es acaso la forma en que muchos abandonan el tratamiento, querellando contra la Institución? Han llegado al borde del agujero, no al agujero, el estupor melancólico o la disolución psicótica. Olievenstein considera que la paranoia es paradójica, es una ruptura con la realidad, al mismo tiempo una protección contra esa misma ruptura.

Olievenstein supone el caso de un adicto a las anfetaminas (o la cocaína), la ingesta del producto lleva durante el periodo máximo de "subida", a la exaltación y la excitación, pero en la "bajada" el universo se vuelve hostil, vive un estado paranoico, *"para desembocar en un estado melancólico en que la paranoia desaparece y deja al individuo tan desnudo y miserable que, pese al sufrimiento y el alto precio que exige, la psicosis paranoica, algo casi imposible de soportar, es preferible a la lucidez"* (18 Pág. 41) La persecución del paranoico como en el drogadicto, los protege de la lucidez de la miserable desnudez del sufrimiento melancólico, el desvalimiento humano, la Hilflosigkeit freudiana.

La protección paranoica en el consumo de la droga y en el fenómeno de abstinencia, es la señal que recuerda que, está ante el riesgo de la miseria del sufrimiento, un nombre del horror al vacío inasible, la **Hilflosigkeit freudiana**. La droga no produce la paranoia, pero el paranoico, sostiene Olievenstein, al hacer uso de ella, da lugar a intuiciones delirantes geniales, un desprecio por la ley y el triunfo de la transgresión.

El paranoico pasa del orden a la locura, esconde la incoherencia de su delirio tras la coherencia, por eso se lo puede llegar a diagnosticar solo como un drogadicto. Sumarle a la paranoia la droga, hace la crueldad de los actos delictivos paranoicos. **Lo expuesto sirve para destacar la importancia clínica y legal de la estructura psicótica, y la adictiva. Los actos posibles al llegar al borde del vacío.**

Antecedentes de la pre-psicosis

El término pre-psicosis lo fundamenta Lacan a partir del Seminario III. Sus antecedentes están en la Tesis del 32, allí afirma que para introducirse en el campo de las psicosis es necesario partir de la noción de **los fenómenos elementales**. Retoma la posición de Jaspers, con él ha caído el paradigma kraepeliniano, la paranoia ya no es el desarrollo racional, paulatino y comprensible de la personalidad, en ésta, como en las psicosis, hay un corte en la vida de ese sujeto que comienza a partir de las **"vivencias originales primarias"**. Para Jaspers aparecen sin motivo alguno, irrumpen en la vida psíquica, todas tiene el rasgo de una nueva significación.

A partir de este nuevo paradigma se establece una crucial diferencia con las neurosis, **no hay prehistoria en la psicosis; esto hace al fundamento de la pre-psicosis**. Se trata de una experiencia que no se inscribe en lo simbólico. Es una experiencia fuera de la temporalidad cronológica. Es lo que Lacan conjetura como la temporalidad lógica. El tiempo del instante creador, productor, se vive en las paradojas del presente-pasado-futuro, el delirio se produce en la instantaneidad de un acto sin historia. (5)

Lacan, en la Tesis del 32, prioriza la tradición psiquiátrica alemana del siglo XIX. Neisser, en 1982, nomina el síntoma primitivo de la paranoia como la **significación personal**. Hace referencia a otros autores que están en la misma postura. Es la "**vivencia paranoica**", la Erlebnis de Jaspers, afín a la tradición de la significación personal, que se caracteriza por haber introducido en la personalidad un elemento nuevo y heterogéneo. Lacan adopta este término y designa **el fenómeno elemental como significación personal**.

En los comienzos del Seminario III, establece su diferencia con Clérambault, los fenómenos elementales no son previos, son equivalentes al delirio. **Es en la estructura psicótica que son términos afines:** la pre-psicosis, los fenómenos elementales, la significación personal y el desencadenamiento psicótico. Los fenómenos de la estructura psicótica, son el retorno desde lo real, es la ruptura lacaniana con la tradición psiquiátrica y post-freudiana.

Lacan parte de Jaspers, sostiene que las "**vivencias**" se manifiestan como "*acontecimientos que se presentan en la vida de los enfermos y atraen su atención, despiertan en ellos sentimientos desagradables apenas comprensibles. Esto los preocupa mucho y los fastidia. Hay veces que todo les parece tan fuerte, que en las conversaciones resuenan con demasiada vehemencia en sus oídos; hay veces que cualquier ruido, cualquier suceso común y corriente basta para irritarlos. Tiene la impresión que son ellos el blanco al que se dirigen las cosas (...)* Los enfermos tienen, además, gran número de sentimientos, que uno trata de expresar con términos como espera indefinida, inquietud, desconfianza, tensión, sentimientos de peligro amenazante, estado temeroso, presentimientos, etc. (...)" **A pesar de todos estos trastornos no se llega, sin embargo, a un verdadero estado de psicosis aguda.**" (10 Pág.127) Es la pre-psicosis, aunque no la llame por este nombre, ya la diferencia respecto a una psicosis constituida. Es la "sensibilidad paranoica" de Olievenstein.

Dijimos que Lacan hace explícito su desacuerdo con Clérambault en el Seminario III, ya que para este, **el síndrome del automatismo mental**, actúa como la anterioridad de un fenómeno nuclear en las alucinaciones, la persecución es secundaria en el alucinado. Clérambault sostiene que la paranoia se rige por el **postulado fundamental**, con lo cual devuelve la racionalidad a la paranoia. Lacan se opone al distinguo de Clérambault entre la anterioridad nuclear del **automatismo** y el **delirio**, lo que introduciría una contradicción en la noción lacaniana de la causa vacía en la estructura psicótica.

El Seminario III de Lacan, Schreber

En el Seminario III, Lacan introduce un profundo cambio: el fundamento de las psicosis es la estructura de lo simbólico lo imaginario y lo real. La estructura hace posible pensar la clínica. Es el momento en la obra de Lacan que cobra sentido la **pre-psicosis**. A propósito del interrogante lacaniano respecto a Schreber vale esta cita: "**Tomemos el período prepsicótico. Nuestro presidente vive algo cuya índole es la perplejidad. Nos da, en estado viviente esa pregunta que yo les decía estar en el fondo de toda forma neurótica. Es presa, nos lo dice retroactivamente, de extraños presentimientos, es invadido por esa imagen (...) que debe ser muy agradable ser una mujer sufriendo el acoplamiento. Es un período de confusión pánica. ¿Cómo situar el límite entre el momento de confusión, y el momento en que su delirio terminó construyendo que él era una mujer (...) la prometida de Dios? ¿Basta eso para ubicar la entrada en la psicosis? De ningún modo.**" (8 Pág.274) La entrada en la psicosis no es la fantasía delirante, es precoz, insalvable, un tiempo indeterminado, antes de estabilizarse como delirio sistematizado. Lacan se refiere a un caso relatado por Katan, estaba en análisis con él y logró percatarse cuando el caso viraba a la psicosis. Esta es nuestra experiencia, el tiempo que precede al desencadenamiento, parece una grave neurosis.

Lacan no ignora la clínica psiquiátrica, él viene de allí, de la sistematización semiológica de las psicosis, pero quiere ir más allá. **Sus conjeturas giran para ubicar el momento de la entrada en la psicosis, es la pre-psicosis**. Lacan sostiene que allí, la significación delirante se ha producido. Adviene de un período previo a toda simbolización, un momento lógico y no cronológico. "*¿Qué es el comienzo de una psicosis? ¿Acaso una psicosis tiene prehistoria, como una neurosis? No digo que responderemos a esta pregunta, pero al menos lo haremos. Todo parece indicar que la psicosis no tiene prehistoria.*" (8 Pág.126) Lacan asevera su

innovación en el inicio de las psicosis, la temporalidad lógica de la psicosis. *"Fui yo quien introduce la noción de momento fecundo. Siempre sensible al inicio de la paranoia."*(8 Pág.31)

Lacan refiere que: *"El presidente Schreber relata con toda claridad las primeras fases de su psicosis. Y nos da la atestación de que entre el primer brote psicótico, fase no llamada sin fundamento pre-psicótica, y el apogeo de la estabilización en que escribió sus obras, tuvo un fantasma que se expresa con estas palabras que sería algo hermoso ser una mujer sufriendo el acoplamiento."* (8 Pág.92) ¿Un fantasma tanto neurótico como pre-psicótico? ¿El fantasma es un fenómeno elemental? El equívoco teórico hace a los enigmas de la clínica, obliga la forma de conducir la clínica.

La clínica debe fundamentarse en las experiencias más variadas que se constituyen tras la fachada neurótica, se trata de descubrir que los acontecimientos vividos no tienen significación fálica, tienen una significación personal delirante, estos fenómenos hay que saber buscarlos. Se deben descubrir. No se trata de los síntomas neuróticos, ni mucho menos un delirio constituido. *"Los fenómenos elementales en este Historial se nos escapa, es algo que podemos suponer más primitivo, anterior, originario: la vivencia, la famosa vivencia, inefable e incommunicable de la psicosis en su período primario y fecundo, no hay ningún medio de captar algo que falta."*(8 Pág.170) Esta cita da a entender que lo propio de la pre-psicosis, sea como delirio o como fachada de un fantasma neurótico, **es en tanto encierra la vivencia inefable**, lo propio de la estructura psicótica, el agujero y del borde de la estructura. En Freud **"el sepultamiento del mundo y el intento de reconstrucción"**.

La significación del falo

En los últimos Capítulos del Seminario, Lacan enfatiza la **falta de la primacía del falo como "esa falta"**, es esa falta, **la falta de la significación del falo** la que produce la vivencia inefable, incommunicable, la que está en lo inasible del enunciado del síntoma pre-psicótico. La práctica clínica apartada de la significación sexual del falo, de la castración, del incesto, como respuesta simbólico-imaginaria a lo real-imposible del sexo, se torna en una especulación filosófica. Es lo que vincula en mi experiencia, el caso R con el caso Schreber: **"No hay ningún medio de captar, en el momento que falta, algo que falta. En el caso del Presidente Schreber sería la ausencia del significante masculino primordial (...) durante años parecía sostener su papel de hombre (...)La virilidad también significa algo para él, porque también es objeto de vivas protestas en el momento de la irrupción del delirio, que de entrada se presenta como una pregunta sobre el sexo, un llamado le viene desde fuera como un fantasma: qué bello sería ser una mujer sufriendo el acoplamiento. El desarrollo del delirio expresa que no hay para él ningún otro modo de realizarse, de afirmarse como sexual, sino admitiéndose como mujer, transformándose en mujer"**(8 Pág.361) Es la falta la que se devela al indagar la pre-psicosis, a veces escondida en una querella.

El fantasma pre-psicótico

Lacan establece un distingo entre el fantasma neurótico, el que siempre lleva la impronta fálica, y el fantasma de apariencia neurótica que carece de significación fálica. **Este fantasma, la más parecido a una neurosis, es un nombre de la pre-psicosis.** Son las fantasías masturbatorias, fantasmas que están presentes como síntomas pre-psicótico. Es necesario indagar en las fantasías masturbatorias, los más variados contenidos perversos. Es la perversión psicótica, es el caso del paciente R. En el momento intemporal de la entrada en la psicosis, la función del falo, la castración, está forcluida. De lo antedicho debemos concluir que las paradojas lacaniana en relación con la pre-psicosis tratan de sostener la ambigüedad de la "falta" en la pre-psicosis, es al mismo tiempo una falta inasible, y la "fantasmática falta" de significación fálica.

Hay una correlación entre distintos términos, como respuestas de lo real: el momento fecundo, la significación personal, el fenómeno elemental y la pre-psicosis. El llamado fantasma schreberiano implica una contradicción, ya que lo propio de las neurosis es ser portadora de la significación fálica. **¿Cómo detectar el falso anudamiento fantasmático de las pre-psicosis con la estructura fantasmática fálica de las neurosis?** Justamente esta contradicción teórica asevera el problema en la clínica, la del diagnóstico diferencial de las pre-psicosis con las neurosis y las perversiones. ¿Cuántos pacientes pasaron años en los divanes como neuróticos y luego la sorpresa de una psicosis? La revisión del caso permitió corroborar que el analista ignoró los indicios pre-psicótico.

Del síntoma al sinthome

Para Lacan, en una primera etapa, la formación del síntoma psicótico estabiliza, permite una cierta fijación del goce en ausencia del falo, con lo cual actúa como una barrera, una defensa ante la desorganización y el estupor psicótico. El síntoma estabiliza pero es inanalizable como respuesta de lo real del goce (incestuoso), lo real del goce es lo imposible de proyectar en la transferencia, todo lo contrario de un fantasma incestuoso neurótico o perverso. Es la diferencia con la escuela kleiniana, no hay operación de cura por la transferencia psicótica mediante la identificación proyectiva.

En Lacan hay un nuevo giro, es lo que desarrolla en los años 70, del síntoma que estabiliza va a pasar al síntoma como suplencia. Lo nombra **sinthome**. Es un desarrollo engorroso, tomo de él lo novedoso a mi servicio, **cualquier síntoma al tener una significación personal, puede ocupar el lugar de lo expulsado: la significación fálica**. Con ello los diagnósticos diferenciales se hacen mucho más complejos, ya que es mayor el grado de apariencia de neurosis. Si bien la complejidad de la pre-psicosis se amplía, al mismo tiempo ha permitido fundamentar la posibilidad del procedimiento de integración en la Comunidad Terapéutica en la pre-psicosis.

La Comunidad Terapéutica, que actúa en la creación de nuevos lazos sociales en el trabajo de inserción comunitaria, va creando un nuevo sentido de suplencia con el síntoma pre-psicótico, al tiempo que va suprimiendo la dependencia a la droga. De este modo va sosteniendo una demanda diferente de curación.

Es lo que va a permitir que sea causa de nuevas respuestas de lazos comunitarios, no de una nueva significación. Se trata de trastocar un síntoma pre-psicótico y producir desde allí síntomas de identificación grupal, con ello una nueva demanda de curación, la demanda de pertenencia Comunitaria, serán los nuevos lazos sociales en una pre-psicosis. Lazos que nos introduce en la clínica de las suplencias. De esto nos ocuparemos con el caso del residente Ricardo.

Es lo que se ha repetido en distintas formas de nuestra experiencia, no se trabaja en función de la curación de la psicosis, no se puede producir lo que falta estructuralmente, **se trata de la posibilidad de ir creando**, en la experiencia Comunitaria, nuevo síntoma de suplencia.

El caso del paciente Ricardo

Es lo que aconteció con el paciente Ricardo de 29 años. En las entrevistas de admisión se arribó al diagnóstico de una pre-psicosis. Esta se fue advirtiendo en la aparente coherencia de su discurso, que marcado por un ritmo hipomaniaco, fueron emergiendo **fenómenos elementales**. Habla y mira a su alrededor como si sintiera observado, en realidad mira, según lo dice, para saber qué queremos de él. Este sesgo paranoico es lo que le permitirá, durante largo tiempo, una adecuada pero aparente inserción comunitaria. Ricardo se encarga con esmero de realizar todas las tareas mientras "mira" y "escucha" lo que le dicen, lo que le asignan. Ha puesto en escena la adaptación pre-psicótica, un comportamiento que se ajusta a lo que él supone lo que es Ideal, lo que todos esperan de él, hace la adaptación pre-psicótica, de allí su enorme eficiencia, con ello el engaño de confundirlo con lazos sociales.

En una de las entrevistas, está inquieto, comienza diciendo: **"no sé quién soy yo"**, por eso adopto posturas al estar con la gente, trato de suponer lo que los otros quieren de mí para tener una personalidad. Me fijo en todo mi entorno, estoy atento para moverme de acuerdo a lo que los otros quieren. Pero mi verdadera forma de ser es cuando estoy solo, **es como que...."**. Hay una detención, una falla en la significación como sujeto; **"no sé quién soy yo"**, se repite el dicho inicial. Es oportuno recordar: *"Puede suceder que algo primordial en lo tocante al ser del sujeto no entre en la simbolización, y sea, no reprimido, sino rechazado () En un momento cumbre de su existencia, no en un momento deficitario, esto se manifiesta bajo la forma de irrupción e lo real de algo que jamás conoció, de un surgimiento totalmente extraño."* (8 Pág. 125) Lo que ocurrió en Ricardo en el desencadenamiento de la psicosis.

Ricardo suplente su identidad como sujeto en la identidad especular narcisista regida por un Ideal del Yo. Busca, demanda, que deben ser otros a los que él deba responder con tareas que él debe realizar, se adapta a un Ideal, no se identifica como sujeto respondiendo en su nombre a la Comunidad, como la alteridad de un valor simbólico, no subjetiviza la alteridad de los lazos sociales con sus semejantes. No puede responder por lo que él es, sino algo impuesto, es lo que precipitará en un delirio persecutorio.

En la continuidad de sus dichos nos lleva al problema clave: "**¿No sé por qué no puedo decirle a mi papá de mi problema de la fimosis?, no logro explicarme de qué se trata**". De este dicho inferimos la función fallida del Padre, no lo marca con la castración, la función del falo está forcluida: **¿De qué "no logro explicarme qué se trata?"**. Del falo, solo sabe que su fimosis es la de un órgano, del pene; no del falo. En su lugar ha quedado el síntoma pre-psicótico, **el pene es la fimosis**. Es sobre lo que siempre cavilaba, ¿cómo serían las relaciones sexuales? Llamó la atención sus variados comportamientos bizarros, uno de ellos fue su forma del consumo de cocaína, solo lo hacía en su casa paterna, encerrado en su cuarto, nunca lo hacía en su trabajo como viajante. **Lo que se intenta producir es un nuevo y singular anudamiento del síntoma, lo que va del "pene fimosis" al "sinthome pene fimosis"**. Anudar al cuerpo propio un pene sexualizado, así como nuevos lazos sociales al cuerpo comunitario.

Es lo que fue haciendo posible el intento de ir produciendo los primeros **síntomas de suplencia**, en el caso Ricardo. Del **síntoma fimosis**, ir generando las manifestaciones preliminares del **sinthome-pene fimosis** en el transcurso de su inserción Comunitaria, en los distintos momentos terapéuticos grupales e individuales. El grupo, al identificarse a su síntoma, la fimosis de Ricardo, cada uno, de este síntoma lo hace propio, y a su vez el grupo al identificarse al síntoma, hace los distintos lazos entre ellos, sin saberlo la angustia de castración los convoca.

Pasado un corto tiempo internado en el Programa, comienza la demanda de consultar un urólogo y operarse. La negativa le motiva a ir integrándose a la comunidad, debe tratar su fimosis en los grupos y en entrevistas individuales. Esto lo va conduciendo a una "doble operación". La primera es comenzar a establecer algo desconocido para él, comenzar a escuchar y a comunicarse con sus pares respecto a su problema de la fimosis. Los lazos sociales comunitarios comienzan a esbozarse, sin diferenciarse del cumplimiento de las tareas asignadas, las que realiza, como lo dice en las entrevistas, para cumplir con lo que los demás quieren de él. La otra "operación" es la posibilidad de ir pasando de su síntoma, **el vacío de la fimosis-pene**, a identificar, a ligar a su propio cuerpo su pene, ahora como un nuevo síntoma sexual. Es la respuesta a su repetida pregunta, "**¿cómo sería sexualmente con su pene operado?**" Es imposible que se produzca la ficción de la significación del falo, pero sí con una simulación o una apariencia fálica, la progresiva sexualidad de su pene dirigido a una mujer. Una suplencia.

Comienza a develar múltiples fantasías y actos sexuales de carácter perverso, los que testimonian su contenido delirante. "**Ahora me doy cuenta que, cuando me negaron operarme, empecé a meter la mano en el tacho de mi sexualidad, eran todas porquerías, ahora tengo una idea de lo que no es una sexualidad normal**". Pero Ricardo ignora que es tener un falo. Este pasaje terapéutico no es sin consecuencias, se producen dos episodios delirantes.

Llega en una ocasión a la consulta excitado diciendo: "**¡Qué es el pánico, pánico! Tengo miedo de volverme loco, pienso sin parar todo el día, no puedo detener mis pensamientos ¿Qué me pasa? Antes no paraba de moverme, ahora se me fue todo a la cabeza, ¡y esto crece y crece!**" Hubiera sido impropio interpretarle como si se tratara de la significación fálica de su síntoma delirante. Se lo medica con Risperidona 3mg por día. Días después dice "**Se me ha frenado las ganas de volar de mi cabeza, ya no tengo la invasión de pensamientos. Me doy cuenta que puedo escuchar a los demás y en los grupos, hablo pensando. Fantaseo que estoy operado**" Ahora parece oportuno decirle: "**Con la cabeza de tu pene afuera, ¿cómo podes ser?**" Se queda en silencio pensando, "**No sé, pero me masturbo pensando ahora cosas normales con mujeres**"

Pasado varios días, y ante el firme planteo de operarse, se lo autoriza, Ricardo se desconcierta, dice: "**Lo voy a pensar**". Pocos días después, no se hizo esperar, aparece un nuevo brote psicótico conjuntamente con su decisión de operarse. Hay una discreta disgregación del pensamiento marcada por un tono hipomaniaco, no faltan los delirios persecutorios. Se lo medica con Olanzapina 10mgr diarios

En las nuevas entrevistas con Ricardo, es digno de destacar, no solo un nuevo modo de reflexionar, sino que su actitud es distinta, su expresión, los gestos. Dice que su pensamiento ahora tiene pausa, esto le permite una visión retrospectiva de lo vivido en la Comunidad y lo que le ocurre en torno a su pene: "**ya no fantaseo más en las cosas locas de antes, quiero operarme y esperar que me ocurrirá en la relación con una mujer, algo desconocido para mí.**"

La operación se llevó a cabo, debe realizarse en dos tiempos, luego de la primera intervención Ricardo dice: "**yo creía que si decía mis preocupaciones Ud. pensaría que estoy mal, pero es lo contrario, son**

preocupaciones razonables, lo más importante es que ¡ahora va a quedar la cabeza afuera!, con esto se me transforma el cuerpo, yo voy a estar pegado a un pene, quizá, luego ocurra lo contrario". Ricardo queda sombrado cuando se relaciona su dicho actual: ¡Qué va a pasar con mi cabeza! Con su terror cuando decía: "¡Todo pasa por mi cabeza, crece y crece, no la puedo parar!.

Luego de la segunda operación se realizan entrevistas periódicas, Ricardo reitera su estado de expectación, aparenta estar sin sobresaltos respecto a su vida sexual futura. Reitera en las entrevistas su pensamiento sobre cómo encara su vida sexual pensando en elegir primero una prostituta. Es sospechosa su tranquilidad, en los grupos mantiene su reserva. Luego pide postergar las entrevistas, estas lo angustian. Repentinamente decide abandonar el tratamiento, su estado delirante persecutorio es irreductible. **La suplencia fue irrealizable, el desencadenamiento de la psicosis hace a lo real del vacío del falo en la estructura de psicosis, lo que la pre-psicosis ocultaba.**

DEL PRE-ADICTO AL DROGADICTO.-

Clínica de la drogadependencia.-

Para Olievenstein, la clínica de la drogadependencia es una doctrina nueva que exige pensar otra dimensión témporo-espacial. *"Ella obliga a aplicar un método científico a los eventos que sobreviene en tiempos inciertos. Si hay determinismo, no es más que relativo"* (20 Pág.10) Mi experiencia clínica, en las modalidades terapéuticas del "Programa Andrés", concuerda con sus conjeturas. Hago una relectura de sus novedosos aportes. Esta clínica, sostiene Olievenstein, es impensable sin el psicoanálisis, la neuropsicología, la neuroquímica, y los aportes de otras disciplinas sobre los sistemas autor reguladores y los equilibrios inestables, *"En particular a los aportes de M. Serres en su libro <Naissance de la Physique dans le texte de Lucrecio>"* (20 Pág.8)

Es imposible pensar y actuar en la clínica del drogadicto fuera de la singular temporalidad donde despliega su vida, temporalidad no solo diferente de la del sujeto corriente sino de las patologías corrientes. **Es la singular instantaneidad del tiempo vivido, lo propio del sujeto pre-adicto que, en el encuentro con la droga, ha de surgir el drogadicto.** En ambos está la diferencia cualitativa y cuantitativa del tiempo vivido respecto del individuo corriente. *"Nosotros debemos hablar de cinética, de instantaneidad, de desmesura, de desproporción (...) con una necesidad absoluta de transgresión que se sabe deberá pagarla con una angustia de culpabilidad aún más grande (...) no hay sucesión legítima entre pasado y presente. No puede organizar su tiempo en secuencias orientadas al futuro "* (20 Pág.156/57)

De aquí surge la modalidad terapéutica propia al drogadicto, un discurso que debe fundarse, comenzando por el Institucional, *"debe ser un modelo de práctica <democrática> y no una relación dominante-dominado () lo contrario de una discurso o de un método moralizante y culpabilizante"* (20 Pág.227) El tiempo terapéutico Olievenstein lo designa: **"El sufrimiento del sujeto desintoxicado"**, *"es de la falta de la dependencia por la cual sufre el sujeto desintoxicado"*(20 Pág.256) Si la terapia exige un largo tiempo con logros y recaídas, va permitiendo al drogadicto a convivir, abandonar, la **desmesura del sufrimiento** que le proporcionaba la droga para pasara otro sufrimiento, el **sufrimiento en la abstinencia**, donde se va develando, se desnuda lo que la droga le proporcionaba: *"la pasión tan brutalmente buscada que no es más que aquélla de la miseria del sujeto"* (20 pag.280)

Es necesario, poner en relieve, lo que será el hilo conductor de las conjeturas de este trabajo, que, *"la falta de la dependencia por la cual sufre el sujeto desintoxicado"*, es la pérdida **"del objeto elegido fantasmaticado."** (17) Concepto del fantasma que tomo de Nasio, concepto que luego desarrollaré. Es impensable la clínica de la drogadependencia sin el hallazgo del objeto fantasmático del cual depende, soporte de su adicción. Es el pasaje del sufrimiento al dolor del duelo. **El sufrimiento-pasión, la miseria del sujeto, la posición del goce masoquista**, se sostiene en el secreto **"del objeto elegido fantasmaticado"**(17) El duelo de este objeto fundamenta el sistema terapéutico.

La estructura terapéutica.-

El goce en la miseria, lo encontrará en el sistema Jurídico y en las Instituciones Punitivas, es la denuncia de Olievenstein. (21) La legalidad perversa de un sistema terapéutico, sea Psiquiátrico o Comunitario, parten del supuesto de la realidad natural del ser humano, de "la personalidad total" de un sujeto unitario. El hombre, así

supuesto, queda atado a la comprensión de una causa que lo antecede, sea psicogenética, divina, o religiosa. El jurídico, al imaginario de la ley, como derecho natural. (15) El cientificismo no soporta el razonamiento fuera de la identidad, ni el lugar perdido de la causa. **Si la causa está perdida, solo hay relación entre acontecimientos en una estructura.**

Freud construyó el Mito Totémico, la ficción del crimen primordial, como la causa perdida del origen del Padre, de allí Dios, la Sociedad, la Ley. No es casual que en esos años, Hans Kelsen en Viena, concibe su "*Teoría Pura del Derecho*", se inspira en Freud. (7 Pág.71) F. De Saussure, el "Lenguaje", una estructura con legalidad interna. De distintas vertientes surge el concepto de sujeto, sujeto del Derecho, el sujeto del Lenguaje y el sujeto del Psicoanálisis. El sujeto no suturado a ningún objeto real, no tiene existencia empírica, tiene existencia de ficción, es producto de una estructura. Cae el empirismo ingenuo de la relación sujeto objeto, "la personalidad", un sujeto sujetado a un discurso político, religioso o psicológico. Si el sujeto es producto de una estructura, no tiene existencia real o natural, **el sujeto es el efecto de un acto, no es causa de...** Cuando se invoca una causa esta se desliza a un Supremo Hacedor.

Me sirvo del trabajo de Héctor J. López, su lectura de H. Kelsen. "*Ese lugar que Kelsen deja vacío, el del sujeto, desalojando de allí al "hombre", es la falta que permite una intersección posible entre el psicoanálisis y el derecho*" (15 Pág.107) Desde Freud hay un "**Más allá del sujeto jurídico** () *Para la teoría pura del derecho de Kelsen hay culpa pero no culpable. Significa una exclusión del sujeto*" (15 Pág.120) Desde Freud, toda ley, es efecto de una Ley Primordial Inconsciente. El Mito Totémico, funda la cientificidad del psicoanálisis. La Ley Primordial inconsciente se articula a la culpa inconsciente. Con Freud, **el sujeto es responsable de su acto, aunque no lo sepa.** "*Freud ha desplazado hacia el sentimiento de culpa, el acento que antes estaba en el hecho delictivo.*" (15 Pág.121) Hay una relación estructural, no causal del inconsciente. La culpa tiene una anterioridad lógica.

Desde estas vertientes estructurales podemos pensar una Comunidad Terapéutica de recuperación de drogadependientes. La Comunidad se va construyendo, va creando su realidad, en la ficción, que es la producción de legalidad de un conjunto de normas que rigen a sus integrantes, terapeutas y pacientes. Legalidad que permitirá ir produciendo en su interior el sujeto responsable de sus actos. Solo, en la alteridad del semejante, se fundan los lazos sociales.

Del sufrimiento al dolor.-

En la medida que se va instaurando la cura, la preeminencia de la desmesura del goce-sufrimiento masoquista, irá dejando su lugar a medida, la función del deseo, el deseo como insatisfecho exige una pausa, la medida de un dolor. **Si el dolor debe estar en el lugar del sufrimiento, es por la mutación del fantasma.** El fantasma sostiene el dolor del duelo. Este lugar del fantasma, como bien lo enfatiza Nasio: "*El fantasma es protector porque nos preserva del peligro que significa una turbulencia desmesurada () para vivir también en el interior de nosotros como un objeto fantasmático que resitúa nuestro deseo al hacerlo insatisfecho en el límite de lo tolerable*" (20 Pág.49)

Es la paradoja del fantasma, hace entrar al goce en los límites del Principio del Placer, la medida del deseo, en la medida que apunta a Más allá del Principio del Placer; el goce, turbulencia de la desmesura. Mi conjetura en la clínica de la drogadependencia, enfatiza la instantaneidad, la preeminencia del fantasma del sufrimiento masoquista, conjuntamente con el fracaso-vacilación de la función dolor del fantasma del duelo. Allí está lo real del "**objeto elegido fantasmático.**"

¿Qué es el dolor? "*En sí, el dolor no tiene ningún valor de significación. Está allí, hecho de carne y piedra, y, sin embargo, para calmarlo, debemos tomarlo como la expresión de otra cosa, despegarlo de lo real transformándolo en símbolo*" (17 Pág.21) Conuerdo con Nasio sobre el fundamento del dolor, prefiero llamarlo sufrimiento como goce de lo real. Al despegarlo en lo simbólico, en ese tránsito, deviene como dolor, se transmuta el fantasma. Es en ese tránsito la cura del drogadicto, "*en modo alguno proponer una interpretación forzada de su causa, ni siquiera consolarlo ni alentarlo. Dar un sentido al dolor es entrar en concordancia con el dolor, tratar de vibrar con él y, en este estado de resonancia esperar que las palabras y el tiempo lo erosionen () por último, encontrarle un lugar en el seno de la transferencia en donde podrá ser gritado, llorado y gastado a fuerza de lágrimas y palabras.*" (17 Pág.21/22) El fundamento ético del acto terapéutico se dirige al sujeto del sufrimiento, al ir destituyendo la dependencia que ocupa el lugar de la droga, aparece el objeto del fantasma. El camino posible del duelo.

Es lo que hace, no solo la creatividad del psicoanálisis, sino de toda terapia; lo opuesto a un encuadre rígido, moralizante y racional, el que sostiene el imperativo del Otro moralizante-superyoico. El analista o terapeuta al estar siempre implicado subjetivamente en la transferencia, deben estar lo más lejos posible de sus prejuicios, de su dominio, de su autoestima. Debe ir produciendo, en cada momento de la cura, la especificidad del fantasma. En función de la pérdida, el duelo, la separación,

Desarrollaré mis conjeturas en el encuentro con las de Olievenstein, las de Nasio, García Badaracco y de Leclaire. Hacen posible pensar la clínica de la drogadependencia, en función de la relevancia del dolor-sufrimiento que hay en ella.

Las citas, muchas veces inconexas que hago de ellos, como las de Freud o Lacan, solo pretenden abrir nuevos interrogantes a la clínica de la drogadependencia; es la lectura que hago de sus textos, como las de Freud o Lacan. Solo pretenden abrir nuevos interrogantes a la clínica de la drogadependencia. Es la lectura que hago de sus

Textos, de ningún modo establecer equivalencias entre ellos, sí, con ellos, lo que hace posible pensar la cura del drogadependiente.

El-sufrimiento del drogadicto

Olievenstein diferencia **el usador recreativo del drogadicto profundo, entre ellos están todos los estados intermedios**. El primero depende de las condiciones socioculturales, hay que hablar de la época. Se trata de una trasgresión, experimentan un sentimiento de insoportable fastidio social, no contra la ley, se trata de "una religión contra la norma", pero no se trata de normas morales corrientes, se trata de un modelo obligado socialmente, pero de una manera no dicha, que obliga a un comportamiento social que produce malestar, rechazo, a una marginalidad, y de allí a los paraísos artificiales. Fue la clientela del Marmottan (Centro experimental de la drogadicción en París) en los 10 últimos años los "hippies", consumidores de "drogas ideológicas", los alucinógenos. Era fácil terminar en ellos con la dependencia psíquica, si bien tienen trastornos de identidad profunda. Es diferente a la falta arcaica en la estructura **pre-adictiva** de la subjetividad, lo propio del "**drogadicto profundo**". Es lo que predomina en la nueva "clientela" del Marmotta, los que lo obligaron a "Reinventar el Marmottan." (19)

Del **sufrimiento del drogadicto profundo al dolor-sufrimiento en la abstinencia**, hay un largo pasaje; tiene por meta el **dolor del duelo**. ¿Qué es el dolor del duelo del drogadicto? Su etapa final, cuando va logrando desprenderse, aceptar la pérdida de su objeto fantasmático del goce en el sufrimiento. La legalidad de todo método terapéutico debe fundarse: *"en todas partes y en todo el tiempo uno está en un equilibrio inestable, uno quiere asir al mismo tiempo lo que va a cesar de ser y lo que no cesa de ser"* (20 Pág.281)

Solo aceptando el pasaje continuo entre el sufrimiento y el dolor, **"el sujeto desintoxicado no será jamás aplacado (ni en el instante breve del amor o una ilusión) pero estos instantes morirán rápido () a pesar de todo el sujeto vive en cada día sin la necesidad compulsiva de la repetición, él vive la experiencia de la no-dependencia () él es para él mismo un <iniciado>"**(20 Pág.283/83) *"Él se acepta como un hombre cualquiera pero que esto no es dado a un hombre cualquiera"* (20 Pág.284) Si no cualquier hombre alcanza esta meta, es la paradoja del sujeto drogadicto desintoxicado, no es un cualquiera, **ya que no cualquiera lo logra**; tiene una marca imborrable.

Esto hace posible pensar el gran esfuerzo terapéutico sublimatorio en la cura del drogadicto. Ha descendido al **Bien freudiano, al infierno del goce freudiano**. Solo así es posible construir una moral fundada en la ética, un sujeto responsable de la maldad, lo más profundo de él mismo. Son las consecuencias del mito freudiano del crimen primordial.

Solo así es posible *"restaurarle en las dimensiones propias de sus semejantes su tiempo vivido, podrá comenzar el aprendizaje de una vida, expresar culpas, sufrir frustraciones, otra manera que por el pasaje al acto"* (20 Pág.164) Pero, sostiene Olievenstein, todo enfoque será nulo si se ignora el potencial inerte de la droga, la que va más allá de lo psíquico, pero no es posible pensarla fuera del **sufrimiento del sujeto desintoxicado**. Es el término que él acuñó, que refleja la complejidad del dolor-sufrimiento del sujeto en la desidentificación-desintoxicación. Un término que me parece apropiado para dar cuenta de lo complejo del trabajo, la modificación de la subjetividad, donde los retrocesos y los logros se alternan en la medida que se va

abriendo "las puertas cerradas por lo incomunicable de las verdaderas razones del sufrimiento" (20 Pág.259) Se debe tener en cuenta que en este trabajo, por esta dependencia ciega al sufrimiento, su reactivación, es motivo de graves pasajes al acto, entre ellos el suicidio. "La escena psíquica es invadida por la culpabilidad () un escepticismo y pesimista y doloroso" (20 Pág.262)

La ley primordial

Para poder pensar la clínica de la drogadependencia, la témporo-espacialidad del goce que la distingue, debemos pensarla desde el paradigma del descubrimiento freudiano, el Mito del Crimen Primordial. Mito que instaura la Ley, la paradoja de la-Ley, la prohibición-del-incesto crea el horror en la búsqueda del incesto. La ley, el fundamento de la subjetividad, prohíbe lo que incita. La Ley Primordial se funda en un crimen primordial.

"Para que algo del orden de la ley sea transportado, es necesario que pase por el camino que traza el drama primordial articulado en Tótem y Tabú, e saber, el asesinato del padre y sus consecuencias; asesinato, en el origen de la cultura, de esa figura de la que nada puede decirse () es un tiempo esencial en la institución de esa ley" (13 Pág.213) De lo que nada puede decirse es lo real, pero lo real responde a su manera. Freud lo interrogó y respondió con el Mito Primordial, respondió con la presencia del incesto en la prohibición. Respondió en el fundamento de la maldad humana, la que vuelve ingenuo el Mandamiento: "Amarás a tu prójimo..." Es esta paradoja del misterio del Mito freudiano, Mito que encarna el Bien del ser humano en el crimen y el incesto, respuestas de lo real que hace su estructura.

Asumir lo real del goce abre las vías de la sublimación, asegura la interdicción del incesto, refuerza la interdicción masoquista-criminal. Lo contradictorio es que al someterse a la Ley moral natural, encontrará en el Ideal "siempre reforzarse las exigencias siempre más minuciosas, más crueles, de su superyó" (13 Pág.214)

Pero, ¿qué es esta incitación transgresiva de la Ley? "Era necesario que el pecado tuviese la Ley, dice San Pablo, para que pudiese devenir, no dice que lo logre, **-desmesuradamente pecador**" (13 Pág.215)

¿No son acaso estas paradojas las que el drogadicto pone en escena? Pone en escena lo que está en lo más interior y exterior del ser humano. Realiza el duelo que muchos han transitado y otros han quedado a mitad de camino. La droga pone al descubierto el goce humano. ¿Es delito jurídico consumir, no es un enfermo?. Si no partimos de estas verdades es imposible la clínica y la cura.

La Cosa, el Bien freudiano

"Lo que encontramos en la ley del incesto se sitúa como tal a nivel de la relación inconsciente con das Ding, la Cosa. **El deseo por la madre no podría ser satisfecho pues es el fin, el término, la abolición de todo el mundo de la demanda, que es el que estructura más profundamente el inconsciente del hombre.** En la medida en que la función del principio del placer reside en hacer que el hombre busque siempre lo que debe volver a encontrar, pero que no podría alcanzar, allí yace lo esencial, ese resorte, esa relación que se llama la ley de interdicción del incesto" (13 Pág.85)

La Ley primordial es una paradoja. Como interdicción, se dirige a das Ding, la Cosa freudiana, el Bien en la enseñanza de Freud. La madre está en el lugar del Bien, no es el Bien. La Ley prohíbe lo que busca, lo real del Bien ordena el incesto El fantasma incestuoso es una respuesta de lo real, enmarca la realidad al poner un velo imaginario, encubre el crimen incestuoso El Bien, como el incesto, como el crimen parricida fratricida, se lo busca sin encontrarlo nunca, siempre su repite la alteridad irreductible. Hace posible el deseo insatisfecho si un señuelo lo encarna, **el objeto elegido fantasmático**. Implica un duelo primordial por el objeto perdido, objeto nunca tenido.

El dolor-sufrimiento del drogadicto, cree haberla tenido. El drogadicto produce, devela, no la abolición de la Ley Primordial, en la **desmesura de su demanda, pone en acto las paradojas de la Ley**. En ella está interdicto y obligado al crimen y al incesto. Es lo que hace a la falta, **la falla de lo real de la Ley Primordial, rige el inconsciente. Es la Ley en la que se constituye el sujeto, responsable de su acto por la anterioridad de su culpa**. La Ley Primordial freudiana está en el lugar de la Cosa, no de la Causa Divina. Al estar en el lugar de la Cosa, de Das Ding, está en el lugar de la causa perdida. El goce es inasible, inasequible, es la alteridad absoluta, es tanto la causa como el fin, es otra dimensión témporo-espacial. Es la dimensión del drogadicto,

busca alcanzar la Cosa con pasión y certeza en la desmesura. Por ello enfatizo el duelo y el fantasma, tal como lo he desarrollado desde el pensamiento de Nasio.

A mi entender lo que Olievenstein designa como "**estadio del espejo roto y estadio de la desmesura**, es la conjetura para dar cuenta de esta singularidad clínica, conjetura que implica la **rotura desmesura de los velos, los que obturan las paradojas de la Ley**. Por eso, en ellos, el placer y el goce se separan y se unen, hay al mismo tiempo orden y desorden, su identidad es la fragmentación en la unidad. El actuar del drogadicto resulta como un neurótico, como un perverso, como un psicótico, como un melancólico o un maniaco sin ser ninguna de ellas; desconocerlo hace imposible tanto la clínica como la cura. La instantaneidad de la desmesura es la "*necesidad absoluta de trasgresión que se sabe deberá pagarla con una angustia de culpabilidad aún más grande.*" (20 Pág.156) Culpabilidad que la releemos desde Lacan como **el atractivo por la falta primitiva**.

Solo así es posible "*restaurarle en las dimensiones propias de sus semejantes su tiempo vivido, podrá comenzar el aprendizaje de una vida, expresar culpas, sufrir frustraciones, otra manera que por el pasaje al acto*" (20 Pág.164) Pero, sostiene Olievenstein, todo enfoque será nulo si se ignora el potencial inerte de la droga, la que va más allá de lo psíquico, pero no es posible pensarla fuera del **sufrimiento del sujeto desintoxicado**. Es el término que él acuñó, que refleja la complejidad del dolor-sufrimiento del sujeto en la desidentificación-desintoxicación. Un término que me parece apropiado para dar cuenta de lo complejo del trabajo, la modificación de la subjetividad, donde los retrocesos y los logros se alternan en la medida que se va abriendo "*las puertas cerradas por lo incomunicable de las verdaderas razones del sufrimiento*" (20 Pág.259) Se debe tener en cuenta que en este trabajo, por esta dependencia ciega al sufrimiento, su reactivación, es motivo de graves pasajes al acto, entre ellos el suicidio. "*La escena psíquica es invadida por la culpabilidad () un escepticismo y pesimista y doloroso*" (20 Pág.262)

Pasión por la falta primitiva

Si el falo habita la dimensión cómica, ¿quién habita la dimensión trágica? Lo real del sujeto, lo que resta de lo real, hace la relación consigo mismo. El sujeto, si bien capturado y producido por el lenguaje, se encuentra con lo real del desamparo, lo más interior y exterior a sí mismo. Freud y algunos filósofos literatos y poetas lo alcanzaron, lo alcanzaron como James Joyce. **El sujeto se descubre que él falta allí donde él es**, es la pasión inconsciente por la falta primitiva. Es esa verdad de la falta en el origen, que llamamos la muerte de Dios; la causa perdida. Es a lo que Freud nos conduce con el Mito del asesinato del padre primitivo, **a la muerte de Dios; por ello el Otro no existe para Lacan**. "*Es en función de la muerte de Dios que el asesinato del padre, que representa el modo más directo, es introducido por Freud como un mito moderno*" (13 Pág.176)

La inexistencia de un Dios-Otro constituye el sujeto, allí donde él es, descubre la falta del Otro. su falta es su culpa primordial. Lacan más cerca de Nietzsche que de Hegel. Pero el lugar inexistente del Otro lo ocupará **la omnipresencia de la culpa**. Si el Otro no existe, no hay alguien que sea la causa en el origen, ni un fin que alguien comande, **no implica que lo real allí no responda**. Responde con lo real del fantasma. **¿Porqué el pre-adicto y el drogadicto devela esta pasión?** Pasión por la falta, el goce por hacer existir al Otro que goza de él. La falta es ambigua, nos introducimos con el drogadicto "*de hecho, nos enfrentamos nada menos que con el atractivo de la falta*" (13 Pág.10) La falta es lo mórbido, la falta es la culpa que busca el castigo, **la culpa es lo mórbido de la conciencia moral**. "*Nos vemos remitidos aún más lejos, hacia valla a saber a que falta más oscura que clama por dicho castigo*". (13 Pág.11) Nos adentramos en el Soberano Bien freudiano; no en el aristotélico; el mal es el Bien.

El drogadicto es quien mejor contesta; lo hace por todos nosotros. Manuel, a sus 35 años, el equipo terapéutico había descubierto sus repetidos intentos suicidas, hechos en secreto, luego de haber abandonado el consumo de drogas. Es imposible llegar al secreto de su fantasma, **el objeto elegido fantasmaticado**, el que comanda sus actos. En una recaída inesperada en el consumo, de alcohol y cocaína, llega al Programa confesando su culpa por lo hecho. Está como a la espera de una sanción. Luego de varias entrevistas, y su participación en el grupo, dice: "me siento culpable por haber consumido." Se desconcierta ante la pregunta: "culpa por consumir, ¿pero cuál es la culpa que te llevó al consumo?" Revela que, durante casi tres días, consumió 20 gramos de cocaína, el primer saque fue de 8 gramos, lo hice para matarme. Pero no ocurrió así, me puse paranoico, no con la policía, tenía la realidad de la presencia de mi padre muerto, él, en cualquier momento abría la puerta para llevarme".

El acto indeseable de la recaída "abrió las puertas" de la deuda con el padre, deuda impagable. **Una falta que lo llevaba al encuentro con el padre muerto, el que falta.** El único modo de saldar su culpa, es con su propia muerte. La recaída de Manuel permitió aproximarlo al secreto suicida, no lo exime de su compromiso ante la Comunidad de no recaer en el consumo.

Manuel pone en escena el Mito Freudiano del Crimen Primordial. Si el Mito colocó la culpa antes que el delito, el sujeto es responsable de ambos.

Omnipresencia de la culpa

Freud, se extiende en su obra en una reflexión originaria y original, el mito fundacional del asesinato del padre primitivo. Su pensamiento se desliza **entre** el mito del asesinato del padre y el instinto de muerte. **Entre**, porque si hay un enigma, una falta, está en **la conciencia moral**, el sentimiento de culpa, el que Freud intenta descifrar **entre** el mito y la pulsión de muerte. En el mito encuentra que, *"hay algo que el análisis indicó, es realmente la importancia, la omnipresencia, del sentimiento de culpa"* (13 Pág. 11) Sin el mito no hubiera habido posible pensar **el atractivo de la culpa, la falta.** El mito trata del acto inicial, el misterio del asesinato del padre primitivo ha quedado oculto, como sus consecuencias: **la omnipresencia de la culpa.** El asesinato del padre primitivo abrió la vía del goce como imposible, lo que supuestamente el padre prohibía. Su muerte reforzó la prohibición y la atracción por repetirlo. **"Lo importante es mantenernos en lo que entraña esa falta"**. (13 Pág. 214) Es esa **falta del Otro** por la que el drogadicto clama, clama por la presencia de alguien que lo encarne. Son los sistemas "Comportamentalistas" los que Olievenstein critica, en tanto lo encarnan. Por ello el drogadicto, para obturar la falta, repetirá la trasgresión, con su proclividad al castigo buscará todos los medios para satisfacerla.

¿Porqué el drogadicto pone en acto, al vivir con desmesura, la paradoja de la **falta** originaria del sujeto? **El sujeto falta allí donde él es.** Si la función del fantasma y del narcisismo es el poner un velo **allí donde él no es**, por lo contrario, en el pre-adicto y luego el drogadicto el fantasma claudica. Queda enfrentado a este sufrimiento desgarrador, **el encuentro con lo real del lugar donde él falta como sujeto.** Lo que Olievenstein llama estadio del espejo roto y la desmesura. **Su identidad es en la multiplicidad en la unidad**, actúa como un neurótico, como un perverso, como un psicótico, como un melancólico o un maníaco sin ser ninguna de ellas. Es totalmente diferente a la alteración psicótica de la identidad de un drogadicto. Este queda siempre disperso, disgregado en sus relatos. No hay una identificación que los reúna. Desconocerlo hace imposible el diagnóstico diferencial. El drogadicto busca, sin saberlo, ser caratulado como falso o impostor, con lo cual satisface su deseo de castigo.

El crimen primordial y el amor al prójimo.-

"Amarás a tu prójimo como a ti mismo", este mandamiento, afirma Lacan, Freud lo ha descifrado en un nivel nunca alcanzado, lo hizo en **"El Malestar en la Cultura"**, el carácter particular de la maldad humana, **"el núcleo más profundo del hombre"**(13 Pág.33) Freud reaccionó con asombro a la dimensión que tiene en la cultura este mandamiento.

No en vano Lacan hace esta cita de Freud: *"Quienes prefieren los cuentos de hadas hacen oídos sordos cuando se les habla de la tendencia nativa del hombre a la maldad, a la agresión, a la destrucción y también por ende a la crueldad. Y esto no es todo: El hombre intenta satisfacer su necesidad de agresión a expensas de su prójimo, de explotar su trabajo sin compensación, de utilizarlo sexualmente sin su consentimiento, de apropiarse de sus bienes, de humillarlo, de infligirle sufrimientos, de martirizarlo y de matarlo. Si no se los hubiese dicho de entrada la obra de la que extraigo este texto, habría podido hacerlo pasar por un texto de Sade."* (13 Pág. 224)

El mito freudiano del asesinato primordial, **resulta un drama solidario al mandamiento del amor al prójimo**, mandamiento que suprime, niega, *Aufhebung*, el crimen primordial al mismo tiempo que su enunciado lo predica: **"Amarás a tu prójimo como a ti mismo"**. *"Quizás aquí el sentido del amor al prójimo podría volver a darme el verdadero rumbo. Para ello, habría que saber enfrentar el hecho de que el goce de mi prójimo, su goce nocivo, su goce maligno, es lo que se propone como el verdadero problema para mi amor."* (13 Pág. 227) **"Esa ley que hace del goce de mi prójimo el punto pivote alrededor del cual oscila el sentido del deber"** (13 Pág. 230)

El imperativo de lo real de la Ley Primordial, se escribe como lo Otro. Es lo Otro porque está en mí, es lo más interior y ajeno a mí mismo. Es la "extimidad" del goce del Otro, el sentido del deber del goce maligno. Siempre alguien lo encarna, por eso es necesario descubrir en la cura el **elegido fantasmático**, el que lo habita como fantasma. Descubrimiento que hace posible el acto sublimatorio, asumir la alteridad del semejante.

Jorge, drogadicto de 25 años consumió cocaína y otras sustancias desde los 14 años. En los comienzos de su tratamiento, en la modalidad Terapéutica Comunitaria, se conduce con una actitud soberbia, a veces violento; un megalómano. Fue integrando poco a poco esta actitud ante la comunidad en los grupos. Tenía entrevistas individuales, donde comenzó hacer un relato con gala, como lo hacía en los grupos, de su violencia sexual con las mujeres y con los hombres. El goce era violarlos, particularmente en el sistema carcelario, cuando llegaba un violador, él era el primero en ejecutar el rito carcelario, cuando lo hacía, gozaba con su brutal violencia. Su megalomanía esconde un goce perverso.

El relato patético de otro residente, de haber sido violado, lo escucha en su grupo en la Comunidad Terapéutica, esto lo conmociona. Sorpresivamente se identifica a la víctima, lo que va sintiendo y pensando pide que sea reservado en las entrevistas. Se producen dos nuevos escenarios, el onírico, en sus sueños y pesadillas se despliegan escenas de gran violencia. La otra escena es la del relato. **Paulatinamente se encuentra que él, el violador, está en el lugar del violado.**

"He comenzado a vivir el efecto que me produce la violencia contra otra persona, es el ser violento, no un homosexual, es ser violento para humillarlo, cuando lo violo lo poseo. Creo que ahora desarrollo mi violencia en las pesadillas. No quiero ser más el violador. **Me pregunto ya, no qué daño hiciste, sino el daño que me hice, me hice una herida grande.**" Jorge queda perplejo ante su hallazgo, verse que es él el que ocupaba los dos lugares, el del violado cuando realizaba el acto perverso de la violación. Le duele darse cuenta que no sabe lo que es tener un goce sexual con la mujer. Jorge es testimonio del efecto terapéutico Comunitario, hay un cambio en su estructura perversa. En la psicosis maníaca, el efecto de la medicación. Es un dual, un doble diagnóstico.

El caso relatado nos lleva a las conjeturas de Nasio y Olievenstein. Con Lacan, a confrontar Freud con Sade. Vincularlas con el singular goce perverso que predomina ya en el pre-adicto, un goce perverso sin ser un perverso. Es necesario poner en relieve que, el masoquismo freudiano es primario, siempre se colocó al sádico como el amo. *"El sádico, el que tormenta a su partenaire, goza también de él de un goce masoquista. ¿Por qué? Porque actúa siguiendo la voluntad de otro (...) goza masoquistamente de su servidumbre."* (17 Pág. 150) Paradójicamente la cura del drogadicto, su capacidad sublimatoria, solo es posible al poner en la escena terapéutica las **"imágenes que pueden hacer vibrar en nosotros ese algo extraño que se llama deseo perverso"** (13 Pág. 280) El caso Jorge, por el contrario, el Ideal del Yo, Narcisista Omnipotente, cohabitaba con la perversión.

El estadio de la desmesura y del espejo roto

La drogadependencia surge del triple encuentro: el producto, el momento socio-cultural y la estructura subjetiva. La originalidad de Olievenstein radica en la articulación inseparable entre la conjetura del **estadio del espejo roto** y el **estadio de la desmesura**, fundamento de la temporalidad del drogadicto; **la instantaneidad en la simultaneidad.**

El estadio del espejo, en la enseñanza de Lacan, el que inspira a Olievenstein, implica estas nociones témporo-espaciales originarias, la alteridad en la simultaneidad. *"Una discordancia, de una fuerte distancia entre un cuerpo prematuro y la imagen anticipatoria de ese mismo cuerpo ya maduro () un cuerpo insuficiente y su imagen reflejada () la sexualidad surge allí en la discordancia."* (17) Es la alteridad-temporalidad que va a recorrer toda la obra de Lacan. Su inicio: *"El tiempo lógico. Un nuevo sofisma"*(9) escrito en 1944, el *"El estadio del espejo"* (11) en el año 49. Olievenstein retoma estas conjeturas, *"Nosotros intentamos integrar principalmente en toda la clínica humana la noción de instantaneidad-la instantaneidad fecunda que permite volver a poner en causa, de manera definitiva o transitoria, una organización tópica o estructural"*(20 Pág. 126)

El sujeto corriente vive en el tiempo cronológico, la temporalidad en la instantaneidad está reprimida. El drogadicto vive con sufrimiento la temporalidad instantánea, la descarnada asimetría del cuerpo y la imagen. El tiempo vivido es fugitivo, hay al mismo tiempo orden y desorden, el placer y el goce se separan y se unen. La identidad es la dispersión en la unidad del sujeto como objeto. Actúa como un neurótico, como un perverso, como un psicótico, como un melancólico o un maníaco; sin ser ninguna de ellas es él.

La droga en el pre-adicto, va a ir reproduciendo esta identidad fallida, el espejo roto. En el consumo, el drogadicto vive la desmesura de los afectos e imágenes en el **hig megalómano**, en el **down sufrimiento** de la droga, el goce masoquista, la persecución y la omnipresencia de la culpa.

No sabemos ahora, sostiene Olievenstein, por qué la estructura pre-adictiva se instala en determinados niños. No invoca una causa sino una estructura su hipótesis del **estadio del espejo** como del **estadio de la desmesura**. Es una conjetura desde la experiencia clínica del Centro Médico Marmottan, el que ha recibido a doce mil pacientes entre consumidores y drogadictos hasta 1983.

La función del fantasma

La organización en la desorganización, sostiene Olievenstein, "**se tratan de nudos**" (20 Pág.41) Los **nudos** son los lugares de resistencia, de repetición de una organización. A mi entender, equivalente a la función del fantasma en la enseñanza de Lacan. **La perturbación de la función del nudo-fantasma hace posible pensar en la singular estructura del drogadicto; parecer un psicótico sin serlo**. La función del fantasma en el drogadicto coexiste con su vacilación y caída; el predominio de la vacilación-caída. ¿Cuál es la caída?, el goce en el sufrimiento del drogadicto.

Roberto tiene 28 años, consume desde los catorce años, lo hacía para superar una desesperante timidez, **siempre se sintió mirado en su mal aspecto**. A los 20 años, en una pelea, recibe una grave puñalada en el epigastrio, de allí en más los momentos de crisis van en aumento, se siente perseguido, observado, despreciado, con una intensidad que solo el suicidio es la salida. Estos episodios se repiten en intensidad al dejar el consumo. Pierde el control de su cabeza, las ideas ajenas a él se le imponen, cuando pasa la crisis, queda extrañado por su comportamiento. Lo más llamativo en su relato es que él, cuando habla de sus distintos momentos vividos, **no logra saber quien es él entre todos ellos; en los momentos de sufrimiento**.

Es un relato, como el de muchos otros pacientes, con el realismo de la dispersión de su identidad, sin dejar de ser él, el que padece. Se relaciona con la conjetura de Olievenstein, el **estadio del espejo roto y la desmesura**. El Yo narcisista se derrumba como velo sin el acotamiento del fantasma, queda al descubierto lo real del sufrimiento, el encuentro con lo real especular del cuerpo fragmentado con su imagen rota. El fracaso del narcisismo y del fantasma.

La función del fantasma está sujeta a diversas relecturas en la enseñanza de Lacan, tomo como referencia la del Seminario XIII. (12) La función del fantasma es la bisagra entre el Ello y el Inconsciente, el fantasma determina la articulación de ambos. No existe, desde esta conjetura, la anterioridad de un Ello como lugar de un desorden pulsional o bien como un "núcleo psicótico". Se trata de la anterioridad Ello como el "no-pienso pulsional", hace posible que haya una oferta al Inconsciente de un pensar vacío, como una mar posible de pensamientos para el sujeto, pensamientos por advenir, en el lenguaje efectivo como invención del sujeto.

El elegido fantasmaticado.-

Es lo novedoso de la función del fantasma, modificar el imaginario teórico, el prejuicio de la relación sujeto-objeto. **Solo hay relación recíproca en la función del fantasma**, *"El fantasma es el nombre que le adjudicamos a la soldadura inconsciente del sujeto con la persona del viviente del elegido () el elegido existe por partida doble: por un lado fuera de nosotros, bajo la especie de un individuo viviente en el mundo, y por el otro, en nosotros, bajo la especie de una presencia fantasmaticada-imaginaria, simbólica y real-que regula el flujo imperativo del deseo y estructura el orden inconsciente. De las dos presencias, la viviente y la fantasmaticada, es la segunda la que predomina"* (17 Pág.50/51)

Esta función del fantasma es la que vacila o falla ya en el pre-adicto, más aún en el drogadicto. El fracaso del fantasma hace **la instantaneidad tiempo-espacial**, hace que se deslice el pensamiento como una forma impuesta, con la apariencia de obsesiones, aparentan los trastornos cognitivos propios de las psicosis, lo son sin serlo. Como el pensamiento impuesto, aparecen las ideas persecutorias o suicidas, a veces formas casi alucinatorias de la imagen especular. Es lo que he ido advirtiendo en mi trabajo con pacientes drogadependientes, como Roberto.

El fantasma no es algo que pertenece a la subjetividad de un sujeto, es lo que lo enlaza de los modos más diversos al "objeto elegido". No es posible una cura sin saber cual es el lugar **del elegido fantasmático**, que lugar ocupa en la pareja parental o de la pareja elegida, ya que *"yo soy la persona viviente en la que se ha construido su fantasma () mi fantasma será un nudo tanto más estrecho cuando yo soy para el otro lo que él es para mí: el elegido fantasmático"* (17 Pág.52)

El elegido fantasmático, un concepto psicoanalítico fundamental, permite diferenciar el objeto del psicoanálisis del objeto empírico. Nasio no se refiere al amor al objeto con un sentido ingenuo, el amor del que nos habla es del amor a un **ser híbrido**, no solo es lo más exterior sino lo más exterior íntimo. El "objeto fantasmático" tiene un nivel simbólico e imaginario, pero *"es la presencia real del otro en mi inconsciente la que plantea más dificultades conceptuales, porque el calificativo de "real" () no designa a una persona sino a lo que, de esa persona, despierta en mi inconsciente una fuerza que hace que yo sea lo que soy y sin la cual no sería consistente. Lo real es lisa y llanamente la vida en el otro. () un eje vital e impersonal que no pertenece a ninguno de las dos **partenaires**"* (17 Pág.53) Lo real en la enseñanza de Lacan, tal como lo enfatiza Nasio, es que lo que el fantasma produce, no solo la consistencia psíquica de un sujeto, **sino la consistencia al lazo con el otro**. Es lo que hace consistente los afectos de amor y de odio, retorna en lo inasible del dolor-sufrimiento.

Partir de esta conjetura de lo real del "objeto fantasmático" nos permite pensar cual es el **dolor-sufrimiento** que ocupa el lugar del "objeto perdido" en el pre-adicto como en el drogadicto. Es la lectura de la hipótesis de Olievenstein del **estadio del espejo roto** y del **estadio de la desmesura** que privilegia el momento donde se inscribe la marca *"de esta **pre-instantaneidad** donde se va a operar la ruptura () Nosotros sabemos la importancia que va a jugar en el mantenimiento de la drogadependencia los fenómenos de la memoria, particularmente el reencuentro con el primer "flash" y el "planeta" encontrado, la unidad al fin encontrada en aquella atmósfera de goce."* (20 Pág.144)

Podemos decir, retomando Freud: **"no sabe a quien perdió, ni lo que perdió"**, La Ley primordial, una paradoja. No sabe que como interdicción, se dirige a das Ding, la Cosa freudiana, el Bien en la enseñanza de Freud. La madre está en el lugar del Bien, no es el Bien. No sabe que La Ley prohíbe lo que busca, lo real del Bien, ordena el incesto El fantasma incestuoso es una respuesta de lo real, enmarca la realidad al poner un velo imaginario, no sabe que encubre el crimen incestuoso El Bien, como el incesto, como el crimen parricida fratricida, se lo busca sin encontrarlo nunca, siempre se repite la alteridad irreductible. Hace posible el deseo insatisfecho, si un señuelo lo encarna, **en el objeto elegido fantasmático**. Implica un duelo primordial por el objeto perdido, el objeto nunca tenido.

Si la consistencia del fantasma organiza el marco de la realidad, da consistencia al cuerpo y al sujeto para que pueda enunciarse como el yo de la primera persona; lo que vacila, claudica en el drogadicto. Es lo que nos obliga a pensar, buscar entre sus relaciones amorosas, **cuál el objeto fantasmático que domina sus actos**, su subjetividad, el que ocupa el lugar de la creencia del Otro del Goce, un fantasma que enlaza y vale para ambos partenaires. Es prioritario en la clínica de la drogadependencia no tomar al sujeto aislado, sino con el **partenaire fantasmático** que los une. Qué significa el otro para mí y yo para el otro.

El pre-drogadicto

Hay una diferencia clínica fundamental entre el **"drogadicto verdadero"** y el **"consumidor de drogas"**. **El pre-drogadicto es el antecesor necesario del drogadicto**, no del consumidor. En el pre-adicto hay *"una posibilidad mínima de asumir la ley real o imaginaria, también la rapidez de las transformaciones del sujeto y de sus pasajes al acto."* (20 Pág.43) *"La relación del futuro drogadicto con la Ley es modificarla por necesidad absoluta"* (20 Pág.130) Ley Real es la que rige las relaciones sociales, es ley que se internaliza en el sujeto articulada a la Ley Primordial Inconsciente, su fundamento paradójico. Ley que no presupone su existencia en un espacio intra psíquico, tiene la realidad de la existencia del mito freudiano. Hace posible pensar el sujeto del psicoanálisis.

En el pre-adicto las paradojas de la Ley Primordial carecen de velos, es así que su interdicción hace la pasión por lo prohibido. **El mito de la Ley Primordial se trastoca en lo real de la omnipresencia de la culpa, en el imperativo del goce en el sufrimiento**. Rige la subjetividad pre-adictiva, la instantaneidad-desmesura. Desde la infancia, hay un consumo bulímico de excitaciones; una masturbación exagerada acompañada de fantasías perversa o incestuosas; el pasaje al acto. El travestismo empieza a ocupar un lugar privilegiado en su vida sexual. Todo debe ser de inmediato, masivo. Se desliza al masoquismo.

Por lo contrario, nada específico hay en la infancia del "consumidor". El tiempo pre-adictivo es la instantaneidad, se han pervertido los valores del tiempo corriente, es otra temporalidad. Él es lo que será el drogadicto verdadero. La alteración temporal y de las paradojas de la Ley Primordial son inseparables, su vida es esta paradoja, el placer **con** el más allá del principio del placer, ambos tiempos en un mismo tiempo. *"Es en este consumo bulímico de excitaciones que va a inscribirse para esta nosografía clínica. Y en primer lugar, el aparente carácter perverso que presenta a los ojos del observador el pre-drogadicto, por su consumo bulímico de excitaciones"* (20 Pág.42/43)

Por ello, sostiene Olievenstein, es necesario reintroducir la noción de **"los momentos fecundos", las vivencias del pre-adicto reproducirlas en la terapia del drogadicto.** Este puede organizarse, al mismo tiempo, cerrando y abriendo la falla del pre-adicto, **actuar tanto de un modo psicótico, neurótico, perverso, sin ser ninguna de ellos.** Desorganizarse lo mismo que reorganizarse de otro modo ante un nuevo obstáculo. **Solo es posible ligar la clínica de la drogadicción a este movimiento, a este orden del desorden; lo que comienza en el pre-adicto.** Los modos con los que intentó, **cerrar y abrir** las aberturas dejadas por la **rotura inicial**, ahora, con la utilización de la droga. Se trata de conducir y producir una clínica que dirija la acción terapéutica a lo propio del pre-adicto en el drogadicto. Muchas veces estas formas cambiantes reciben el mote de impostores, no solo impiden su cura sino que lo estabilizan en una postura masoquista, a la que son propensos.

Del sufrimiento del drogadicto al duelo.-

El drogadicto convive con el sufrimiento, la convivencia del drogadicto con lo real del sufrimiento es un misterio. Cuando se produce el reconocimiento del sufrimiento hace síntoma, el que lo puede llevar a la consulta; **no consulta por la drogadependencia.** (20) Lo que debemos tratar de producir son las respuestas de lo real del sufrimiento, se trata del fantasma, de este surgirán los síntomas en la cura, en el transcurso de la cura, el deseo de abandonar la drogadependencia.

Hay una detención del pensamiento en el sufrimiento, el sufrimiento no es lo real, hace límite con lo real, **si bien es una respuesta de lo real, el sufrimiento es mudo.** Será el sufrimiento-síntoma el paso que hará posible arribar al dolor del duelo, el duelo, como Nasio lo presenta en el caso Clémence, su hijo tan esperado, muere repentinamente luego de nacer. *"Durante algún tiempo, Clemence no dio muestras de su sentir. Su silencio no me asombraba, porque yo sabía por experiencia hasta que punto la persona que atraviesa un duelo, desmoronada por el golpe de una pérdida violenta, rechaza de plano el encuentro con todos aquellos que, antes del drama, estaban vinculados al ser desaparecido () Sabemos que este dolor es la última defensa contra la locura."* (17 Pág.14) Es la diferencia del duelo con el sufrimiento del drogadicto, quien "no sabe a quién perdió ni lo que perdió". El duelo de Clemance es posible al involucrar su fantasma a su analista: *"En aquel momento, nuestro vínculo se reducía a poder ser débiles juntos: Clemance, fulminada por su pena, y yo, sin dominio sobre su dolor. Me encontraba desestabilizado por la impenetrable angustia del otro"* (17 Pág.15) Nasio habla de los efectos del dolor y la pena de un duelo, algo muy diferente es el sufrimiento, fuera del duelo del drogadicto, los efectos en quien lo trata no pueden ignorarse.

Paradojas del masoquismo.-

En el drogadicto es necesario el pasaje del mutismo del sufrimiento, producir, develar y sostener el "nudo-fantasma". El fantasma **produce el síntoma en la cura, conduce la cura.** El sufrimiento del drogadicto, por el cual consulta, se va a ir deslizando paulatinamente al goce del fantasma perverso masoquista, no al sufrimiento melancólico, goza de dirigir su propia degradación y de aquellos comprometidos con su cura, pero desde el lugar de la inutilidad del esfuerzo hecho. Es necesario que su goce masoquista advenga como síntoma.

Olievenstein asevera: *"No es por casualidad que nosotros hemos hablado de sado-masoquismo () así la dependencia no es más que impuesta al sujeto, ella representa para él un atractivo certero, obrando en él toda una perspectiva de vida, principalmente en la relación dominante -dominado, poseedor-poseído a lo que él deviene enteramente él por él mismo"* (20 pag.53)

Es la singularidad masoquista del drogadicto. El pasaje al síntoma nos remite al caso Jorge, un caso límite, un caso dual. En él, el masoquismo se convierte en el testimonio de la perversión, el masoquismo perverso es el acto repetido, hace de su vida la repetición ritualizada del acto perverso, la pasión por el sufrimiento del semejante. Hace síntoma al descubrir que él es el violado en su violación, violado por él mismo, **él es, al**

mismo tiempo, el sádico y el objeto deyecto, humillado. La repetición monótona, ahora tiene un intervalo reflexivo, se hace responsable de su acto. Aparece la culpa, desde esta posición de objeto deyecto. Pero sin saberlo, está al servicio del goce del Otro, una presencia desconocida que lo angustia en sus pesadillas, es lo que hace la demanda de tratamiento. Hay una larga travesía de la cura, ¿le permitirá estabilizarse como sujeto deseante, al tiempo que destituye el goce del Otro, llegar al duelo? El goce masoquista no es una retórica teórica en la clínica es necesario descubrir quien encarna el fantasma perverso. En Jorge, él mismo, lo más interior y exterior a su persona, el superyó freudiano del masoquismo moral.

El drogadicto no es necesariamente un perverso masoquista, lo es sin serlo, solo lo es en esa escena masoquistas, para luego ser otro, puede actuar, entonces, como masoquista neurótico. El fantasma se sostiene en la demanda de un escenario perverso, **el escenario que involucra su curación gozando de su denigración.** Cuando ya abandonó el consumo, más aún, terminó el Programa de su Tratamiento, no por eso abandona su goce denigratorio, puede llegar a convertirlo en síntoma en un futuro tratamiento individual. Es posible abrir las puertas al duelo, es lo que a mi entender, hace la marca de cronicidad del drogadependiente

Lo paradójico del masoquismo, ser al mismo tiempo es el amo y el sirviente oculto, a mi entender hace la marca de la cronicidad del drogadicto. El drogadicto puede actuar el fantasma perverso sin ser perverso; pasa a ser otro. Es lo que la clínica psicoanalítica me ha enseñado, en la cura de un paciente fetichista, las perversiones se sostienen en el fantasma masoquista. (2) *"La perversión que es, en un momento de su existencia el único modo posible de ser del drogadicto."* (20 Pág.257)

De los estadios al incesto

Olievenstein para dar cuenta de la subjetividad libidinal del drogadicto, del fundamento pre-adictivo, retoma la innovación temporal del estadio del espejo laciano, la instantaneidad del descubrimiento de sí en la imagen especular real-imaginaria, *"le permite romper la existencia fusional que mantenía con su madre () se ha escamoteado este costado explosivo, esta fusión separadora con un desarrollo lineal ontogenético"*(20 Pág.133) Olievenstein se opone a una concepción psicogenética, el descubrimiento de sí. Es el momento, el instante, del júbilo traumático del descubrimiento del Yo en la alteridad del Yo y su imagen. Es el momento de la caída, la alteridad con la madre. Es la instantaneidad temporal de lo que habrá sido y lo que será siendo el objeto perdido, el que nunca se tuvo.

Psicoanalíticamente entendemos que, a partir de ese momento mítico originario de la caída del Otro materno incestuoso, emerge el sujeto, es el tiempo en que va instaurando la función del fantasma. Pero las vicisitudes de la estructura del fantasma dependen del modo en que la pareja parental irradia su deseo. De un modo especial, la madre, el modo en que su deseo ocupa el lugar del Otro primordial, porque ella debe ser *"un cuerpo activo y deseante de donde provienen las excitaciones que estimulan mi propio deseo, el cual carga, a su vez, el fantasma"* (17 Pág.51) La clínica del drogadicto nos enseña la frecuencia de la madre transgresora con la cooperación paterna en la instauración de la Ley Primordial.

Es lo que permite construir una clínica del pre-adicto descifrando momentos claves de la infancia del drogadicto, *"de niño no falta jamás o apenas el calor maternal ni cariño, es más verdadero del costado maternal que el paternal"* (20 Pág.135) Es necesario subrayar lo que Olievenstein enfatiza, **que el sistema familiar se mueve en actos amorales delante de su hijo,** *"no escatiman nada: crisis, suicidios, comas, violencia"* (20 Pág.136) Todo ocurre a nivel de los actos sin que la palabra trasmita nada de ellos, lo que la tradición familiar oculta es lo que adquiere poder, lo que impide la transmisión de la Ley, *"existe un secreto no dicho"* (20 Pág.135) *"Las avenidas de la trasmisión, principalmente las de la Ley, fueron ocupadas por lo imposible de decir. Fuente de una angustia y culpabilidad inconmensurables"* (20 Pág.136)

Es la razón por la que el drogadicto *"busca revivir-o más exactamente recrear-los instantes privilegiados de su infancia, o realizar las situaciones fantasmáticas de su infancia"* (20 Pág.137) Es lo que debe guiar su cura. Es lo que hace la conjetura de la **instantaneidad del espejo roto y la desmesura;** la identificación del Yo en y entre el reconocimiento de su imagen especular y sus pérdidas. Las aberturas del espejo *"no hacen más que reenviar a lo que era el estado anterior: la fusión, la in diferenciación"* (20 Pág.138) Es lo que hace entrar en escena a la madre como objeto incestuoso.

"Así en parte fusionado, en parte autónomo, en parte psicótico, en parte perverso y en parte normal, el drogadicto potencial va a su destino" (20 Pág.139) En partes, es lo que hacen las partes, donde "se

constituye este bastardo polimorfo con la identidad en facetas, parcelado, reenviado a todas las patologías" (20 Pág.141)

Olievenstein plantea un gran interrogante: *"Antes de seguir más lejos nos es necesario interrogarnos sobre el porqué de esta rotura, y sobre el momento donde ella se produce. La rotura no tiene un sentido único; interviene de entrada y ante todo la madre. Esta ruptura se produce en el sistema madre niño. Sus causas son múltiples. Es en esta cinética relacional que se sitúa -o no se sitúa el padre. No se puede hablar de forclusión del nombre del padre ni del padre mismo. El no interviene más que de una manera negativa, no testimoniando su deseo para nombrar al hijo, sea abdicando su rol paterno para tomar un rol materno en el lugar de la madre."* (20 Pág.40/41)

Podemos concluir que, el secreto familiar, que está más allá de lo dicho, **se trata de lo imposible de decir del acto incestuoso**. Las paradojas de Ley de la prohibición del incesto, lo que el sistema familiar pone en acto en la instantaneidad en la desmesura, alcanzar lo imposible.

Retomo la cita de Lacan: *"Lo que encontramos en la ley del incesto se sitúa como tal a nivel de la relación inconsciente con das Ding, la Cosa. El deseo por la madre no podría ser satisfecho pues es el fin, el término, la abolición de todo el mundo de la demanda, que es el que estructura más profundamente el inconsciente del hombre. En la medida en que la función del principio del placer reside en hacer que el hombre busque siempre lo que debe volver a encontrar, pero que no podría alcanzar, allí yace lo esencial, ese resorte, esa relación que se llama la ley de interdicción del incesto"* (13 Pág.85)

El estadio de la desmesura

"La noción de maníaco-depresivo es por excelencia la enfermedad de la desmesura"(20 Pág.154) En el drogadicto no es sorprendente encontrar momentos de excitación o de depresión. *"El high y el down serán los equivalentes reencontrados de esta ciclotimia"* (20 Pág.155) Otro modo de desmesura, otro modo de ir **Más allá del Principio del Placer**. *"Una coexistencia del dinamismo arcaico patológico y la normalidad"* (19 Pág.42) El querer ir **Más allá**, lo equipara, *"Literalmente, la expresión Más allá del Espejo se le aplica a él, no es raro escuchar describir visiones de Dios o de la locura, una tras-realidad que en casos ordinarios reaccionamos con horror"* (19 Pág.58) El querer ir **Más allá** es la búsqueda imperativa del goce, *"el drogadicto relativiza el placer de la sexualidad genital, desdibuja la angustia de muerte"* (19 Pág.71)

Lo propio de la búsqueda del goce para el psicoanálisis son los efectos **del goce es la trasgresión de la Ley Primordial**. Casi siempre encontramos que, algo muy particular ocurrió con la madre en la vida del pre-adicto, para que esté capturado por la desmesura del incesto. **El estadio del espejo roto y la desmesura** es una metáfora de una **particular experiencia traumática incestuosa**, experiencia que altera la subjetividad temporal del sujeto. Se trata de la experiencia del goce sexual con la madre, sexual no es relación sexual. No es casual esta cita *"La dependencia frente a la madre no es posible de otra manera, porque ella ha participado y participa por las ondas de shock negativas que trasmite entre las roturas y los cuidados. Por lo tanto el futuro drogadicto buscará por todos los medios cambiar esta experiencia súper-traumática por otra dependencia"* (19 Pág.66)

Olievenstein articula el shock de la rotura del espejo con el shock *"en torno a la reacción con la madre. Toda desmesura comienza en este punto"* (20 Pág.146) Para ello relata el caso de Tomás de 5 años, su padre de 33 es un viejo drogadicto que no vive más con su madre. *"Thomas ha conocido todo, visto todo, incluso los amantes de su madre. Su actividad de juego es frenética. Pero lo que él nos muestra con orgullo es la dimensión enorme de su sexo. Delante nuestro, sin molestia alguna, a los cinco años el se masturbaba innumerables veces, realizaba un simulacro del acto de amor con su pequeña prima, sin que le sea censurado. Ninguna ley está aquí establecida. Él nos da a conocer que ocupa un lugar importante en la vida de su madre. No un simple lugar de cuidados, es un lugar fundamental"* (20 Pág.146)

El rasgo característico de estos niños, como Tomás, es alucinar lo imaginario en el juego, hay un "apremio" lúdico, el juego va tomando los rituales del sado-masochismo, hace sufrir a la familia, a provocar miedo. Hay una fascinación por las películas de horror. Poco a poco va naciendo en ellos el sentimiento de "parano", "estoy perseguido", neologismo que usa Olievenstein para cubrir la franja que va de la noción de la enfermedad al que la padece, el que padece la sensibilidad paranoica.

El descubrimiento de su cuerpo como fuente de placer será fundamental, puede obtener placer cuando quiere y como quiere, la masturbación ocupa un lugar desproporcionado, es *"la creación de una instantaneidad, en el acmé de la cual anula toda angustia de la no identidad de su ser parcelario, acmé que es una verdadera propedéutica de lo que será más tarde con la droga"* (20 Pág.151/52) El pre-adicto cree lograr, con el placer desmesurado de su cuerpo, el sentimiento de ser Uno. Cree hacer desaparecer la angustia, la incertidumbre de la falta de identidad, lo que se apodera de él fuera de la desmesura. Este carácter del placer masturbatorio sería *"banal sino se insistiera sobre la dimensión del tiempo vivido, o la instantaneidad, o la cantidad que es exagerada, por no decir frenética"* (20 Pág.153) Lo frenético del goce sexual del pre-adicto, es transpuesto a la drogadicción. Cuando fracasa, el pasaje al acto suicida.

El narcisismo y el fantasma

Debemos volver al subtítulo "La función del fantasma", allí afirmo que, lo novedoso de la función del fantasma ha sido modificar el imaginario teórico, el prejuicio de la relación sujeto-objeto. Nasio, con su claridad, permite entender que, **solo hay relación recíproca del fantasma.** *"El fantasma es el nombre que le adjudicamos a la soldadura inconsciente del sujeto con la persona del viviente del elegido () el elegido existe por partida doble: por un lado fuera de nosotros, bajo la especie de un individuo viviente en el mundo, y por el otro, en nosotros, bajo la especie de una presencia fantasmaticada-imaginaria, simbólica y real-que regula el flujo imperativo del deseo y estructura el orden inconsciente. De las dos presencias, la viviente y la fantasmaticada, es la segunda la que predomina"* (17 Pág.50/51)

El fantasma no es algo que pertenece a la subjetividad de un sujeto, es lo que lo enlaza de los modos más diversos al "objeto elegido". No es posible una cura sin saber cual es el lugar fantasmático que ocupa en la pareja parental o de la pareja elegida, ya que *"yo soy la persona viviente en la que se ha construido su fantasma () mi fantasma será un nudo tanto más estrecho cuando yo soy para el otro lo que él es para mí: el elegido fantasmaticado"* (17 Pág.52)

El elegido fantasmaticado es un concepto psicoanalítico fundamental, permite diferenciar el objeto del psicoanálisis de la apariencia del objeto empírico. Nasio no se refiere al amor al objeto con un sentido ingenuo, el amor del que nos habla es del amor a un **ser híbrido**, no solo es lo más exterior sino lo más exterior íntimo. Esta función del fantasma es lo que vacila o falla ya en el pre-adicto, más aún en el drogadicto. El paciente psicótico **es el elegido fantasmaticado** de una de las figuras parentales, develarlo hace a las posibilidades de su cura.

Olievenstein, en su concepción del narcisismo, se opone a la fijación del narcisismo como una tipología, ya que sostiene que el imaginario propio del narcisismo comporta en sí mismo la falta, siempre hay una abertura de lo imaginario narcisista. Hay, entonces, una articulación en esta conjetura del "estadio del espejo" y el posterior estatuto del "fantasma" en la enseñanza de Lacan, que ressignifica el narcisismo.

La creación del Ideal del Yo como estatua narcisista para ser amado, sirve para esconder el fantasma. Si se ha confundido la función del fantasma con el narcisismo, es por que no se ha diferenciado que, **el narcisismo, como una envoltura pulida limpia, es la megalomanía, sirve para ocultar y sostener el secreto sexual del fantasma, entramado con el crimen y el incesto; el placer en los límites del goce, el más allá del placer.** Es la paradoja del fantasma: el placer más acá y más allá del goce, implica el Bien freudiano en los cimientos de la moral cultura. Los Ideales de la Cultura lo ocultan.

Si la droga actúa como un cimiento inerte del Yo narcisista megalómano, al mismo tiempo devela y altera el acotamiento del goce en el placer, la función del fantasma. Las formas más diversas de la sexualidad perversa se ponen en acto, hacen real en la escena lo imaginario de la fantasía, hacen posible las prácticas perversas, el travestismo. El fantasma que sostiene el límite de la mancha", la falta, la culpa, la droga libera la **desmesura pre-adictiva**, desnuda pone en acto al **elegido fantasmaticado.** *"La penetración erótica de sí por sí, que es el gesto de la inyección con la jeringa. Este objeto (la droga) ha penetrado verdaderamente en sí mismo"*(20 Pág.63)

Partimos de la conjetura especular de Olievenstein a la estructura del fantasma. Propone nuevas conjeturas de la estructura pre-adictiva, **"la pasión por la unidad-andrógino"**, a mi entender un fantasma.

El Ideal y el Rasgo Unario

El Ideal Narcisista sostiene lo idéntico a sí mismo, la existencia de lo Uno, **el Ideal oculta la función estructural del Rasgo Unario**, la marca que introduce en la subjetividad la pura diferencia, **la alteridad es lo no idéntico a sí mismo, el sujeto**. Esta diferencia es la que nos permite pensar la subjetividad pre-adictiva, la **pasión por la unidad**, es la negación de la alteridad del Otro. La imposibilidad de ser uno con el otro es lo que hace posible la aparición de los lazos humanos.

La enseñanza de Lacan, desde el estadio del espejo, se funda en la alteridad del otro, yo mismo. A mi entender, la **rotura del espejo y la desmesura**, es la negación-expulsión, en el pre-adicto, de la alteridad irreductible del Otro. Acto que erige un yo megalómano, hace imposible los lazos sociales con el Otro, el semejante, el Otro de la Ley. Es lo que un Programa Comunitario debe instaurar como su legitimidad terapéutica, la legalidad para producir la alteridad en la subjetividad del drogadicto. Estos conceptos psicoanalíticos hacen posible pensar la clínica del drogadicto.

No es un artificio de lenguaje sostener que, el funcionamiento de las normas en un Programa, hace a la función **del Rasgo Unario**, produciendo la alteridad de los lazos sociales. Identifica al sujeto en la pura diferencia consigo mismo. Estructuralmente equiparo el Rasgo Unario con la función de las normas. El sujeto es el fundamento en la estructura, no el Yo narcisista megalómano, lo unificante, da contenido, consistencia imaginaria al Ideal de totalidad. **Introduce la unidad, borra las diferencias**. Propone la desmesura que se desliza a la megalomanía. Exige la censura del deseo.

El sujeto, el fantasma y el incesto.-

El sujeto adviene como producto del acto de la forclusión del goce del Otro del incesto, se funda como "a", el tiempo lógico anterior a la división del sujeto. La expulsión del goce incestuoso produce la paradoja del sujeto, el resto irreductible, el "a", la marca perdida del incesto; lo más interior y ajeno al sujeto. Es lo que Lacan sostiene en el Seminario "La lógica del fantasma" (8) Lo que se sustrae en el origen es lo que se repite, el crimen primordial en la mancha incestuosa.

Es un nuevo modo de pensar la sexualidad freudiana. El **a** del sujeto es lo que precede y hace posible el tiempo de la identificación del sujeto al nombre pronunciable, el que lo nombra y con el que se nombra. Donde se produce la conquista del sujeto como significación. El cuerpo propio se sustenta en la imagen del espejo, **pero la imagen del espejo se sustenta en el nombre propio, sin olvidar la función del fantasma**. El pre-adicto devela las fallas en la producción del sujeto.

El **"a"**, resto de la forclusión del incesto, no es especularizable, como tal introduce una modificación en el campo especular escópico. En el espacio especular "el punto ciego" guía la visión. Hay un quiasma, intersección, entre el fantasma y el narcisismo. El fantasma destituye la primacía de los espejos narcisistas "sin manchas" en el campo escópico; reordena la teoría del narcisismo. El **a**, está en el fantasma, es el velo que devela el incesto en la imagen especular. Esto me permite una relectura de la conjetura del **estadio de la rotura y desmesura** de Olievenstein.

El fantasma hace la estructura y función del falo, el falo es la función límite al incesto, **pero hay un momento del fantasma que no garantiza, vacilará; su condición es paradójica**. Partimos que en todo sujeto hay siempre un punto tanto de aproximación como de alejamiento del fantasma al incesto, el encuentro-fallido hace posible el acto sexual. Por ello el fantasma es un límite al momento traumático. ¿Que ocurre cuando esta vacilación se produce? El fantasma neurótico vacila, hay un rozamiento con lo incestuoso, **hay vergüenza, hay culpa por lo sexual, sin saberlo**. Es el momento demoníaco del orgasmo. Cuando se traspasa el límite, cuando el acto sexual se desliga del límite del fantasma en el orgasmo, **es el goce pasional**. El goce se desengancha del deseo, **lo pasional es puro éxtasis; hay un deslizamiento al delirio**, al sufrimiento masoquista. "El Imperio de los sentidos", la película japonesa, lo pone en escena.

Pedro, un adolescente de 17 años, esquizofrénico, padece de delirios alucinatorios. Comienza el consumo con distintas drogas desde los 13 años, tiempo después cocaína. A los dos años fue violado por el hermano del padre, ocurrió cuando este lo rapta y lo lleva con él, al separarse de la madre. La es drogadicta como su nueva pareja. Con este empieza su largo peregrinaje de maltratos, violencias y violaciones, su padrastro lo viola a Pedro a los 6 años, lo flagela, le hace presenciar los momentos que se inyecta cocaína. Pedro es el **objeto**

fantasmático elegido de su madre, actúa como sino lo supiera, realiza en Pedro su fantasma perverso masoquista. En un comienzo en la Comunidad, solo escucha lo que sus voces le dicen. Poco a poco comienza a integrarse a los grupos, coincide con su demanda de ser escuchado. En entrevistas individuales relata que, "de chico me enamoré de mi vieja, fue porque yo la vi y la escuchaba gritar cuando cogía con el tipo que me cargaba a trompadas. No podía dormir, ella me hacía dormir al lado de su cama separado por una cortina trasparente. Vi una mujer que se me apareció y yo me la quería coger, la llamé a mi mamá para que la viera, no me dio pelota. Los gritos de mi vieja me volvían loco, agarré un pingüino que lo usaba como muñeco inflable para masturbarme". El mismo pide nuevas entrevistas, cometa que no le presta tanta atención a las voces, que escucha más a sus compañeros. "Quiero que escuche los versos que escribo, toco la guitarra y quiero tener mi conjunto de rock. Me inspiro en mi voz interior, que es mi pensamiento".

Hay mucho por decir del relato de su trágica historia. Pero es la escucha de sus vivencias traumáticas, en las transferencias múltiples que Pedro fue estableciendo, que puede pasar de las "voces" al "pensamiento interior", a insertarse en la Comunidad como un nuevo lugar en el mundo. Volviendo a la cita inicial, En Pedro no se ha producido en su subjetividad, como el a, como resto de la forclusión del goce incestuoso. El encarna, en las voces en su cuerpo, el goce incestuoso, no hay función del fantasma. Nos conduce a Lacan como a Leclaire, pero también a lo antedicho de la función de suplencia en el caso del paciente Ricardo.

Serge Leclaire, el incesto infantil.

Leclaire se interroga sobre el incesto, un término que va más allá del psicoanálisis, ¿qué quiere decir "gozar sexualmente de la madre?". *"El incesto entendido como el goce sexual de la madre es tan válido para el niño como para la niña. Afirmación chocante, sin embargo es lo que corresponde a un enfoque psicoanalítico de la cuestión del incesto" (14 Pág.58)* Leclaire sostiene, con toda razón, que el incesto consumado del púber, de ahí en adelante, lo más frecuente, la hija con el padre, solo tiene sentido médico-legal. No por ello deja de ser un síntoma grave o psicótico. Pero el verdadero incesto en sentido psicoanalítico, *"gozar sexualmente de la madre-nos transportaría a una edad, como se dice, pre-edípica, a una edad que va del nacimiento a los cuatro o cinco años (...) una mujercita como el varón no cuenta con los medios para llevar a cabo la posesión de la madre, por lo que el incesto no se realizaría nunca" (14 Pág.59)*

El incesto pre-edípico es el verdadero incesto psicoanalítico, como tal imposible, pero se manifiesta en la variada patología adolescente o adulta. La función de la madre en el triángulo edípico *"tiene que ser concebida como función límite. El límite no es un objeto. Si se toma a la madre como objeto se desvanece como límite. La relación incestuosa es la anulación o el escamoteo de la función límite (14 Pág.64)"* Así como el placer es un eclipse moderado momentáneo del límite. *El goce sexual de la madre es el modelo mismo del goce" (14 Pág.65)* Más aún con su pregunta: *"¿Cuáles son estos límites en un sujeto que ha tenido esta experiencia incestuosa y que en su edad pre-edípica quedó marcado con algo relacionado al goce? Se puede decir que está atrapado allí y que ya no podrá salir, o que le costará mucho trabajo hacerlo.(14 Pág.65)*

"Todos estos sujetos, a la vez, buscan el límite, tratan de reconstruirlo y al mismo tiempo, por su puesto, de transgredirlo." (14 Pág.65-66) Lo que Leclaire fundamenta es crucial para nuestra relectura de lo pre-adictivo, lo singular de la clínica de la drogadependencia. Los casos que relata Leclaire hay un factor en común, el contacto con la madre se realiza por distintas vías, la mirada los cariños el colecho, etc. En el caso que llama Cleo, una mujer que recuerda el vínculo incestuoso de niña con la madre, se encargaba de un modo perseverante de practicarle enemas, hasta vaciar su intestino. Todas estas formas producen una sostenida excitación genital, la marca indeleble del incesto infantil.

No en vano Olievenstein sostiene: *"el cemento-por ejemplo de la heroína-su atmósfera arcaica, pre-genital, se comprende que del símbolo a la realidad, el drogadicto cree haber encontrado el paraíso, es decir la Unidad (20 Pág.194)* La instantaneidad del paraíso de la unidad incestuosa.

Es lo que podemos aportar desde nuestra experiencia, sin entrar a detallarlos, los numerosos casos de pacientes drogadictos que relatan las formas más variadas, como sucesos vividos, de un vínculo incestuoso infantil con la madre. En muchos de ellos, colecho hasta la adolescencia con excitación genital. En uno de ellos quedó la enuresis hasta sus 28 años, sin saberlo, como el síntoma del colecho. Un paciente de la misma edad pesa, ya como situación traumática la relación sexual inducida por su madre en su pubertad coincidente con la muerte del padre, el incesto médico-legal. Un adolescente, antes de consumir drogas experimentaba una fuerte atracción sexual por su madre, luego del consumo de cocaína, durmiendo la siesta con ella se despertó asombrado ante la eyaculación que tenía. Un drogadicto con un delirio paranoico relató, sin implicarse, que su

madre le practicaba felatio de adolescente. Quedan en suspenso las frecuentes fantasías más o menos encubiertas. Encontramos en ellos la afirmación de Olievenstein: *"Los drogadictos son expertos en el arte de manifestarse por síntomas tanto neuróticos, perversos, psicóticos, psico-somáticos, que son utilizadas para tapar la abertura dejada por la rotura."* (20 Pág.97) La rotura, el incesto infantil.

La pasión por el Andrógino.--

Olievenstein utiliza el mito del Andrógino como la pasión del drogadicto por ser el Uno de los sexos. Es una forma de salida del sufrimiento de la falla primordial como sujeto desde niño. La conjetura del estadio espejo roto y la desmesura implica, a mi entender, una falla en los tiempos de identificación del sujeto, falla del sujeto inseparable de la función del fantasma. La búsqueda de unidad narcisista en la instantaneidad del Andrógino, es lo que anula toda alteridad de los sexos, es una suplencia a falla primordial en la estructura de la castración. ¿Por qué la alteridad es un sufrimiento? Porque el Yo Narcisista no se identifica en la diferencia con el otro, ni con el otro sí mismo, ni en la alteridad de los sexos, la oposición masculino- femenino. **La alteridad es el sufrimiento del drogadicto, quiere hacerla desaparecer, recurre al Andrógino, al travesti.** El drogadicto debe ser *"una co-presencia bisexual"* (20 Pág.214)

En la alteridad de los sexos **no hay uno sin el otro sexo**, el drogadicto debe ser **Uno, uno y el otro sexo**. La desmentida de la castración prepara el terreno para otras transgresiones sexuales del drogadicto, es para cerrar la brecha de su identidad.

Lo real-imaginario del fantasma del Andrógino solo se produce por la incorporación de la droga, *"el drogadicto encontrará en su planeta la posibilidad que entreabra el paso del andrógino en una ilusoria mirada de amalgama de los contrarios y en una suspensión del tiempo vivido"* (20 Pág.223) Quedará la marca, el *"dèjà vue"* de una trasgresión aparentemente lograda. Pero con cada repetición del Andrógino está la decepción, la caída en el sufrimiento es mayor, en cada repetición se duplica la falta. *"La decepción será más importante cuando el deseo y la alucinación hubieran sido mas fuerte"* (20 Pág.225) Pero no le será posible vivir sin la instantaneidad de la pasión Andrógina, la que le proporciona la droga. De niño se había iniciado a travestirse, se iniciaba así en la fantasía un ser mixto y no un homosexual. Es lo que corroboro en mi práctica, la búsqueda del travesti y su decepción.

*"La observación permite poner en evidencia este carácter constante, **re encontrado en todos los verdaderos drogadictos: a saber un elemento escondido, virtualmente femenino en cada ser masculino, y en cada ser femenino, un elemento escondido, virtual masculino. El andrógino potencial, fuga, apariencia, y también apasionada búsqueda, deviene en una clave para la comprensión de esta singularidad en acción que es el drogadicto"*** (20 Pág.48) La **dependencia** del drogadicto es en la imposibilidad de ser **"la unidad sexual en sí mismo"**, como salida de la situación traumática, pone en acto otros fantasmas perversos, **el más común, el travesti**, o bien pasar a la violencia o en la caída melancólica. El fundamento perverso, el predominio del fantasma perverso masoquista.

"Pero la manera de ser travesti marca para nuestros sujetos sus límites. A diferencia de los verdaderos transexuales que reivindican dolorosamente una identidad que ellos no tienen, el travesti actúa tratando de imitar al otro sexo pero al mismo tiempo sin abdicar al suyo." (20 Pág.228) Para el drogadicto, el travesti, es una manera poco convincente de ilusionar lo alucinado, los caracteres sexuales secundarios hacen de obstáculo y marcan la incompletud de tener solo un sexo.

Olievenstein plantea una paradoja en la pasión del Andrógino: *"La penetración de un hombre por otro hombre puede pasar aquí, en su instantaneidad, por el deseo monstruoso del drogadicto, **hacer un niño a su madre, que sería él mismo, inmortal y jamás nacido.**"*(20 Pág.229) Hay drogadictos que testimonian que, el goce sexual de ser penetrado por un travesti, es mayor que el goce con una mujer. Es el deseo del Andrógino es tanto el Uno. La unidad de los sexos, **el deseo realizado del incesto**. Es el parentesco con "Las Memorias de Schreber", los delirios alucinatorios bisexuales de escritor Schreber llevados a la letra. (1) Por algo Olievenstein contrasta el fantasma del Andrógino con el delirio estabilizado de Schreber.

Sostiene Olievenstein que, la homosexualidad, es impotente para tapar la rotura, *"ya que la droga no es como un partenaire sexual una suerte de espejo. La droga, justamente, ella si permite la fusión e inmiscuirse, no hace más que colmar y no se remonta a los orígenes de la abertura, **mientras que el Andrógino se relaciona a lo más cercano del deseo de reintegración-creación del incesto monstruoso.**"* (20 Pág.230) A mi entender el incesto y el crimen son lo que hace al goce del Andrógino, *"busca restablecer un lazo (tan*

ambivalente) con la madre (20 Pág.234) Olievenstein remite la pasión del Andrógino a los sucesos traumáticos de la infancia.

El Uno lacaniano

"Nosotros reencontramos en el pensamiento analítico, incluso en todas partes, todo lo que el término significante de la madre entraña con el pensamiento de la fusión, la falsificación de la unidad es lo que de ella nos interesa. A saber: el pasaje de la unidad contable a la unidad unificante, nosotros le damos el valor de 1. La madre como sujeto, es el pensamiento del Uno de la pareja. Ellos dos serán una sola carne, es el pensamiento de Otro maternal" (12 Pág.150) La unidad de la culpa es la repetición de lo que viene de lo real, *"Yo vengo de definirla a nivel de esta culpa real" (12 Pág.151)*

Para Lacan tiene el peso de lo real del incesto, por ello es necesario que se interponga una función tercera, la función fálica sostenida por el fantasma. *"Si la sombra de la Unidad planea sobre la pareja sexuada, aparece necesaria la marca de algo que debe representar una falla fundamental. Esto se llama la función de la castración" (12 Pág.151).* **Es a partir de la función fálica que Lacan encuentra las vías de la sublimación.** No es necesario decir que, con su lenguaje, Lacan retoma el fundamento freudiano del incesto en la sexualidad humana.

Estos conceptos fundamentales hacen posible pensar la particular subjetividad del drogadicto, su pasión por las múltiples formas de ser Uno en el Andrógino, la desmentida de la castración.

La ética del proyecto terapéutico

El proyecto terapéutico debe fundarse en una ética, la legalidad de un Programa que respete la compleja singularidad del **sufrimiento del sujeto drogadicto**. Debe ir marcando, creando y produciendo, en la interacción terapéutica, la producción de otro sujeto, el **dolor del sujeto desintoxicado**. El proceso terapéutico no solo va sustituyendo la droga, el poder que ejerce **el objeto fantasmático elegido** en la drogadependencia. Lo debe ir ocupando la relación terapéutica, el pasaje del sufrimiento masoquista al dolor del duelo.

El lugar de la drogadependencia debe ser sustituido por una dependencia más fuerte, la Comunidad Terapéutica, desde ella, una pasaje a otra inserción social de la que lo trajo. Por persona del terapeuta, entiendo, la función terapéutica en la persona del terapeuta, soporte necesario para instaurar en el drogadicto la legalidad de la estructura Comunitaria, estabilizar la función del fantasma, soporte de los lazos sociales.

La vacilación permanente en el drogadicto del fantasma, lo lleva a la **desmesura en el camino de su cura en las fases Terapéuticas del Programa**. La relación con el nuevo **objeto amado-elegido**, el terapeuta, símbolo Comunitario, *"está rigurosamente determinado por el fantasma" (17 Pág.50)* La presencia del objeto exterior, *"la persona viviente del elegido, en efecto, me resulta indispensable como un pedestal dotado de vida propia, en el que se basa y se expande el objeto fantasmático" (17 Pág.50)*

Son las condiciones de **su sufrimiento**, sin saber lo traumático del sufrimiento vivido en el medio familiar-social. **El goce del sufrimiento** es lo que lo conducen al drogadicto a la consulta, **"el no viene jamás por la drogadicción ni por la dependencia" (20 Pág.89)** No se trata del deseo, el que sostiene la demanda, tal como hace posible la cura psicoanalítica. por ello que la terapia difiere de un psicoanálisis. No por ello sin pensarlo psicoanalíticamente.

Al estar en juego su identidad de drogadicto, hay pluralidad y alternancia del goce y el deseo. Es lo que hace la singularidad de su cura, el despliegue de su identidad en la pluralización de sus identidades, su coexistencia en cada momento terapéutico, es sin serlo un perverso, un psicótico, un neurótico. Por ello es necesaria una relación diferente, las transferencias múltiples, comunitaria, grupal, individual. Donde se pone en juego el sentido y el sin-sentido de la estructura subjetiva del adicto, su desmesura, sus mutaciones en la lógica de su temporalidad.

Cómo se presentan los cambios: *"Lo que va a ser manifiesto es, en primer lugar, la construcción del tiempo y el espacio en el drogadicto, el que, justamente allí, no vivía más que la temible instantaneidad del tiempo vivido: esta aparición y aceptación del tiempo es el primer signo importante de un cambio en tren de producirse. El tiempo común deviene en la medida de todas las cosas; el sujeto puede comenzar a investirlo"*

libidinal y estructuralmente () puede hacer el amor con amor y no más como la sola instauración de la Unidad en el goce, la anulación de la sexualidad arcaica en una relación de pareja progresivamente des-genitalizada" (20 Pág.112)

La propuesta de la cura del drogadicto de Olievenstein es, hacer posible que advenga en los tiempos del **sufrimiento del sujeto desintoxicado**. La primera etapa es la sustitución de la droga por la **dependencia terapéutica**, y luego un período de "**democracia psíquica**", etapa donde los cambios son lentos en solidificarse, la repetición y lo revertido se alternan, nada es estable, si bien perdura la tendencia a la droga, a la relación perversa del drogadicto, aparece algo nuevo: "**La cosa es clara: es de la falta de la dependencia de la cual sufre el sujeto desintoxicado**" (20 Pág.256)

Va pareciendo poco a poco un nuevo espacio del pensamiento, el que está fuera y dentro del espacio de la terapia. Se distingue, y esta es mi experiencia, del pensamiento impuesto, antes no advertido, este será desplazado, paulatinamente, por un pensar auténtico, un pensamiento propio. Solo se logra tratando al incursionar en los dominios de lo indecible, no en la búsqueda de una significación causal. Es el modo de ir reemplazando el código secreto familiar o materno, por un espacio que hace posible el dominio de la legalidad del Programa.

¿Cómo aparece esta nueva forma de pensar? Cuando su pensar "*se trata del dominio de la opinión, la que <representa lo que el sentido escapa al sentido>, lo que escapa a la razón y al método () es en la opinión sobre la cual trabaja el terapeuta, es aquí y más allá de la terapia, en el sistema y fuera del sistema (20 Pág.256)* Con **la opinión**, Olievenstein se refiere a las distintas maneras de pensar, a los diferentes puntos de vista sobre su nuevo estatuto de un sujeto, el que piensa en el **sufrimiento en la abstinencia**, sobre los fracasos, las recaídas, como acting-out, efectos de la pérdida progresiva del **sufrimiento en la dependencia a la droga**, para pasar a otro modo de sufrimiento, "**el sufrimiento sujeto desintoxicado**".

A mi entender, la Opinión debe ser aquella que lo lleva a ir más allá de la estructura de la drogadependencia, **la Opinión verdadera, es la que se dirige a las formas de vida familiar, sostenidas en el sistema socio-económicas, lo que fue eligiendo, lo que lo llevó a la drogadependencia.**

Sostiene Olievenstein en su libro de 1983, que todas las Comunidades Terapéuticas son "Comportamentalistas". Son Instituciones de distinta especie que dicen luchar contra la drogadependencia, pero es readaptando al individuo a las normas sociales vigentes de su época. Lo fundamental es que detrás de las normas está el poder, la exaltación de un jefe que dirige un sistema de "castigos-recompensas" para crear un paciente a la imagen del terapeuta, "*utilizando concepciones dinámicas como distintivo, para crear una relación pervertida de dependencia*" (20 Pág.94)

Han pasado muchos años, muchas Comunidades Terapéuticas ya no son las mismas que antes, más aún el "Programa Andrés" al que pertenezco como Director Médico. Lo importante de las enseñanzas de Olievenstein ya forman parte de su modo de funcionamiento, otras están latentes como fundamentos teóricos posibles de su practica. Las reglas de convivencia Comunitaria son explícitas y funcionan, no como medios del premio o castigo, sino de restaurar o instalar él la dimensión témporo-espacial que, regida por valores fundamentales, hacen posible los lazos sociales. Es allí donde el drogadicto puede involucrarse más y más en su palabra, de este manera irá modificando su subjetividad. Es algo muy diferente a lo que él denuncia, las organizaciones carismáticas manejadas por un líder que impone un a adaptación masoquista.

BIBLIOGRAFÍA

- 1.-del Campo Emiliano.- Freud con Schreber. Las Memorias de un Enfermo Nervioso. "Escribir la Locura". Revista Acheronta.
- 2.-del Campo Emiliano.- La Cura de un paciente fetichista. Del fetichismo al masoquismo.- Inédito
- 3.-del Campo Emiliano.- El final en la cura de un fetichista. Ediciones Kargieman.
- 4.-del Campo Emiliano.- El análisis de un esquizofrénico.-Inédito
- 5.-Ey Henry.- Tratado de Psiquiatría. Toray Massons S.A.

- 6.- García Badaracco Jorge Comunidad Terapéutica Psicoanalítica de Estructura Familiar.
Tecnipublicaciones, S.A
- 7.- Kelsen Hans.- El concepto de Estado y la psicología social. Con especial referencia a la teoría de las masas de Freud.-Conjetural 13.- Revista Psicoanalítica.-
- 8.-Lacan Jackes.- El Seminario III. Las Psicosis. Ed. Paidós.-
- 9.-Lacan Jackes.- El tiempo Lógico y el aserto de la certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. Escritos I
Editorial Siglo XXI.-
- 10.-Lacan Jacques.- Las psicosis paranoica y su relación con la personalidad. Edit. Siglo XXI.-
- 11.-Lacan Jacques.- El estadio del espejo. Escritos I Edit. Siglo XXI
- 12.-Lacan Jacques.- Logique du fantasme. 1966/67. Inédito.
- 13.-Lacan Jacques.- El Seminario VII. La ética del Psicoanálisis. Editorial Paidós.-
- 14.-Leclaire Serge.- Para una teoría del Complejo de Edipo.-Ediciones Nueva Visión.-
- 15.-Lopez Héctor P.- El sujeto y la verdad en la teoría del Derecho.-Conjetural 13. Revista Psicoanalítica.-
- 16.-Materazzi Miguel Ángel.- Salud Mental. Una Propuesta de Prevención Permanente. Edit. Piados.-
- 17.-Nasio Juan David.- El libro del dolor y del amor. Gedisa Editorial.-
- 18.-Olievenstein Claude.- El Yo Paranoico. De la Sospecha al Delirio. Editorial Paidós.-
- 19.-Olievenstein Claude.- Destin du toxicomane. 1983 Fayard. Paris.-
- 20.-Olievenstein Claude.- La drogue ou la vie. 1983. Edit. Robert Laffont. Paris.-
- 21.-Olievenstein Claude.- Institución y Perversión.-www.acheronta.com
- 22.-Ritvo Juan.-La lógica del Fantasma. Grupo de Estudios

La soledad

Roberto Consolo

Voy a referirme a un tema al que todos conocemos íntimamente de un modo u otro: La soledad. Lo he encontrado señalado, ahondado referido, o estudiado en casi todas disciplinas en que lo busqué. Las llamadas ciencias humanas es el lugar por excelencia, pero puedo inferirlo con claridad hasta en capítulos de la física.

Como tema insidioso y rebelde, la encontramos en la sociología, la religión, la política y hasta con diferentes matices en algunas doctrinas económicas. Tras variados cuestionamientos de la estructura social, se vincula a la soledad del hombre con la desprotección y el aislamiento que los sistemas generan, asociados a distintas consideraciones de orden moral.

La tendencia neurótica casi natural de tratar a la soledad como a una desgracia, encuentra por ejemplo en nuestro tango una expansión, que en muchos de ellos, se desarrolla una demostración casi definitiva. La poesía y la literatura fatigaron con justicia el tema hasta convertirlo delicada y virtuosamente en una emblemática de premio Nobel. Ocioso es que insista o ejemplifique con algún poema, título o párrafo selecto, de algo que cada uno sin querer ya ha elegido en su intimidad y cuenta con un mínimo esfuerzo de evocación. Hagan la prueba.

Einstein en sus conocidas reflexiones sobre el la relatividad, sitúa a cada objeto sumergido en un tiempo individual, singular y propio; en la mas vacía soledad, tiempo ajeno a la contingencia del espacio que no le pertenece. Es el tiempo de cada cuerpo. Un concepto que nunca dejó de provocarme la idea del desprendimiento del momento lógico de concluir, al que cada sujeto está inexorablemente sometido. Volveré sobre el asunto

Así podría continuar y de seguro seguiría encontrando las diferentes consideraciones sobre el tema, que no hacen otra cosa que revelar la angular importancia a la que asiste en la economía subjetiva. Es que la soledad, es uno de los modos mas brillantes y categóricos de ubicar en el centro de la escena al Otro, en cualquiera de sus formas, registros y presentaciones. Por eso es un tema vasto complejo y heterogéneo. Podemos ir desde los planteos mas trágicos hasta las delicias de la soledad.

En la prehistoria del sujeto primero era el Otro y sabido y resabido es que en torno al otro nos constituimos como tal. Por esto la soledad es un punto fantasmático donde todo neurótico puede reconocerse y hasta identificarse, ya que uno de los paradigmas de la soledad, es el la de un niño librado a su propia suerte. Fantasía polimórfica y clásica de toda conflictiva edípica.

Como no somos humanistas, al menos en el sentido tradicional del término ya que nuestro objeto es el sujeto, mi preocupación reside en que el análisis cuando avanza, conduce a una zona ineludible donde la soledad, sin pretenderla concepto, se convierte en una instancia de la subjetividad que transcurre por varios estatutos. Intentaré ir delimitando algunas fronteras esta región.

En nuestra clínica, tal vez tan solitaria como la del escritor, el lector o el artista, que de todos ellos mucho tiene sin ser ninguno, escuchamos con acostumbrada asiduidad la queja: "me siento solo, estoy muy sola, no aguanto esta soledad" o por su contraria: "necesito estar solo" y las más variadas formas verbales que remiten, en primera instancia, a la dimensión imaginaria del ser, que es a la que me refiero en este instante, como el modo en que la realidad se presenta y se capta. Cualquiera de las relaciones empáticas o antipáticas, implican aquí en el plano de los sentimientos la imposibilidad de instaurar o sostener un circuito de cambio. Esta región oscura y triste esta destinada a resolverse por los laberintos de los síntomas o las inhibiciones, que demandan en el centro de la conflictiva neurótica, la restitución de la relación al semejante perdida en la distancia al prójimo. Por aquí la soledad se debate en la consistencia imaginaria del vacío.

Una verdad recurrentemente aceptada, aunque sometida a las trampas renegatorias de las neurosis, es el estado esencial de soledad, inmanente a la condición humana. Ya sea desde el acto mismo de nacer, del singular camino que encuentra cada uno hacia la muerte, como de lo que entre ambos extremos ocurre. Estas reflexiones adquieren un sentido de verdad irrefutable en escasos momentos de la vida, muy en especial son los encuentros con lo real. Uno de los laboratorios preferidos para experimentar esta verdad, son los velorios. Me siento profundamente tentado de explayarme sobre el particular porque tengo un compilado de frases y

lugares comunes que en este momento voy a ahorrarles, porque otra vez supongo que ya están recordando algunas de esas brillanteces del pensamiento humano que vecinos y parientes dicen bajo del duelen esa ocasión. Pero que en pocas horas, o en el mejor de los casos días, resultan completamente desanudadas de la vida, como si efectivamente nada de lo ocurrido y de la verdad ahí revelada alguna vez los fuera a alcanzar. Excepto para el desafortunado sujeto, que ya abocado al trabajo de duelo, intenta recomponer el espacio de soledad que deja en lo real la pérdida del otro en el lugar de objeto de amor. Soledad y muerte es una instancia tan dolida y trabajosa, como reprimida o renegada.

En el héroe sofocleano (Áyax, Electra, Edipo, Antígona) con su hermética soledad, ha servido en el seminario VII para delimitar esa zona extrema de estar entre la vida y la muerte. Por aquí nos conducimos al concepto de segunda muerte, que si bien no es novedoso (San Agustín "La ciudad de dios") es posible una articulación que diga otra posición de la muerte en la estructura. En el nudo borromeo Lacan la sitúa en el anillo de lo simbólico, por lo que el parlêtre es el único viviente que se encuentra anoticiado por efecto del lenguaje de su desaparición definitiva, ya que tiene una palabra para decir su muerte. Que esta palabra se encuentre en el tesoro significante de cualquiera, no implica en absoluto que aquí se articule una instancia propicia para el sujeto.

El análisis lleva ineludiblemente a pasar por la castración y con buena predisposición es posible encontrar en ella su forma más radical, que es la muerte. Registrar esta segunda muerte, la que puede anticiparse, y darle un buen anudamiento en un acto subjetivo, daría vida por ejemplo a la posibilidad de encontrar una nueva dimensión del goce y del vacío. Tal vez disfrutar en cada momento o en cada cosa la posibilidad de que fuese la última, o hallar en la falta inexorable el camino de la creación.

En otra dirección, hallamos que muchas son las formas de encuentro con la destitución de los ideales. Hemos visto y atendido numerosos desastres subjetivos tras la caída del muro de Berlín y la disolución de la Unión Soviética, para citar un ejemplo muy conocido. Ideales columnares que sostenían paternamente tantas vidas, arrastraron en su desbarrancamiento a aquellas estructuras que no les estaba dada la idea de consistir si no era en torno a la figura del padre en su estado de ideal. Ya sea por estar lleno de atributos inigualables, o paradójicamente por el odio edípico que ocasiona tan terrible y poderosa completud. Paradigma neurótico.

La revisión y el paulatino desmantelamiento de los ideales con buena parte de la constelación de prejuicios que los envuelven, va circundando la caída de las versiones suficientes del padre. Puerta de entrada que el análisis va abriendo muy lentamente a otra instancia de la soledad. De no avanzar en esta vuelta, sobre el desprendimiento singular y necesario del deseo, esta destitución da por resultado una suerte de pesimismo inveterado o un anhelante desamparo.

Otra frontera de esta región, es una ilusión estructural que produce la función edípica, y revela la conocida esperanza de que haya una operación que no deje resto. Caber exactamente donde al otro le falta. Idea numerosa y proteiforme con que la conflictiva neurótica convoca al otro en sus tres registros, como objeto de amor, de deseo o de goce. En el amor o la amistad sin condiciones, en encontrar justo, justo lo que yo quería, o en el gocemos lo mismo, o juntos, o a la vez, o mejor todo, si mejor todo.

Lo que en el planteo de Freud era la indisciplinada diferencia entre lo esperado y lo obtenido, lo encontramos con Lacan ahondado, redefinido y extendido, en la inaceptable **no relación sexual**, que actualiza la clínica en dirección a lo real. Al develamiento de lo imposible que atañe a lo real del Otro.

Recuerdo un paciente quejarse con interminable riqueza de su jefe, que hasta entonces creía justo, cuando en una situación éste le dijo con toda tranquilidad: "para hacer lo que hago, yo ya no tengo que pedirle permiso a nadie". El paciente, indignado, emprendió contra la autosuficiencia y la soberbia de este hombre, una larga lista de injurias. Después de varios años de análisis, tras una laboriosa agonía muere su padre. Esta pérdida en lo real, fue la puntada que enlazó en su estructura una larga tarea. Entonces recordó aquel episodio con el jefe, pero ahora con otro significado. Cayó en la cuenta de la diferencia que hay en la ficticia soledad del que creía colmado, reinando en la suficiencia del narcisismo y lo que es encontrarse con la inexistencia del Otro, del Otro que imaginaba completo, y no con su falta a cuestras como cualquier hijo de vecino. No es lo mismo no querer pedir permiso, que un día descubrir que ya no hay a quién pedir permiso. El Otro esta definitivamente castrado.

En el curso de un análisis se pasa por vastas zonas de indeterminación hasta a transitar los puntos por donde adquiere consistencia la neurosis. La apropiación de estas encrucijadas donde se solidifica el sufrimiento, esta fijeza al goce excedente, maldito, recurrente, hace preciso un repetido paso por estos lugares como se debió caminar un día por el barrio: primero para que deje de ser extraño y luego para que sea parte de uno. Esta apropiación brinda en un buen análisis, si también hay suerte, la posibilidad de organizarlos y rearticularlos. Pasar del otro lado de la escena.

Que un sujeto halle la transformación de la relación tanto al semejante como al prójimo, en nuevas pero tan viejas formas del encuentro, que asista en primera fila a la lenta caída de sus ideales hasta la insospechada destitución del padre, -liquidación del complejo de Edipo-, que se encuentre con la muerte, -la segunda- como instancia creadora en cada acto, que se agote definitivamente la fantástica ilusión de una correcta unión entre cada parte que forma un verdadero todo –no hay relación sexual- y el descubrimiento de la inexistencia del Otro, al modo en que lo sueña o lo completa la neurosis, en cada sujeto y con las marcas de su historia, con un dulce horror, se va dilatando una superficie única y singular donde la existencia se desviste de los significados *prêt a porter*, empieza a dejar de estar bajo los efectos de los significados del Otro, para hallar otros, algunos, pero propios.

Estos conceptos que en psicoanálisis formalizamos no son otra cosa que los anclajes donde el sufrimiento se concentra en un punto denso e impenetrable, que el trabajo del análisis abre, transforma y empuja hasta convertirlos en fronteras de una zona donde el sujeto se encuentra durante **un momento lógico de la cura** en la mas desconocida soledad. Un tiempo de concluir sobre el desamparo de la existencia. Captación de lo poco que hay de ser. Es en esta soledad es donde el sujeto se pregunta por lo que retorna al mismo lugar, como el pastor se interroga en la noche de su propio cielo por el retorno de las estrellas del destino. Ese real que le concierne. El modo de entrada en su existencia de aquello que se propone a todo hombre.

Hay un momento donde esta soledad nos está por decir algo. Nunca lo dice, o tal vez lo dice infinitamente y no lo entendemos, o lo entendemos pero es intraducible, como una música. **Es el encuentro con lo más radical del deseo**, ahora desprendido de la medida fálica. No tal o cual, la recóndita causa del inconsciente le prohíbe su nombre, pero es el deseo con el que se anda y se hace, convertido en la única garantía. Impura, por supuesto.

Por este tiempo se pasa, y en ese paso, algo de él persiste posiblemente para siempre. Pero cuidado, que no me refiero al ermitaño o al asceta, que para sostener el deseo se entregan a la soledad renunciando a todo goce, ni tampoco al delirio yoico de total independencia y autonomía. Muy por el contrario, si por esta dimensión de la soledad, que tal vez sea uno de los infinitos nombres de la castración, se transcurre y se anuda, no es mas que para poder cantar, bailar, compartir, amar, hablar, escuchar y disfrutar con los otros lo que mejor se pueda, pero de otro modo. Nada más.

El recorrido

Gerardo R. Herreros

Introducción:

El objetivo de la presentación de este trabajo, es el poder pensar la temática de *un fin de tratamiento* en las psicosis, o mejor diré en una psicosis y mejor aun, en la particularidad de esta paciente esquizofrénica. Para ello, sentí la necesidad, de en apretado resumen, presentar el material con el diagnóstico, el tratamiento posible que intenté y mis preguntas y consideraciones a lo largo del mismo, para luego abrir una serie de interrogantes sobre ¿Hasta cuándo debe durar un tratamiento en un paciente psicótico?

La llegada:

Han pasado dos años desde nuestro encuentro en una clínica psiquiátrica siéndome derivada por *un intento de suicidio*, cuando en realidad de lo que se trataba era de la certeza de una muerte inevitable. Uno de sus hermanos me extendería un papel de servilleta con su escrito de despedida:

"...Yo no se si entenderán pero este ha llegado para mi de morir. No se entristezcan -sólo piénsenme, recuérdense. Me ha tocado a ustedes, y Papá, como mi familia y les ofrezco lo mejor para sus vida y y la de todas su familia..." (sic) (1)

Yendo a una ciudad de vacaciones con su madre de más de 70 años, en medio del camino comienza a sentir vértigo, descontrol del corazón, palpitaciones, sudoración y la incontrolable sensación, necesidad y casi impulso automático (no lo podía explicar) de morirse.

"...Al rato cundió en mi un sentimiento de desapego total y sentí que una fuerza mas grande que yo, un poder mas grande me llevaba. Y como estábamos en el auto temí por tener un accidente, y que todos muriéramos y le pedí al chofer que parara Ya Ya Ya! Ya mismo.

Seguí teniendo el sentimiento de muerte sin desearlo pero resignándome al hecho inexorable de ella. Cada minuto era como eterno. Cada segundo era sagrado, cada cosa que hacía era relevante, importante y por última vez". (sic)

Decía que el desencadenante fue que no soportaba este país de caos y con poco orden, la antítesis de los lugares por donde estuvo por más de la mitad de su vida.

"Primero escuché quejarse de todo lo que generalmente se queja la gente. Y algo dentro mío, inexplicablemente, con palabras, surgió de mí como fuego, y les hable del país que tienen (...) Cómo todos los ricos y famosos compran cosas en Miami y otros sitios, el más popular es Miami. y viven en un país en caos..." (sic)

Ella escribió mucho durante un tiempo, desde su internación y a sugerencia mía a partir de esa servilleta escrita de despedida, letra escrita que la apaciguaba en sus momentos de "miedo irracional"

"Tengo miedo racional pero como limitado hacia el otro, irreparable" (sic)

También escribirá mucho sobre otros de sus varios "síntomas". Además del consumo de marihuana durante bastante tiempo en el exterior, una de sus mayores preocupaciones fue sin dudas su cuerpo.

"Se desarrolló desde antes de esta pareja la cosa por lo físico, es real, ahora lo veo que mi peso normal y lógico y balanceado son unos no se cuantos quilos porque ya no me peso tanto como antes, fue un duro camino dejar de desearme de una forma que no era la mía, me refiero al cuerpo. Entonces de la casi anorexia o en realidad era anorexia paulatinamente pase a comer mucho un día nada 3 2 mucho 4 nada comencé a hacer ayunos etc. Hasta que un día ya no pude controlar mas mis deseos de comer. Viviendo sola, en un lindo departamento, me ayudó y fue entonces que comencé a comer comer y comer y a hacer ejercicios ejercicios ejercicios físicos. Muchísimos más de lo que era una vez

un simple acto divertido de ejercitar el cuerpo. Nadaba 20 minutos, luego corría, luego hacía pesas en el gimnasio y etc. etc. Comencé a ser bulímica, irónicamente, leyendo un libro sobre apoyo a la compulsión a la comida. Y así siguió mi vida. No pude trabajar mas." (sic)

En el orden que exige una presentación y la lectura y trabajo sobre el caso *après-coup*, me es difícil transmitir como se entrelazaban los padecimientos relatados y escritos en varias hojas que me entregaba todos los días cuando la iba a entrevistar a la clínica. Complejidad semiológica con la que la psiquiatría no se hizo ningún problema. Así, en el informe que solicito, por las confusas referencias temporales, desde ese país lejano donde vivió varios años, los diagnósticos de Ella, en forma de lista, como un compendio de toda la psicopatología, serán:

"Axis I: Schizophrenia. Panic Attacks. Bulimia Nervosa (in remission). Possible Bipolar disorder.

Axis II: Deferred"

Sus hojas durante la internación y poco tiempo después, iban dando cuenta de lo que le había ocurrido en otra ocasión y en esta.

"Dicen que cuando se abre la chacra de la corona no es posible volver a cerrarla, bueno hoy a la mañana cuando sentí miedo y palpitaciones, simplemente medité unos momentos, fue dentro mío, y pedí paz y vi como se cerró la chacra de la corona como una caja de cartón y yo dentro. Fuera se había quedado mi amigo pero no desee que entrara una vez más que no desee sufrir más" (sic)

Pero su relación con el otro y con el Otro eran tomadas tan a la letra, y ese es uno de los problemas del caso, que tuve que decirle que no era necesario que escribiera Todo, todos los días y mucho, hasta con horas, con lo que dejó de hacerlo definitivamente, es decir, otra vez a la letra. Lo que me hizo pensar en la frase de Lacan del Seminario 3

"Deben notar desde ya la diferencia de nivel que hay entre la alienación como forma general de lo imaginario, y la alienación en la psicosis. No se trata de identificación, sencillamente, o de un decorado que se inclina hacia el lado del otro con minúscula. A partir del momento en que el sujeto habla hay un Otro con mayúscula. Si no, el problema de la psicosis no existiría. Los psicóticos serían máquinas con palabra."

El camino errante

Su historia es compleja y no menos interesante -si del deseo de la persona del analista hay que escribir- y también tiene que ver con el Todo y con la falta de límites en el tiempo.

La historia de Ella fuera del país, me recordó el concepto de *errancia* en Calligaris y que Lacan da dos ejemplos metafóricos en el Seminario de las Psicosis, que si bien es anterior a la entrada del objeto *a* y del *sinthome*, son ilustrativos. El que más me gusta es el de la carretera principal. La carretera principal, es un significante que vectoriza y agrupa el campo de las significaciones. No hagamos como aquellos que se maravillaban de que los ríos pasasen justamente por las ciudades, dice Lacan. Del mismo modo, vemos que las ciudades se forman en los *Carrefour*, en el entrecruzamiento de los caminos. Que pasa cuando no hay carretera principal, cuando no existe esa guía?, hay caminos secundarios y entonces los automovilistas comienzan a fijarse en los carteles que antes obviaban porque la carretera principal los guiaba, es más, tardan más tiempo y muchas veces se pierden.

Ella, en la adolescencia, se va a recorrer todo el mundo. Esta metáfora de todo mundo, en esta paciente, significa casi literalmente "Todo El Mundo", recorre Brasil, Chile, Colombia, México, Estados Unidos, Dinamarca, Suecia y Francia, durante muchos años. Y a qué se dedicaba?: a cualquier cosa. Fue moza, enfermera, traductora de libros al castellano, secretaria en una embajada extranjera en un país del norte, inseminadora artificial, masajista en uno de los mejores hoteles de Europa y cuando le preguntaba por qué, respondía: *No sé*, no podía dar cuenta de este derrotero. Para el DSM IV, esta paciente era una persona "normal", sin embargo yo me preguntaba cuál era su posición subjetiva en esos momentos.

Así en un país europeo, se casa con el capitán del, sin dudas, *"mejor equipo del mundo"* -otra vez El Mundo, pero Ella no nota ninguna relación en esto- de un deporte popular y se va a vivir a otro país muy lejano, a una estancia que ella administraba, criaba vacas, cultivaba e hizo varios cursos de administración rural, durante otros varios años. Durante esta época, refiere ella que no tenía ningún problema, tampoco dice que era feliz, ni infeliz. Sólo que no tenía problemas, su marido, siempre en giras, la dejaba sola, hasta que en uno de sus regresos (ya iban la misma cantidad de años fuera que dentro de su país de origen), le propone tener un hijo.

Ya conocen lo que sigue si una coyuntura dramática se presenta como propicia, un sujeto enfrentado a esa instancia en la que debe responder con su deseo y en nombre propio, dónde justamente debe hacer uso de eso que debió inscribirse en otro tiempo lógico y que en esta paciente, retrospectivamente se conjetura que no fue realizado, desencadena su psicosis.

Ella viene a la Argentina, dice que para pensarlo, está un tiempo que no recuerda, pasa por dos tres países donde tenía amigos -los mejores eran y son homosexuales-, hace escala en otro país -el mismo donde se casó-, se separa de su esposo, vuelve a su estancia y luego compra un departamento donde se va a vivir sola.

Con momento previos de perplejidad absoluta *"intuía que algo andaba mal"*, encerrada en su casa sin salir durante semanas, si bien referiría en parte a su "preocupación" por el comer, también escribirá

"Me asombraban los hermanos de mi ex marido, eran y son todos gordos, muy gordos, menos él"

Luego el orden simbólico queda cuestionado en toda su extensión y los significados se extravían, se tornan extraños: así las cosas pueden significar cualquier cosa o tener sentidos por venir, las cadenas significantes funcionan por sí mismas y así los pensamientos se desconectan e interconectan autónomos y sin sentido en un primer momento.

Escriben en el hospital:

"Had been experiencing auditory hallucinations in third person, visual illusions, poor sleep with periods of depersonalisation, unusual perceptions, thought broadcast, insertion and blocking."

"On admission her thoughts were illogical at times with marked loosening of associations. Her mood was labile, often giggling at times and she appeared quite bewildered and perplexed."

Los maestros del Yoga que practicaba comienzan a introducirse en el cuerpo, le hablan por las noches, controlan su cuerpo y lo manejan y sus brazos son los brazos de los yoguis del mundo, mundo que si antes era recorrido, ahora retornaba y la invadía dramáticamente

"En la Ciudad (la nombra) estaba con otra persona espiritualmente perfecta. Cometí un error entré en su energía, entró en mi cuerpo esa energía y lo pasaba al otro; a él le escuchaba la voz."

"Pasaban cosas en mi mente como figuritas. Se interrumpía esa línea del pensamiento "vez ahora", "ves esto", "ahí". Eventos, hechos nacionales e internacionales"

Así tiene dos internaciones en poco tiempo en este hospital del "primer mundo", eficiente y muy preocupados por el bienestar de los pacientes, donde es medicada con el criterio de todos los diagnósticos consignados arriba y es tratada con terapia grupal para que pueda volver a trabajar y que ella decía que no le servía para nada.

Naturalmente trabajará pero en otro sentido del que pensaban los psiquiatras. Esta paciente desarrolla el delirio de querer ser la mejor especialista en una disciplina que dominaba muy bien, para llegar a acceder a lo que ella llama el TODO, significativo que podría pensar casi cristalizado en su significación ya que significaba TODO radical y absolutamente.

Hasta que un psiquiatra le dice:

"Vos no estás deprimida, vos estas triste, simplemente triste ¿no extrañas a tu familia en Argentina?" (sic)

Responderá al pie de la letra y vuelve a la Argentina.

El inicio

Ella dice que su infancia fue normal, sin ningún problema. Sin embargo, con el transcurso de las entrevistas, en parte espontáneamente, y muy cuidadosamente de mi parte en las preguntas ya que en no pocas ocasiones fuera de su turno me llamará para decirme que se sentía mal por lo que había hablado y que tenía miedo, pudo reconstruir fragmentariamente sus vínculos familiares.

Del mismo modo que Lacan habla de las dos muertes del sujeto, también es posible pensar al menos dos nacimientos, el simbólico con la ley del padre y el civil. Ella tendría problemas con ambos. No es inscripta en el Registro Civil hasta cuando tiene 10 años, hasta ese momento sus padres habían falsificado los papeles y sobre esto Ella no puede decir nada. Ese día, luego de cumplir los 10 años, su padre le dirá "*divertido*", "*Hoy llegaste al mundo*".

"Tenía mucho miedo porque tenía que ir a una oficina a verificar que era mujer. Mi madre me dijo "va a venir un hombre a mirarte la cuchufleta". Por suerte no tuve que desvestirme y el hombre sólo me preguntó si era hombre o mujer. Yo le dije que era mujer."

Es la menor de varios hermanos, los varones todos con la misma profesión del padre, hombre descollante en su actividad que fallece estando su hija en el exterior y del que Ella dice que no le afectó su muerte: "*sería por la distancia*".

Ella no fue al jardín de infantes a pesar del elevado nivel de formación de su familia y repite primer grado.

"En la secundaria no me daban bolilla, ni mis padres, ni mis hermanos, mis hermanas no me incluían en el grupo familiar, me llevaba todas las materias. Anhelaba un apoyo, una guía... estaba totalmente a la deriva"

En tercer año, deja el secundario y se inscribe ella sola en otro colegio donde concluye sus estudios sin problemas y es recién allí donde recuerda que comienza a hacer amigos. Así, luego de terminar la enseñanza media, le informa a sus padres que se va de viaje, retornando luego de la internación.

Otro recorrido

En Argentina, tiene un año de tratamiento con otra profesional que la diagnostica como fóbica grave, ya que el miedo y las palpitaciones eran lo predominante, y la medica con esa lógica. Lo que no fue posible diferenciar eran estos dos miedos a los que Ella permanentemente hace referencia. Sólo recuerda dos intervenciones de la terapeuta, que su problema era que estaba muy pegada a su madre y que necesitaba una pareja.

La respuesta no se haría esperar, se lanza desenfrenadamente a una conducta promiscua, acostándose con todo hombre que le gustara, va a bares y sin ninguna inhibición se pone a conversar y a salir con varios a la vez. Lo mismo hace en relación a su madre, con quien se pelea constantemente.

Como la tomo en tratamiento en la internación, desencadenada, me permitió pensar otro diagnóstico y otro tratamiento posible.

La medico pero no sólo el psicofármaco trabajó, Ella también. Intentará dar cuenta de sus fenómenos y como?. Ya lo dijo Freud, a través del delirio. El delirio no es otra cosa que un intento de suplencia a la metáfora paterna, una teoría sobre el origen, una ficción distinta que la ficción edípica que intentará dar cuenta del sujeto, de su ser y de su destino.

Ella se conecta con los yoguis como la vez anterior, pero siente que accede al miedo irracional, que se despedaza, escucha voces inconexas y sabe que es la elegida para poder ser la mejor en Todo.

Decía Freud que el delirio es un intento de cura, frase de la que por mucho tiempo se le olvidó a muchos el significante "intento". Metáfora delirante fallida para ordenar al sujeto y si bien el delirio es un tratamiento simbólico de lo real desanudado por parte del sujeto, no logra nunca del todo hacer lazo social.

De allí que mi intento de trabajo con la paciente se basó en estas premisas:

- 1.- Intentar que, al no poder localizar en su analista un deseo que la aloje como objeto, un trabajo no delirante -o al menos no incluyendo al analista- se haga posible. La ausencia de deseo del analista (en términos de la neurosis) indicaría un lugar en el que espera que emerja un sujeto, lugar que el psicótico nunca encontró en el campo del Otro.
- 2.- Tratar de localizar algo de sus "ganas", por fuera de lo impuesto desde el lugar de Amo o la transferencia masiva imaginaria que en Ella era sumamente marcada.
- 3.- Intervenir para que haya un goce más regulado en algún punto del recorrido de producción.
- 4.- Lograr recortar un objeto del campo del Otro por fuera del delirio (todo delirio es parcial) y que este objeto encuentre un valor de cambio en el campo social, con el que pueda en su nombre "agarrar" la estructura.
- 5.- Ayudarla en su trabajo, aunque hoy esa idea, en algunos lugares analíticos, sea vergonzante. Deseo de que el psicótico, por medio de su trabajo, se invente un lugar, se invente un saber.

Con esas hipótesis de praxis trabajamos y escrito así, pareciera que es cosa de todos los días, pero aquellos que arriesgamos un tratamiento con psicóticos, sabemos de los innumerables fracasos que tenemos.

Así comenzamos otro recorrido y no con pocos errores, cualquier apoyo de una idea de ella se transformaba en una orden al pie de la letra. Cuando impulso, por idea de ella, que hiciera el profesorado del idioma que dominaba a la perfección para poder tener un título habilitante (un nombre), estuvo a punto de descompensarse porque no podía estudiar todo lo que debía; claro que lo que "debía" era precisamente lo que el Otro le reclamaba: TODO, todos los textos, todas las materias. Cierta vez me dice que puede traducir páginas Webs y el contacto con Internet nuevamente la lanza a su idea de que por ese medio podía acceder a TODO el universo.

"No leo cosas del Universo o de mi misma, me hacen mal"

También muchas veces, decía que no sabía que "deseaba":

"No puedo dejar de pensar en algo que no sé que es. No se lo que quiero, ni necesito Es como si tuviera dos mentes, chocan, tengo miedo de otra cosa que está por acá" (hace una seña ubicando la "otra cosa" en un lugar del espacio fuera de su cabeza)

Lo más dificultoso, sin dudas fueron los efectos imaginarios, los atisbos de amor desregulado, la idea de que "el psicoanálisis" era imprescindible para ella (se iba de viaje y volvía para sus sesiones aunque le dijese que no era necesario), las llamadas permanentes cuando se sentía mal y hacer todo lo que yo sugería a pesar de mis cuidados en ese aspecto.

A pesar de todos estos obstáculos, Ella comenzó a sentirse mejor, mucho mejor. Decía que le *hace bien venir*, me consulta sobre dónde poner los carteles ofreciendo clases de idiomas, en qué lugares ofrecer sus servicios (disciplina vinculada con el cuerpo), reconstruye la relación con sus hermanos y de ser la excluida de la familia pasa a ubicarse en el lugar de resolver los conflictos de ellos entre sí y con su madre, con la que todos tienen problemas (tuve entrevistas con todos los miembros y efectivamente Ella había modificado la conflictiva dinámica familiar), sale con sus viejos y nuevos amigos además de con sus hermanos, con quienes va al cine, teatro y lee libros y se transformó en la preferida de sus sobrinos.

El Fin? Qué Fin?

Hoy, luego de esa corta internación y en tratamiento ambulatorio, Ella continúa con cierto miedo a los descontrolados de su corazón, que ahora llama "ataques de pánico", es decir, pudo nombrar al menos en el campo médico aquello que padecía. Es sólo miedo, no los "ataques", pero tiene una medicación "que la protege" y se siente confiada.

Con su mediana edad, sale con algún hombre que de vez en cuando le presentan los amigos, aun no ha vuelto a trabajar en relación de dependencia y sigue viviendo con su anciana madre, pero hoy esta paciente errante, tramitó una pensión con la que tiene un sueldo además de alquilar su departamento a muy buen precio en ese país lejano, da clases particulares de idioma, traduce trabajos, y comenzó de nuevo con la actividad que años atrás sería el marco de su desencadenamiento. Cobra dinero por todas estas actividades que le gustan mucho, pero a pesar de la medicación y de nuestros encuentros que casi diría son "charlas de trabajo y comentarios de problemas familiares", cada tanto algún tintineo se deja escuchar y su corazón late diferente.

Ahora bien, ¿se puede afirmar que esta paciente no tendrá otra crisis?. Sin dudas que no, cualquier tipo de suplencia y de eso tenemos experiencia clínica, puede y de hecho, falla. ¿Conseguirá Ella modificar su posición fantasmática?: No, se me hace imposible pensar el fantasma en la psicosis a la manera de la neurosis. ¿Es posible pensar el dispositivo analítico y el fin de la cura a la manera de la neurosis?. No, el discurso analítico necesita un sujeto barrado por la represión y un analista en el lugar de causa del deseo. ¿Es posible ir "más allá del Padre", cuando justamente eso es lo que está fallado?. Si está trastocada toda la relación con el Otro: en el campo del deseo, en el campo del amor y en el campo del análisis, ¿cómo pensar un fin?. Si no hay fin de tratamiento en la psicosis, ¿entonces se tratará de un tratamiento interminable, donde el interminable aludirá a un modo absolutamente radical y estructural?. ¿Cuál sería entonces el éxito o la eficacia terapéutica en la psicosis?.

Y siguen las preguntas pero a modo de ensayo de respuesta y no me arriesgo mucho más allá de este caso particular. ¿Por qué no pensar que hay fin de tratamiento en la psicosis pero no al modo de la neurosis?, ¿Por qué no pensar un tratamiento con interrupciones (cada interrupción sería un fin) marcadas por el analista, que tiendan por un lado, a que el sujeto no se ubique en el lugar de objeto, intentando evitar esa masiva transferencia imaginaria que muchas veces erotómanamente o paranoicamente se generan y por otro lado introduciendo un límite a la infinitización del tiempo en la psicosis? ¿Por qué no pensar en este parche simbólico del objeto rescatado del campo del Otro del mismo modo que la metáfora delirante, como algo provisorio y que ante cualquier falla podría volver a consultar?. ¿Por qué no pensar, aunque suene "feo", el tratamiento de esta psicosis como una especie de "psicoterapia de apoyo", en el sentido de que una vez construida cierta armazón, dejar al paciente (y fíjense que digo que el analista "deja") recorrer ese saber reinventado, permaneciendo el espacio terapéutico abierto para cualquier eventualidad?. Si algo de la ley no se inscribió produciendo la separación del Otro, la marca de la falta y la caída del objeto, por qué no intervenir en acto, en el caso por caso, produciendo además de lo mencionado, cortes temporales en el tratamiento como uno de los modos del límite necesario y del tiempo subjetivo?.

Estas son las preguntas que me generó el caso y que se reeditan cada vez que un paciente psicótico comienza a transitar, aunque a los tropiezos -en nuestro esquema mental- el mundo de los neuróticos, y que Lacan me lo recuerda con su frase del Seminario 16

"Lo mismo el error, y hablando propiamente, la ineptitud de lo que no se ha avanzado sobre el asunto de lo que se refiere a la cura psicoanalítica de la psicosis y el fracaso radical que allí se marca al situar, justamente, la psicosis en una psicopatología, que siendo de orden analítico, tiene los mismos resortes."

Julio de 1999

Notas

(1) Todos los (sic) hacen referencia a la cita textual de sus escritos

Psicoanálisis y modernidad

De letosas y monstruos de bolsillo (Los Gadgets II)

Sara E. Hassan

In breathless expectations, in the dead of night, he performed his last momentous act of creation, and the creature opened upon him two immense ghastly yellow eyes, which struck him with instant horror.

Mary Wallstonecraft Shelley

Introducción

Los chips y la virtualidad ya alteraron nuestra percepción del mundo y nuestra vida cotidiana. El efecto de estos productos de la ciencia moderna y de la tecnología, se hace sentir en todos los ámbitos de nuestro mundo contemporáneo.

Con nombre propio alusivo, algunos de estos productos inteligentes, objetos electrónicos fabricados por la gran industria del entretenimiento se ofrecen como "juguetes" - lo son todavía? - protagonizando singulares fenómenos de mercado. La diversión con los monstruos de bolsillo llamados, en inglés, *pocket monsters*, interesa especialmente a los más jóvenes, aunque los adultos no pueden dejar de lado a estos pequeños monstruos que, de un modo u otro, afectan, precisamente, al bolsillo.

Basta entrar en la red mundial para comprobar que, todas las info-vías conducen hoy al *Pokemon - Pocke(t)mon(ster)*-, así como se dice que todos los caminos conducen a Roma. Están presentes, invadiendo literalmente las páginas a que pude tener acceso en estos días, cualquiera que haya sido la palabra de origen de la búsqueda.

Desde el psicoanálisis, una perspectiva

Parto de las contribuciones del psicoanalista Jacques Lacan, quien elabora, en diferentes momentos de su trayectoria (1) un enfoque de las relaciones del sujeto con estos productos, a los que llama, según donde se coloque el acento, "gadgets", y/o "letosas"(2). Las letosas, también son *gadgets*, y designan mas específicamente aquellos seres de laboratorios, objetos tecnológicos, de existencia posible sólo a partir de los desarrollos de la ciencia moderna. En mi lectura, "letosas" destaca la extraña condición del ser que este neologismo nombra, mas que cualquier otra palabra conocida. Un abrebotellas es también un *gadget* pero no presenta problemas en cuanto a su estatuto de objeto (útil en este caso). Está hecho para abrir latas, sin discusión. Lo que no es el caso para otros *gadgets* más complejos, surgidos del universo preciso del cálculo, como las "letosas".

El origen y destino de estos objetos resulta principalmente de la alianza del discurso de la ciencia - como histórica - y el discurso del capitalista - como variación del discurso del amo.

Es desde este punto de vista que aquí los considero. Voy a tomar primero, fragmentos de una conferencia, (3) en la que Lacan trata de la relación a lo real (4), desde el discurso analítico y desde el discurso científico.

Dice allí que lo instigante es que sea el analista quien depende, o está en vías de depender mas todavía, de lo real, y no su contrario. No es, de ningún modo, del analista de quien depende el advenimiento de lo real. Cabe al analista "hacerle la contra" a lo real. Sin embargo, lo real podría desenfundarse, contando sobre todo con el apoyo del discurso científico.

Lacan se vale de una expresión en francés: "*il pourrait bien mettre "le mors aux dents"*", que en el contexto de la frase significa algo así como transformarse en un "caballo desbocado, que no obedece al freno". El freno en la boca del caballo lo dirige o lo hace detener. Pero, en ciertas condiciones, el caballo se vuelve insensible a la acción del freno, y sale disparando.

Por otra parte, la ciencia, tiene también su "real", al que trata de atrapar: lo que escapa al conocimiento, que es diferente de lo real para el psicoanálisis. La ciencia intenta el acceso a lo real a partir del juego seco de letras, de las fórmulas científicas, desde Galileo en adelante. La ciencia escribe la verdad como una reducción formal, lo que no deja de ser un modo, restricto, como cualquier otro, de querer alcanzar ese real.

En otro momento de la misma conferencia ("La tercera"), Lacan se vale de otra metáfora dentaria y zoológica, cuando afirma que, a fin de cuentas, la ciencia nos coloca algo "*sous la dent*" (nos alimenta, nos da algo para comer). Algo que, en definitiva, se limita a *gadgets*. "*Ça nous donne à nous mettre à la place de ce qui nous manque dans le rapport à la connaissance*". En una traducción, muy libre, al portugués, del mismo texto, leo y traduzco: "nos hace colocar en falso". Siguiendo el movimiento de la metáfora citada, podemos pensar que, en relación al deseo, "nos da gato por liebre". De ahí la falsedad. Así, se puede entender que los *gadgets* (o quienes los producen?) se colocan en posición de taponar el lugar del objeto "a", causa del deseo. Los *gadgets* irrumpen en el campo del deseo humano, al que engañan y enganchan a modo de *trompe-l'œil*. Es que el deseo suele ser cómplice del "artificio", y de ciertos trazos que hacen de los *gadgets*, especies de fetiches, en cuanto mercaderías, según la concepción de Marx del fetichismo de la mercadería, que tiende a desconocer el valor del trabajo humano embutido en el producto, y también como encubridores de la castración.

La ficción afirma, además - siendo ésta la cuestión del monstruo de Frankenstein, de los androides, etc. - que las letosas participan del goce: además de "pensar", se supone que "sienten", y participan de algún modo de satisfacción.

Según Lacan, se da una paradoja, intrínseca a los *gadgets*, a los que toma como "síntoma" del sujeto desaparecido del discurso científico, entrando ellos mismos en la producción de síntomas, particularmente en los momentos de disfuncionamiento, en que retorna una verdad reprimida (o forcluida). De ahí, Lacan se pregunta si el psicoanálisis será, en un futuro, "animado" por los *gadgets*. Alimentado por esos objetos-síntoma.

En cierto sentido, se constituyen en síntoma de una crisis del sujeto, alienado por/en objetos de consumo universal, en lugar de la singularidad del objeto causa de deseo. No hay voz digital - igual para todos - ofrecida al sujeto, que pueda substituirse a lo singular de una voz. Hay, si, la posibilidad de reconocer la voz del dueño, por algunas de estas máquinas, como S1(5), según nos anticipa la *midia*!. Hay también la posibilidad del funcionamiento de los *gadgets* como prótesis imaginaria del sujeto.

Anticipaciones de la ficción

M. Nardi nos recuerda (6) que el monstruo de Frankenstein ha sido, tal vez, la "letosa" mas famosa, ganando para sí el nombre de su inventor, un hombre de ciencia.

La idea presente en este trabajo es que se puede tender un hilo conductor que va desde la ficción literaria del monstruo sin nombre, como contracara fallida de la invención científica, hasta la producción masiva de ciertos *gadgets* actuales (el neologismo *letosas*, con su dosis de extrañeza, muestra mejor el lado obs-ceno - fuera de la escena consciente -, de la creación científica, en la medida en que no cuenta la subjetividad del científico, y de la alienación del consumo). Algunos *gadgets* actuales ya nacen con nombre, como los *Pocket monsters*, los "monstruos de bolsillo" (*Pocket monsters*, *Pokemon* y otros). A diferencia del monstruo de Frankenstein, son simpáticos y performativos. Aparentemente, son inofensivos. Por el contrario, entretienen. Pero, hasta que punto? La maniobra de desalojo del sujeto ha sido exitosa?. Me lo pregunto en vísperas del bug del milenio, donde lo que nombra este pequeño animalito, el *bug*, es una falla del saber que ha colocado en jaque al planeta, movilizando recursos gigantescos, y esto independientemente del mayor o menor estrago que este error pueda causar.

Estoy rescatando aquí el movimiento que va desde la cosa sin nombre, hasta el nombre de la cosa, como tentativa de designar /aprehender ese "real" alimentado por la ciencia. Ésta nos promete la ilusión de acceder a un funcionamiento perfecto, sin los enigmas del deseo del Otro.

Quiénes son estas criaturas artificiales?

Tamagotchis, Pokemons, Furbys, Charizards, son algunos de sus nombres.

Nacidos de preferencia en el Japón virtual, como personajes de videogame, criaturas de dibujos animados, dieron origen a una cantidad de subproductos: albums de figuritas, películas, muñecos de paño, clubes de fans, mercado negro, etc. Uno de ellos, *Pikachu* emite sonidos graciosos y sabe pronunciar su nombre: "Pi-pika-pikachu"(7).

Las historias de los monstruos *Pokemon* predicen valores tradicionales de la cultura japonesa, como la responsabilidad, el respeto a los más viejos, humildad y obediencia. *Charizard*, es un dragón que escupe fuego y *Psyduck* solo tiene poderes cuando "siente" un fuerte dolor de cabeza. *Pikachu* "emite rayos de electricidad por el rabo". *Furby*, el muñeco hablante, combina circuitos electrónicos y mecánicos controlados por dos chips y diversos sensores de toque y de luz esparcidos por el cuerpo. Se maneja con un bagaje de 8000 palabras, baila, estornuda, siente cosquillas, reconoce la presencia de su dueño y se comunica con otros animales de la misma "especie" usando un emisor de rayos infrarrojo. Al principio habla "furbés", pero está programado para aprender otras lenguas, como el inglés, por ejemplo. Equipado con un sensor en la cabeza "sabe" diferenciar el día de la noche, así como la hora de ir a dormir. Reconoce cosquillas, cariños y apretones. Si se encuentra con otro *Furby* le "contagia" el virus de la gripe por rayos ultravioletas. Uno de los *Furbys* de colección (son alrededor de 150) es presentado como réplica de la Estatua de la Libertad, con todos sus atributos, por donde su historia se vincula, en el orden de la ficción, con la de los *gadgets* (8).

El cachorro *Aibo* y otros info-amigos son robots ofrecidos al consumidor con funciones equivalentes a las de sus congéneres "naturales", como por ejemplo la de hacer compañía a niños y ancianos. El stock de cinco mil muñecos, lanzado en junio de este año, se terminó en veinte minutos en Japón y en cuatro días en los EUA.

Interactivo-interpasivo

El *tamagochi*, o *tamagotchi*, puede ser considerado el antepasado digital de los pequeños monstruos, con los cuales guarda algunas diferencias significativas, principalmente porque no tiene forma humana o animal. O sea que no conserva una semejanza imaginaria, sino que se especifica por el intercambio de señales, o sea por el manejo a un nivel simbólico. Por otro lado es totalmente activo: lo esencial del juego es que él siempre lleva a iniciativa, controla el juego y bombardea a su dueño con demandas (9).

Voy a tomarlo aquí como paradigma del *gadget*.

Tamagotchi significa, en japonés, "pelota", "huevo", aunque a enorme distancia del tradicional juego de la pelota. Este juguete digital fue lanzado por una conocida fábrica de Japón en 1996. Su "madre", una japonesa de 31 años, del departamento de marketing de la empresa, pasó largo tiempo investigando las preferencias de las muchachas de Tokio, con edades entre 8 y 13 años, sus preocupaciones, gustos y tendencias.

Se trata de un pequeño objeto de forma redondeada, provisto de una tela. Se comporta como un niño o cualquier animal doméstico que *precisa de cuidados*. Emite sonidos, silbidos, y chillidos de acuerdo a la "satisfacción" de las demandas formuladas a su dueño. Es necesario leer en la pantalla cual es el objeto de su demanda; hambre, sed, etc. Para satisfacerlo, es suficiente apretar el botón correspondiente. Este objeto puede también demandar que se juegue con él. Si se porta mal se lo puede castigar tocando el botón adecuado para el caso. Un número de pequeños corazones en la pantalla indican su grado de satisfacción. En caso de negligencia con sus demandas, "muere" y no hay mas que una o dos vidas suplementarias, de suerte que después de un tercer fracaso, el objeto "muere" definitivamente, es decir, deja de funcionar. Puede ir a parar a un cementerio de tamagotchis. Hasta cierto punto, se crea la posibilidad de jugar (?) virtualmente (?) a dar vida y/o muerte, siguiendo las vicisitudes de la demanda.

"El *tamagotchi* forma entonces, un cierto número de asesinos virtuales entre los niños, dando nacimiento al equivalente cyberespacial del niño sádico que tortura hasta la muerte un gato o una mariposa. Como la muerte definitiva de los *tamagotchis* causó depresiones y hasta suicidios entre los niños que los poseían, las nuevas versiones traen la posibilidad de una perpetua resurrección; cuando el objeto esta muerto, simplemente acabó el juego y puede recomenzar de nuevo...lo cual atenúa considerablemente el lado tan provocador del original, que consistía en el hecho de que su tercera muerte era su fin" afirma Slavoj Zizek (8).

En la ficción de Frankenstein, el monstruo persigue a su creador, aunque no lo mata...Las letosas actuales tampoco matarían, pero sus efectos, como mencionado mas arriba, merecen atención.

En la medida en que el *tamagotchi* es programado para mostrarse "activo" en sus demandas en relación a un sujeto, éste se ve obligado, una vez iniciado el juego, a responder. Hay un empuje al funcionamiento, modo de goce compulsivo, respuesta esquiva frente al deseo. Podemos decir que el sujeto se ve llevado, a partir de un cierto punto, a despreciar, a ignorar su deseo. En aras de la performatividad? O sea que quedaría comprometido con un tipo de funcionamiento o "gocce" de estas máquinas, fabricadas a semejanza (a veces también a imagen) de otros seres vivos, provistos de lenguaje, literalmente "enchufado" a la ilusión de participar activamente, de "actuar". Es lo que S. Zizek llama "interpasividad".

Pueden estas letosas ser consideradas como una metáfora de la soledad del final de milenio en el cual, el deseo del Otro se vuelve amenazador?

Que es lo que el *tamagotchi* y otras letosas ofrecen de novedoso a la satisfacción pulsional? Un juguete como objeto de cuidados, en lugar de otro ser vivo, de un animalito de estimación, no es ninguna novedad.

Tampoco lo es el hecho de que la publicidad y la *midia* aprendieron del psicoanálisis que el objeto de la pulsión es contingente, mutable, reemplazable.

El *tamagotchi*, a diferencia de los juguetes antiguos, es, en particular, un compañero puramente *virtual*. No se trata de un ser viviente sino de una tela inanimada, que *hace creer* que fuese un animal doméstico inexistente, sólo por emitir demandas de animal. "Lo inquietante, es que aún cuando yo tenga conciencia plena de que no hay nada tras la pantalla, juego con señales sin ningún referente, *tengo la experiencia completa de las emociones adecuadas*" (8)

La idea de S. Zizek es que al responder al bombardeo de demandas apretando botones, se estaría dando cumplimiento a nuestro *deber de goce*, mientras que en la "vida real" continuamos bebiendo en pacífica soledad. "Gocce" tiene aquí, evidentemente, connotación de placer en relación a ciertas pautas pre-establecidas, superegoicas, de obediencia ideológica.

Entre ellas, la de orientar hacia el consumo de ciertos productos lustrados con brillo de fetiche por el discurso social prevalente desde donde, de un modo u otro se promueven las condiciones de aceptación y deseo.

"*Sé perfectamente* que es un objeto inanimado, *pero aún así*, voy a actuar como si creyese que es un ser viviente", escribe S. Zizek, con lo que la naturaleza y el consumo de estos objetos caen bajo las mismas condiciones y leyes del cinismo contemporáneo.

El juego y los juguetes infantiles estuvieron, desde siempre, ligados a la posibilidad de un plus de goce, de imaginar, soñar, construir fantasías, ser protagonista de esos sueños, donde se pone en juego la posición de un sujeto, dependiendo para tal, de su constelación fantasmática, es decir de crear y re-crear las posiciones ocupadas en las fantasías de sus padres. Recrear en el sentido de producir-se y reproducir-se, a través del juego repetido, que da placer, algo otro, diferente de lo que se es, de tomar distancia con cualquier propósito utilitario al servicio de algo específico o pre-establecido. No sin evocar el "fort-da", la repetición en el juego del carretel del nieto de Freud.

Parto de que no hay, en el niño, un modo de goce fijado, de que el fantasma "fundamental" no está instaurado. Él se fijaría, prevalentemente, en la adolescencia, como una de las "opciones" de goce. Los juegos y juguetes de la infancia tienen entonces una función de libertad. En que, estos juguetes digitales funcionarían de modo diferente de los juguetes tradicionales? Sería cuestión entonces regular la discontinuidad en el plugado? Como organizadores de la realidad, de hacer *semblante*, su capacidad se vería reducida o aumentada?

Los juegos inteligentes, desarrollan o atrofian el deseo? Esclavizan o son operadores de creatividad y libertad? Como interviene la caducidad de estos objetos, su transitoriedad...?

Al introducir cierta dosis de lenguajes relativamente autónomos, los juguetes digitales, estarían perdiendo su inocencia? Como entrarían en la constitución de la subjetividad infantil? Esta es una preocupación actual de educadores y psicoanalistas.

Se prestan para que sobre ellos se realice esta operación de torcedura, de deformación, propia del ser humano por el hecho de existir el lenguaje? Ya que es la inclusión del lenguaje, y una ilusión de autonomía, hasta de vida propia, lo que propiamente da a los nuevos juguetes su nota diferencial.

Entrar al mundo de los signos no es algo banal...Desde o momento en que los juguetes "hablan", entran en el circuito del mal-entendido humano. Habrá que esperar para ver, mas acá y más allá de los fantasmales ojos amarillos del monstruo de Mary Shelley!.

Notas

(1) Puntualizados en "Los gadgets" , Acheronta 7, agosto 1998,de Sara E. Hassan

(2) *Letosas*, neologismo compuesto por Lacan en el seminario XVII, a partir de las palabras en griego "alétheía" y "ousia".

(3) J. Lacan, La Tercera, Conferencia en Roma, 1974, en Intervenciones y Textos 2, Ediciones Manantial, Buenos Aires, 1988.

(4) Lo "real", desde Lacan, no se refiere a la "realidad". Es definido y re-definido en diferentes momentos como "lo imposible", "lo que vuelve siempre al mismo lugar", etc.

(5) S1, en el álgebra de Lacan, nombra al "significante amo".

(6) En "El goce de las letosas", diciembre 1997, inédito.

(7) Darlene Menconi, *Brinquedos High-tech*, revista *Istoé digital*, número especial diciembre 1999 - enero 2000, São Paulo.

(8) En "[Los Gadgets](#)", en [Acheronta 7](#), julio 1998.

(9) Slavoj Zizek, *Le fantasme dans l'espace idéologique*, en *Hors-série des Carnets de Lille*, revista de psicoanálisis, marzo 1999 (fragmentos citados, traducidos al castellano por la autora)

Psicanálise e neurociências

Marcio Peter de Souza Leite

1- *Psiquiatria e Sujeito*

1.1- *Psicanálise e psiquiatria: complementariedade ou oposição?*

Será que atualmente ainda se mantém a afirmação feita por Freud de ser a relação da psicanálise com a psiquiatria a mesma existente entre a histologia e a anatomia?

Esta comparação indica uma complementariedade entre psicanálise e psiquiatria, o que adquiriu novas conotações com Lacan, que vindo de uma formação em psiquiatria, ao confronta-la com a psicanálise, tomou as principais questões da psiquiatria como chave para o conhecimento psicanalítico.

No início de sua obra, ao abordar a psicose paranoica, Lacan pôs em questão o modelo introduzido por de *Jaspers* na psicopatologia, que com as noções de "processo" e "desenvolvimento", opunha as noções de *organogênese* e *psicogênese* como causa dos transtornos mentais, oposição esta que continua como ponto de discórdia numa interlocução entre a psicanálise e a psiquiatria na atualidade.

Através do estudo do crime paranoico, Lacan propôs o conhecimento humano como conhecimento paranoico, isto é, vindo do outro, e com a teoria do estádio do espelho, demonstrou como o Sujeito é constituído pelo Outro. Mesmo combatendo o organicismo, Lacan criticou a noção de "*compreensão*" e negou uma possível *psicogênese* para os transtornos mentais.

Influenciado pela psiquiatria da época, que procurava um transtorno fundamental para as psicoses, Lacan retomou os *fenômenos elementares*, conceito introduzido por *Kraepelin*, utilizado por *Jaspers* e *Clérambault*, e pensando-os analiticamente, entendeu-os como fato de linguagem, elevando-os à categoria de paradigma para o entendimento da inserção do Sujeito na ordem simbólica.

No texto: "*De nossos antecedentes*", Lacan referiu-se à sua trajetória como: médico, psiquiatra, para depois desembocar na psicanálise. Lacan reconheceu em *Clérambault* seu único mestre em psiquiatria, quem: "*com seu automatismo mental, com sua ideologia mecanicista de metáfora, por certo bastante criticável, parece-nos, em seus enfoques do texto subjetivo, mais próximo do que se pode construir de uma análise estrutural do que qualquer esforço clínico na psiquiatria francesa.*" 1

Reconhecendo a formação kraepeliana de *Clérambault*, Lacan reconheceu o caminho que o levou a Freud, como o da "*fidelidade ao invólucro formal do sintoma*" 2, mostrando com isso o lugar da clínica psiquiátrica no seu percurso.

Porém a psiquiatria de hoje não é a mesma à qual Lacan se referiu. A tendência da psiquiatria atual, apropriadamente chamada de "biológica" (ver as razões disso em "*Biological Psychiatry*", de M. Trimble) 3, caracteriza-se por ter seus fundamentos determinados por contribuições de outras disciplinas científicas, principalmente a neurobiologia.

Este novo modelo da psiquiatria critica os anteriores em seus métodos, e os substituiu por critérios estatísticos, excluindo os acontecimentos particulares da vida de um Sujeito na causação dos seus transtornos.

Dão suporte a esta posição, entre outros, *Damasio*, *Dennet 4* e *Changeux 5*, autores que valendo-se dos recentes avanços havidos no conhecimento do cérebro, afirmam que a conduta humana pode ser explicada totalmente em termos biológicos.

Estes autores, ao propor uma causa *neurobiológica* para os transtornos mentais, negam a causalidade *psíquica* em psicopatologia, o que fez com que a psiquiatria atual tenha encontrado nas neurociências seus fundamentos epistemológicos e metodológicos.

O principal argumento dos neurobiologistas consiste em dizer que o homem não possui nenhum elemento químico em seu corpo que não esteja presente no animal, o que os leva a uma leitura do funcionamento do cérebro fundada numa explicação genética, evolucionista, e materialista.

Produziu-se também uma biologia das paixões, onde o funcionamento hormonal, oposto ao neuronal, fez considerar-se o cérebro como uma glândula neuro-endócrina.

Como consequência, diminuiu a influência da psiquiatria clássica, e os "DSM"6 e os "CID"7, nas suas várias versões, passaram a ser os únicos codificadores de uma nova e uniforme concepção do diagnóstico psiquiátrico, caracterizado por estar orientado pelos efeitos dos psicofármacos.

Nascida da psiquiatria universitária norte-americana, conhecida como *Escola de St. Louis*, essa clínica tem por base a resposta padrão à administração de uma substância química. Este procedimento, denominado *critério operacional*, quis preencher a ausência de signos patognomônicos e de exames de laboratório em psiquiatria. Epistemologicamente, esta maneira de pensar foi consequência da revolução lógica dos anos 30, que pretendia fundar uma ciência da mente, através do formalismo lógico-matemático aplicado às ciências do cérebro. Esta nova ciência atribuída a *N. Wiener* e *W. McCulloch* propõe mecanizar o humano, e ao aproximar a mente a uma máquina lógica, pretende produzir uma *filosofia da mente*.

No entanto, a esta psiquiatria que vê o cérebro como uma máquina manipulável quimicamente, confronta-se a experiência da psicanálise.

Por exemplo, *Green*, em "*Neurobiologia e psicanálise*", aponta um impasse na neurobiologia pelo fato dela não poder fornecer uma teoria do Sujeito produtor de ciência, *M. L. Violante*, no "*Estudo sobre a interface psicanalítica/psiquiátrica dos transtornos do humor*", 8 situa a diferença da psiquiatria com a psicanálise, no fato da psiquiatria não considerar "*que o sujeito não se reduz ao seu organismo e a seu bem estar orgânico*"⁹ e enfatizando a diferença entre a psiquiatria de orientação biológica e a psicanálise: "*Se, para a psiquiatria, a causa desses sintomas encontra-se nos neurotransmissores e se, para a psicanálise encontra-se na constituição psíquica do sujeito - da qual não se exclui o seu corpo e inclusive, seu cérebro-vamos ver que terapêutica é mais eficaz e se são excludentes ou não: a medicamentosa ou a psicanalítica*"¹⁰.

Pode-se colocar na concepção e uso da noção de "*Sujeito*", a causa da dificuldade na relação entre psicanálise e psiquiatria, pois a psicanálise demonstra a existência de um Sujeito que não pode ser reduzido ao funcionamento cerebral, mesmo que o cérebro seja entendido como uma "máquina semântica" como faz *Denett*, ou "máquina intencional" como é o cérebro para *Changeux*, ou mesmo fazendo-se referência a um "Eu neuronal" como propõe *Damasio*.

1.2 Dualismos versus monismo: idealismo versus materialismo?

M. Bunge 11 no livro "*O problema mente-cérebro*", sugere que as posições frente ao relacionamento mente-cérebro podem ser divididas em dois grupos: para um primeiro a mente é uma entidade imaterial na qual se dão todos os processos mentais, havendo defensores da autonomia da mente que negam a realidade dos corpos e caracterizam uma posição chamada de *monismo espiritualista*. Porém, atualmente, mesmo os que reconhecem um estado separado para a mente, reconhecem a existência do corpo junto a ela, e são denominados *dualistas psicofísicos*. Dentre eles *Bunge* aponta: paralelismo psicofísico, epifenomenismo, animismo, e interacionismo.

No outro grupo estão os que sustentam que a atividade psíquica é uma função corporal, e são os chamados *monistas psicofísicos*: fenomenismo, monismo neutral, materialismo eliminativo, monismo fisicalista e materialismo emergentista.

Para *Bunge*, Freud está incluído na categoria do *dualismo* tipo *paralelismo psicofísico*, que aponta ao cérebro e o psíquico como sincrônicos.

Dentro de uma visão que equipara todas as psicoterapias como consequência do modelo cartesiano por pretenderem atuar em um Sujeito, logo inscritas em um dualismo, *Damasio*, neurobiologista que defende a idéia da conduta humana determinada unicamente pela atividade neuronal, no seu livro "*O erro de Descartes*"¹², afirma que a noção de Sujeito decorre de um erro filosófico. Para *Damasio*, Descartes ao

introduzir o "*Penso logo existo*", necessitou fundamentar a existência de duas substâncias diferentes, a "*res extensa*", que seria o corpo, e a "*res cogitans*", o pensamento, divisão que constituiu uma base dualista dominante no pensamento psicológico ocidental. *Damasio*, situa o "erro" de Descartes na divisão entre "psico" e "soma", e a moderna neurobiologia, "monista" por vocação, corrigiria este erro. Diz *Damasio*: o "*Cogito ergo sum, ... considerado literalmente, ... ilustra exatamente o oposto daquilo que creio ser verdade acerca das origens da mente e da relação da mente e o corpo. A afirmação sugere que pensar e ter consciência de pensar são os verdadeiros substratos do existir.*"¹³

A solução que *Damasio* propõe ao criticar uma "*mente desencarnada*" sugerida por Descartes, é a de um retorno a um *monismo*, como se deduz da proposta de que a "*mente tem de passar de um cogitum não físico para o domínio do tecido biológico...*"¹⁴

No entanto Freud, ao situar a relação da mente com o corpo, entendeu claramente esta relação dentro de um ponto de vista "*monista*", como mostra *P. L. Assoun* no livro "*Introdução a epistemologia freudiana*"¹⁵. Diz *Assoun*: "*Na epistemologia freudiana, não há lugar para um dualismo... é pouco dizer que para Freud a psicanálise é uma Naturwissenschaft: na realidade não há ciência senão da natureza... Portanto vamos encontrar na base da epistemologia freudiana um monismo caracterizado e radical.*"¹⁶.

A posição de Freud decorria de uma recusa ao paralelismo psicofísico tal qual proposto por *Haeckel*, cujo fundamento dualista era visto como traição à fundamentação da psicanálise nas ciências da natureza.

Foi dentro desta postura científica que Freud abordou os sintomas histéricos, relacionando-os à experiências traumáticas, e não à lesões somáticas, o que contrariava a psiquiatria da época, que considerava que a causa da histeria seria uma alteração orgânica, consequência de uma "*degeneração nervosa*". Freud, para explicar os sintomas neuróticos dentro das ciências da natureza, fez uso de um modelo neurofisiológico organizado em torno dos conceitos de estrutura e função. Um exemplo simples de estrutura do sistema nervoso é o arco reflexo, cuja função é a de responder a um estímulo. No "*Projeto para uma psicologia científica*", Freud, tentou a compreensão do funcionamento mental fundamentado na existência de tipos diferentes de neurônios, que com suas vias de condução, barreiras de contato, mecanismos de facilitação e critérios de energia livre e vinculada, explicariam a causa dos sintomas.

O modelo neurofisiológico deu lugar ao "*aparelho psíquico*", que explicaria a causação dos sintomas histéricos, já que eles não correspondiam a uma lesão no sistema nervoso, e sim à sua representação psíquica. Em continuidade, Freud propôs o conceito de *desamparo*, que corresponde ao fato do bebê depender de um outro para a sua subsistência por um longo período de tempo, como conformador da dependência do Sujeito a um outro, caracterizando o desejo do sujeito.

Esta observação feita por Freud teria sido confirmada do ponto de vista neurológico, com o que se chamou de "*epigênese*", que é o fato de, durante o desenvolvimento do cérebro antes do nascimento, haver uma proliferação dos neurônios e das sinapses, seguindo-se uma regressão e morte de grande parte destes neurônios.

Observa-se ainda, depois do nascimento, o "*fenômeno de redundância difusa*", momento em que os neurônios que restam ramificam-se, e enviam um número exagerado de prolongamentos ligando-se a outros neurônios com mais de uma ramificação.

Após o nascimento, seguindo-se a essa fase de "*redundância sináptica*", ocorre uma etapa de regressão das ramificações axiônicas e dendríticas, estimuladas pelo contato com o meio ambiente. A demonstração deste fato foi feita por *G. Edelman*, quem com a sua "*teoria das categorizações*", se refere à utilização dos circuitos neuronais em consequência da satisfação de necessidades ligadas à preservação da vida, o que introduz a constatação de que as experiências vividas pelo ser humano intervêm ativamente na modelação do tecido cerebral.

Ou seja, a investigação neurobiológica confirmaria a observação freudiana do *desamparo*, formalizando-o pelo processo de "*epigênese das redes de neurônios*", e pela "*teoria das categorizações*" de *Edelman*.

Segundo *A. Green* a teoria proposta por *Edelman*, "*é uma grande mutação na reflexão biológica*", pois o conceito de auto-categorizações seria "*indicativo de um tipo de organização não proveniente do exterior, sendo*

um tipo de organização que se faz no seio da própria pessoa segundo processos em que há algo como um tipo de regulação interna, feita por qualquer coisa que não pode chamar sujeito ou Eu".

Dentro da mesma linha de raciocínio, C. Persio, em uma reportagem publicada na revista *Palavra*, ano I, número 6, com o título "*A grandeza da simplicidade*", referindo-se ao artigo "*Divisão e suicídio celular podem ser a chave do câncer*", de autoria de P. Brown, da revista inglesa "*New Scientist*", pretende que o conceito de "apoptose" celular, ou suicídio celular, que é o fato de que células normais, recebendo concomitantemente um comando para se multiplicarem e um comando para morrerem, podem se inclinar para este último, seria a demonstração biológica da tese freudiana da pulsão de morte. Diz Pérsio: "*Fazendo um cotejamento entre os dois achados, um do campo psicanalítico e o outro do campo biológico, pretende-se sensibilizar particularmente os profissionais das áreas da psiquiatria e da psicanálise, mormente aqueles de formação médica, por duas grandes motivações. Primeiramente ressaltar a importância de a complexa tese freudiana, datada de 1920, ter sido, em sua essência, comprovada por pesquisa biológica de ponta, em 1994. Além disso, pelo fato de até a data do presente artigo não se ter lido, ouvido e visto a conexão acima apontada, conclui-se pela necessidade de publicá-la, como prova do desquite existente entre os campos psiquiátricos e psicanalíticos e entre a biogenética e a psicogenética*".

No entanto, muito antes destas descobertas serem feitas pela neurobiologia, Lacan com a *teoria do estágio do espelho*, apontou as consequências para a constituição do psíquico que seriam devidas à condição neurológica própria ao ser humano, chamada de *neotenia*, ou *heterocronia*, ou *oufetalização*, ou ainda *síndrome de Bolk*, e que se refere à prematuração específica do bebê, que ao nascer, por não ter a bainha dos neurônios do córtex cerebral mielinizadas, não tem a possibilidade de ter coordenação motora.

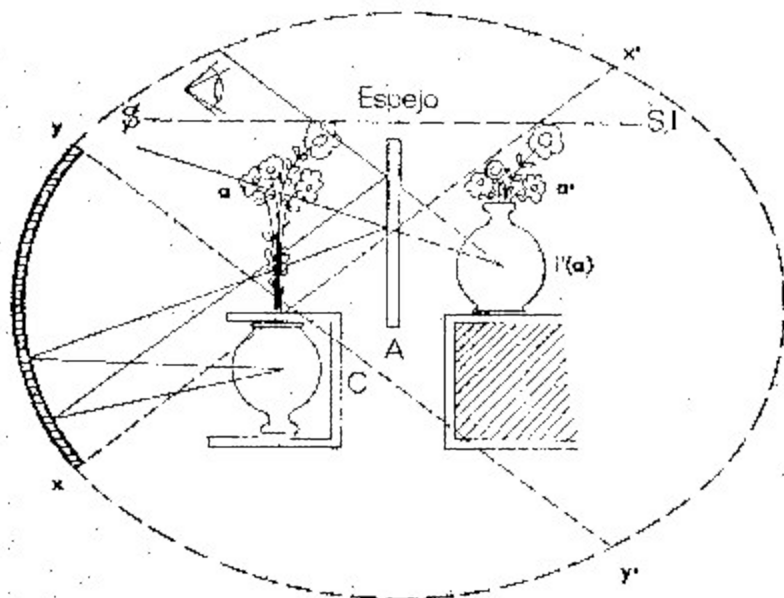
Para Lacan, o fato do bebê não poder ter uma unidade corporal mostraria a impossibilidade de existir um Eu fundado pelas funções biológicas. Porém Lacan retirou de *Wallon* a evidência de que antes que a coordenação motora seja neurologicamente possível, a criança já se reconhece no espelho, o que demonstraria a existência de um Eu, entendido como corpo unificado.

Por isso, o estágio do espelho mostra que há uma antecipação das funções psicológicas em relação às biológicas, o que contraria a hipótese da existência de um Eu sustentado somente por atividades cerebrais.

Com isso, Lacan, assim como Freud, demonstrou a existência de um corpo que não se reduz ao orgânico, e formalizou, com a teoria do estágio do espelho, o que Freud havia antes chamado de *corpo erógeno*.

Desta maneira, tanto Lacan como Freud, discordam de Descartes, na medida que introduzem a ideia de que o pensamento está encarnado em um corpo. Para a psicanálise há um corpo que não se reduz ao organismo, chamado de corpo narcísico, que é um corpo de gozo, como ensinam os sintomas conversivos da histeria, ou os fenômenos psicossomáticos.

Em 1936 Lacan teorizou o Eu como efeito da captação imaginária do corpo. O estágio do espelho situava o corpo em relação ao psíquico, colocando a identificação à *gestalt* do corpo do outro como conformadora da função do Eu. Posteriormente, em 1953, com a introdução da ordem simbólica na teorização da psicanálise, Lacan reformulou o lugar do corpo em relação ao psíquico através de uma experiência usada em óptica física, conhecida como *experiência de Bouasse*, que é a demonstração de que um vaso invertido, onde há flores colocadas fora dele, frente a um espelho côncavo, dependendo do lugar do observador, produz uma ilusão, devida ao espelho côncavo, de se ver o vaso com as flores dentro.



Lacan modificou a experiência de Bouasse acrescentando um espelho plano, e seguiu a sugestão de Freud que indicou o interesse dos modelos para a psicanálise, marcadamente os ópticos, usados para descartar a noção de localização anatômica e ficar no terreno do psicológico.

O olho, no modelo usado por Lacan, é símbolo do Sujeito, e quer dizer que na relação do imaginário com o real, tudo depende da situação do Sujeito, posto que esta situação está essencialmente caracterizada por seu lugar no mundo simbólico, que é o da palavra, o que faz do espelho plano o Outro (A).

O corpo (C) em tanto real, é como o vaso de flores refletido no espelho, quer dizer, ele é inacessível ao olhar, e o Sujeito (determinado pela ordem simbólica) *nunca terá mais que uma apreensão imaginária do corpo*.

O lugar do corpo foi retomado por Lacan ainda mais uma vez a partir da noção de gozo, noção que articula o significante com o corpo. Daí as últimas elaborações de Lacan se referirem aos tipos diferentes de gozo decorrentes da inter-relação dos registros entre si, ou seja, às maneiras diferentes do significante marcar o corpo, mantendo-se Lacan sempre contrário à existência de um continuísmo psicofísico, impossibilitando a articulação das descobertas da psicanálise com a neurobiologia.

1.3 Organogênese versus psicogênese

Um dos efeitos do *dualismo* na medicina foi a divisão da causação dos transtornos mentais em causas orgânicas e psíquicas. Estas duas possibilidades foram apresentadas como complementares, ou opostas. A hipótese de uma causação orgânica para os transtornos mentais, chamada de organogênese, na psiquiatria alemã da época de Freud, foi sugerida por *Kraepelin* como oposta e excludente a uma causação psíquica para estes transtornos, que foi chamada de *psicogênese*.

Esta dicotomia foi retomada por *K. Jaspers* com as noções de *processo* e *desenvolvimento*. Em *Jaspers* o conceito de *processo psíquico* se opõe diretamente ao conceito de *desenvolvimento da personalidade*, que diferente da noção de processo, poderia ser expresso sempre através das relações de compreensão. Segundo Lacan a noção de compreensão é um móbil da qual *Jaspers* fez o pivô de toda sua psicopatologia: (Lacan sem. III, pág. 15) "*A compreensão só é evocada como uma relação sempre no limite. Desde que dela nos aproximamos, ela é a rigor, inapreensível... Acaba-se por conceber que a psicogênese se identifica com a reintrodução, relativamente ao objeto psiquiátrico, dessa famosa relação*" 17

Criticando a noção de compreensão, conseqüentemente a noção de psicogênese, Lacan, colocando-se também numa posição monista, assim como Freud, afirmou: "*há muito tempo que eu não fazia diferença entre a psicologia e a fisiologia*" (Lacan sem. III, pg. 24.). Como conseqüência, para Lacan, "*o segredo da psicanálise é que não há psicogênese*" (Lacan, sem. III, pg. 16), e aponta que seria um erro confundir sentido e compreensão.

Para Lacan não há nem psicogênese nem organogênese, há uma causação do sujeito, que se dá a partir da atualização de marcas materiais (letra enquanto suporte material do significante) que condicionam a articulação significante, através da qual o sujeito busca sua satisfação.

Porém, atualmente não basta dizer que a psicanálise é *monista*, pois existem vários tipos diferentes de monismo como aponta *Searles*,¹⁸ ao indicar o behaviorismo lógico, a teoria da identidade tipo, a teoria da identidade ocorrência, o funcionalismo caixa-preta, a IA forte (funcionalismo máquina de Turing), o materialismo eliminativo e a naturalização da intencionalidade.

A psiquiatria, ao se referir à neurobiologia, se sustenta num *monismo fisicalista*, que pode ser entendido como a expressão moderna do materialismo. André Comte-Sponville no livro *La sagesse des Modernes: Dix questions pour notre temps*, perguntando-se sobre o que é o materialismo, dá dois sentidos a ele: o trivial e o filosófico. "*No sentido filosófico o materialismo seria uma ontologia, uma teoria do ser, ou uma concepção do mundo*". Segundo Comte-Sponville o materialismo "*é a doutrina em que só há seres materiais: O materialismo seria um monismo físico. Em tais condições, o materialismo se define sobre todo pelo que exclui: ser materialista é pensar que não existe um Deus transcendente nem alma material... E este ponto é onde se encontram o materialismo contemporâneo e a biologia, e especialmente a neurobiologia. Ser materialista, para os modernos, é em primeiro lugar reconhecer que é o cérebro o que pensa, e extrair as consequências*"¹⁹.

Cabe acrescentar a crítica que este filósofo faz a este monismo físico, apontando que este materialismo é um *fisicismo*, e por isto seria indiscernível de um *naturalismo*, ou um *fisicismo ontológico*.

A questão, portanto, não estaria em acusar a psicanálise de dualista, como sugerem os representantes da neurobiologia, pois a psicanálise também é monista. A questão estaria em contrapor o monismo próprio à psicanálise ao monismo da psiquiatria estabelecido desde os parâmetros de um *monismo fisicalista*.

Diferenciando-se as formulações de monismo que ambas sustentam, deve-se refletir-se ainda sobre as consequências disto na clínica, assim como deve-se formalizar a causa material de um Sujeito sustentado num monismo *não fisicalista*.

Outra questão é a que introduz a noção de Eu, que tanto na psicanálise como na psiquiatria refere-se à necessidade de nomear-se um lugar centralizador para as decisões que determinam as condutas de um Sujeito.

Este Eu, que na visão da psiquiatria, seria o "*Homem neuronal*" de *J.P. Changeux*, ou segundo *A. Damasio*, seria um "*Eu neuronal*", ambos dependendo unicamente do funcionamento cerebral, na psicanálise foi formalizado, tanto por Freud como por Lacan, a partir do conceito de Narcisismo, e aponta a um *corpo libidinal* diferente do organismo.

2. Psicanálise e Sujeito: desejo

2.1 Psiquiatrias, Eu neuronal, Psicanálise e Sujeito

R. Mezan no artigo "*Paradigmas e modelos da psicanálise atual*",²⁰ cita *R. Bernardi* que propõe a existência de três paradigmas na psicanálise contemporânea: o freudiano caracterizado pelo paradigma pulsional, o kleiniano caracterizado pelo paradigma objetal, e o lacaniano caracterizado pelo paradigma do Sujeito. Poderia sugerir-se para a psiquiatria biológica, o paradigma do "Eu neuronal", proposto por Damasio.

Para articular as diferenças entre a psicanálise, definida pelo paradigma do Sujeito, e a psiquiatria, definida pelo paradigma do "Eu neuronal", farei referência à formalização do Eu feita por Lacan, e a diferenciação feita por ele entre Eu e Sujeito.

No "*Dicionário Aurélio*" o termo "Sujeito" aparece definido como: *ser individual, real, que se considera como tendo qualidades ou praticado ações*. No "*Dicionário de filosofia de Oxford*", "Sujeito" aparece como sinônimo de Eu. No "*Vocabulário técnico e crítico de filosofia de A. Lalande*", "Sujeito" aparece definido desde a lógica, a metafísica, a psicologia, a sociologia, o direito e a filosofia.

O uso do termo Sujeito varia também dentro da filosofia. Para Heidegger Sujeito é uma categoria da filosofia que se deve desconstruir. Para Marx a história é um processo sem Sujeito, portanto Sujeito seria uma categoria da ideologia. A fenomenologia por sua vez identifica o Sujeito à consciência.

Pensado desde a psicanálise, constata-se que Freud não utilizou o termo Sujeito, mas não foi alheio à questão, e a abordou com outra terminologia, podendo-se dizer que Freud usou o termo *Das Ich* para se referir ao Sujeito da experiência. Segundo L. Boyer, o Sujeito em Melanie Klein pode equivaler "*aos modos de atribuir significado à experiência (as posições)*" 21

Em Lacan o termo Sujeito está presente desde seus primeiros escritos, e seu uso parece equivaler a "ser humano". Depois Lacan diferencia o Sujeito da lógica do Sujeito gramatical, assim como esses Sujeitos do definido por ser oposto ao objeto. Lacan também diferencia o Sujeito noético, gramatical, do Sujeito anônimo e ambos do Sujeito cuja singularidade se define por um ato de afirmação.

É a este Sujeito, entendido como o que se define por um ato de afirmação, que Lacan diferencia do Eu. O Eu é entendido como a sensação de um corpo unificado, e na teoria do estágio do espelho, encontra-se produzido desde o a imagem do outro. Lacan no sem III, (pg.23) diz: "*Aristóteles observava que não convém dizer que o homem pensa, mas que ele pensa com sua alma. Da mesma maneira, eu digo que o Sujeito se fala com o seu Eu*"22.

Em diferença do Eu, que para Lacan é construído desde a imagem do outro, o Sujeito decorre do Outro, (com maiúscula) que é referência à linguagem enquanto efeito da ordem simbólica. Por isso o Sujeito é consequência do significante, e está regido pelas leis do simbólico. Para Lacan, portanto, a causa do Sujeito é a estrutura do significante.

Para Lacan o Sujeito não é uma sensação consciente, uma ilusão produzida pelo Eu, senão que é inconsciente, e por isso não é o agente da fala, suporte da estrutura, mas descentrado, acéfalo, dividido, evanescente.

O Sujeito na psicanálise é explicitamente diferente da consciência, portanto é um Sujeito não fenomenológico, não é uma categoria normativa, ele é uma categoria clínica, e não remete a uma totalidade.

2.2 Sujeito e alucinação

Lacan referiu-se à clínica das alucinações como um lugar privilegiado para demonstrar a função do Sujeito.

As alucinações receberam seu nome e definição de *Esquirol*, um aluno de Pinel. Definida como "*percepção sem objeto*", sua sistematização além de organizar semanticamente uma série de fenômenos antes nomeados diferentemente, também implicou numa concepção do psíquico.

As alucinações, na concepção psiquiátrica, seriam alterações da adequação entre um objeto e sua percepção. Estas alterações seriam tantas quanto os órgãos dos sentidos: auditivas, tácteis, visuais, cenestésicas, gustativas. Uma primeira incidência importante foi feita neste campo por *Baillarger*, que ampliou a semiologia anterior das alucinações, acrescentando às descritas por *Esquirol*, a observação de fenômenos aos quais chamou de *alucinações psíquicas* (Posteriormente chamadas de *pseudo-alucinações* por *Kandisky*, ou *alucinações aperceptivas* por *Kahlbaum*).

Com isto *Baillarger* ampliou a questão das alucinações, antes entendidas somente como alterações exclusivas da senso percepção, para defini-las pelo caráter involuntário destas vivências, mudando assim o eixo onde elas estavam centradas, que era o de erro de percepção, para defini-las a partir da característica de ser uma vivência estranha à personalidade de quem a refere. A principal consequência desta diferenciação foi a progressiva inclusão de fenômenos de linguagem no campo das alucinações.

Um terceiro momento na constituição deste campo foi feita por *Séglas* em 1892, "*uma pequena revolução*" segundo Lacan, e que consistiu na descrição das *alucinações motrizes-verbais*. Esta alucinação caracteriza-se por uma pessoa referir-se a uma fala enunciada por ele, como sendo de um outro, o que mostraria segundo Lacan, de modo privilegiado, a questão do Sujeito, pois este fenômeno introduz a pergunta sobre o sujeito da alucinação. No dizer de Lacan a alucinação motriz-verbal trouxe à tona a constatação de

que "na palavra humana o emissor é sempre, e ao mesmo tempo, receptor, já que escuta o som das suas próprias palavras"²³. Poderíamos acentuar o lugar do Sujeito, como o lugar de quem escuta.

As alucinações também fazem referência a uma outra categoria da psiquiatria clássica, que são os *fenômenos elementares*. Por ocasião da sua tese, "*Da psicose paranoica e suas relações com a personalidade*", Lacan encontrou-se com a principal corrente doutrinária da psiquiatria da época, que era a tendência de isolar transtornos elementares das psicoses seguindo a hipótese de uma lesão originária, conhecida como "fato primordial", *Grundstörung*.

O fenômeno elementar é um fenômeno primário, sem causa exterior, e os fatores que determinam as psicoses seriam expressos por eles, estando sempre no começo de seu desencadeamento. Esta categoria clínica inicialmente introduzida por *Kraepelin* e retomada por *Jaspers*, foi assimilada por Lacan ao automatismo mental de *Clérambault*. Os fenômenos elementares equivalem aos "sintomas de primeira ordem" de *Kurt Schneider* e estão presentes no DSM como parâmetros para o diagnóstico da esquizofrenia.

Lacan ao reconhecer os fenômenos elementares como fenômenos de linguagem articulou "fenômeno" e "estrutura" e transformou os fenômenos elementares em paradigma da psicose.

Como a alucinação, todos os fenômenos elementares apontam de uma maneira privilegiada à questão do Sujeito na psicose, tirando, pelo menos as paranoias, da esfera dos distúrbios orgânicos.

2.3 Sujeito e modernidade

Uma tentativa de articular a historicidade da noção de Sujeito foi feita por *Drawin*²⁴, que refere-se a *figuras ideo-históricas da subjetividade*, apontando, a partir do paradigma cosmocêntrico a figura de um *Sujeito noético*, contraposto a um paradigma antropocêntrico, que teria como representante a figura do *Sujeito epistêmico-reflexivo*, que é a solução do racionalismo Cartesiano. Ainda se poderia falar na contribuição kantiana com a introdução do Sujeito autonômico-transcendental etc.

Do ponto de vista histórico, o Sujeito evidenciado pela psicanálise, segundo Lacan, é o Sujeito da ciência. Para Lacan existiu uma mudança decisiva que fundou a ciência moderna. Moderna no sentido de não se inscrever em continuidade com os saberes que a precederam.

Para Lacan, a emergência da ciência moderna deveu-se a uma modificação da posição do Sujeito que seria consequência da sua relação com o saber. Este acontecimento seria datado a partir do Cogito Cartesiano, o que teria produzido uma separação radical entre Sujeito e saber.

O Sujeito, visto pela psicanálise, tem portanto uma historicidade, chegando Lacan a usar o expressão "um certo momento do Sujeito", ou "momento historicamente inaugural do Sujeito", referindo-se também a um "Sujeito novo", ou a uma "modernidade do Sujeito".

Ou seja, o Sujeito moderno seria o Sujeito decorrente do desprendimento do Sujeito da ciência, o que ocorreu como efeito da operação do Cogito. A partir daí a ciência passou a ser um saber novo que recusa o Sujeito. A ciência moderna seria uma modalidade de saber liberada do vínculo com qualquer subjetividade, seria uma ideologia da supressão do Sujeito.

Para Lacan a psicanálise está em correlação com este momento da ciência, sendo o Sujeito da ciência a condição para a existência do discurso analítico. Para a psicanálise o Sujeito não é uma substância, não é uma "*res cogitans*" como diz Descartes. O Sujeito para a psicanálise não é a consciência, não é a experiência, não é a fonte do sentido, ele está constituído por uma verdade.

2.4 Afeto e emoção: monismo e materialidade do Sujeito

Na leitura de Lacan, o Sujeito decorre do significante. Por outro lado, o significante articula-se ao corpo pelo gozo, portanto o gozo supõe um corpo que o suporta.

A articulação entre corpo e psíquico foi proposta por Lacan, abandonando as categorias do dualismo cartesiano de substância pensante e material, com o que ele chamou de *substância gozante*. (substância usada aqui na referência de Aristóteles a *Ousia*). O Sujeito em contrapartida é um *upokeimenon*, ele é pura posição significante e não é substancial.

Lacan não foi positivista, mas materialista, no sentido da referência material da idade média, que atualmente se chama de formal. O ponto que une estas posições é a efetividade. Daí Lacan ler o uso que Freud faz da noção de "marcas", não com "engrama", mas como corte, e é isto que Lacan chamou de *moterialisme 25*, que é um neologismo que condensa *mot*, palavra em francês, com *materialisme*. Ou seja, a psicanálise usando a palavra, o significante, atinge o corpo, pela via do gozo.

Por isto Lacan, ao tratar a teoria dos afetos em Freud, não recorreu à psicofisiologia. O afeto para Lacan pertence ao Sujeito, e implica em que o Sujeito está afetado em suas relações com o Outro.

A orientação lacaniana implica portanto distinguir as emoções, que são de registro animal, vital, dos afetos, que pertencem ao Sujeito. Para Lacan a angústia é um afeto não uma emoção, e para se compreender a teoria dos afetos é necessário passar-se da psicofisiologia à ética. É no Sujeito causado pelo significante, que marca o corpo pelo gozo, e não no Eu, que a psicanálise atua. Daí Lacan ter afirmado: "*Somos sempre responsáveis da nossa posição de Sujeito. Que isto se chame, onde quiserem terrorismo...*"²⁶. Afirmção que aproxima a clínica analítica da ética e a afasta da psicofisiologia.

3 **Psicopatologia e Sujeito: estruturas clínicas e depressão**

3.1 *Psicanálise e diagnóstico psiquiátrico.*

Lacan lembra que embora exista uma clínica psicanalítica, ela a tomou da psiquiatria. Esta clínica anterior ao discurso analítico é a de *Kraepelin*, de *Clérambault*, de *Séglas*, de *Bleuler* e de outros.

Lacan propunha que o discurso analítico pudesse esclarecer a clínica psiquiátrica, que a psicanálise pudesse produzir uma clínica nova e pudesse transmiti-la como científica, não dependendo mais da psiquiatria. A especificidade da clínica psicanalítica se deveria ao fato da psicanálise não privilegiar o sintoma para fazer o diagnóstico, mas privilegiar a fantasia que determina este sintoma. Ou seja, a psicanálise deslocou uma clínica centrada nas formas do sintoma, como faz a psiquiatria, para uma outra, onde se privilegia as modalidades da posição do Sujeito na fantasia.

Lacan, tomando em consideração a relação da clínica psicanalítica com a psiquiátrica, afirmou "*que os tipos clínicos resultem da estrutura, eis o que já se pode escrever, ainda que não sem hesitação. Só há certeza e só é transmissível para o discurso histórico*"²⁷ e incluindo o uso que a psicanálise faz da noção de Sujeito, também afirmou que "*os Sujeitos de um tipo são, portanto sem utilidade para os outros do mesmo tipo. É concebível que um obsessivo não possa dar o menor sentido ao discurso de outro obsessivo*"²⁸.

Ou seja, a clínica psicanalítica é a clínica do particular, porém um tipo de sintoma, por se referir a uma convenção que o identifica e classifica, faz referência a uma nomenclatura (que é o conjunto de termos particulares a uma ciência), a uma nosologia (que é o estudo das doenças), e a uma nosografia (que é a descrição delas).

Freud, embora mantendo a referência à nosografia da psiquiatria da sua época, fundou sua própria clínica. E ele o fez através de uma ordenação de uma nosografia e nosologia própria à psicanálise, constituindo uma ruptura com a psiquiatria da época, conseguindo ao mesmo tempo mantê-la e subvertê-la.

Exemplo disto foi a invenção feita por Freud de categorias diagnósticas inexistentes na clínica psiquiátrica de seu tempo, como foi por exemplo a introdução do termo neurose de angústia, ou o de neurose atual, assim como foi subversivo para a época a proposta de ordenar as neuroses entre si, como efeito da uma defesa frente a angústia.

Ainda se poderia apontar como inovações introduzidas por Freud a neurose de transferência, a neurose narcísica etc., sendo que a nosografia e a nosologia freudianas marcariam a psiquiatria até o recente advento do DSM.

A psicanálise não mudou, nem poderia mudar as categorias descritivas da psiquiatria clássica, porém avançou, tentando construir as estruturas que condicionariam os diversos sintomas.

Para o psicanalista, o que revelaria a estrutura do Sujeito, seria a defesa frente angústia, fazendo com que a divisão diagnóstica entre neurose, psicose e perversão seja feita a partir do tipo de defesa, que cada uma destas estruturas produz.

Ou seja, frente ao sintoma que o Sujeito apresenta, deve-se acrescentar a posição que ele assume frente ao seu sintoma, o que é feito a partir do seu dizer e não dos seus ditos. Assim por exemplo, para diagnosticar uma estrutura perversa, não basta ao analista perguntar ao paciente sobre sua vida sexual, pois o que define o diagnóstico em psicanálise não é a conduta, mas a posição do Sujeito frente o sintoma.

3.2 Psicanálise, depressão e luto

A depressão como diagnóstico, mesmo dentro da psiquiatria, conota diversos sentidos conforme o uso que se faz deste termo. Desde um ponto de vista ligado à psiquiatria fenomenológica, a depressão é concebida como identificação dos processos psíquicos e um estreitamento do campo da consciência.

O DSM IV entende a depressão como uma reunião de sintomas existentes durante um certo período de tempo, sem no entanto privilegiar nenhum destes sintomas, nem inter-relacioná-los.

A diferença de posição entre estas duas maneiras de significar a depressão, consistiria em que, ao se referir ao critério de funcionamento psíquico, como no caso da "identificação psíquica", está-se apontando a um distúrbio central, ordenador das demais manifestações tidas como características da síndrome depressiva. O simples agrupamento dos sintomas, sem inter-relacioná-los, como faz o DSM IV, responderia a um único critério comum a eles, que seria sua resposta à administração de uma determinada substância química (imipramina).

Na psicanálise, Freud, o primeiro a abordar a depressão, tomou da psiquiatria de seu tempo a ordenação de um conjunto de fenômenos, que seriam a tristeza, o desinteresse sexual, a desmotivação, as auto-acusações, as ideias de morte, e como fez com os sintomas das neuroses, articulou-os entre si, procurando uma relação causal entre eles.

Para isso Freud recorreu ao paralelo clínico da depressão com o luto, pois nesta situação o Sujeito apresentaria expressões semelhantes aos sintomas que Freud configurava como os da depressão.

Desde 1892 Freud utilizou a palavra depressão para descrever uma constelação sintomática, a que ele chamou *depressão periódica branda*: " *a depressão periódica branda é uma forma de neurose de angústia que, fora desta se manifesta em fobias e ataques de angústia*".²⁹

Em 1893 Freud já diferenciava a depressão da melancolia e afirmava: " *essa depressão em contraste com a melancolia propriamente dita, quase sempre tem ligação aparentemente racional com o trauma psíquico. Este, porém, é apenas uma causa provocadora. Ademais, a depressão periódica branda ocorre sem anestesia psíquica, que é característica da melancolia*" ³⁰

Em 1917, no texto definitivo sobre a questão, *Luto e melancolia*, Freud definiu a melancolia como um desânimo profundamente penoso, a cessação do interesse pelo mundo externo, a perda da capacidade de amar, a inibição de toda e qualquer atividade, e uma diminuição dos sentimentos de autoestima a ponto de encontrar expressão em auto-recriminação, culminando numa expectativa delirante de auto-punição.

Para Freud a pergunta fundamental quanto a depressão passou a ser sobre a causa da dor psíquica. A resposta seria que ela seria causada por uma perda de objeto, real ou imaginária.

Freud tentou encontrar a essência da melancolia a partir da comparação com o luto como seu equivalente natural, porém diferenciados pelo fato de que no luto não haveria perda da autoestima. Ou seja na melancolia não seria o mundo que estaria empobrecido, mas sim o próprio Eu.

Isto levou Freud a propor uma explicação teórica da depressão pensada em torno da perda do amor próprio, o que fez com que Freud a articulasse aos ideais do Sujeito, mais precisamente ao Ideal do Eu, o que ele viria a fazer a partir da segunda tópica, com a noção de super-Eu, e da angústia aí localizada: a culpa.

Uma vez reformulada a questão da angústia, em 1925, num apêndice ao texto *Inibição sintoma e angústia* que aparece com o título de *Angústia, Dor e tristeza*, Freud concluiu que a dor seria a reação à perda de objeto, e a angústia seria a reação ante o perigo que ocasiona a perda de objeto.

3.3 Lacan: depressão e dor de existir

Lacan também abordou a depressão desde o início de seu ensino. Já em 1938 no texto *Complexos familiares*, referiu-se à psicose maníaco-depressiva como um transtorno do narcisismo, na medida em que ela viria remediar a insuficiência da vitalidade humana.

Em 1946 a depressão foi posta numa referência direta à pulsão de morte, e Lacan neste momento correlacionou o suicídio melancólico com o assassinato imotivado do paranoico.

A partir de 1953 com a introdução do axioma do *inconsciente estruturado como uma linguagem*, a melancolia foi pensada como um sacrifício suicida, e passou a ser entendida como efeito do parasitismo da linguagem no Sujeito, estando o sacrifício narcisista subordinado ao sacrifício simbólico.

Porém a partir de 1963, ao correlacionar narcisismo e objeto, Lacan considerou o Sujeito melancólico pelo paradigma do impulso suicida, que seria o paradigma do impulso do Sujeito se reunir com seu ser.

Em 1973, no texto *Televisão*, a depressão foi tomada como "paixão do ser", e a tristeza definida como covardia moral. O sentimento depressivo, pensado por Lacan pelo viés freudiano de dor psíquica, foi comparado à referência budista de "*dor de existir*" o que eleva a depressão à condição de afeto normal, decorrente do fato de estarmos sempre em risco de perder a vida.

Afeto este que remete à falha da estrutura que obriga o sujeito a buscar sua completude no Ideal, e dever se submeter a uma condição de gozo que desconhece.

Por isto Lacan definiu a tristeza como covardia moral, como falta moral, como pecado (no sentido Spinoziano), o que quer dizer em termos analíticos que se trata de uma decisão do Sujeito em assumir a dor da perda, pois enquanto estrutura descreve uma combinatória, uma regularidade, uma sobre determinação, uma ética implica uma escolha, uma decisão. A estrutura não pode ser concebida sem uma decisão ou escolha subjetiva.

4 Responsabilidade e Sujeito: ética e tratamento

4.1 A serotonina e a alma

A psiquiatria atual, valendo-se da sua vocação médica, e situando as causas dos transtornos psíquicos nas fragilidades do corpo, recusa qualquer referência a uma essência do homem, ou qualquer associação com temas como a questão da liberdade, ou da responsabilidade, mostrando sua desimplicação com a ética.

A modernidade desta especialidade médica, por se inscrever na metodologia e ideologia da medicina, faz uma constante referência a novos recursos proporcionados pelo avanço da medicina, como a *tomografia computadorizada* (PET), a *ressonância magnética* (MRF), a *monitorização cerebral* (BFM) a *testes de verificação clínica*, como o teste da supressão da dexametasona, teste usado no diagnóstico da depressão (TSD), ou a provocação experimental de ataques de angústia, o que se faz pela infusão de lactato de sódio, bem como a *monitorização* do êxito medicamentoso pela dosagem plasmática do fármaco administrado.

Haveria ainda, caracterizando este novo momento da psiquiatria, as escalas que "medem" as psicopatologias, como a *Maudsley* para o D.O.C. (Distúrbio Obsessivo compulsivo), a *Hamilton* para a depressão, o *SADS-L* (Schedule for Affective Disorders and Schizophrenia-life-time version), além de padronizações tipo *MMS* (Mini Mental State) ou *PGS* (Present State Examination).

A clínica psiquiátrica, atualmente uma clínica da medicação, através deste instrumentos (exames, escalas, estatísticas), transformou estes critérios em teorias etiológicas, e num jogo lógico, propõe modelos terapêuticos, como por exemplo acontece com a depressão, onde se indicam anti-depressivos tipo *RIMA* (Re-uptake) ou *SSIR*, fundamentando-se em observações que se referem à presença ou ausência de determinados neurotransmissores, principalmente a serotonina, cuja molécula pode ser considerada a atual sede da alma, apresentando-se com seu novo nome: 5HT2.

Como consequência deste modelo há tentativa da abolição da categoria das neuroses, substituída pelos *transtornos da ansiedade*. Neste grupo isolou-se uma categoria paradigmática, a "*ansiedade endógena com manifestações autonômicas*", ou "*síndrome do pânico*", que como diz o nome, seria endógena e autonômica, por isto mesmo considerada um transtorno cerebral, embora o texto de referência sobre a questão, (*Panic anxiety and its treatments- Task Force Report of the World Psychiatric Association*³¹) atribuem a descrição desta síndrome a Freud. (*Estudos sobre a histeria*, caso Elisabeth R.)

Freud em 1894 teria segundo os autores do livro *Panic anxiety...* usado o termo neurose de angustia para separá-lo da neurastenia provendo com isso a descrição da síndrome do pânico: Ataques espontâneos de angustia, tremores, vertigens, palpitações. A diferença com a psicanálise estaria na explicação destes sintomas feita pela psiquiatria através da hipótese da diminuição da serotonina, o que é radicalmente diferente da hipótese da psicanálise, que vê a origem destes distúrbios no eixo falo-castração-narcisismo.

Com as neurose, as histerias também desapareceram na nova nosologia proposta pelo DSM, transformando-se, descacterizadas, em quadros dissociativos. No campo das psicoses há uma desconsideração das Paranoias (reduzidas a transtornos delirantes) e uma ênfase na esquizofrenias.

Porém qualquer que seja a ordenação dos quadros pela nova nosografia utilizada na psiquiatria, seu tratamento privilegia sempre unicamente a abordagem psicofarmacológica, ou seja, não há a inclusão do Sujeito, em qualquer de suas definições, na montagem da estratégia terapêutica.

É contra este fato que a psicanálise opõe sua experiência.

4.2 Não há clínica sem ética

A psiquiatria, coerente com a hipótese dos sintomas serem condicionados somente pelas alterações dos neurotransmissores, indica, como único tratamento, uma ação neles.

Para a psicanálise o Sujeito é constituído em relação a um outro, de quem depende para sua subsistência, dependência esta mediada pela linguagem, o que determina que o Sujeito, na busca de sua satisfação, reatualize os registros que anteriormente tornaram a satisfação possível, mesmo que sejam irre recuperáveis.

Seriam estes dois modelos, o da psiquiatria e o da psicanálise, inconciliáveis? Seria possível uma interlocução entre a psicanálise e a psiquiatria?

Há entre os psicanalistas aqueles que apontam a possibilidade desta interlocução fazendo conexões entre os recentes avanços das neurociências, e as evidências demonstradas pela psicanálise.

Y. Soussumi no seu artigo "*A psicanálise hoje e freudiana? A psicanálise e algumas idéias neurobilógicas e imunoendócrinas*", publicado no livro "*Corpo-mente, uma fronteira móvel*"³², desenvolvendo o conceito de "epigênese", cita a "teoria das categorizações" de *Edelman*, como uma forma possível de se estabelecer a ponte das neurociências e a psicanálise.

Segundo *Soussumi*, *Edelman* ao investigar os fenômenos cerebrais à luz da teoria do "Darwinismo neuronal", aponta que as experiências vividas pelo ser humano ao nascer, nos momentos precoces de sua relação com o meio ambiente, vão ativar seletivamente os circuitos neuronais programados geneticamente. À utilização destes circuitos, *Edelman* deu o nome de "Categorizações", e se refere a satisfação ou não de necessidades instintivas ligadas à preservação da vida.

Este paralelismo possível entre as neurociências e a psicanálise é levado ao extremo quando Saussumi faz a seguinte comparação: "*Talvez o modelo mais próximo da consciência primária seja aquele que possui o cérebro direito de alguns indivíduos com o cérebro esquerdo dominante em situação de splitting cirúrgico.*"³³

Outra pesquisadora da possível relação da psicanálise com a neurociência, Susan Vaughan, no livro "*The talking cure- The science behind psychotherapy*",³⁴ publicado 1997 em Nova York, chega a defender que há uma função cerebral a que ela chama de "sintetizador de histórias" que estaria alojada na córtex cerebral.

Esta autora chega a propor "*que as conexões biológicas entre os neurônios que constituem o sintetizador de histórias são literalmente fortalecidas, moldadas, enfraquecidas ou destruídas- em última análise refeitas- ao longo do processo de psicoterapia.*"

Mesmo entendendo o que a autora chama como sintetizador de histórias, como uma metáfora para Sujeito, a demonstração das alterações celulares causadas por efeito de psicoterapia ainda estaria para ser feita.

Assim como também, o paralelo feito por Saussumi da noção de "epigênese", e da "teoria das categorizações" de Edelman, nunca poderiam explicar o Édipo ou a castração como proposta pela psicanálise, sem cair em uma analogia biológica imprópria. O mesmo vale para o paralelo feito C. Pêrsio no artigo "*A grandeza da simplicidade*", onde propõe um paralelo do "apoptose" celular com a pulsão de morte.

A psicanálise, tomada pelo paradigma do Sujeito, vê no outro, tanto na sua dimensão imaginária de semelhante, como na sua dimensão simbólica de Outro, e mesmo na dimensão real de "Das Ding", a causa do sujeito. Este fato aponta à uma alienação originária na constituição do Sujeito, e faz com que, para ele, o saber esteja sempre no outro, o que faz diferença com as ciências cognitivas, que coloca o funcionamento cerebral na origem do saber.

Daí a psicanálise incluir a presença do outro, através da pessoa do analista, como condição do tratamento, e com isso, reproduz na transferência a estrutura onde o Sujeito demanda a um outro uma resposta sobre o que lhe falta.

Neste sentido a experiência psicanalítica desautoriza qualquer paralelo entre neurociência e psicanálise, pois elas tem uma posição antagônica quanto à causa e funcionamento do Sujeito.

Como explicar a transferência pela neuroquímica? O que dar ao outro para completar o que lhe falta? Remédios ou o acesso a uma verdade, causa de seu sofrimento?

Pergunta que aponta a uma ética, porém não uma ética dos filósofos, mas uma ética da psicanálise. Esta ética foi sugerida por Lacan como: "*uma ética se anuncia, convertida ao silêncio pelo advento não do pavor, mas do desejo*"³⁵

Neste sentido, a ética da psicanálise, em primeiro lugar, diz respeito à interpretação do desejo inconsciente que implica o Sujeito na responsabilidade de uma escolha, evitada para não produzir angústia.

O limite disto está na incompatibilidade do desejo com a palavra, o que esboça a virtude alusiva da interpretação, que vai da interpretação definida como tomar o desejo à letra, até a interpretação enquanto incidindo sobre a causa do desejo.

A ética do analisando pode ser formulada como *Wo Es war soll Ich werden*: aí onde Isso era, deve advir Eu. Isto quer dizer há ética onde há escolha, decisão, o que se manifesta de maneira exemplar na analogia feita por Lacan da depressão com a covardia moral.

À ética da psicanálise pode-se acrescentar uma ética do desejo, que não é uma ética da liberação do desejo, mas de sua resolução, o que, devido à incompatibilidade do desejo e da palavra, coloca o problema do "bem-dizer".

A definição de Lacan da tristeza como falta moral, reúne o afeto triste com a culpa. E o sentimento de culpa marca a posição do Sujeito diante do desejo, o que coloca a questão de saber o que um fenômeno, como a

depressão, deve à época. Aponta a isso expressões como *spleen*, ou *blue*, que se referem a posições do Sujeito frente ao espírito da época.

Alguns analistas³⁶, fazendo uma leitura da situação atual que vive a psicanálise, apontam um declínio da psicanálise que, segundo eles, teria por causa a dificuldade de analizabilidade que o Sujeito pós-moderno apresentaria. O Sujeito pós-moderno é apresentado como vítima do anonimato do modo de vida atual, vivendo em uma civilização condicionada pelo discurso da ciência e pela globalização do capitalismo, marcado pela ausência de ideais, e pela falta de crenças que caracteriza o fim de século.

O Sujeito, pelo fato de construir-se a partir do Outro, depende do saber que o Outro tem fato que a transferência demonstra. Se o saber muda, como acontece numa pós-modernidade caracterizada pela ausência de paradigmas, pode-se supor que o Sujeito também muda, porque ele é constituído a partir do saber, como mostram as figuras do sujeito definido historicamente.

Como o inconsciente evolui o analista, definido por Lacan como uma consequência do conceito de inconsciente, também deve mudar para poder abordar as novas manifestações subjetivas.

Ou cabe ao Sujeito renunciar à sua responsabilidade e, como única saída, medicar-se, perpetuando sua alienação num efeito químico determinante de sua felicidade, por mais oca que seja esta palavra?

Notas

1 Lacan, J. De nossos antecedentes, in Escritos, pg. 69.

2 Ibid, op. citada

3 Trimble, M., Biological Psychiatry, John Wiley e Sons, New York, 1996

4 Dennet, D., Consciousness explained, Little, Brown and Company, New York, 1991

5 Changeux, J.-P., O homem neuronal, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 1991

6 DSM_IV, Manual Diagnóstico e Estatístico de Transtornos Mentais, Artes Médicas, R.S., 1995.

7 CID-10, Classificação de Transtornos Mentais e de Comportamento, Descrições Clínicas e Diretrizes Diagnósticas, Organização Mundial de Saúde, Genebra, Artes Médicas, P.A., 1993.

8 Violante, M.L., Estudo sobre a interface psicanalítica/psiquiátrica dos transtornos de humor.

9 ibid, pg. 28

10 ibid, pg. 29

11 Bunge, M., El problema mente-cerebro, Tecnos, Madrid, 1988.

12 Damasio, A., O erro de Descartes, Companhia das Letras, S.P., 1996

13 ibid pg.279

14 ibid pg. 282

15 Assoun, Pierre Laurent, Introdução à epistemologia freudiana, Imago, R.J., 1983

16 ibid, pg. 51

17 Lacan, J., Seminário III, As psicoses, J. Zahar, R.J., 1981

- 18 Searles, J. R., A redescoberta da mente, Martins Fontes, S.P.,1997
- 19 Comte-Sponville y Ferry L., La sabiduria de los modernos, Ediciones Peninsula, Barcelona, 1999, pg. 40.
- 20 Mezan,R.,Paradigmas e modelos na Psicanálise atual, in Psicanálise hoje uma revolução no olhar, ed. Vozes,1996
- 21 Prefácio à edição brasileira, in Ogden, T.,Os sujeitos da psicanálise, Casa do psicólogo,1996
- 22 Lacan J. Sem III, As psicoses, J. Zahar Editor, R.J.,1981
- 23 Lacan, sem III As psicoses, Jorge Zahar editores, R.J., 1981
- 24 Drawin, C.R., As seduções de Odisseu: paradigmas da subjetividade no pensamento moderno, in Cultura da ilusão, Contra Capa,1998.
- 25 Lacan, l'insu que sait de l'unebévue s'aïlle a mourre, sem. XXXIV, 1976, inédito.
- 26 Lacan, introdução à edição alemã de um primeiro volume dos Escritos, Rev. Falo, ano II, num. 2, jan.-jul. 1988, pg. 7.
- 27 ibid
- 28 ibid
- 29 Freud, S., Correspondência completa de S. Freud para W. Fliess, 1887-1904, Imago Editora, 1886, R.J., Rascunho A, pg 38
- 30 ibid, Rascunho B, pg.43.
- 31 Task Force report od the World Psychiatric Association Panic Anxiety and Its Treatments, American Psychiatric Press, Inc, Washington, 1993.
- 32 Saussumi, Y, A psicanálise hoje é freudiana? in Corpo-mente, op. cit, pg 351.
- 33 ibid, op. cit.
- 34 Vaughan, S., A cura pela fala, Objetiva, R.J.,1998
- 35 Lacan, J., Ecrits, Seuil, Paris, 1966
- 36 Carlinsky, N., Eskenazi, C., Kijak, M., Vivir sin proyecto, psicoanálisis y sociedad pos-moderna, Editorial Lumen, Bs. As, 1998.

La première métapsychologie ou l'art de produire une nécessité de discours

Mario Uribe

Introduction

Nous aborderons ici la question des impasses rencontrées dans l'approche de la pulsion freudienne, de manière à contextualiser les conditions justifiant une nécessité de discours.

Nous nous proposons de mettre en évidence ces impasses afin d'accentuer la part de responsabilité de la cohérence interne du discours freudien et celle de la voie épistémologique choisie. Cette analyse doit nous conduire à concevoir le réel de Lacan et la dite *science du réel* comme une réponse possible à ces impasses.

Freud et la querelle épistémologique

En simplifiant à l'extrême, la tradition dominante nous apprend que l'expérience relève, soit de l'objectivité, soit de la subjectivité. Il s'agit ici du vieux débat entre le représentationnisme et le solipsisme. Ainsi à la question de savoir " qu'est-ce que la réalité"? ou " qu'est-ce qui est réel"? se superpose celle de savoir si les universaux existent ou non en dehors de l'esprit. La réponse représentationniste sera que le monde existe en soi et nous le voyons comme il est; au contraire, selon le solipsisme, nous ne le percevons qu'à travers notre subjectivité. Voilà les deux voies qui, depuis le départ, ont marquée la démarche épistémologique.

Or s'engager dans l'une ou l'autre constitue un choix voire une éthique dont le fondement ne saurait être qu'à *priori*, à savoir émotionnelle. Toute la démarche consiste ensuite à justifier rationnellement le pourquoi de ce choix, en accordant ainsi des avantages à l'une ou à l'autre par l'analyse systématique de toute la cosmologie qui en découle, à savoir la prise en charge d'une compréhension globale de la réalité incluant les notions de causalité, de temps, d'espace, enfin d'objet et de sujet de la connaissance.

Le réel physique, que ce soit dans la version d'Aristote, de Galilée, de Newton, ou de Descartes rend compte d'une compréhension de la réalité qui s'est trouvée à l'origine de la science; la pensée scientifique étant régit par des principes logiques tels que le principe de non contradiction, le principe d'identité et le principe du tiers - exclu. Néanmoins, l'affaiblissement de la notion de réalité par Einstein, puis par la physique quantique vont destituer progressivement la physique de son statut de paradigme de la science au profit de la logique mathématique, rempart ultime du représentationnisme.

Or, le surgissement au début du siècle, de ce que l'on peut appeler la logique de l'autoréférence, va introduire une nouvelle voie épistémologique parallèle aux précédents. En effet, les multiples formes sous lesquelles l'autoréférence se manifeste, ont fini par nous faire comprendre que l'idéal d'objectivité comme élimination progressive de l'erreur par touches successives - selon les critères scientifiques - n'est qu'une chimère.

Les notions de cercle vicieux et de paradoxe qui font implicitement allusion au phénomène d'autoréférence, ne sont pas d'une découverte récente. Depuis qu'Epiménide a eu l'idée de dire: "*cette phrase est fausse*", l'autoréférence a été le casse-tête permanent des logiciens. Puis, parmi d'autres modèles, les gravures d'Escher et les paradoxes de Russell (1) vont consolider ce phénomène qui deviendra pour certains un obstacle épistémologique.

Quoiqu'il en soit, ce que les paradoxes de Russell et celle du crétois ont en commun c'est que ces phrases violent explicitement la règle suivante: une phrase ne doit pas parler d'une partie d'elle-même. Ici, deux niveaux de compréhension qui devraient rester séparés s'entrecroisent et se confondent pour n'en former qu'un seul. Toute la difficulté consiste à renoncer à rester à un seul niveau de compréhension pour cibler simplement l'énoncé entier comme unité. Mais comment peut-on comprendre un paradoxe? Si on accepte qu'un paradoxe - dans le domaine linguistique - est précisément ce qui ne peut être compris sans aller au-delà des deux niveaux enchevêtrés dans la structure de ce paradoxe, nous devons aussi accepter que celui-ci ne pourra être compris qu'à la condition d'abandonner le besoin de choisir entre le vrai et le faux, et de regarder la circularité de l'énoncé comme un moyen propre à spécifier sa signification. Ce n'est qu'à travers cette condition que l'énoncé

prend appui dans un domaine plus large, et ne redevient contradictoire que dans le domaine restreint du vrai et du faux.

Un des paradigmes modernes de l'autoréférence est le Théorème de Gödel. Dans le but de savoir si les langages formels étaient capables de parler d'eux - mêmes Gödel s'est intéressé aux langages formels qui contiennent au moins l'arithmétique. Ce faisant il a entrecroisé le langage formel et les nombres eux-mêmes, dans une boucle qui peut être schématisée de la façon suivante:(2)

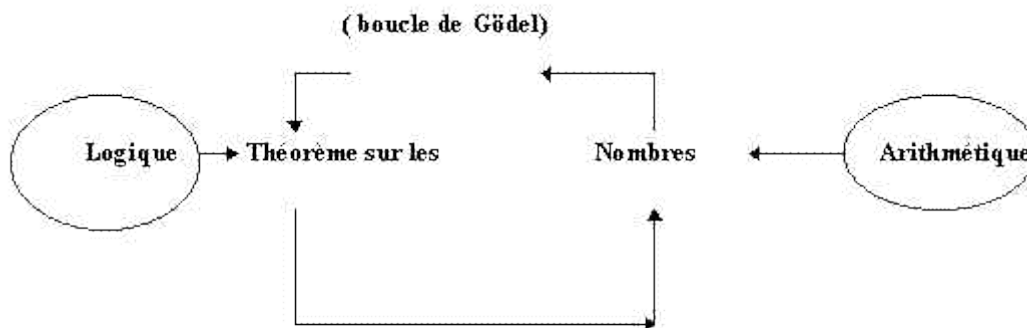


Schéma I

Sans rentrer dans les détails de la démonstration de la construction de Gödel, son esprit général propose d'établir une correspondance entre chaque symbole du langage et un nombre afin qu'une chaîne de symboles - un théorème à propos des nombres - puisse aussi correspondre à un nombre. L'entrecroisement de domaines étant établi, on peut engendrer un énoncé circulaire sous la forme: "*Je ne suis pas un théorème*". (3)

En somme, ce que démontre la production de cet énoncé - de manière implicite chez Gödel- c'est que tous les systèmes formels susceptibles de contenir les nombres et l'arithmétique comportent des expressions bien construites dont on ne peut pas dire si elles sont ou non un théorème. C'est pourquoi, on dira de ces systèmes qu'ils sont indécidables.

On comprendra mieux maintenant la portée épistémologique de l'introduction du paradoxe dans la réflexion scientifique, à savoir l'ouverture à un domaine logique autre que celui de la binarité oui/non. Mais, à quoi obéit au juste l'émergence de cette troisième voie ? Disons simplement que cette ouverture est de l'ordre d'une nécessité ; elle naît de l'épuisement de la vieille querelle entre le représentationnisme et le solipsisme. En effet, comme le souligne Blanché, ce n'est qu'à partir du moment où la communauté scientifique a commencé à accepter que la science entièrement positive n'existe qu'à titre d'idéal à viser, c'est-à-dire que le savoir positif est loin de constituer tout le savoir scientifique, et que celui-ci n'est pas un champs clos, mais au contraire un domaine ouvert aux controverses, que la nécessité d'une étude de la science s'impose. (4)

Puisque la science n'est rien d'autre qu'une production sociale et que le social renvoie au symbolique il convient maintenant de situer ce débat au sein du langage. La question évoquée est celle de savoir comment ces obstacles - ruptures dans la continuité de la connaissance scientifique - s'inscrivent dans notre condition d'être parlant. L'*agalma* de la question est le traitement langagier du problème génétique de la dichotomie vie /mort : la langue ne se constitue comme telle qu'en intégrant quelque chose qui est radicalement hors - langue, à savoir le rapport vie/mort. Cette notion est d'ailleurs, implicite chez Freud et largement explicitée par Lacan.

La tradition épistémologique nous apprend que le problème génétique vie/mort a donné lieu à trois formes différentes de gestion : autoréférentielle ou unaire, différentielle ou binaire, intégrante ou ternaire. Selon Dufour ces trois modes peuvent être exclusifs, concomitants ou concurrents. (5)

Le mode unaire ou autoréférentiel regroupe les énoncés tautologiques interdits dans la logique d'Aristote. Ces énoncés se caractérisent par un prédicat qui reprend exactement le sujet de la phrase. L'exemple princeps en est l'énoncé biblique: " je suis celui qui suis". Nous les retrouvons aussi chez Benveniste et chez Lacan sous la forme du « est je qui dit je » et de la définition du signifiant respectivement.

Avant tout, la matrice unaire a un caractère de révélation, car elle introduit la dimension du non savoir. En d'autres termes, elle ne relève pas du savoir dialectisé et rationnel propres au monde occidental mais elle se pose comme obstacle. Dès lors, les définitions négatives lui conviennent, à savoir les définitions en miroir.

Le mode binaire se constitue comme un ordre alternatif au système ternaire, il est essentiellement dualiste et dialectique. Cette pensée dualiste apparaît, par exemple, dans la philosophie sous la forme de dialectique et dans les techno - sciences sous la forme du calcul binaire. Le paradigme actuel de cette pensée du deux est l'intelligence artificielle dont la source est le jeu binaire de pair et d'impair. En termes d'énoncés, un énoncé est binaire si le prédicat est différent du sujet de cet énoncé. Au point de vue logique il est question de la bivalence canonique vrai/faux, oui/non.

Un exemple paradigmatique de binarité est le système des pythagoriciens. Dans la seconde moitié du VI siècle ils ont été les premiers à avoir refusé dans leur symbolique l'acceptation mentale de la mort et l'ingestion de la chaire morte. Concomitamment ils sont développés un type de lien social et personnel particulier ainsi que un système de connaissances ayant pour fondement un système binaire de dualités oppositives ou *schizis*: illimité/limité, pair/impair, multiple/un, gauche/droite, mâle/femelle, repos/mû, courbe/rectiligne, obscurité/lumière, mauvais/bon, oblong/carré. Puis, la philosophie et les mathématiques introduiront l'opposition vrai/faux. Dufour établit un lien entre le refus de l'acceptation de la mort et la promotion du système de pensée des pythagoriciens. (6) La *schize* n'aurait d'autre expression que le nombre; puisque celui-ci est le concept général de la relation entre les deux termes opposés, c'est l'expression harmonique des opposés. De plus, en dehors des propriétés de perfection et d'harmonie, le nombre peut aussi exprimer une relation entre deux "nombres - mesure"(nombre mesure = expression harmonique d'un couple d'opposés), c'est-à-dire "un nombre - relation". Ce n'est qu'à partir de cette élaboration où le nombre est une relation de relation que les pythagoriciens fondent leur chère proportion. Le concept de proportion touche à la perfection de l'élaboration des pythagoriciens, dans la mesure où en tant que rapport il représente un degré supérieur de régularité voire ce qui est invariant parmi les valeurs fixes des nombres. La proportion est un troisième terme qui donne la raison des deux autres, à savoir la raison du nombre. Ceci dit, ce trois ne serait que le troisième temps d'un procès où il n'existe que deux termes: "(...) au temps premier je pose, je pose l'Un; au temps second, l'Un se divise en Deux; et, au temps troisième, les deux termes refusionnent en un nouvel Un - non plus le Un unaire du début, mais le Un fermé de la fin du processus". (7) Par conséquent, à défaut de l'existence de trois termes - ce qui donnerait une forme ternaire - il est question ici de trois temps mettant en jeu deux termes issus du Un unaire qui se réunissent en un nouvel Un, unitaire. C'est d'ailleurs le propre de la pensée dualiste de chercher inéluctablement une résolution unitaire : la *schize* va se résoudre en *monade*.

C'est précisément parce que le nombre est harmonie, accord de contraires qu'il a permis au pythagoricien l'ouverture vers une autre dimension du monde : celle de la permanence voire de l'*eurythmie* - monde inconnu dans la forêt enchevêtrée des récits mythologiques - . Si les pythagoriciens cultivaient avec autant de soins la maîtrise du secret du nombre c'est parce qu'ils croyaient en quelque sorte à une disposition humaine, ou mieux à une corrélation entre la nature de l'homme et le nombre. Or, l'utilisation du Nombre et la maîtrise de ses qualités pourraient effacer la division originelle entre les hommes - avant tout mortels - et les dieux. Ainsi, les hommes qui savaient exploiter les qualités du Nombre jouissaient d'un statut leur permettant, d'une part, négocier avec les dieux, et d'autre part, franchir le cap de la mortalité. Voilà l'idéal du surhomme qui est véhiculé dans la binarité.

Enfin, le mode ternaire contient des articulations fondamentales à propos de la *présence* et de l'*absence*. Dans le domaine linguistique nous le trouvons dans l'articulation du « je » « tu » et « il ». Le "je" assume la présence vis-à-vis d'un "tu"; mais quand le locuteur cesse de dire "je" il devient "tu". Dès lors "je - tu" est l'espace de la coprésence. Mais pour que deux soient coprésents l'un à l'autre il faut qu'ils aient rejeté l'absence hors de leur domaine. L'absence y étant donc inscrite sous la forme du "il". L'absence sur laquelle repose tout lien social est articulée à la notion de sacrifice de telle sorte que le "il" en tant que représentant de l'absence serait le signifiant dont le signifié est le sacrifice. Ainsi, le mode ternaire correspondrait fondamentalement à un consentement à la mort.

Mais où se situe le discours freudien dans cette querelle ?

Si nous nous situons au stade inaugural de la psychanalyse, nous voyons qu'il s'agit d'une démarche centrée sur la rencontre de deux subjectivités. Le rapport intersubjectif étant constitutif et inépuisable.

Dans cette dialectique allant du subjectif au subjectif, un premier message est véhiculé dans le discours du névrosé : le sexuel a un statut toujours symptomatique. A l'écoute du névrosé, le sexuel se présente à Freud invariablement véhiculé sous la forme métaphorique du symptôme ; le symptôme ayant le statut épi-phénoménal d'une impasse qui remettrait en cause la nature même de la satisfaction et la sexualité étant le champ où se joue cette insatisfaction originaire qui se trouve au fondement de l'inconscient et de toute subjectivité.

Ainsi, d'un stade de systématisation du matériel clinique descriptif, il s'impose à Freud la nécessité d'une hypothèse explicative. Dans l'historique des propositions explicatives freudiennes, la première hypothèse est d'ordre empirique : "*L'hystérie est déterminée par un accident sexuel primaire survenu avant la puberté et qui a été accompagné de dégoût et d'effroi*".(8) Nous sommes ici à la naissance du traumatisme psychique. La réponse lui vient du malade lui-même : le symptôme est la métaphore d'une satisfaction sexuelle détournée.

Au fur et à mesure que sa théorie de la sexualité infantile et celle des pulsions se développent, Freud abandonne l'hypothèse du traumatisme psychique au profit de la théorie du fantasme. Ce n'est qu'à partir des **Trois Essais** en 1905 que l'existence d'une sexualité infantile par définition perverse, définit une des conditions nécessaires au refoulement et à son corollaire, à savoir le symptôme. La névrose deviendra alors "*le négatif de la perversion* » (9). La dimension perverse des pulsions est dès lors à refouler en permettant la mise en place d'un fantasme inconscient qui sou - tend le symptôme.

La naissance de la logique de la pulsion est solidaire de ce souci de légitimation du discours freudien vis-à-vis de la science. Inscrite dans une démarche qui exige d'emblée la séquence logique description - explication, la conceptualisation de la pulsion chez Freud correspond au stade inaugural commun à toute discipline d'inspiration "scientifique". Il s'agit ici de la définition de fondements théoriques susceptibles d'asseoir l'hypothèse explicative du phénomène à expliquer; en l'occurrence, le symptôme névrotique et son déterminisme sexuel. La sexualité devient ainsi un domaine à explorer dont la dimension inconsciente engage le choix d'une approche épistémologique voire une éthique.

Or, c'est précisément au niveau de l'introduction de la réflexion sur la pulsion que nous remarquons une première impasse résultante de la voie épistémologique choisie par Freud. Contrairement à ce que l'on aurait pu attendre - la matrice analytique inaugurale ayant un caractère de rapport intersubjectif de - , la voie choisie par Freud dans la conception et l'approche de la pulsion s'inspire nettement de l'idéal du modèle scientifique traditionnel. Là où on aurait pu attendre une démarche allant du subjectif au subjectif, nous en retrouvons une autre qui va de l'objectif à l'objectif. Comment atteindre par ce biais là une subjectivation matérialisée dans la sexualité. ? Avec la modestie et la sagesse que l'on connaît Freud y reviendra à la fin de sa vie.

La réponse au pourquoi de ce choix doit nous renvoyer nécessairement à l'enjeu épistémologique de l'époque. En effet, en 1883, lorsque Freud démarre son activité médicale, dans les universités allemandes le débat appelé " la querelle des méthodes" était en pleine effervescence. Il s'agissait, rappelons-le, d'une tentative de distinction entre les " sciences de la nature " et les " sciences de l'homme" ou " de l'esprit ". Nous savons aussi que Freud se montre sceptique devant cette distinction, car, pour lui, il n'y a que les sciences de la nature qui répondent aux critères de scientificité. Voilà le contexte où la pulsion émerge.

Première Métapsychologie : Impasse rhétorique ou épistémologique ?

Classiquement, la conceptualisation de la pulsion chez Freud comporte une dialectique duelle qui peut être divisée en deux périodes : la première métapsychologie entre 1905 et 1920 (***Trois Essais - Au-delà du Principe du Plaisir***) et une deuxième métapsychologie à partir d'***Au-delà du Principe du Plaisir*** (après 1920) ; la première phase étant dominée par l'opposition binaire pulsions du moi - pulsions sexuelles (principe du plaisir) et la deuxième par pulsions sexuelles (Eros) - pulsions de mort (Thanatos) (au-delà du principe du plaisir).

Dans la première métapsychologie, Freud développe toute une mécanique inspirée de la physiologie et de la physique afin de cerner la notion de pulsion ; il s'agissait d'un effort pour rendre compte du sexuel à l'aide du paradigme biophysique.

Dans la deuxième période, l'introduction de la pulsion de mort et son corollaire, la répétition, permet une approche de la pulsion dont la voie se trouve au-delà de tous les mécanismes d'équilibration, d'harmonisation et d'accord sur le plan biologique.

Quoiqu'il en soit, dans les deux périodes, l'idéal de Freud veut que, à partir de multiples pulsions partielles, la mise en place d'un processus dynamique aboutisse à une synthèse, à savoir une tendance sexuelle adulte (*sexualstrebung*) mise au service de la reproduction (*fortpflanzung*). Cette hypothèse visait à éclaircir la question de l'inscription subjective de la pulsion et de la différence des sexes.

Néanmoins, malgré son énorme effort théorique, à la fin de son œuvre, Freud devait admettre que ces questions restaient encore dans l'indétermination. Ainsi, dans l'**Abriss der Psychoanalyse** en 1938, Freud écrivait : " *les pulsions émanant de l'organisation somatique trouvent dans le ça, sous des formes qui nous restent inconnues un premier mode d'expression psychique*", en insistant que " *le réel sera toujours non reconnaissable*". (10)

Pourquoi la voie choisie par Freud n'atteint pas le but visé ? Impasse attribuable à la cohérence interne du discours freudien ou impasse épistémologique ?

Dans la première métapsychologie la pulsion devient le point de butée entre le psychique et le somatique. Elle est spécifiée par les quatre qualités classiques : poussé, source, but, objet.

Sous l'influence des trois polarités régissant l'appareil psychique, à savoir activité - passivité (biologique), moi - monde extérieur (réelle), plaisir - déplaisir (économique) les pulsions peuvent avoir quatre destins : renversement dans le contraire, retournement sur la personne propre, refoulement, sublimation. Parmi ces destins, le refoulement jouerait un rôle fondamental dans la formation du symptôme et dans la différenciation de l'homme et de la femme.

Sous l'empire du principe du plaisir, le refoulement, opérant en deux temps, permettrait à l'économie libidinale la mise à l'écart de la conscience des motions pulsionnelles inconciliables. Une première phase au refoulement originaire consisterait en le refus de la prise en charge du représentant - représentation dans le conscient et une deuxième phase, le refoulement proprement dit concernerait, dans l'après coup, les rejets psychiques du représentant refoulé et/ou les chaînes des pensées associées à lui. Une dissociation entre la représentation et la pulsion serait ainsi possible.

Dans les **Trois Essais**, Freud rappelle que son idéal d'un rassemblement pulsionnel adulte (*sexualstrebung*) devrait se passer à la puberté suite à une longue période de latence. Tout au long de ce processus évolutif, des relations objectales et des modifications de but pulsionnel doivent se mettre en place sous l'influence d'un enjeu environnemental qui ne peut être que culturel voire familial. C'est ainsi que sont conçus les trois stades classiques d'organisation libidinale, à savoir stade oral, stade anal, stade phallique.

Ce n'est à partir du stade anal qu'on observe chez Freud la première distinction de corps étranger et de la polarité "masculin/féminin" de la vie sexuelle. Néanmoins, cette dernière " *ne mérite pas encore le nom de masculin-féminin*", (11) mais elle doit être désignée comme activité/passivité. Le stade anal est donc, pour Freud, le début d'organisation de l'altruisme pulsionnel adulte.

Une remarque immédiate s'impose ici à propos de l'enjeu de la notion de représentation qui fait tenir la théorie de la pulsion. En effet, la représentation en tant que notion limite entre le psychique et le somatique serait censé supporter la fondation du psychisme, cependant nous remarquons qu'à aucun moment l'articulation pulsion représentation sous la forme du représentant psychique (représentant - représentation) n'admet une explication générative de la représentation - condition nécessaire à toute définition « scientifique » du psychique -. A la place nous y trouvons un saut, à savoir l'impasse que l'on appelle refoulement originaire. En d'autres termes, la pulsion qui concerne essentiellement le somatique véhicule la notion du corps qui doit se faire représenter. Cependant, là où elle se fait représenter elle ne trouve pas - en tant que pulsion - sa place dans l'inconscient car c'est le représentant psychique qui est refoulé. Par conséquent, l'opposition conscient/inconscient ne s'applique pas à la pulsion; la pulsion se trouvant à l'origine de la défaite de cette dualité oppositive fondamentale.(9) Enfin si on admet que dans la fondation du psychique se joue une affaire d'écriture, c'est-à-dire le passage du corps aux mots, nous y retrouvons une impasse au sens d'un défaut de l'explication binaire attendue.

A quoi cela obéit-il? Doit-on attendre une explication ?

Nous voyons que le système psychique conçu ici comme un système ouvert responsable d'assurer l'homéostasie des tensions internes, modèle très proche du rapport causal simple du type: un stimulus donné entraîne une réponse donnée. Ainsi, des excitations déclenchées par des stimuli divers, mécaniques, organiques et même par des processus affectifs, mettent en œuvre un système énergétique complexe de régulation de la décharge tensionnelle.

En effet, la lecture des **Pulsions et Destin des Pulsions** (1915), ne peut pas nous empêcher d'évoquer le fonctionnement de la machine homéostatique, avec sa succession d'objets indifférents, son substratum endogène, ses buts interchangeables, ses transpositions, ses actions de décharge à distance, etc.

Ainsi, sans vouloir rentrer dans une logique deleuzienne, deux questions plus générales en découlent: comment peut-on opérer l'avènement du sujet à partir de la pulsion freudienne? Machines ou êtres parlants ?

Essayons d'abord de répondre à la première question en examinant le but, le destin et l'objet des pulsions. Le simple examen du but de la pulsion, à savoir la satisfaction, nous met sur la voie d'une subjectivation déjà accomplie. En effet, si on considère que la pulsion en tant que convention opérationnelle, ne rentre pas dans la catégorie des instances susceptibles d'éprouver une telle satisfaction, la question est de savoir quelle est l'instance à satisfaire : l'individu ? le moi ? le sujet ? Freud n'a pas répondu explicitement à cette question mais, si on prend en considération ce qu'il ajoutera plus tard concernant le couple plaisir - déplaisir qui seraient des termes inadéquats pour l'inconscient et pourtant se rattachant au moi conscient, on peut en déduire que la satisfaction relève d'une instance inconsciente. Et, à se référer à l'inconscient, elle engage le sujet.

A la question de savoir comment Freud opère ce passage de la pulsion à la satisfaction, il nous semble qu'il y a ici un hiatus fondamental voire un manque de thématization. En effet, il paraît évident que la dimension de la pulsion et celle du moi appartiennent à des champs différents et ce dernier détermine le destin des pulsions. Nous disons manque de thématization et non pas manque de repérage car, à tout moment, pendant cette période de la réflexion freudienne, dès **Trois Essais** jusqu' **Au-delà du Principe du Plaisir**, ce système bioénergétique pulsionnel, véritable thermodynamique humaine, baigne implicitement et explicitement dans la famille, dans l'œdipe, enfin dans le social.

Il en est de même par rapport au destin de pulsions. Comme dans la satisfaction, nous remarquons ici que le saut consiste à rapporter ces destins à un système social déjà établi comportant la notion d'interdit. A titre d'exemple, le refoulement et la sublimation ne seraient pas concevables sans une référence à l'inconciliable qui découle de l'interdit. D'autre part, il est implicite chez Freud que cette fonction de l'interdit constituerait le pivot autour duquel les pulsions s'organiseront pour atteindre l'idéal du *sexualstrebung*.

Cela voudrait donc dire que sans une référence à quelque chose d'étranger à la nature même de la pulsion biologique, à savoir l'*inter - dit*, celle-ci ne pourrait jamais atteindre le but du *sexualstrebung*. Nous voyons donc comment à partir d'une approche scientifique de la pulsion, le seul moyen d'atteindre l'idéal du *sexualstrebung* serait le décentrement progressif de cette démarche au profit d'un cadre épistémologique a-scientifique susceptible d'accrocher l'*inter - dit* dans son statut de phénomène social voire langagier. Freud lui-même n'était pas dupe de ce problème. C'est pourquoi il est arrivé à parler de la pulsion comme d'un mythe et il développe sa deuxième métapsychologie. Deux ordres distincts du savoir y sont évoqués : le savoir scientifique et le savoir narratif.

Quoiqu'il en soit l'avènement du sujet à partir des préalables de la pulsion et de l'interdit défini en quelque sorte un champ explicatif transitionnel qui serait le champ épistémologique de la psychanalyse, à savoir la ligne de fuite entre les sciences exactes et les sciences conjecturales.

Si nous prenons maintenant la voie de l'objet pulsionnel, nous voyons que celle-ci est controversée. Cela explique d'ailleurs l'énorme divergence dans la conceptualisation de relation d'objet que l'on observe chez les psychanalystes post - freudiens. Lacan a déjà fait la remarque par rapport aux jeux de grammaire et aux glissements syntaxiques auxquels Freud fait appel dans sa recherche du *sexualstrebung*.

Mettons en évidence ces impasses - en apparence rhétoriques - afin de dévoiler ce que cet exercice cache. Nous trouvons ici que l'idéal de Freud veut que, par le biais de la dialectique pulsions sexuelles/pulsions de

conservation (principe du plaisir), on aboutisse à une différenciation sexuelle progressive, laquelle est indissociable de la découverte de l'objet. Le corollaire de ce processus de maturation serait la démarcation de l'opposition dedans/ dehors et le passage de l'amour auto-érotique à l'amour d'objet.

Nous voyons donc comment à partir d'une conception de la pulsion selon laquelle l'objet serait indifférent, il s'opère chez Freud un glissement vers une proposition qui comporte un choix d'objet. Il reste à savoir si ce choix d'objet, comportant d'ailleurs la notion implicite d'une subjectivation à partir de la pulsion, est attribuable à la nature même de la pulsion ou au cadre symbolique de la dimension imaginaire du moi. Et comment Freud opère ce passage de la pulsion au moi ?

Freud nous dit qu'au stade oral, l'activité sexuelle se confond avec le nourrissage donc il n'y aurait pas encore une différenciation des courants opposés : l'objet de l'une de ces activités est aussi celui de l'autre, le but serait ici l'incorporation de l'objet, "*prototype de ce qui se jouera plus tard dans l'identification*" (12), le suçotement étant le premier comportement témoignant de l'activité sexuelle, de l'activité alimentaire.

Dans les **Trois Essais...** Freud écrit textuellement : "*Le suçotement dans lequel l'activité sexuelle a abandonné l'objet étranger pour un autre appartenant au corps propre peut être considéré comme un reste de cette phase fictive d'organisation qui nous est imposé par la pathologie*". (13)

Dans ce même passage Freud attribue à la notion d'activité sexuelle un statut de sujet grammatical, sans préciser s'il s'agit de la pulsion ou du moi. Situations comme cela sont, d'ailleurs, habituels tant dans **Métapsychologie** que dans **Trois Essais...** Il nous est donc permis de penser qu'il s'agit ici de subsumer la notion de pulsion sous celle du moi par l'intermédiaire du sujet "*activité sexuelle*". Maintenant, à la question de savoir si la distinction attribuée à cette activité sexuelle est assimilable à une première distinction dedans/ dehors, moi/monde extérieur chez le nourrisson, l'argumentation de Freud est ambiguë. Apparemment, Freud lui-même refuserait cette hypothèse, car, selon lui, ce n'est qu'au stade anal que la polarité sexuelle et l'objet étranger peuvent déjà être constatés.

Mais, poursuivons cette voie et référons-nous, pour illustrer notre propos, à une réflexion de Freud concernant les sources internes de l'excitation pulsionnelle, dans la **Métapsychologie** : "*Plaçons nous dans la situation d'un être vivant qui se trouve dans une détresse presque totale, qui n'est pas encore orienté dans le monde et qui reçoit des excitations dans sa substance nerveuse. Cet être sera très rapidement en mesure d'effectuer une première excitation et de parvenir à une première distinction. D'une part, il sentira des excitations auxquelles il peut se soustraire par une action musculaire (fuite) : ces excitations, il les met au compte d'un monde extérieur ; mais d'autre part, il sentira aussi des excitations contre lesquelles une telle action demeure vaine et qui conservent, malgré cette action, leur caractère de poussée constante ; ces excitations sont l'indice d'un monde intérieur, la preuve des besoins pulsionnels. La substance perceptive de l'être vivant aura ainsi acquis, dans l'efficacité de son activité musculaire, un point d'appui pour séparer un dehors d'un dedans*". (14)

Si nous reprenons fidèlement les propos de Freud, il est implicite que si on veut qualifier de sexuel le suçotement du stade oral, les excitations internes - la preuve des besoins pulsionnels - devront déjà être présentes. Par conséquent, la substance perceptive aura acquis, dans l'efficacité de son activité musculaire un point d'appui pour séparer un dehors d'un dedans. Nous ajouterons que cette substance perceptive ne peut être qu'intégrée au moi freudien. Ainsi, si ce point d'appui musculaire existe déjà au stade orale, la question est de savoir quand et comment chez Freud, ce point d'appui se matérialise en une distinction dehors/dedans de l'ordre moi/autre ? Ne trouvant pas de réponse chez Freud, il faudra attendre le stade du miroir de Lacan pour thématiser cette question. En effet la thématisation du registre imaginaire par Lacan va permettre l'articulation entre notre impasse - réel - et l'imaginaire, articulation qui se passe dans un cadre symbolique primaire. Ainsi l'enfant qui vit son corps sous le signe du morcellement va acquérir - par le biais du miroir - une image cohérente et univoque de soi. D'un côté donc, un réel qui fait impasse, et de l'autre, l'image spéculaire du moi idéal.

Au premier stade du développement du moi Freud le nomme moi - réalité. Nous trouvons ici un "*être individuel*" qui peut imposer silence par son action musculaire aux excitations externes tandis qu'il reste sans défense contre les excitations pulsionnelles. Le monde extérieur ne serait pas encore investi et le moi sujet ne serait actif à l'égard du dehors que quand la source d'excitation est déplaisante. Nous voyons bien ici que la pulsion a été assimilée au moi à l'aide de cet "*être individuel*". Rappelons au passage que Freud avait déjà subsumé la notion de pulsion sous celui d'excitation.

Puis le moi, nous dit Freud, reçoit du monde extérieur "des objets par suite des expériences qui connaissent ces pulsions de conservation et il ne peut pas éviter de ressentir des excitations pulsionnelles internes, pour un temps, comme déplaisantes". (15) C'est l'instauration du moi - plaisir purifié. Sous l'empire du principe du plaisir, le moi peut opérer l'introjection des sources de plaisir et la projection de ce qui, à l'intérieur de lui-même, provoque du déplaisir. Le corollaire est la notion d'amour auto-érotique. Remarquons qu'à ce stade du raisonnement freudien concernant la pulsion, celle-ci a une présence accessoire au profit du moi.

A présent la question est de savoir quelle est la nature de ces "objets" susceptibles de déclencher des excitations pulsionnelles déplaisantes et à quelles opérations psychiques font allusion "ces expériences connues par les pulsions de conservation". Nous retrouvons ici de façon manifeste l'enjeu consistant à subsumer la notion de pulsion sous celle de moi. Il nous est permis de supposer que ces objets déclenchant l'excitation pulsionnelle interne seraient des êtres et/ou des situations faisant parti de l'entourage immédiat de l'enfant, voire de la famille. Ainsi, "les expériences connues" par les pulsions du moi seraient donc la reproduction de représentations d'objets du même entourage.

Finalement, le couple amour/haine qui pourrait être pris pour la conséquence ultime du *sexualstrebung* fait son apparition dans la première métapsychologie par le biais de la subsumation (moi-pulsion) comportant la notion de frustration.

A ce stade-là, nous ne pouvons pas nous empêcher d'évoquer la dimension de la perte dans son statut, non thématique chez Freud, d'une première inscription de quelque chose de l'ordre du sexuel.

En résumé, si nous faisons abstraction des glissements syntaxiques, des jeux grammaticaux et de l'opération qui fait tomber la pulsion sous le concept de moi, exercice de style permettant le mirage de l'avènement du sujet à partir de la pulsion freudienne, il en résulte que :

- l'amour en tant que distinction consciente appartenant au champ imaginaire du moi, est loin d'être une réalisation attribuable qu'à la nature biologique de la pulsion freudienne,
- que ce soit sous une forme active ou passive, le but pulsionnel n'est jamais pour Freud le rapport sexuel mais la satisfaction d'organe et l'objet n'est en aucun cas le partenaire sexuel mais n'importe quel objet partiel ad hoc (le sein, le pouce, etc. pour la pulsion orale).
- la polarité biologique activité/passivité s'avère incapable d'expliquer l'inscription psychique de la différence des sexes de telle sorte que celle-ci n'est jamais atteinte dans le cadre de cette métapsychologie.
- la sexualité ne saurait s'inscrire dans le psychisme que sous la forme opérationnelle, indéterminée et morcelée inhérente à la nature des pulsions partielles de telle sorte qu'aucune inscription inconsciente sur l'opposition masculin/féminin et sur un éventuel rapport sexuel prototypique ne peut leur être imputé ; les pulsions étant destinées à devenir des pulsions partielles en raison de la rencontre manquée avec la chose.

En somme, l'idéal du *sexualstrebung* serait impossible à atteindre à partir de la particulière approche « scientifique » de la pulsion freudienne Pourquoi particulière ? Tout simplement parce qu'il s'agit ici du paradoxe de vouloir atteindre la *monade* dans un cadre dualiste. En effet, le *sexualstrebung* et la croyance en le rapport sexuel chez Freud ne visaient rien d'autre que la solution unitaire propre à la pensée binaire, à savoir la *monade*. En revanche, à défaut d'un tel *sexualstrebung* nous trouvons un non - savoir qui, lui, du fait d'être une catégorie absente dans la binarité scientifique, se perd en tant que savoir sur cette impasse.

Ceci dit, nous pensons que les impasses mises en évidence au niveau du raisonnement freudien de la première métapsychologie, loin de remettre en cause la cohérence interne du discours freudien, ne font que refléter la difficulté dans l'approche de cet objet particulier qui est celui du champ épistémologique freudien; car cet objet, traditionnellement, a incarné la pomme de la discorde entre les sciences exactes et les sciences de l'esprit. Alors solipsisme ou représentationnisme ? Freud et la pulsion c'est c'est plutôt le représentationnisme. Est-ce que Freud était dupe du réel, c'est-à-dire de l'impossible au sens de Lacan? Nous croyons que Freud ne méconnaissait pas cette impasse. Par contre, confronté à la récurrence du réel dans son discours binaire, il a été question pour lui de progresser en masquant, systématiquement, les ruptures voire les obstacles

consubstantielles à la récurrence de ce réel. C'est précisément cette insistance du réel qui véhicule une nécessité de discours.

Ceci dit, si on considère que la théorie de la pulsion chez Freud est contemporaine d'autres développements, et notamment de la théorie psychogénétique - causalité psychique - et que ce moment binaire de la pensée freudienne n'a jamais atteint le point de prendre appui sur le nombre ou de faire appel à la logique, nous pouvons penser que la machine homéostatique conçue pour asseoir la pulsion dans un cadre scientifique n'est pas un paradigme binaire pur mais une forme frustrée de la binarité. *Totem und Tabu*, 1912-1913, et la mythologie sacrificielle qui en découle, véritable noyau du symbolique freudien - assomption de la sexualité et de la mortalité dans l'après coup de l'émergence de la loi - en témoignent. A la suite d'un tel argument il est difficile de soutenir que le scientisme de Freud visait l'immortalité des pythagoriciens.

En effet, ce qu'il faut savoir, - si l'on croit à l'idéal des pythagoriciens - c'est que toute pensée dualiste comporte en germe une pensée causaliste, laquelle va se manifester en fonction de l'implication ou non du nombre dans l'élaboration binaire dont il s'agit. C'est pourquoi, à partir du moment où le nombre n'y est pas impliqué - le nombre dans son statut immuable d'agent et de cause - la pensée dualiste exprimera la pensée causaliste qu'elle contient en germe. Or, l'absence d'une référence au nombre chez Freud met en évidence que ce causalisme reste toujours masqué dans la binarité. D'où cette appellation de forme frustrée.

La Métapsychologie à l'époque de l'autoréférence

Bien évidemment l'essor de la théorisation sur l'autoréférence n'est pas contemporain du discours freudien inaugural. Freud n'a donc pas pu en profiter. Néanmoins il n'était pas dupe du réel. Bien au contraire, Freud luttait contre le bruit du réel car il savait bien qu'il existait. Dès lors la formule que l'on entend souvent : Freud était dupe du réel, ne veut rien dire d'autre que ce réel n'a pas été thématiquement parce qu'il a été chassé de son discours. En d'autres termes, fidèle à l'idéal binaire au lieu d'y voir une possibilité il y a vu un obstacle.

Mais quel aurait été le devenir de la pulsion dans le nouveau cadre des logiques autoréférentielles ? Faute de pouvoir trouver sa place dans la binarité pure, nous croyons que la machine homéostatique conçue aurait bien pu résoudre ses impasses si elle avait été conçue sur ces modèles. Par exemple, parmi ces systèmes nous pouvons évoquer les systèmes modernes définis par ce que l'on appelle la clôture opérationnelle. Ces systèmes hébergent au sein d'eux-mêmes l'autoréférence.

L'autoréférence en tant que alternative entre le solipsisme et le représentationnisme aurait permis à Freud de voir dans l'obstacle une possibilité. Cette proposition semble, sans doute, curieuse voire paradoxale, car si on homologue l'obstacle à l'impossible on ne voit pas comment on pourrait voir la possibilité dans l'impossible. La nuance consiste ici à dire que l'acceptation de la catégorie de l'impossible dans un mode de pensée nous ouvre la possibilité d'un changement de position susceptible de nous faire comprendre différemment le phénomène en question. Rien que ce changement de position ou de domaine aura pour conséquence la défaite de cet impossible; car l'impossible n'est impossible que par et dans la binarité. En d'autres termes, c'est en projetant l'impossible sur le domaine unaire et par conséquent sur le contrepois ternaire que le paradoxe va se défaire, car dans l'unaire tout est possible et tout est impossible, tout est suffisant et tout est insuffisant, l'unaire ne pose pas de questions, il n'attend ni explique rien, il implique en silence car il n'est pas dans la nécessité. Enfin, l'unaire qui n'a pas de référent accepte tout et refuse tout et son savoir se fonde précisément sur le non - savoir.

Or, les systèmes modernes dotés de clôture opérationnelle fondent leur savoir sur cette voie alternative qui prend en charge le non savoir propre de la circularité autoréférentielle. De plus il n'est plus question ici d'un système ouvert mais fermé. Ainsi, dans une logique de clôture opérationnelle, les réponses du système nerveux ne sont pas déterminées par les stimuli mais par la propre structure du système. La clôture opérationnelle définit que l'organisation du système nerveux doit être un réseau de composantes actives, dans lequel, chaque changement dans la relation entre les activités conduit à d'autres changements dans les relations entre les activités. Certaines de ces relations restent invariantes malgré les perturbations continues provenant de la propre dynamique du système ou des interactions de l'organisme qu'il intègre. Autrement dit, le système nerveux fonctionne comme un réseau fermé de changements intervenant dans le cadre des relations entre les activités de ses composantes.

Ainsi, si on superpose spéculativement cette doctrine à la proposition freudienne sur la pulsion, l'expérience d'une augmentation de la tension interne pourrait déclencher une réponse du système qui prendra la forme des quatre destins des pulsions. Le but sera de rétablir l'équilibre souhaité par le principe du plaisir, à savoir la

satisfaction. Mais, au point de vue de l'opération du système nerveux, il n'y aura eu que le simple maintien de l'équilibre de certaines relations entre les éléments moteurs et sensoriels, temporairement perturbés par la tension interne ; la relation interne maintenue constante étant l'équilibre entre une activité sensorielle et un tonus musculaire. Il en résulterait donc une opération circulaire. Et, du fait de cette circularité, la complétude qui doit nous renvoyer à l'objectif à atteindre, à savoir la satisfaction, restera toujours incomplète. N'est-ce pas cette incomplétude sous la forme de l'insatisfaction ce qui caractérise la satisfaction de la pulsion freudienne ?

A partir du moment où la machine freudienne - contrairement aux systèmes fermés définis par la clôture opérationnelle -, n'est pas conçue sur le modèle autoréférentiel du déterminisme structural mais d'un réel défini par la continuité, le problème se produit quand on exige d'elle la production de la discontinuité. Dans les termes de Lacan, le problème se produit lorsqu'il est question d'engendrer le sujet au niveau de l'algorithme $S \langle \rightarrow \rangle D$ (exigence pulsionnelle nouée à la demande). (16) C'est là que nous trouvons le paradoxe du système et l'impossible d'une telle opération. Car la discontinuité, définie par la béance de l'inconscient est une dimension impensable par la structure d'un tel système pulsionnel. Donc, il ne pourrait jamais l'engendrer. Or le seul moyen de comprendre le paradoxe est d'élargir le domaine du discours freudien et de prendre en charge le réel en tant qu'impossible au sein de la structure. Tel nous semble être le pari de Lacan.

Cette impasse épistémologique dans la logique de la pulsion freudienne soulève, sans doute, la question de l'objet de la psychanalyse et celle du champ épistémologique freudien. Ainsi, si nous adhérons à la thèse de Lacan sur le champ freudien, nous devons accepter que l'expérience psychanalytique désignerait une ligne de fuite de telle sorte que l'objet de la psychanalyse ne serait pas un objet mais "*un être en train de se réaliser*" 17 Or, l'"être en train de se réaliser" serait bien l'objet de la pulsion freudienne, mais, à la recherche du *sexualstrebung* le réel surgit sous la forme de l'impossible réalisation de l'être. Dorénavant, peut-on parler de l'être ?

La science du réel : une nécessité de discours face à l'impossible ?

La voie choisie par Freud va sans doute du naturel au social ou si l'on veut de l'objectif au subjectif, et c'est justement ce passage qui fait obstacle. Car chacune des deux dimensions existentielles engage traditionnellement une approche épistémologique différente. La démarche syncrétique poussant Freud à explorer la transition soma - psyché met en évidence le problème de deux domaines distincts qui se côtoient : le champ réel de la pulsion et la dimension imaginaire du moi.

La grande tentation du Freud de la première métapsychologie est celle de la certitude de traiter l'expérience comme si elle reflétait un monde absolu. Autrement dit, il s'agit ici du vieux mirage de prétendre appréhender la continuité des régularités empiriques par la biais de l'expérience. Mais, l'expérience est, par définition, discontinue. C'est d'ailleurs la grande certitude des sciences exactes qui suppose l'existence de cette continuité sous la forme d'un réel revenant toujours à la même place dont la grande horloge continue de marquer l'heure même quand l'homme n'est plus là. (18)

Il en résulte la certitude de l'objectivité d'un phénomène de connaissance qui fait abstraction de la connaissance de la connaissance ; cette certitude supposant la forclusion du sujet de l'énonciation au profit du mirage de la toute-puissance de l'œil. Mais, comme le souligne Lacan, nous ne sommes pas un œil et cela veut dire que : "*(...) dans le rapport de l'imaginaire et du réel, et dans la constitution du monde telle qu'il en résulte, tout dépend de la position du sujet*". (19) Et, nous savons que cette position du sujet est caractérisée par sa place dans le monde symbolique, autrement dit dans le monde de la parole. En d'autres termes, même si notre nature est biologique, toute réflexion sur elle-même y compris la réflexion sur la connaissance ne peut avoir lieu que dans le langage.

Nous touchons donc ici à une dimension de l'impossible relevant de l'épistémologie qui doit se lire "impossible à connaître voire impossible à écrire". C'est la révélation même du réel sous la forme d'obstacles ou de ruptures qui va imposer une nécessité de discours. D'où la nécessité d'une prise en charge et d'une thématization de ce réel.

Or, la prise en charge de ce Réel sous la forme de l'impossible va nous conduire à une réflexion circulaire où une connaissance de la connaissance ne consisterait pas en une explication linéaire qui part d'un point fixe et arrive à sa fin lorsque tout est expliqué mais ressemblerait plutôt au garçon du tableau d'Escher "La galerie des tableaux". (20) Le tableau qu'il contemple se transforme graduellement et devient imperceptiblement la ville où

se trouvait la galerie et le garçon ! Nous sommes incapables de situer le point de départ : à l'intérieur ? à l'extérieur ?

A cet égard, si nous adhérons à "*cet être en train de se réaliser*", dans son statut d'objet scientifique dont Lacan nous parle, une épistémologie d'inspiration scientifique devrait présupposer que le phénomène de la connaissance ne concerne pas les objets, et son aspiration devrait consister en ceci qu'en acquérant la connaissance de la connaissance, nous nous construisons nous mêmes.

Au total, si la pulsion freudienne, conçue sur le modèle du réel de la science, s'avère insaisissable dans sa subjectivation et dans son *sexualstrebung* à partir d'une telle approche épistémologique fondée sur l'objectivité c'est parce qu'il y a du réel qui fait trou dans ce semblant articulé qui est son discours scientifique.

Mais comment pénétrer ce réel tracé par la voie de la pulsion ? Lacan répondra par la mathématisation, c'est-à-dire le traitement du réel par le symbolique. Voilà la nécessité de discours, à savoir la nécessité d'une écriture puissante susceptible d'accrocher le réel de la pulsion et de la sexualité freudiennes.

La nécessité est donc essentiellement logique, c'est-à-dire inscrite au sein du discours. L'art, conçu sur le modèle des arts libéraux du moyen âge, définit la place particulière de la psychanalyse par rapport à l'ensemble des sciences : la psychanalyse se distingue des sciences par son rapport fondamental à la mesure de l'homme qui comporte l'usage de la parole. Enfin, le discours binaire pourtant qu'il s'agit d'un semblant troué par le réel impose à la fonction épistémologique du symbolique quelque chose de l'ordre de la nécessité d'un discours qui ne serait pas du semblant.

Notes

1 Cf. B. Russell, *The Principles of mathematics* (1903), et B. Russell and A.N. Whitehead, *Principia Mathematica* (1910-1913)

2 F. Varela in *Autonomie et connaissance*, p. 23 : « *A ce point du raisonnement, les nombres ne sont pas de théorèmes mathématiques ; ce sont des objets appartenant au langage de l'arithmétique* ».

3 Ibid., p. 23

4 Robert Blanché, in *L'épistémologie*, p. 123.

5 D.R. Dufour, in *Les mystères de la trinité*, p. 15 .

6 Ibid. p. 357.

7 D.R. Dufour, op. Cit., p. 357.

8 Cf. Edition française de la correspondance Freud - Fliess, publié dans *La naissance de la psychanalyse*. Ici, la lettre du 8 Octobre 1885.

9 S. Freud, in *Trois essais sur la théorie sexuelle*, p. 80. Cette idée est déjà ébauché dans les lettres à Fliess du 6 décembre et du 11 Janvier 1897 (52 et 55).

10 S. Freud, *Abrégé de Psychanalyse*, PUF, op. cit. p. 4.

11 S. Freud, in *Trois essais sur la théorie sexuelle*, p. 129.

12 S. Freud, in *Trois essais sur la théorie sexuelle*, p. 128.

13 Ibid. p. 129.

14 S. Freud, in *Métapsychologie*, p. 14.

15 Ibid., p. 137.

16 J. Lacan, « Subversion du sujet et dialectique du désir », in *Ecrits*, p. 817.

17 Dans *Le Séminaire*, livre II, p. 130, Lacan insiste sur le fait que l'être et l'objet pour la philosophie ne sont pas la même chose. De plus l'être au point de vue scientifique est insaisissable car il n'est pas d'ordre scientifique. C'est pourquoi la psychanalyse, en désignant le point de fuite entre les deux disciplines souligne que l'homme n'est pas un objet, mais « un être en train de se réaliser », quelque chose de métaphysique.

18 Voir la définition du réel de la science développée par Lacan dans son article « Psychanalyse et cybernétique », in *Séminaire II*, p. 343.

19 J. Lacan, « La topique de l'imaginaire », in *Séminaire I*, p. 95.

20 Voir *The magic mirror of M.C. Escher*, p. 31.

Bibliographie

- Blanché R., *L'Epistémologie*, P.U.F., 1972, Paris, France.
- Dufour Dany Robert, *Les mystères de la trinité*, Ed. Gallimard, 1990, Paris.
- Freud S., *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Ed. Gallimard, folio essais, 1987, Paris.
- Freud S., *Métapsychologie*, Ed. Gallimard, folio essais, 1968, Paris.
- Freud S., *Abrégé de Psychanalyse*, P.U.F., 1949, Paris.
- Freud S., *Œuvres Complètes*, J. Laplanche, tome XVII, P.U.F., 1985, Paris.
- Freud S., *La vie sexuelle*, P.U.F., 1969, Paris.
- Freud S., *Totem et Tabou*, Ed. Payot, 1965, Paris.
- Freud S., *Nouvelles Conférences d'Introduction à la Psychanalyse*, Ed. Gallimard, 1984, Paris.
- Lacan J., *Ecrits*, Ed. du Seuil, 1966, Paris.
- Lacan J., *Le Séminaire*, livre I, Ed. du Seuil, 1975, Paris.
- Lacan J., *Le Séminaire*, livre II, Ed. du Seuil, 1978, Paris.
- Lacan J., *Le Séminaire*, livre XI, Ed. du Seuil, 1973, Paris.
- Lacan J., *Séminaire inédit, D'un discours qui ne serait pas du semblant*, 1970-1971.
- Maturana H. et Varela F., *L'arbre de la connaissance*, Ed. Addison-Wesley, 1994, Paris.
- Rivenc F., *Introduction à la logique*, Ed. Payot, 1989, Paris.
- Russell B. *Introduction à la philosophie mathématique*, Ed. Payot, 1970, Paris.
- Varela F., *Autonomie et connaissance*, Ed. du Seuil, 1989, Paris.
- Virieux- Reymond A., *L'Epistémologie*, P.U.F., 1966, Paris.
- Vernant J.P., *Mythe et société en Grèce ancienne*, Maspero, 1974, Paris.
- Whitehead A.N. et Russell B., *Principia Mathematica*, Cambridge Univ. Press, 1962.

A dor do adolescer

Arlette García

*"As cicatrizes falam o que as palavras calam,
o que eu não esqueci." (Fera ferida)*

O tema adolescente tem estado nos nossos dias muito presente na cultura através dos veículos de comunicação de massa assim como para os pensadores do social. Encontramos discursos onde o conceito adolescente é entendido como uma criação da modernidade e da cultura ocidental e outros como criação de mercado, clichê de publicidade, onde a juventude é elevada a dimensão do ideal ou em uma posição oposta é rebaixada a coisas que são aborrecidas como o termo aborrescente atesta.

Recentemente uma reportagem de um jornal de grande circulação destacava a criação do termo "adulescência", um neologismo surgido na Inglaterra e reconhecido pela editora Oxford University, expressando a permanência dos valores adolescentes na vida adulta, valores em geral descritos como a liberdade de escolha e uma posição de rebeldia frente aos padrões estabelecidos.

Destacando estes dois significantes – aborrescente e adulescência – onde o primeiro tem como referência o comportamento de sujeitos que se tornam aborrecidos para pais e professores e o segundo onde estes mesmos comportamentos se tornam ideais e fazem parte de um estilo da vida adulta, se faz necessário pensar a que ponto da estrutura estes fenômenos que surgem na cultura respondem.

Tanto o "aborrescente" quanto a "adulescência" pela significação que portam, falam da imaginarização positiva ou negativa de um determinado tempo, onde um sujeito se vê defrontado com a dificuldade de se posicionar como sexuado. Os fenômenos da rebeldia, da oposição entre gerações marcadas por Freud, assim como as escolhas que no seu fundamento é sempre uma escolha forçada, são pontos onde a dor está implicada.

O termo "adulescência" que tenta nomear um tipo de adulto, não seria uma resposta dos tempos atuais que surge na cultura como um fenômeno da descrença que este final de século porta? Criar este neologismo não estaria velando a dor da impossibilidade de se atingir a maturidade psíquica, como ser acabado, cristalizando-se em um ideal ?

O termo "aborrescente" que tenta nomear um sujeito que estruturalmente questiona o saber, não estaria velando a dor da impossibilidade de saber sobre o sexo, desqualificando este questionamento?

Estes são alguns pontos de partida para uma reflexão sobre o tempo do adolescer concebido como um tempo lógico, onde determinadas questões do ser falante estão mais evidentes.

O adolescente, cuja raiz latina é *adolescere*, significa crescer e de algum modo porta um mal-estar. Freud reconheceu o mal-estar que o avanço da civilização traz, na medida que o crescimento, o avanço cobra o preço da renúncia pulsional. O corpo médico aponta também um mal-estar ao nomear como dor do crescimento a sensação dolorosa nos membros inferiores decorrente do crescimento dos ossos.

Teríamos enlaçadas no tempo do adolescer três dimensões da dor. O adolescer tem como tarefa, e uma das mais dolorosas segundo Freud, a separação da autoridade dos pais. O processo de separação implica um luto por uma perda. O luto não se faz sem o afeto da dor psíquica, dor da ruptura dos laços libidinais ligadas a imagem do objeto que se perdeu. Outra dimensão da tarefa do adolescer se refere ao corpo e suas transformações que são os mais visíveis neste tempo. Esse corpo, diz Lacan, não é dado de modo simples no espelho. Essa imagem que cremos ter se modifica, e o sentimento de estranheza que é a porta aberta para angústia, vem quando o valor desta imagem começa a mudar. A dor é assinalada por Freud como desempenhando um papel importante na maneira como obtemos conhecimento do nosso corpo. A dor presentifica a materialidade do corpo, apontando para o fato de que corpo não é só imagem, há um desconhecimento nesta imagem revelado pela dor.

Uma terceira dimensão se refere ao posicionamento como desejante. No retorno das pulsões parciais, longe de se alcançar a hegemonia pulsional na genitalidade, o que se encontra é a dimensão do desencontro, do não encaixe. A confluência das pulsões parciais provocam mais o fenômeno da porroca, da efervescência do que a pretendida homeostase do princípio do prazer. O sujeito no tempo do adolecer se depara com o fato de que a maturidade pensada como harmonia genital resta no campo do impossível, pelo fato de que por estrutura a sexualidade humana produz um resto inassimilável, o que faz das pulsões, pulsões parciais e no seu fundamento pulsão de morte. É deste resto inassimilável, produzido no fechamento do circuito pulsional que surge o sujeito do desejo. É neste sentido que Lacan aponta a afinidade entre desejo e dor de existir: "É essa excentricidade do desejo em relação a toda satisfação que nos permite compreender a sua profunda afinidade com a dor. Isto significa que finalmente aquilo com que o desejo confina é com a dor de existir." A dor de existir se refere ao fato de que o sujeito do desejo só tem existência no que a satisfação buscada nunca é a satisfação encontrada, é deste resto de satisfação, desta impossibilidade que consiste a causa do desejo.

O tempo do adolecer implica a dor na relação com o corpo indicando a irrupção do real no imaginário, a dor psíquica onde através do luto a falta real vem coincidir com a falta simbólica e a dor de existir na confluência com o desejo.

No campo antropológico vamos encontrar também, referências a dor ligadas ao tempo do adolecer. Durkheim, no livro "As formas elementares da vida religiosa", cita alguns rituais de iniciação que de maneira geral são rituais negativos. Os rituais negativos são aqueles que se apresentam como sistemas de abstenções, de interdições. As abstinências e as privações são inseparáveis do sofrer dor, porque não podemos nos separar do mundo profano sem violentar nossa natureza, sem machucar dolorosamente nossos instintos. A dor é uma condição necessária dos rituais negativos. Assim acabou por se considerar a própria dor como uma espécie de ritual, onde ela mesma deve ser buscada porque traria poderes e privilégios. Na Austrália, algumas cerimônias de iniciação consiste em infligir dor, tendo em vista modificar o estado atual e fazer o jovem adquirir as qualidades do homem. Cita alguns exemplos onde os iniciantes são batidos de maneira mais ampla no corpo ou é uma parte do corpo que sofre a ação que provoca dor. Entre os Aruntas, os iniciantes são mordidos no couro cabeludo para crescer o cabelo ou no rosto para crescer a barba.

Durkheim observa que o homem jovem só é admitido ao casamento após ter se submetido a uma série de sofrimento, onde a circuncisão é um preâmbulo. Supõe que ao se mutilar dolorosamente um órgão, este adquire o caráter de sagrado e assim é capaz de enfrentar outras forças. A dor é assim o sinal de que se romperam os laços com o mundo profano. A dor é uma escola necessária em que o homem se forma e se tempera.

Nos ritos de iniciação descritos por Durkheim, a dor simbolizaria uma mudança de estado necessária à entrada na cultura cujo alvo são os adolescentes. Nestes ritos há dois níveis de dor: uma que se refere a privação, a abstenção e outra que se refere a sensação de dor causada no corpo. De qualquer forma a dor no ritual está correlacionada a um estado limite: ou de quanto é possível ao humano suportar a privação ou do limite do ferimento no corpo.

A posição de Durkheim de que estes rituais simbolizam que a cultura humana só é possível ao preço da dor, na medida que exige sacrifícios, parece se aproximar da posição freudiana quanto ao mal-estar que o avanço da civilização promove. Entretanto a interpretação sociológica enfatiza a dor como algo do sagrado que deve ser buscado como meio de se obter a grandeza do homem, apagando o fato de que a dor expressa o limite. Poderíamos agregar que a dor está a priori, na entrada do humano na linguagem, na medida em que, apesar da busca de ligação, da busca de representação, há algo que não faz ligação, não há proporção possível. O ritual de iniciação, como o próprio nome diz, vem ritualizar, fazer passar novamente pela entrada no mundo da linguagem, vem consagrar o início como ruptura, perda que não se faz sem dor.

Já abordamos o adolecer no discurso da cultura atual, no discurso sociológico, restando a práxis da psicanálise.

Tomaremos um caso clínico de Freud na virada do século, no ano de 1892. Elizabeth, uma jovem, diz Freud, de 24 anos é encaminhada à análise com sintoma de dor nas pernas, que surge como evitação da dor psíquica. A neurose não cria a dor no corpo, intensifica e mantém a lembrança da dor corporal. Este corpo que no sintoma histérico sofre dores é o corpo enquanto imagem. Na dor histérica o corpo fala a revelia do eu, revelando o seu desconhecimento. Trata-se, diz Freud, de uma conversão por simbolização. A paciente cria ou aumenta uma desordem funcional por meio da simbolização. Ela encontra na expressão somática astasia-

abasia a expressão para o fato de não ter uma posição independente e para a sua incapacidade de modificar sua circunstância.

As frases enunciadas pela paciente "não sou capaz de dar um único passo" e "não tenho nada em que me apoiar" servem de ponte para o ato de conversão. Ela faz da astasia-abasia, uma expressão somática, uma expressão para sua posição de sujeito. Há acasalamento entre corpo e psíquico, entre o *moi* e o *je*.

Diz Freud que a histeria não toma o uso da língua como modelo, mas que tanto a histeria como o uso da língua extraem seu material de uma fonte comum. A histeria mostra o corpo tomado na linguagem, não é do organismo que se trata. No sintoma de Elisabeth há um ato de conversão onde é criada uma expressão no corpo para uma ideia, uma imagem de objeto investido, ou seja, no lugar da dor psíquica surge a dor física.

Este sintoma está sustentado pelo fantasma de que era o objeto de gozo do pai que queria um filho e um amigo para trocar ideias. As frases "não sou capaz de dar um único passo" e "não tenho em que me apoiar" expressavam o impedimento de se posicionar com sujeito sexuado. Elisabeth respondia imaginariamente ao pai, fazendo coincidir a demanda com o desejo – meu pai quer um filho e eu sou um filho. Nesta imagem especular não há discordância, não há opacidade. A dor no corpo, vem presentificar o a+ na imagem, a opacidade, o desconhecimento relativo ao eu corporal (*moi*), fazendo signo do gozo do Outro.

A pulsão sexual está relacionada as zonas erógenas, aos buracos do corpo, às falhas. É na discordância entre o corpo insuficiente e prematuro e a imagem unificante e plena do espelho, que a libido faz emergência. Elisabeth presa na armadilha fantasmática da harmonia totalizante da imagem, está impedida de se posicionar como sexuada, como desejante. A dor por um lado é signo do gozo do Outro, do apagamento da distinção significante/significado, dentro/fora, mas por outro lado prenuncia a angústia. A dor corporal sintomática indica que houve perda objetual, que na imagem há fratura, mas esta perda real não pode ainda coincidir com a falta simbólica.

Daí tiraremos as seguintes consequências: Elisabeth está fixada no ponto onde em termos estruturais todo adolescente deve passar – se posicionar a partir do significante, como sujeito sexuado. O trabalho não realizado é o trabalho do luto, o luto pelo corpo orgânico, este perdido para sempre, um luto cuja especificidade é fazer coincidir a perda real com a falta simbólica.

O sintoma de Elisabeth tem uma certa analogia com os rituais de iniciação da Austrália descritos por Durkheim. Nestes rituais o adolescente era colocado em um sistema de abstenções e privações, sofrendo dor no corpo o que determinariam uma mudança de estado. Elisabeth primeiramente se abstém das diversões para cuidar do pai doente, se priva de seguir o caminho das mulheres da família – se casar e ter filhos – já que era dito não ser o ideal de moça para arrumar marido, sobrevivendo então as dores no corpo, já que o corpo como sexuado era recusado.

Poderíamos também pensar que na época atual, seria incomum que no tempo do adolescer se instituisse um sintoma como o de Elisabeth. A repressão do social em relação a sexualidade se arrefeceu. Entretanto o sexual por estrutura faz sintoma, já que a sexualidade não é o ato sexual e a sua liberação pelo advento da pílula não o resolvem.

O adolescente de hoje, lida não com a repressão do social sobre o sexual mas com a inflação da imagem ideal determinada pela busca do prazer a qualquer preço, gerando uma metonímia incessante. A repressão das práticas sexuais em última instância também vem a serviço da manutenção do ideal, mas suas consequências sintomáticas são diferentes da consequência da manutenção do ideal pela busca do prazer. As depressões, as drogas, a anorexia/bulimia tão frequentes nesta época são produtos do excesso.

Para Elisabeth, a recusa do corpo sexuado mantém a idealização da totalidade, impossibilitando que a perda do objeto se simbolize, promovendo um excesso de quantidade que toma o corpo, libidinizando-o excessivamente, onde o objeto perdido surge como o corpo orgânico.

Nas depressões a idealização é mantida pela liberação da busca do prazer para que nada falte, impossibilitando que a perda do objeto se simbolize, onde o objeto perdido surge como ausência imaginária do objeto no eu.

No caso descrito por Freud em 1892, no momento do surgimento do desejo, que como tal é excêntrico a satisfação, colocando portanto a dimensão da impossibilidade, produz dor e o sujeito lança mão da recusa do corpo como sexuado, produzindo um sintoma onde por analogia o corpo é depositário da dor psíquica.

O tempo do adolecer com a dor que evoca, busca os recursos próprios da época, para em uma estrutura de ficção, tentar subjetivar a perda constitucional do ser falante. Os significantes "aborrescente" e "adulescência" que surgem na cultura na atualidade velam a dor nos dois sentidos do termo velar – ocultar e vigiar - escondem a dor do ser falante frente ao real do sexo que faz dele um sujeito sempre evanescente, ao mesmo tempo que tomam conta, ficam de vigília, para que a dor do adolecer se mantenha aberta, como uma ferida que não se cicatriza, apontando para um luto difícil de se efetivar. A vigília deste tempo como em um velório que nunca enterra o corpo morto, ao mesmo tempo ocultada pelo ideal da autonomia e da liberdade de escolha, fetichiza a dor do ser falante, dando-lhe uma consistência imaginária.

É da operação da castração, onde o buraco aberto pela privação do objeto é tecido pelo significante, deixando uma cicatriz, que tanto o homem como a mulher partem para o que se convencionou chamar de vida adulta.

Notas Bibliográficas

Lacan, J – Formações do Inconsciente

Astasia – incoordenação motora com incapacidade de manter-se em pé.

Abasia – incapacidade de manter-se em pé ou andar, resultante de incoordenação muscular ou lesão nervosa

BIBLIOGRAFIA

FREUD, S. "Os três ensaios sobre a sexualidade" in *Obras Completas*, Rio de Janeiro, Imago, 1972, v VII.

FREUD, S. "Organização Sexual Infantil" in *Obras Completas*, Rio de Janeiro, Imago, 1972, V XIX

FREUD, S "Algumas consequências psíquicas da distinção anatômica" in *Obras Completas*, Rio de Janeiro, Imago, 1972, v XIX

LACAN, J "Significação do falo" in *Escritos*, São Paulo, Perspectiva, 1978

GARCIA, A e SARUÉ, S. O despertar da primavera... um tempo lógico in *Direção da Cura*, revista Letra Freudiana - Han\$ n. 1

GARCIA, A "O tempo do Adolecer" in *Tempo e Objeto*, revista da Letra Freudiana – revista em finalização

A psicanálise e o sujeito pós-moderno

Marcio Peter de Souza Leite

A neurobiologia como o novo materialismo.

A insistência de termos como *novo, atual, moderno*, aplicados como adjetivo ao termo sujeito, apontam ao momento que se vive não só na psicanálise, mas em quase todas as atividades ligadas ao homem.

O momento atual, no que se refere à psicanálise, aparece determinado pelo questionamento que as neurociências produzem nos fundamentos da psicanálise, pois a neurobiologia ao negar a existência de um sujeito desejante, e ao considerar as condutas humanas unicamente como fruto da atividade neuronal condicionada pela ação dos neurotransmissores, radicaliza a elisão do sujeito feita pela ciência moderna, produzindo com isso uma alteração na responsabilidade que seria atribuída a um sujeito pelos seus atos.

Uma consequência clínica e ética desta face da modernidade se impõe através do uso de fármacos na terapêutica psíquica como *único* meio de transformação. Esta proposta denuncia práticas nas quais o entendimento da conduta humana é visto como efeito de um cérebro sem sujeito. Coloca-se no lugar do sujeito desejante uma *mind*, cuja única verdade está nas entranhas dos neurônios.

Lacan desde os anos 60, no texto *Ciência e verdade*, apontava o nada querer saber da ciência frente à verdade como causa do sujeito. Seria como efeito desta *forclusão da verdade como causa do sujeito*, como diz Lacan que a ciência faz, que a neurobiologia aboliu o sujeito desejante?

A posição de Lacan sempre foi clara, tendo afirmado, no texto ***Ciência e Verdade***: "... *somos sempre responsáveis da nossa posição de sujeito. Que isto se chame, onde quiserem terrorismo*".

O lugar do sujeito moderno na psicanálise

Propondo-se articular a psicanálise com a modernidade se poderia falar numa relação do sujeito com a história? Lacan ainda em ***Ciência e verdade***, posicionando-se sobre esta questão, utilizou a expressão "*um certo momento do sujeito*" como também ainda referindo-se ao sujeito, falou de "*um momento historicamente definido*", e ainda, em relação ao sujeito, se refere a "*um momento historicamente inaugural*".

A razão desta possibilidade de se temporalizar o sujeito, está na afirmação de Lacan de que o sujeito está definido em relação ao saber. Como o saber muda, o sujeito também muda, causando o surgimento de um sujeito novo em função da nova relação deste com o saber. Para Lacan o ***sujeito novo*** atualmente, seria o sujeito da ciência em tanto fundamento da modernidade do sujeito.

Levando-se em consideração a articulação existente entre sujeito e história, para alguns autores o sujeito pós-moderno seria caracterizado por não ser mais um sujeito que tenha um saber compartilhado socialmente, o sujeito pós-moderno seria um sujeito sem paradigmas de consenso, seria o sujeito decorrente da mudança dos costumes sexuais, das mudanças ideológicas, seria o sujeito que sofre da ausência de ideais preestabelecidos.

Seria este sujeito pós-moderno consequência do novo materialismo introduzido pela neurobiologia atual, e que se caracteriza pela ausência de um sujeito desejante, ou seria este sujeito pós-moderno a consequência do "declínio" da Função Paterna, como apontou Lacan?

Qual a diferença de um sujeito moderno e o pós-moderno? Para Lacan o aparecimento de um sujeito que se poderia chamar de moderno, está historicamente localizado a partir da publicação das *Meditações metafísicas* de Descartes, que com a operação do Cogito teria produzido este sujeito novo.

Situar o sujeito moderno como decorrente da operação Cartesiana, é centraliza-lo em relação à uma razão objetiva. Este sujeito "reflexivo", seria moderno por diferir de um anterior cuja característica seria a de ser centro do conhecimento.

Para Lacan o sujeito cartesiano é pressuposto da noção de inconsciente, pois a psicanálise, tal qual Descartes, parte do fundamento do sujeito da certeza, ou seja o sujeito pode ter certeza de si desde que se possa destacar no seu discurso dúvidas que aparecem como reveladoras de um sujeito dividido. O lugar do "eu penso" é para Freud independente do "Eu sou".

A questão da "modernidade" porém só se transformou em questão recentemente. Segundo Foucault, foi Kant quem inaugurou uma nova forma de pensar ao se perguntar sobre a "atualidade", fazendo do tempo presente um acontecimento a ser formalizado., e com isso introduzindo na filosofia a problematização da atualidade, instante onde Kant buscava os signos do progresso.

Passando por Hegel, a questão do "moderno" se cristalizou com Max Weber e Habermas que foram os primeiros a usar a palavra *modernização* como *terminus* associando-a à formação de capital, ao estabelecimento de poderes políticos centralizados, mas também propondo a modernidade como algo que se auto-consome, por ser ela uma intercessão entre tempo e eternidade.

Também as referências de Lacan à ciência moderna, ao pensamento moderno, à era moderna, mostram sua preocupação com a relação do sujeito com o momento histórico no qual ele está inserido.

No seminário III, sobre as psicoses, Lacan sugere que um dos temas que caracteriza o pensamento moderno é a ideia de um personagem vivendo só em uma ilha deserta, e menciona a Robinson Crusoe. Lacan retoma esta referência no seminário de *Um Outro a um outro* para sugerir que esta ideia representa o começo da era moderna, pois seria fundamental para o homem moderno poder afirmar sua independência, e sua autonomia em relação a todo amo e a todo Deus.

Lacan faz referência ao homem moderno relacionado-o ao discurso da liberdade, da mesma maneira que faz referência à uma arte moderna, e à ciência moderna, que segundo ele se caracterizaria pela eliminação do simbolismo religioso dos céus, o que possibilitou estabelecer os fundamentos da física atual.

Para Lacan a ciência moderna foi um acontecimento que decorreu como efeito do monoteísmo, fato que teria instaurado um mundo ordenado ao redor de um centro, abrindo com isto uma concepção unitária do Universo.

Ainda dentro desta perspectiva a ciência teria sido possibilitada pelo mito bíblico da criação ex-niilo, o que teria posto em funcionamento a potência criacionista do significante, outra condição da ciência.

Assim também a resposta dada a Moisés pelo anjo de lavé que apareceu na sarça ardente, *Sou o que sou*, é o que faz com que Deus apareça como subjetividade absoluta, e equivaleu a um *tu não saberás da minha verdade*, fazendo a fronteira entre saber e verdade.

O sujeito pós-moderno

Para Lacan foi Descartes quem através de seu cogito fundou o sujeito moderno. Caberia então a pergunta: há um sujeito que seja atual, e que fosse produzido por um saber novo compartilhado nos dias de hoje?

Um último destino do sujeito surgiu atualmente no campo do saber e é sua desconstrução, o que funda um novo momento na filosofia, a que se chamou de "pós-estruturalismo" e que apresenta a morte do sujeito. A possibilidade da inexistência de sujeito, teria inaugurado segundo alguns autores o que se pode chamar de subjetividade pós-moderna. Ainda para estes autores o sujeito pós-moderno não seria analisável, e este fato responderia pelo que eles chamam de "Declínio da psicanálise".

Questão que, levando-se em conta que existe uma articulação entre sujeito e história, permite perguntar: como situar a responsabilidade deste novo sujeito no mundo moderno? Em que a psicanálise pode contribuir para modificar as formas contemporâneas do mal estar na cultura?

A questão que se coloca para os psicanalistas preocupados com a atualidade, seria então, como fazer um mundo novo, se todo discurso, todo laço social é semblante? Como modificar a irresponsabilidade caracterizada pela ausência de sujeito na proposta da modernidade, exemplificada pela neurobiologia e restituir o lugar do sujeito, tal como aponta a psicanálise, sem cair nos ideais?

O analista entenderá sua época a partir dos novos semblantes que servem para distribuir o gozo, sendo a tendência para o gozo a direção da subjetividade moderna.

Poderíamos até mesmo pensar que a contribuição da psicanálise à modernidade seria a invenção de um novo Cogito, que se poderia chamar de lacaniano, Cogito este definido como a consequência do inconsciente frente ao "penso logo sou" que produz "ou eu não penso ou eu não sou", introduzindo aí um ser do gozo.

Para responder a estes desafios, o analista, ele mesmo também um produto da modernidade, deve avançar, assim como o inconsciente avança.

Enquanto os analistas se anestesiam entre si com suas querelas internas, a psicanálise passou a ser a bola da vez para os intelectuais *que se dedicam a crítica das produções científicas*.

Exemplo disso é a recente versão para o português do livro editado pelo *The New York review of books*, de autoria de Frederick Crews, ***The memory wars: Freud's legacy in dispute*** e também *Imposturas intelectuais* de Sokal e Bricmann. Há também, ainda sem versão em português o livro de Richard Webster, ***Why Freud was wrong***, além dos antigos ***A psicanálise essa impostura*** de Pierre Debray-Ritzen, e ***A decadência do Império Freudiano*** de Eysenk.

Todos eles têm em comum a tentativa de produzir um confronto da psicanálise com os modelos atuais da ciência. Ciência que na área da conduta humana está dominada pelas *ciências cognitivas*, que via *filosofia da mente* se sustenta na neurobiologia. Neurobiologia que transcendendo suas funções passou a ser o parâmetro de um novo materialismo, pretendendo, desde sua perspectiva, abordar o sujeito, mesmo que negando-o.

Esta situação, embora definida dentro novos parâmetros, não é nova para a psicanálise, sendo mesmo sua rotina prevista por Freud em *As perspectivas futuras da terapêutica psicanalítica*, onde diz que as críticas à psicanálise apenas comprovariam sua veracidade. No entanto a verdade contida no recalcado é diferente conforme o *momento* da cultura a que se refere. E é na interpretação da expressão atual do recalcado a que estamos convocados. As respostas a esta questão não pode ser indiferentes ao psicanalista.

Bibliografia

Lacan, J., *Escritos*. J. Zahar Editor, R.J., 1998

Touraine, A *Crítica da modernidade*. Ed. Vozes, R.J. , 1994

Carlisky, N. e al. *Vivir sin proyecto*, Ed. Lumen, Bs.As., 1998

Rojas, M. e al. *Entre dos siglos, una lectura psicoanalítica de la posmodernidad*, Lugar editorial, Bs. As., 1997

Fonseca, M *Michel Foucault e a constituição do sujeito*, EDUC, S.P., 1995.

Milner, J.C. *Jacques Lacan pensamento e saber, in Lacan você conhece?*, Cultura ed. Associados, S.P. 1992.

Lyotard, J F., *O pós-moderno explicado às crianças*, publicações Dom Quixote, Lisboa, 1993.

Psicoanálisis y arte

Reportaje a Jorge Iglesias

_ ¿Cómo fue que logró hacer invisible un objeto?

_ En cierta oportunidad teniendo un modelo, (que estaba pintando sobre una tela) frente a mí, pensé que si las causas por las cuales yo lo veía eran las que yo pensaba, entonces era posible hacerlo invisible. Que si el objeto lo veía por las diferencias de tonos claros y oscuros y de distinto color, lo normal era que si pintaba en contrario sobre él anularía todo lo que me hacía verlo. Pintar en contrario sería como si yo pintase un negativo como el fotográfico sobre el cuerpo mismo con tanta precisión como para anular todo lo visible.

Esto, por supuesto, requería un gran oficio, pues la más mínima falta de calidad en la ejecución lo dejaría visible.

En realidad si yo pudiese despegar la capa de pintura que está pintada sobre estos objetos como si fuese una película y la pegara sobre una superficie plana nos encontraríamos con un negativo más que hiperrealista del objeto.

Digo más que hiperrealista porque el hiperrealismo no alcanzaría para esto, el negativo debe ser mucho más perfecto que el de un cuadro hiperrealista.

_ ¿Cual fue el primer objeto que hizo invisible?

Paradójicamente lo primero que hice invisible, como buscaba un elemento de formato simple y pequeño para facilitarme las cosas, fue una goma de borrar, justicia del destino para un objeto que nos ha sido tan útil siempre en este sentido

Quizás nadie pueda imaginar la enorme alegría interior que sentí en aquel momento en que vi que la goma se hizo invisible.

Pero fue alegría no sorpresa, pues estaba sucediendo en la realidad exactamente aquello que yo imaginaba.

Tuve que esperar a ver la reacción desconcertada de los demás para darme cuenta del efecto de sorpresa que esto provocaría en la gente.

Con esto enfrenté el más grande cambio de paradigma de toda mi carrera de pintor.

_ ¿Porqué cambio de paradigma?

El hecho de que yo haya logrado hacer invisible un cuerpo demuestra que la historia de la ciencia y la técnica no tiene un hilo conductor, de ladrillo sobre ladrillo. Muchos científicos leen la publicación científica de hoy para hacer el descubrimiento de mañana creyendo que estar actualizado es la única garantía de poder avanzar.

Sin embargo cuando Gabor inventa el holograma hacia muchos años que estaban dadas las bases para realizarlo, pero a nadie se le ocurría lo que se le ocurrió a Gabor.

Aunque en mi caso esto es extremo, porque las bases para hacer invisible un objeto estaban dadas desde el comienzo, ya que no implicó el uso de ninguna tecnología desarrollada y podría haberse generado por lo menos en el Renacimiento.

_ ¿Cómo no se le ocurrió a Leonardo? Sería la pregunta.

--¿Cómo no apareció la idea en la mente de Leonardo, por ejemplo?. ¿ O cómo no se le ocurrió a Salvador Dalí que estaba detrás de todo lo extraño que se pudiera lograr en el terreno de la imagen hasta tal punto que al final de su carrera se dedicó a las imágenes tridimensionales estereoscópicas y hasta a los hologramas?. ¿Qué no hubiera dado por hacer invisible un objeto? Y con todas las posibilidades surrealistas que le habría proporcionado.

¿Y luego en cualquiera de los artistas de las nuevas vanguardias que daban todo por encontrar una novedad aunque más no fuera por la novedad en sí misma?

O si no en el terreno de la óptica científica sino entre los artistas propiamente dichos.

No se podría decir que por no encontrarle un sentido, puesto que la reacción impresionante y masiva que tiene la gente frente al fenómeno es suficiente motivo aunque más no fuera por especulación comercial o publicitaria.

Es decir, los investigadores con tendencias comerciales, que los hay, habrían tenido allí un motivo más que suficiente.

_ ¿A qué se refiere con la reacción masiva?

_ La reacción que provocaron en el público en una exposición que realicé fue tan grande que se transformó en récord de permanencia en mi país en muestras de arte, siendo que fue además con entrada paga y se prolongó por 5 meses consecutivos que terminé por mi propia decisión,

_ ¿Por qué con entrada paga?

_ La entrada fue paga, pues era el único modo de subvencionarla, ya que yo no podía vender las esculturas ¿A qué precio podía yo vender algo que no tenía antecedentes en el mundo?.

Pero relato lo de esta muestra porque me vi como nunca antes en mi vida frente a un elección capital.

Nunca antes tuve tanto éxito económico y de popularidad, pero esto me impedía seguir concentrándome en mi trabajo. Y dejé todo de lado por seguir con mi obra.

La invisibilidad se transformó en el pivote de mi vida marcando un antes y un después, yo ya nunca volvería a ser el mismo.

_ ¿Qué explicación daría a porqué no apareció antes la idea en otro artista?

_ Solo se me ocurre una explicación, que por única es necesaria, que si bien estaban dadas las condiciones intelectuales y físicas, no estaban dadas las psíquicas, es decir, era tan grande el mandato cultural en sentido contrario que impedía aparecer la idea.

_ ¿Y cual era ese mandato cultural?

_ Que el pintor y el escultor desde su más temprana edad se dedicaron a pintar y esculpir para hacer visibles las cosas, tanto las reales cuando intentaban reproducirlas, como las inventadas cuando recurrían a la imaginación y esto además había sucedido siempre cuando miraban para atrás a otros artistas de la historia.

Entonces, si yo hubiese puesto una canilla en una pared y le hubiese dicho que hiciera su trabajo a un pintor sin darle más explicaciones, él seguramente pintaría una igual al lado para hacerme creer que había dos, nunca se le habría ocurrido pintar sobre la que estaba para que no hubiese ninguna.

Y este mandato también vale para el pintor de representación no realista. Paul Klee, por ejemplo, decía que el quería hacer visible lo invisible, pero nunca dijo que quisiera hacer invisible lo visible.

Por alguna causa en mí se quebró ese mandato cultural.

_ ¿En el futuro su obra consistirá en hacer invisibles distintos objetos?

Muchos pintores con un hallazgo se forjan toda una carrera, yo podría haber comenzado a hacer invisibles los objetos y dedicar toda mi vida a producir esculturas invisibles hasta el final, cargando las tintas en la cuestión

conceptual, pero evidentemente aunque confieso sentí que con eso hubiera estado justificada mi vida, yo todavía no estaba muerto.

Y comencé a desarrollar métodos más complejos, como ser objetos de color distinto al fondo, objetos de coloración compleja y no uniforme, etc.

Y por otro lado utilizar la invisibilidad al servicio de una nueva visibilidad, por ejemplo dejar objetos flotando en el aire al hacer invisible el cuerpo que lo sostiene, hacer fluir agua de la nada al hacer invisible el grifo del que mana, o fuego suspendido en el aire haciendo invisible el mechero.

También es posible mover objetos inanimados, por ejemplo realizando una escultura con varios brazos invisibles y haciendo visible uno por vez daría la sensación de ser un mismo brazo que se mueve.

– ¿Por qué en la naturaleza nunca se ha dado lo invisible?

La naturaleza presenta permanentemente situaciones que tienden a la invisibilidad, pero nunca lo ha logrado.

No lo ha logrado ni con el "contra sombreado" que presentan algunos animales, lo que los hace un poco menos perceptibles, pero de ningún modo invisibles.

– ¿Qué relación tiene su trabajo con el mimetismo en el reino animal?

En muchas especies se da por ejemplo que presentan un lomo más oscuro, los flancos en media tinta y el vientre mucho más claro.

Se ha querido ver en esto un intento del animal de pasar desapercibido ante sus predadores

Pero en principio teniendo en cuenta las posibilidades: lomo claro, vientre oscuro, flancos de media tinta; lomo de media tinta, vientre oscuro, flancos claros, etc., no son tantas como para que no se diera esta posibilidad por simple casualidad.

Además existe un experimento que se hizo en E.E.U.U. abriendo el vientre a 6.000 aves neárticas, para computar cuantos entre los animales por ellas predados habían de los "mimetizables" y cuantos no y se comprobó que no había diferencia. Lo que llevó a Lacan, conocedor de este experimento, a preguntarse desde la psicología qué sería lo que llevaba al animal a mimetizarse si no era la necesidad de salvarse de ser predados, lo que dio lugar a una de sus mayores especulaciones psicológicas, pero que, claro, ya nos sacaría del tema.

De todos modos comparar mi sistema con el supuesto "artilugio" en el reino animal no tendría asidero.

El contra sombreado en este último solo atañe a la sombra propia del cuerpo, pero no se da para nada en la sombra proyectada (ya Leonardo Da Vinci distinguió perfectamente hace tiempo en su tratado de la pintura la diferencia entre este tipo de sombra). Un zorro, por ejemplo puede tener el vientre más claro (allí estaría la sombra propia del cuerpo), pero imaginemos ahora la sombra que se proyecta sobre el lomo y la cabeza del zorro (sombra proyectada y mucho más recortada por lo general), aquí no existe ningún contra sombreado que la contrarreste, esto sin tener en cuenta la sombra proyectada en el medio en que se halla.

Aunque no fuera un componente indispensable para la invisibilidad el caso de la sombra proyectada (que lo es) lo que sucede con la sombra propia del objeto nunca llega a la invisibilidad total, sino a una relativa mimetización, de allí a comprobar experimentalmente en la realidad perceptual que de lo que percibimos no hay otra cosa que diferencias de valor-color y el ojo e incluso la visión binocular, no tiene a que asirse sin este dato como se comprueba a través de mis objetos invisibles hay un paso capital.

Por otro lado el hombre de color tiene la palma de las manos más clara y también la planta de los pies y no puede ser para mimetizarse puesto que las plantas de los pies las apoya sobre el piso.

Más bien yo pensaría en algo que nunca ha llamado la atención. Imaginemos un hombre parado expuesto al sol.

Al cabo de un tiempo la parte más iluminada se torna más oscura y la parte en sombra sigue tal cual. Sobre este hombre se está produciendo un negativo de su imagen. Es como si la naturaleza lo estuviera volviendo invisible.

Ahora bien, deducir al ver esto que en el consciente o el inconsciente del hombre hay una intención de volverse invisible sería un error evidente.

Más bien, es la naturaleza, por la reacción de la melanina para proteger la piel la que se lo está provocando, por supuesto no con la perfección como para hacerlo invisible.

Aquí es donde el artista puede provocar el salto y lograr lo que la naturaleza no logra: "El fenómeno de la invisibilidad".

La invisibilidad aquí es el punto intermedio en el paso dialéctico de un fenómeno de contraste al fenómeno de contraste totalmente opuesto.

_ ¿Cuál es su posición en el arte?.

_ Siempre quise producir una obra que fuese intemporal, nunca me interesó producir cosas que necesitaran de un código, por ejemplo esto es lo que hace el arte menor de todos los días, las obras de teatro y las películas que buscan responder a los sucesos actuales que vemos por televisión y leemos en los diarios, los humoristas buscan chistes que se monten en la actualidad, porque su destinatario es el hombre de hoy, el hombre de todos los días. Hoy vemos en los libros muchos de esos dibujantes caricaturistas que hacían chistes sobre el arte de Monet o de Cézanne y sabemos qué lugar les reservó la historia a unos y a otros. A mi me daría náuseas dedicar mi arte al vano hombre de hoy y no hablar al hombre intemporal, y esto sería así aunque el hombre de hoy fuera estadísticamente un hombre culto, que dista mucho de serlo.

Los objetos invisibles superan el problema de los códigos temporales.

La literatura, por ejemplo, depende de un código para sobrevivir, el idioma.

Toda pintura figurativa depende de la supervivencia de otro código, que esas imágenes representadas sigan significando algo en el futuro y la pintura abstracta si se refiere a conceptos, depende de la supervivencia de ellos y de la inteligencia del espectador y si es una abstracción que se limita a las armonías, a la musicalidad de las formas y los colores termina reproduciendo lo que ya sucede de por sí solo en la naturaleza.

Pero los objetos invisibles saltan esta barrera, no se limitan a reproducir la naturaleza ni a depender de códigos que deben sobrevivir en el tiempo, conmueven hoy y conmueven mañana.

Además saltan la barrera de la cultura, conmueven tanto a la gente culta como a la inculta y a todas las edades y los sexos.

Porque son en sí mismas un fenómeno que nunca se dio en la naturaleza ni se dará, es necesario para producirlas la mano del hombre, o mejor dicho su cerebro.

_ ¿Cómo vivió Ud. lograr hacer invisible un objeto?

Cómo algo oscuro habitaba en mí desde hace tiempo el principio de invisibilidad, de tal modo que me hace pensar que todo descubrimiento es profundamente inherente a su autor de un modo que va más allá que el mero experimento y el discurso teórico para ir hasta su sangre y resolverlo en una fatalidad.

Luego de haber transitado obsesivamente y hasta los límites por el realismo, impresionismo, surrealismo y todas las posibilidades expresivas y estéticas de las texturas, consideré todo esto absolutamente agotado,

Del mismo modo ocurre en el campo conceptual, donde la idea, priorizándola sobre el conocimiento empírico, ya no puede salir de un permanente cambio estéril. Comprendí entonces que si bien, en estos terrenos todavía se pueden obtener resultados artísticos personales, ya no es posible en absoluto la "creación", único factor desencadenante de un cambio real en el arte.

Y cuando estaba en plena crisis de conciencia por la salida de la pintura en este mundo de computadoras, holografías e imágenes virtuales tecnológicas de todo tipo, brotó en mí de un modo ciego la imperiosa necesidad de retomar mis antiguos intentos de invisibilidad de los objetos y, por una causa que sólo puede ser calificada de fatal, lo que no fue posible hace veinte años atrás, se transformó en una realidad vertiginosamente ahora.

Y construí el primer objeto invisible.

Luego fue que apareció ante mi conciencia la causa por la que esto había sucedido.

Con esto había dado el salto hacia una verdadera revolución copernicana, invirtiendo el proceso pictórico, pues hasta ahora los pintores realistas tomaron un objeto como modelo y lo pintaron sobre una superficie plana para dar la ilusión de que en la tela está lo que en realidad no está, como el volumen. En cambio la idea era revertir el proceso y pintar, de manera invertida sobre el objeto, con lo cual éste debía desaparecer: pintar un negativo absoluto sobre el objeto mismo.

De este modo, en la plena existencia de la luz había logrado impedirle manifestarse físicamente a través de los objetos para que ella adquiriera su máximo valor metafísico.

— ¿Recuerda como fue que apareció la idea?

La idea apareció de golpe como siempre sucede, pero llevarla a la práctica y concebir y fabricar el tipo de pintura que lo hiciera posible, que incrementara la absorción de la luz en la parte iluminada y de reflejo de la zona de la sombra y que además no variara el brillo al moverse el espectador con relación al cuerpo, fue un proceso largo y tedioso que a veces parecía tan imposible que visto ahora a la distancia me resulta increíble no haber desistido.

— ¿Qué diferencia existe entre su descubrimiento y todo lo anterior referido al tema de la invisibilidad?

Todo lo que había en invisibilidad hasta ahora se reducía a trucos de cámara como el efecto de croma, útil para el video o el cine pero no para la visión humana directa. Para la visión humana directa lo único que había era el teatro negro, que no era verdadera invisibilidad ya que se trataba de hacerlo en la oscuridad y con gente vestida de negro. Con respecto a los trucos de magia siempre dependen de un desplazamiento del objeto con respecto al observador o la utilización de espejos para que el objeto parezca estar donde en realidad no está.

Este es el primer caso en que los objetos son invisibles a plena luz y ante la visión directa del espectador.

— Además de la invisibilidad en sí ¿Qué ventajas puede dar al arte?

Esto permite ahora además de la propia invisibilidad un nuevo tipo de visibilidad: Si antes un escultor quería representar la caída de un arma en la lucha de dos combatientes, no le quedaba más remedio que esculpirla pegada al cuerpo de uno de ellos, ya que no podía representar la caída suspendida en el aire, esta es la causa de la gran cantidad de esculturas donde si se observa bien falta el objeto, pues mientras más artista es el autor menos quiere renunciar a la forma que se imaginó y prefiere sacrificar la presencia del objeto a forzar la posición del caído. Mediante esta técnica es posible ahora, al hacer invisible la zona que la sostiene. También se pueden representar figuras imposibles, como una cabeza flotando en el aire, apertura que ni el surrealismo ha conseguido llevar adelante en la escultura y era sólo patrimonio de la ficción pictórica.

Pensemos ahora en una nube, el pintor puede representar su condición etérea pero no su tridimensionalidad real y un escultor su tridimensionalidad pero nunca su carencia de bordes por lo cual le es imposible representarla, pues bien, ahora es posible (y esto en particular lo he hecho en una obra) realizar una escultura de una nube, hacerla invisible y luego pintar el humo sobre ella para que sólo éste se vea ahora con su doble condición de tridimensional y etéreo.

De aquí podemos deducir fácilmente que también podemos realizar cualquier tipo de dibujo tridimensional y flotante esculpiendo primero el cuerpo, haciéndolo invisible y dibujando luego encima.

_ ¿Y a la filosofía?

Recuerdo que en mis tiempos de estudiantes solíamos ir a un café, donde había un "grafiti" en la pared que decía: "Un agujero en la nada".

Esta frase desencadenó una serie de discusiones intelectuales.

Los escritores nos decían a los plásticos que ese era justamente nuestro límite, puesto que ellos podían generar frases poéticas de esa naturaleza, pero nosotros nunca podríamos representarla, porque un escultor sólo podía realizar un agujero en un cuerpo, nunca en el vacío.

Pero los escritores también discutían entre sí, los más racionales decían que la frase era válida para una poesía surrealista, pero no era serio usar tales frases para, por ejemplo, la filosofía, porque el hombre inventa palabras para definir cosas, como agujero y nada, pero si no se cuida al combinarlas puede generar frases contradictorias como ésta que en el fondo no significan nada.

Recordando aquello y ahora con la posibilidad de hacer invisibles los objetos se me ocurrió realizar un cuerpo (Un cubo en este caso) y luego realizarle un agujero, para luego, desde los bordes del agujero para afuera pintarlo haciendo el resto invisible. El resultado perceptual fue un agujero flotando en el vacío.

Con esto había logrado dos cosas, primero demostrar que éste ya no era un límite de la escultura con respecto a la literatura, porque ya se podía representar un agujero en el vacío, pero, y lo que me pareció más importante, dar una respuesta a la controversia filosófica, ya que ahora decir "un agujero en la nada" no era una contradicción, sino una frase tan descriptiva como decir "un campo verde" o "un cielo azul" ya que no hacía más que describir un hecho perceptual.

[Ver videos de objetos invisibles y cuadros de luz](#)

Las puertas mal cerradas

Albert García Hernández

INTRODUCCIÓN

Brevísimo resumen del escenario que lo causa.

Extracto de algunas frases, en un contexto totalmente diferente (¿diferente?: octubre 1999), entre autor y editor:

"(...) También me seduce la idea de publicar algo en las revistas de su entorno. No sé por qué, pensé en algunos poemas.

*(...) Hace tiempo me quedé sólo defendiendo el trabajo de Jethro Tull *A passion Play* frente a los que se anclaban en el extraordinario *Thick as a brick*, hermoso juego de ficción. No vi incompatibilidades ni siquiera con otra maravilla: *Aqualung*. De hecho quise reconocer la protesta soterrada del grupo en trabajos posteriores donde introducían la expresión 'passion play' en otras canciones (...)"*

En la respuesta: *"(...) Pero si me autoriza a expresar una tentación que me ha provocado, me animaría a hacerle una propuesta: se podría hacer un trabajo a partir de esta cuestión del "passion play" de JT? (...)*

Tras el primer desconcierto, pensé ¿y por qué no?

¿Por qué no volver, a caballo de ese comentario de Passion Play, a un recuerdo de juventud enunciado en ese "defendiendo el trabajo" sin saber casi porqué? ¿Por qué no volver, ahora que eso sonaba lejano, casi olvidado, a verificar, *après coup*, qué traducía ese "defender un trabajo..." del que sólo tuve nociones por la escucha de unos discos, sin siquiera traducir sus textos?

SOBRE EL OBJETO APARENTE

Imagino que a través de la red electrónica cualquiera puede encontrar hoy quién era el grupo Jethro Tull, su discografía, historia, etc. La red está llena de abusos de información, muchas veces inoperativos.

Ahora sólo recuerdo algo del origen de su nombre, homenaje, creo, a un pionero de las comunas agrícolas inglesas (los componentes de JT vivían en comunidad) y su aspecto estrafalario: baste evocar el histrionismo de su líder, cantante y uno de los mejores flautistas que el rock ha dado, que utilizaba el aire en la boquilla como segunda voz del pentagrama interpretado por la flauta travesera que, al mismo tiempo, iba soplando; o el traje-cebra del contrabajista acorde con su guitarra y contrabajo también pintados de la misma manera; o el disparate del genial pianista, verdadera imagen de músico de tugurios llenos de humo y alcohol (él era una buena muestra de su consumo), capaz de versionar a Beethoven a mitad de un tema de su grupo hasta, simplemente, llegar a caerse de espaldas llevado por –se supone– el entusiasmo de la inspiración y de los ritmos.

Pero JT también era amigo de la preocupación por la puesta en escena: en sus actuaciones podían aparecer globos enormes, efectos especiales (más tarde usados sin medida por formaciones posteriores) y personajes más propios del circo que del grupo anfitrión. Llegó a ir acompañado de un sexteto de cuerdas femenino ataviado a la usanza del cabaret mientras interpretaba con absoluta seriedad pasajes cercanos a la música clásica barroca. Creadores de su propia discográfica, Crysalis, tuvieron el gusto de apoyar y grabar a grupos experimentales no británicos, como el interesante Premiata Forneria Marconi, de Italia, que luego llegaría a colaborar con el desaparecido Fabrizio de André. JT también era amigo, y eso ya nos puede interesar más, de la ficción y del juego de palabras. En 1972, un año después de su extraordinario "Aqualung", publicó un Lp, "Thick as a brick", en forma de periódico donde, en primera plana, se daba una noticia, cuyo encabezamiento reproduciré, y, en páginas interiores, el largo poema atribuido a un niño que constituía el texto de todo el disco, desarrollado en una sola canción (creo que hasta entonces nadie se había atrevido –salvo, en otras culturas, por ejemplo: Um Kalsum en Egipto-).

La noticia decía:

LOS JUECES DESCALIFICAN A "PEQUEÑO MILTON" CREANDO UN ESCÁNDALO DE ÚLTIMA HORA

(en inglés: last minute rumpus)

La Sociedad para el Desarrollo y Gestación Literarias anunció ayer su decisión de descalificar al ganador del premio, de ocho años de edad, Gerald Bostock ("Pequeño Milton"), tras los centenares de protestas y amenazas recibidos después de la lectura de su poema épico "Thick as a Brick" en la cadena BBC la noche del pasado lunes.

Un apresurado elenco de jueces se volvió a reunir y adoptó la opinión de cuatro renombrados psiquiatras infantiles. Según éstos, la mente del niño estaba seriamente desequilibrada y por ello todo lo que hacía era producto de una "actitud hacia la vida, hacia Dios y hacia su País extremadamente insana". Con arreglo a ese diagnóstico, se recomendó, "sin dilación", el tratamiento psiquiátrico de Bostock. El primer premio será otorgado a la subcampeona Mary Whiteyard, de doce años, que concursó con un ensayo sobre ética cristiana titulado: "Él murió para salvar a los niños pequeños"

Con toda seguridad era un montaje ficticio.

Pero esto atrajo a intelectuales y otros seres ajenos al rock y desconcertó un poco a sus seguidores. Quizá demasiada innovación (tyché) para ese contexto (automatón). Sin embargo ese revulsivo funcionó lo suficiente como para crear una expectativa generalizada que se vio truncada con la aparición de "A passion play", otro disco, por decirlo así, de una sola canción únicamente interrumpida por la narración disparatada de un cuento y que hacía referencia a una obra de teatro del mismo título. Tampoco me consta que esto último fuera real. Pero no es eso, con serlo también, lo que resulta interesante. El caso es que la crítica y el público se cebaron en él. El narcisismo de Ian Anderson, líder del grupo, se vio tocado y bien tocado.

El resultado de ello, al menos el resultado aparente, fue volver a los discos con temas de duración "normal" (reconozco que a los tres o cuatro discos más ya no seguí su trayectoria) y la no interpretación en directo de este trabajo, salvo fragmentos del mismo intercalados en sus actuaciones. Eso sí, creí ver, quizá puro imaginario, el significante "passion play" introducido en algunas canciones posteriores, como si se tratara de un testimonio, de una protesta o de una puerta mal cerrada por donde suele entrar (y volver) aquello ante lo cual la voluntad carece de armas efectivas.

CEDER EN EL DESEO

Siguiendo en el terreno de las conjeturas, ¿fue la vuelta al formato tradicional discográfico una consecuencia de haber cedido en su deseo, seguir la línea iniciada en los trabajos citados?

¿Fue ese fondo el que animó la autocita de los discos posteriores en donde, cuanto menos, cabe vislumbrar cierta repetición?

¿Era el significante "passion play" aquel que seguía insistiendo en su soledad simbólica?

Me acude un cantante de flamenco, Enrique Morente, de larga y personalísima trayectoria, que, de haber sucumbido, como JT, a la primera crítica desfavorable hacia su decisión investigadora y riesgo —ha tenido que oírse de todo—, nos habría privado de la sorprendente evolución de la que todos hemos podido disfrutar y el flamenco aprender. Ahora todo son parabienes pero cabe hurgar en la hemeroteca para comprobar la saña de quienes traducían su nerviosismo ante el deseo decidido del otro y, con ello, valorar en su justa medida el esfuerzo del cantante.

Sería fácil citar la larga lista de intérpretes deseantes que pagaron con su vida su insistencia, pero me viene este ejemplo de Morente —hay muchos más, algunos no conocidos—, como uno más donde eros le gana la partida a tanatos.

También me viene, sobre todo cuando he citado las hemerotecas, un fragmento del seminario VII de Lacan, hacia el final:

"Les articulé pues tres proposiciones.

La única cosa de la que se puede ser culpable es de haber cedido en su deseo.

Segundo, la definición del héroe –aquel que puede ser impunemente traicionado.

Tercero, esto no está al alcance de todo el mundo y es la diferencia entre el hombre común y el héroe, más misteriosa pues de lo que se cree. Para el hombre común, la traición, que se produce casi siempre, tiene como efecto el arrojarlo definitivamente al servicio de los bienes, pero con la condición de que nunca volverá a encontrar lo que le orienta verdaderamente en ese servicio.

Finalmente, el campo de los bienes, naturalmente eso existe, no se trata de negarlos, pero invirtiendo la perspectiva les propongo lo siguiente, cuarta proposición –No hay otro bien más que el que puede servir para pagar el precio del acceso al deseo- en la medida en que el deseo lo hemos definido en otro lado como la metonimia de nuestro ser."

EPILOGO

Desde las causas. Pues aceptada la propuesta editorial, encontré uno de mis poemas –propuesta antigua del autor- que puede tener, al menos la temática, relación con todo esto. Lo transcribo como prueba de que, a pesar de las apariencias beligerantes, siempre se puede llegar a un acuerdo de las partes –en este caso editor y autor, pero podría anhelarse en otros campos- que mostraron una causa común y sostienen un proyecto abierto. (Querido editor, al fin lo metí!):

AJUSTE DE CUENTAS (*)

(De "Barrio sin techo")

A Passion Play dio en la diana
y fue encarcelada en la frontera
que el bufón trazó y burló con **Thick as a brick**.

Pero no reinó su equilibrio,
salvo el porte flamenco y pelirrojo, escópico,
loco hablador con travesera.

Robert Fripp, en cambio, fue bífido.

Adelantó su veneno en un siglo
y lo inyectó al **Schizoid man** desde su **Gibson**.

Lo llevó donde quiera que quiso,
minimalismo, soliloquio, banalidad.

Fue **Starless** lo real en juego,
y **Wetton** fue la cima del lamento.

Hubo dos **Stings** y uno tuvo frío.

Debió percibir algo de diván,
edípico y napolitano,
que intentó traducir en la sexta **Jaula del Alma**.

De eso sabe **Marianne**, fiel y sincera,
la que cita en la taberna a **Kurt Weil**.

Su resaca hace sufrir a **Morrison** y **Piaff**,
a los fusilados con las cerezas en sus labios
y las hojas muertas que algodónan Père Lachaise.

Por primera vez los negros comieron
frutos de la rafiña blanca,
mientras **Jefferson**, desde su aeroplano,
cubrió Europa con **Caroline**.

La crítica trazó hilillos rojos
en la bailarina dispuesta
a un nuevo acto de pasión.

.....

- (*) Apuntes discográficos:
- De Jethro Tull: "A passion play", "Thick as a brick" y fotografías de Ian Anderson en "Living in the past" (Crysalis).
- De King Crimson: "Eeathbound" (Polydor), "Red (Island).
- De Sting: "The soul cages" (track 6) y "Moon over Bourbon street" (AM Records).
- De Marianne Faithful "Strange weather" (Island).
- De The Doors temas de Kurt Weil.
- De Jefferson Starship (Airpplane), Caroline en "Dragon Fly (Grunt Records).
- Interpretaciones de Edith Piaff y "Les temps des cerises" de Yves Montand.

Valencia, 26 de noviembre de 1999

Dante et l'écriture de Béatrice: Jouissance et langage dans *La Divine Comédie*

María Lucia Homen

Pygmalion et la création artistique

Nous allons introduire le commentaire sur Dante par le récit du mythe de Pygmalion, qui peut nous illustrer le rapport entre le créateur et sa création. Dans l'une des versions de ce mythe, Galatée est une sculpture faite par Pygmalion lui-même, selon ses plus hauts idéaux esthétiques. A force de la désirer du plus profond de son âme, elle gagne vie et devient désormais une partie indissociable de l'existence du sculpteur, son épouse et la mère de ses enfants.

"Pygmalion était un roi de Chypre qui devient amoureux d'une statue d'Aphrodite. Le poète latin Ovide fait de lui un sculpteur qui avait façonné une statue d'ivoire représentant son idéal féminin. Pris de passion pour cette image, il adressa à Aphrodite de ferventes prières et celle-ci, émue, insuffla la vie à la matière inanimée. Pygmalion put donc épouser sa créature et eut d'elle une fille, nommée Paphos." (1)

Les versions se modifient normalement quant à l'origine de cet amour plus tard voué à Galatée. Les uns affirment que Pygmalion était tombé amoureux d'une statue du temple d'Aphrodite, les autres qu'il s'agissait d'une jeune fille réelle. Mais, de toute façon, en étant pris par cette image idéale, il élabore une statue qui ressemble cette image. "Roi légendaire de Chypre et sculpteur réputé, Pygmalion s'était voué au célibat et avait reporté l'amour dont il se frustrait sur une statue de jeune fille dont il était l'auteur" (2).

Quelle que soit l'inspiration première de ses sentiments, on voit se répéter une espèce de projection de sa passion sur la sculpture. Ce mouvement projectif est sans doute présent dans toute œuvre d'art et il serait même la condition essentielle pour qu'elle se produise, pour qu'elle "gagne vie". Dans ce sens, on peut voir ce mythe comme une métaphore du propre processus de création artistique.

Toutefois, pour accomplir les désirs de Pygmalion, il faut l'intervention d'une déesse. C'est Aphrodite qui montre pitié et écoute ses prières:

"Il supplia Aphrodite de lui procurer une femme qui ressemblât à son œuvre. La déesse anima la statue et Pygmalion put épouser Galatée qu'il avait créée" (3). Cette main divine posée sur la création est ce qui lui donne la vie. On peut la rapprocher de l'inspiration du poète, ou de l'artiste en général, inspiration qui serait ce "souffle divin de vie". Le souffle divin est ce qui transforme cette force passionnée et projetée dans une statue, en créature pleine de vie.

Cette inspiration ou force créative transforme les passions et, d'une forme plus générale les expériences de l'auteur, en œuvre d'art. On dit de l'œuvre qu'elle vient au jour, qu'elle gagne vie, c'est-à-dire, on la personnalise avec nos propres expressions. L'œuvre devient une "chose vivante". Dans ce mythe, ce mécanisme a lieu d'une façon tout à fait littérale. L'œuvre reçoit vraiment la vie. On dit aussi des œuvres, qu'elles peuvent laisser ses racines et donner des fruits. Elle laisse derrière soi ses produits, c'est-à-dire ses enfants. Dans le mythe de Pygmalion, cela se passe à un niveau concret et très humanisé, Galatée devient une femme et même la mère de deux enfants :

"Aphrodite pénétra dans cette statue, lui donna la vie et elle devint Galatée qui lui donna Paphos et Métharmé. Paphos, le successeur de Pygmalion, était le père de Cinyras, et le fondateur de la cité de Paptos, à Chypre; il y bâtit un temple à Aphrodite, qui est célèbre" (4).

Comme nous parlons des "fruits" d'une œuvre et de ses influences sur l'imaginaire culturel, nous allons citer quelques œuvres dans le domaine de la sculpture et de la littérature qui présentent un lien de familiarité avec le mythe de Pygmalion. Il y a un groupe sculpté inspiré par Pygmalion qui a été exposé au Louvre en 1756, d'Etienne Falconnet. Le même motif a inspiré Rodin, qui a sculpté en 1889 son 'Pygmalion'. Quant à la littérature, il y a l'ouvrage d'E.T.A. Hoffman de 1816 intitulé *L'homme au sable* qui reprend ce thème, et également Arnim, dans un roman contemporain, *La statue de marbre* (1819). Edgar A. Poe a travaillé ce thème dans *Le portrait ovale*, mais dans une perspective inverse : l'œuvre d'art créée par l'artiste est ce qui coûte la

vie à la femme vivante. Et encore, il y a l'œuvre connue de Bernard Shaw intitulée *Pygmalion* (1913), où il s'agit de la transformation d'une jeune fille issue des bas-fonds de la société en "lady" parfaitement respectable (5).

On pourrait dire, de toutes ses œuvres, qu'elles sont "filles" du mythe de Pygmalion et y ont trouvé son inspiration, au moins au regard de la thématique. Thème, celui-là, qui reste dans notre culture et fait même partie de notre lexique : on dit d'une personne qui a contribué de façon déterminante à l'éducation de quelqu'un ou à l'évolution de sa carrière qu'elle a été son pygmalion.

Dante: l'auteur et le personnage

Il y a une œuvre littéraire dont le thème n'est pas identique au mythe de Pygmalion, mais où, cependant, se manifeste la présence tout à fait "vivante" des idéaux du poète : *La Divine Comédie*. Pendant le parcours de Dante dans les instances de l'au-delà - l'Enfer, le Purgatoire, le Paradis - il est accompagné successivement par trois guides. En premier lieu Virgile, poète classique le plus admiré par lui; après Béatrice, son idéal féminin et tout à la fin Saint Bernard. Selon quelques critiques, la *Comédie* a été élaborée comme un don d'amour à son héroïne, Dante l'aurait écrit afin de proclamer sa passion pour Béatrice. L'œuvre serait ainsi un instrument pour la faire en quelque sorte revivre, étant donné que Béatrice est morte à l'âge de 24 ans, bien avant l'écriture du poème. On pourrait donc placer Béatrice comme 'Galatée', femme aimée qui attire la passion d'un mortel, Dante, qui fait appel aux divinités pour la faire vivante. La tâche de Dante consiste justement à transformer cette passion en œuvre, en donnant vie à sa "statue aimée", Béatrice, à travers son écrit.

Dans cette partie, notre point de mire c'est le rapport de l'auteur à son œuvre, son texte. On a commencé par citer un mythe où la créature, une statue, parvient à pénétrer complètement la vie du créateur, en devenant sa femme. Dans la *Comédie*, presque au contraire, le créateur devient la "chose créée" : Dante est le héros/narrateur.

A part ce lien établi avec le mythe de Pygmalion, la *Comédie* nous servira ici d'appui pour réfléchir sur la question de l'œuvre littéraire comme une forme de réécriture des expériences de l'auteur. Cette réécriture nous apparaît comme un versant par lequel il est possible d'établir une analogie avec le processus analytique. Analogie en ce qui concerne du moins le travail avec le langage et l'écriture.

Dans le cas de la *Comédie*, la superposition de l'auteur et du narrateur est évidente : le personnage est Dante lui-même. Son nom est même marqué dans la narration : à la fin du "Purgatoire", quand Béatrice apparaît, elle l'appelle par son nom - "Dante" (6). En plus, la majorité des personnages dont il est question appartiennent à la vie de Dante - d'une façon très générale on dirait qu'il parle de ses ennemis et de ses amis, plaçant les uns dans l'Enfer et les autres soit dans le Purgatoire soit dans le Paradis. Et encore, il sont évoqués plusieurs personnages et histoires qui ont marqué la vie de Dante, comme la légende de Paolo et Francesca da Rimini, très en vogue à l'époque.

A propos de ce rapport de Dante en tant qu'auteur avec Dante en tant que personnage, voyons ce qui peut nous éclaircir J. L. Borges, en tant qu'écrivain, lorsqu'il indique que le poète "est" chacun de ses personnages : "La notion panthéiste d'un Dieu qui est aussi l'univers, d'un Dieu qui est chacune de ses créatures et le destin de ces créatures, est peut-être une hérésie et une erreur si nous l'appliquons à la réalité mais elle est indiscutable si on l'applique au poète et à son œuvre. Le poète est chacun des hommes de son monde fictif, il en est chaque souffle et chaque détail. Une de ses tâches, et non des moindres, est de cacher ou de dissimuler cette omniprésence. Le problème est singulièrement ardu dans le cas de Dante, obligé par le caractère même de son poème d'adjudger la gloire ou la perdition, sans que ses lecteurs aient pu remarquer que la Justice qui émettait ces jugements n'était autre, en fin de compte, que lui-même. Pour obtenir ce résultat, il a inclut son propre personnage dans la *Comédie* et il a fait en sorte que ses réactions ne coïncident pas, ou ne coïncident que parfois - dans le cas de Filippo Argenti, par exemple, ou dans celui de Judas, avec les décisions divines." (7)

Prenons alors comme objet d'analyse l'œuvre de la *Divine Comédie*. Il faut d'abord préciser qu'elle ne s'est pas toujours appelée ainsi. Dante l'a nommée *Commoedia*, ou plus précisément *Incipit Dantis Alighierii florentini natione non moribus*. C'est-à-dire, Dante, florentin par naissance, pas par les mœurs. C'était sa façon à lui de faire une critique voilée aux citoyens qui l'ont proscrit de sa terre natale. Avec ce nom de *Comédie*, le poème a parcouru son chemin, d'abord à travers les copies manuscrites et ultérieurement dans les premières à être imprimées, à partir de 1472. Plus tard, les citoyens florentins demandèrent sa censure, et pour réaliser une étude préliminaire ils chargèrent le poète Boccaccio. Celui-ci initie la lecture et y est tellement pris qu'il devient

l'un des plus grands défenseurs et divulgateurs de l'oeuvre. Il la croit si merveilleuse et incommensurable qu'il lui ajoute un adjectif jugé plus approprié : "divina". A partir de cette date ce mot s'incorpore au nom par lequel le poème est devenu connu : *La Divina Commedia*. La première édition qui porte ce titre date de 1555, aux éditions Giolito de Venice.

Et quant au mot *Comédie*, à l'époque il s'appliquait au genre littéraire utilisé pour traiter divers sujets avec un style hétérogène comme celui de Dante, qui ajoutait le religieux au profane et le trivial au sublime. Contradictions ou paradoxes qui néanmoins habitent notre âme et que Dante se met à exploiter. Cette âme déchirée par ses passions et tentations, ainsi que par les "nobles sentiments" et correctes intentions de la morale et de la religion, comme on peut faire la preuve pendant la lecture de la *Comédie*. Enfin, celui-ci constitue - l'âme et ses détours - le thème par excellence de ce poème.

Quant à la date de son élaboration, jusqu'à aujourd'hui on ne la connaît pas avec précision. Ce que l'on sait avec certitude c'est qu'en 1317 "l'Enfer" était déjà connu et avait été copié sous forme manuscrite. En 1319 on connaissait quelques parties du "Purgatoire". Quant au "Paradis", il n'a été divulgué qu'après la mort de Dante. Actuellement, l'hypothèse la plus admise est que l'auteur aurait initié l'oeuvre après la mort d'Henri VII, en 1313, et l'aurait écrite, sans grandes interruptions, jusqu'à sa mort. Il est remarquable qu'au moins deux de ses oeuvres ont été initiées lors de la mort de quelqu'un qui lui était chère. Et de plus, la perte réelle de deux êtres qui sustentaient ses plus intenses idéalizations : Béatrice dans le plan amoureux, et Henri VII dans le plan politique - soit dans sa vie privée et dans sa vie publique.

Quant à la structure de la *Comédie*, il y a un itinéraire connu : le parcours commence par l'Enfer, se poursuit dans le Purgatoire et termine dans le Paradis. Trois ont été les guides : Virgile, pour Dante le plus grand 'Poète', le conduit par l'Enfer et le Purgatoire, à la fin duquel Béatrice prend le relais et l'accompagne. Ils suivent le parcours dans le Paradis, en passant par des sphères célestes jusqu'à l'Empyrée, où Saint Bernard devient le guide, amenant Dante en direction de sa rencontre face à Dieu.

En termes de la forme poétique, tous les chants sont élaborés dans l'essai pour s'harmoniser avec les nombres 3 et 10, et ses multiples. On voit par ce biais la forte présence du symbolisme inhérent à la culture médiévale, qui avait établi dans le numéro 10 la perfection, aussi bien que le culte à la Sainte-Trinité, présent dans le numéro 3.

Dans ce sens, la structure générale du poème est faite dans un équilibre entre les trois parties, chacune ayant 33 *canti*, espèce de chapitres. L'Enfer possède 34 chants parce qu'il inclut l'introduction à l'oeuvre, le premier chant. Le total est alors 100 chants - comme le 10 serait le numéro parfait, 100 serait la perfection du parfait. Et encore, chacune de ces parties est formée par dix cercles. L'Enfer possède neuf cercles ("cerchi") et l'Amphithéâtre; le Purgatoire a sept degrés ("cornici"), deux Anti purgatoires et le Paradis Terrestre; et le Paradis a neuf ciels et l'Empyrée. On parcourt les trois instances comme s'il s'agissait d'un ensemble d'anneaux ou, mieux, d'une grande spirale.

L'harmonie est donnée aussi par le numéro 3 : la métrique adoptée est de tercets hendécasyllabes et les rimes suivent la formule : ABA, BCB, CDC et ainsi de suite, le vers intermédiaire étant le premier du prochain tercet. Comme Dante a été le premier poète à employer ce schéma, il a été nommé "tercets dantesques". Cette façon de construire la mélodie du poème le confère une fluidité et légèreté, que l'on aperçoit pendant la lecture. Toute l'oeuvre semble avoir été construite avec un patient travail presque architectural. Au-delà de la métrique, la rime, la musicalité, le poète a construit un système sophistiqué qui n'est pas sans rappeler une cathédrale médiévale.

Le voyage poétique dans la triade Enfer-Purgatoire-Paradis, Dante l'a fixé comme ayant été réalisé pendant la Sainte Semaine de l'année 1300. Il a reculé l'action à cette époque pour bien pouvoir traiter quelques faits, épisodes, personnages qui ont mérité son exaltation, approbation ou sa réprobation, ou des faits au moins dignes de registre.

Cette année, 1300, a été le premier Jubilé romain, date dans laquelle on souligne le pardon et l'indulgence. Ainsi, ce choix permettrait l'effort d'un chrétien médiéval qui, ayant reconnu avoir perdu le droit chemin, "la diritta vita" de la vertu et de la conquête de l'âme purifiée, chercherait sa réconciliation avec Dieu. Rappelons le début de la *Comédie*:

"Nel mezzo del cammin di nostra vita
mi ritrovai per una selva oscura,
ché la diritta via era smarrita." (8)

Cette recherche de la voie droite se fait à travers des mortifications et des illuminations spirituelles. Dans le cas de Dante, il lui faut ce long parcours par les misères de l'Enfer et les 'châtiments' du Purgatoire, pour enfin accéder aux gloires des illuminés du Paradis. Sa rencontre avec le Dieu ressuscité se fait justement dans le Dimanche de Pâques, moment suprême où l'œuvre se termine. Le voyageur se trouve maintenant émerveillé devant la face de Dieu.

Le thème d'un voyage au 'royaume de l'au-delà' n'était pas nouveau. A l'époque des incursions au monde des esprits, surtout en s'agissant des punitions et châtements ce thème était abondant dans la littérature. Dès l'âge classique, les héros s'aventurent hors de la vie terrienne, comme Hercules ou Orphée, et Enéas qui est allé à l'Averne. Ce que distingue Dante c'est la magnificence de son œuvre et son approche assez particulière et personnelle de la question, en se servant de ses collègues comme personnages, soit les amis admirés, soit les ennemis méprisés. Il prend ses propres passions et les met comme agents importants du déroulement de la narration.

Il y a plusieurs interprétations de la *Comédie* et requêtes à propos de son sens dernier. Dante lui-même, a contribué pour le surgissement de quelques théories et spéculations. Par exemple, lorsqu'il écrit une lettre au seigneur de Verona (XIII, VII 20-22), il dit que la *Comédie* devrait être comprise dans plus d'une optique. Il donne à son œuvre quatre sens juxtaposés : le littéral ou historique, le moral, l'allégorique ou figuré, et le mystique.

Certains commentateurs, en privilégiant la perspective mystique, disent qu'en réalité la signification de l'œuvre est liée à la condition humaine, en même temps mortelle et divine. Le "voyage dantesque" serait ainsi la modèle de Dante pour que les hommes puissent sortir du péché et de l'angoisse. Les êtres pourraient rencontrer le 'bon chemin' seulement avec l'orientation de l'empire, rendu présent par Virgile, et de l'Eglise, symbolisé par Béatrice.

Autres critiques centrent l'œuvre dans le domaine moral, en affirmant que la mission humaine serait d'achever une ardue transition de la servitude des passions à la liberté spirituelle et à la perfection morale. Ces conquêtes seraient possibles avec l'aide de la raison et de la vérité révélée, représenté respectivement par Virgile et Béatrice. Cette dernière pourrait symboliser encore, en plus de l'Eglise et de la vérité, la philosophie, qui serait l'explication humaine pour le sens de la vie dans la Terre. Philosophie qui, néanmoins imparfaite et finie, parce que toujours humaine, serait la seule consolation et stimulus face aux questions de l'existence.

La plus vivifiante des hypothèses est celle qui relie Béatrice à l'image de l'Amour. Il ne s'agit pas simplement de Béatrice-femme, cet autre imaginaire qui a vraiment existé et qui possède une histoire, mais de la muse inspiratrice en tant que La femme, héroïne qui occuperait cette place symbolique de l'idéal féminin, absolu. Et qui serait finalement réductible à un nom. Nom qui, presque par hasard, a été marqué comme "Béatrice" - le nom d'une jeune fille que le poète a vu dans son enfance, une époque plus sensible et impressionnable de l'existence. Il s'agit de l'Amour en majuscule, celui qui pousse à la vie. En ultime instance, on peut laisser cette question ouverte : l'amour qui fait vivre et, plus, fait parler, serait en fait l'autre nom du désir, désir qui se fait demande, parole.

"Io son Beatrice che ti faccio andare (...); Amore mi mosse che mi fa parlare".

Dante termine sa *Comédie* en faisant appel aux étoiles, comme d'ailleurs il le fait à la fin des trois parties de l'œuvre, l'Enfer, le Purgatoire et le Paradis - toutes terminent avec le mot "étoile", "stella". "L'amore que muove il sole e l'altre stelle" (Paradis, XXXIII, 145). On dit que Béatrice serait pour Dante cette étoile. Comme un amour construit à partir d'un autre, projection d'un autre amour ineffable, lumineux et éternel, qui conjugue tous les êtres, de tous les mondes, dès les invisibles atomes, jusqu'au plus grand infini, amour qui maintient le mouvement et la vie de l'univers. Comme exprimé dans le dernier vers du poème: "L'amour qui tourne le soleil et les autres étoiles" (Paradis, XXXIII, 145).

Cependant essayons de ne pas poursuivre dans une voie obsédée de la quête d'une signification dernière du nom "Béatrice". Essayer de sortir de ce cercle bouclé, normalement infécond, et en fait impossible, de la quête

d'un sens ultime aux mots. On sait bien que le sens d'une œuvre est continuellement construit, il dépend de chaque lecteur et critique, et de chaque époque, qui vont laisser les traces de la fiction de sa propre vérité.

Un autre point important dans le commentaire de la *Divine Comédie* est la question de la parole et son caractère limité et comment, toutefois, elle se fait œuvre : lettre, marque d'écriture.

Dès les vers de l'Enfer, Dante parle de la difficulté de construction de la narration et "comme les mots manquent" pour bien décrire tout ce qu'il est train de se passer ou tout qu'il ressent **dans son esprit**:

"Qui pourrait jamais, même sans rimes,
redire à plein le sang et les plaies
que je vis alors, même en répétant son récit?"

Certes toute langue y échouerait
car notre discours et notre pensée
pour tant saisir ont peu d'espace."
(Enfer, XXVIII, 1-6)

Tout le Paradis est aussi marqué par cette impossibilité, les merveilles sublimes et la grâce divine ne sont pas "atteignables" par le langage humain:

"J'ai vu des choses que ne sait ni ne peut
redire qui de là-haut descend;
pour ce qu'en s'approchant de son désir
notre intellect va si profond
que la mémoire ne peut l'y suivre." (Paradis, I, 5-9)

Cet 'impossible à parler' caractérise en fait tout le discours qui va suivre, au long du Paradis. Il s'agit de la rencontre indicible entre le divin et l'humain dont il sera question dans cette partie. Ainsi, "la parole qu'a été engagée dans cette aventure se définira par conséquent comme parole paradoxale, infiniment risquée - c'est pourquoi elle aura besoin pour commencer - pour "entrer dans l'arène" - de s'approfondir infiniment comme parole poétique" (9).

Dans le chant VIII de l'Enfer, Dante œuvre le récit par ces vers énigmatiques:

" 'Papè Satàn, papà Satàn aleppe'
comença Pluton à voix rauque." (Enfer, VII, 1-2)

C'est un jeu avec les mots qui en fait ne remet à aucun sens dans aucune langue parlée. Au maximum il se réfère à quelque langue diabolique propre à la non-communication, à ne pas se faire comprendre. Ce jeu phonique et incantatoire invoqué par Satan a pour effet exclure ceux qui l'écoutent, dans le cas, Dante et Virgile. "Latin, hébreu, arabe, dialectes italiens, plusieurs interprétations sont possibles - l'essentiel restant l'exclusion, et l'apparition de ce bord inquiétant - "anti communicatif" - du langage - figure en abîme, formule même du refus démoniaque" (10). Le langage, en même temps que donne l'illusion d'une communication vraie et directe, peut bien opérer dans le sens inverse, empêchant toute possibilité de compréhension. Celui-ci est justement son côté "démoniaque".

Joyce, maître de ce versant du langage complètement appuyé sur le 'pur signifiant', s'est intéressé à la *Comédie*. La langue se caractérise comme lieu de "précipitation, de prise de formes, de métamorphoses (...)" Langue donc qui est le contraire d'un monument fixe, qui est devant nos yeux et dans la matière verbale, "work in progress" - dans le sens même où Joyce employait ce terme pour désigner *Finnegans Wake*. Et ce n'est pas un hasard si, comme le révèle son auto traduction en italien, Joyce avait constamment en tête le 'modèle Dante', l'usage fait par "padre Dante" (...) de la langue à la limite de l'absence de sens" (11).

De façon récurrente, c'est la structure langagière qui introduit l'indicible et l'incompréhensible, notamment à la fin du texte:

"Telle il la voit, que quand me reedit
je n'entends pas, tant il parle subtil"
(*Vita Nuova*, XLI).

La dernière vision du poème, "admirabile visione", laisse Dante face à l'incompréhension et au non-sens, à cause de cet aspect "subtil" de la parole. C'est même cet "impossible à comprendre" et cet "impossible à dire" qui poussent le poète à continuer dans sa recherche et à "parler" encore, à écrire. C'est ainsi qu'il poursuit ses écrits et élabore la *Comédie*, dont le "Paradis" sera construit entièrement autour de cette notion de l'indicible:

"J'ai vu des choses que ne sait ni ne peut
redire qui de là-haut descend" (Paradis, I, 5-6)

Chez Dante il y a toujours la marque d'un point final, d'une limite. Limite aussi bien de l'expression que de la compréhension. Selon l'avis de J. Risset, "on peut saisir la *Comédie* comme progression (en spirale) de cercle en cercle, à travers les trois règnes, jusqu'au cercle impossible qui les couronne et les transcende tous, dans l'incompréhensible" (12).

"Tel est le géomètre attaché tout entier
à mesurer le cercle, et ne peut trouver
en pensant, le principe qui manque,
tel j'étais moi-même à cette vue nouvelle:
je voulais voir comment se joint
l'image au cercle, comment elle s'y noue;
mais pour ce vol mon aile était trop faible" (Paradis, XXXIII, 133-138)

Ce dernier cercle est l'Empyrée, le cercle immobile et presque impossible à concevoir. Il s'agit là d'un instant de jouissance pensée comme absolue (13). La jouissance paradisiaque, telle qu'elle est atteinte finalement ici, est "circularité parfaite : chacun des éléments qui la composent se dissout pour ainsi dire dans le suivant. (...) Dieu même, l'image de Dieu en laquelle à la fin il s'abîme, est un ensemble de trois cercles passant l'un dans l'autre et où s'inscrit l'image humaine" (14).

Notes

(1) *Dictionnaire culturel de la mythologie gréco-romaine*, sous direction de René Martin, Ed. Nathan, 1992, p. 214.

(2) *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Joël Schmidt, Larousse, 1985, p. 268.

(3) *Ibid*, p. 268

(4) *Les mythes grecs*, 174. Robert Graves, Fayard, 1967, p.

(5) cf. *Dictionnaire culturel de la mythologie*, *op. cit.*

(6) *La Divine Comédie*, "Purgatoire", XXX, 55.

(7) Borges, J. L., *Neuf essais sur Dante*, Gallimard, 1987, p. 31.

(8) "Au milieu du chemin de notre vie
je me retrouvai par une forêt obscure
car la voie droite était perdue." Enfer, I, 1-3

(9) Risset, J., *Dante écrivain*, p. 41-42.

(10) *Ibid*, p. 85.

(11) cf. Joyce, J., *Scritti italiani*, cité par Risset, J., *Dante écrivain*, p. 72.

(12) *Ibid*, p. 204.

(13) Cf. Lacan, J. *Le séminaire. Livre XX. Encore*. Paris: Seuil, 1975.

(14) *Ibid*, p. 203.

Freud con Schreber ("Las memorias de un enfermo nervioso". Escribir la locura)

Emiliano del Campo

SCHREBER, PERCEVAL, WOLFSON.

De nuestro título, "Escribir la locura", obliga a tener presente este ternario de escritores. Schreber, un clásico del psicoanálisis, no por la lectura de las "Memorias...", sino por el Schreber freudiano. Luis Gusman hizo una valiosa lectura del poco conocido J. Perceval (9). Perceval escribió "La locura de un gentleman (Autorretrato de un psicótico en Inglaterra de 1830 a 1832) Estos textos nos obliga a tener en cuenta las complejas intersecciones y diferencias de estos escritos con los de L. Wolfson. E. del Campo se ocupa de estos en otro trabajo. (2)

FREUD Y LAS "MEMORIAS..."

Freud tituló, su lectura de las "Memorias de un enfermo nervioso" de Daniel Paul Schreber, como *"Observaciones psicoanalíticas sobre un caso de demencia paranoide, autobiográficamente descrito"*. Freud fundamenta este título en la "Introducción": *"Puesto que a los paranoicos no se los puede compeler a que venzan sus resistencias interiores y dicen sólo lo que quieren decir, en el caso de esta afección es lícito tomar el informe escrito o el historial clínico impreso como un sustituto del conocimiento personal. Por eso no me parece impropio hilar unas interpretaciones analíticas a partir del historial clínico de un paranoico (demencia paranoide) a quien yo no he visto personalmente pero que ha descrito él mismo su caso y ha dado noticia pública de él librándolo a la estampa"* (5.11) Para Freud no hay clínica psicoanalítica posible en la psicosis, no se produce el dispositivo de la cura. Si para Freud hay un 'muro' en la palabra del psicótico ¿qué hace posible **"hilar unas interpretaciones psicoanalíticas"** a partir de un texto escrito? Un texto que no se diferencia de un historial clínico psiquiátrico, con la particularidad que **"él mismo"** ha descrito su caso. ¿Por qué razón es un **"sustituto del conocimiento personal"** el informe escrito, escrito **"por él mismo"**?. Freud, parte de estas premisas, para fundar una nueva verdad psicoanalítica.

La verdadera innovación se produce en el desarrollo del texto freudiano, que culminará con la nominación del **"historial clínico de Schreber"**. Lo entredicho en la cita anterior devela una paradoja, Freud ha descubierto la singularidad y la autonomía del texto escrito respecto a la palabra; reaparece el fundamento freudiano del pensar onírico como escritura. ¡Cómo no volver a Freud!, creador de una nueva discursividad, la escritura misma ha cobrado un nuevo estatuto teórico desde el psicoanálisis. La escritura, matriz de la estructura del lenguaje, es lo que devela de un modo inédito las Memorias de Schreber. A punto tal que la lectura de Freud de las Memorias produce un cambio en el género discursivo, el que ahora nomina el "historial clínico de Schreber." Cobra primacía el pensamiento mitológico. ¿Cuál es el enigma, el poder de **"escribir la locura"**, en la escritura de las Memorias? Es lo que intentaremos responder. Al final de su texto Freud escribe: *"No temo a la crítica ni me horroriza la autocrítica, tampoco tengo motivo alguno para evitar una semejanza que acaso perjudique nuestra teoría de la libido en el juicio de muchos lectores. Los 'Rayos de Dios' de Schreber (...) hacen nerviosos y espermatozoides no son sino investiduras libidinales (...) queda para el futuro decidir si la teoría contiene más delirio del que yo quisiera, o el delirio, más verdad de los que otros hayan creíbles"*. (5.72) En otras palabras, Freud entre el mito y el logos. Ya no se trata de la sombra negra de la sexualidad de las histéricas, otros son los demonios despertados por Freud, son: *"Las fantasías delirantes [Wahndichtung, también 'invenciones' o creaciones poéticas] de los paranoicos"* (4.141), que son en un todo análogas a las fantasías de los perversos y las histéricas. Las Memorias aseveran esta versión, son a nuestro entender, la singularidad de un discurso literario, el que nominamos: **"Escribir la locura"**. Es el litoral, el borde de intersección de la ficción delirante (la W handichtung freudiana) con el discurso ficcional literario. Discurso *"que está explícitamente indicado que las frases formuladas describen una ficción y no un referente real. De este tipo de discurso, la literatura es la parte mejor estudiada (...) El problema de su 'verdad. no tiene sentido"*(3.301) La 'verdad' del cuerpo de las Memorias se escriben en otra temporalidad, no en los tiempos del realismo empirista del discurso psiquiátrico.

Por ello Ramón Alcalde sostiene que los trabajos psicoanalíticos de Macalpin y Hunter, Lacan, Beumayer, Katan y Niederland, *"adolecen de una limitación metodológica solo explicable por buscar en la personalidad y relación real de Schreber con su padre durante la infancia los contenidos que aparecerían luego apenas elaborados en su delirio (...) Al texto de Sade se lo escucha: se lo conjuga cum Kant y se lo encara con una*

perspectiva filológica, como texto literario."(1.25) Freud, por el contrario, no esto no le ajeno en la lectura de las Memorias, descubre una nueva versión de la 'Whandichtung'. Lo encontramos en el "**Apéndice**" de 1912, allí culmina, abandona el 'caso Schreber', comienza una nueva discursividad: "*Del historial clínico de Schreber (...) cualquier lector instruido en el psicoanálisis ha de extraer del material comunicado más de lo que yo declaro de una manera expresa (...) permite colegir cuanto se puede extraer todavía de la riqueza simbólica de las fantasías e ideas delirantes de este espiritual paranoico (...) me ha permitido apreciar mejor una de sus afirmaciones delirantes y discernirlas como pertenecientes al reino de lo mitológico (...)* La particular relación del enfermo con el Sol, que no pude menos que decláralo un 'símbolo paterno' sublimado"(5.74) Freud hace acá su primera mención del mito totémico, abre las puertas a "**Tótem Y Tabú**", el mito del padre primitivo de la horda encuentra sus raíces en las Memorias, en la mitología delirante schreberiana. Época que Abraham lee su trabajo original sobre Akhenaton, el Faraón egipcio parricida, creador del monoteísmo. Las vicisitudes de estos entrecruzamientos exceden al trabajo.

'SCHREBERIANAS' DE RAMÓN ALCALDE.

PRODUCCIÓN DEL TEXTO: "ESCRIBIR LA LOCURA"

"La redacción de las Memorias, que Schreber emprende en febrero de 1900, casi seis años después de su internación, va precedida de un trabajo de escribir (...) al principio los esbozos consistían sólo en transcripciones inconexas de pensamientos o máximas aisladas. Posteriormente comienza a llevar un **diario ordenado**" (1.26) Es el trabajo de escritura realizado durante seis años, el ante pósito del acto de escritura que lo sitúa en la literatura. Como Jurista, "**la práctica de escribir precede a la enfermedad, inclusive lo preexiste a él mismo, en su padre y en sus antepasados, y es el fundamento material de su subsistencia**" (1.27) De aquí a la original conjetura de Alcalde: "**La misma enfermedad corta en dos la temporalidad de su vida y lo recorta de su pertenencia cívica, genera en él una práctica nueva de escritura (...)** Por el mismo acto, al abandonar el discurso jurídico y optar por un género literario (...) se **auto instala en la literatura**"(1.29) No hay que olvidarlo como lector luterano de la Biblia, como de clásicos de la literatura Alemana e Inglesa. Para Alcalde "**el acceso a la Erdichtung, a la poetización**"(1.28) tiene dos acontecimientos previos, la fisura en Schreber, producto de su teogonía y cosmogonía, y la inseparable relación con Dios.

"Discrepo con Mannoni: Schreber es escritor. Para que ello sucediera, tuvo primero que ser recluso, segregado de su público sociológico habitual; aislado dentro de un recinto amurallado, privado de la voz o del uso vocal de su boca por la incapacidad sancionada contra él (*Ver-öfntkichtung*) La misma enfermedad que corta en dos la temporalidad de su vida y lo recorta de su pertenencia cívica, genera en él una **práctica nueva** de escritura que, al culminar su publicación (*Ver-öffentlichung*) de su texto (pudo quedar inédito) lo instala frente a un público distinto y para actuar sobre él de otra manera(...) Por el mismo acto, al abandonar **formalmente** el discurso jurídico y optar por un género literario (...) se **auto instala en la literatura**.(1.29) Para Alcalde el acceso a la poetización es el efecto de una compleja 'fisura', actúan como causa: la mitología de las Memorias, la enfermedad misma y su reclusión asilar. La compleja singularidad del acto schreberiano, según Alcalde, intentaremos articularla con la enseñanza de Lacan, sin olvidar a Freud, las consecuencias de su aseveración 1938:"**El punto de vista que postula en todas las psicosis una escisión del yo.**"(7.204)

LACAN, LA ALIENACIÓN Y EL SUJETO.

Lacan en el Seminario XIII hace una relectura del 'Comentario de Hyppolite' y la 'Respuesta....', 1954, sobre la 'Verneinung freudiana'. Lacan: "*Ese texto de Freud nos ofrece un luminoso ejemplo de esto al confirmar nuestra tesis del carácter transpsicológico del campo del psicoanálisis, como el señor Jean Hyppolite acaba de decirlo a ustedes*"(14.142) Hyppolite: "*nos muestra precisamente esa especie de génesis cuyo vestigio, en el momento de concluir, nos designa Freud en el negativismo que caracteriza a ciertos psicóticos (...)* El proceso que lleva a ello, que se ha traducido por rechazo, sin que Freud use aquí el término *Verwerfung*, es acentuado más fuertemente aún, puesto que él pone aquí *Ausstossung* que significa expulsión (...)' *Voy a decir lo que no soy; cuidado, es exactamente lo que soy*'. Así es como Freud introduce la función de la denegación (...) emplea la palabra *Aufhebung* (...) presentar al propio ser bajo el modo de no serlo (...) El que habla dice: 'Esto es lo que no soy'(11.395) ¿Qué es el carácter transpsicológico de la experiencia psicoanalítica? Se trata del estatuto teórico del sujeto en la enseñanza de Lacan, recorre toda su obra; partimos de 1954. Hay un tiempo presubjetivo constituyente del sujeto, es la función estructurante de la expulsión, la forclusión, la *Aufhebung* freudiana, **que produce el propio ser del sujeto en el modo de no serlo**. El **ser del sujeto** no es la identidad

aristotélica, es otra lógica, en la no identidad consigo mismo, no predica ningún atributo ni cualidad del sujeto, no es el juicio de atribución, es equivalente al juicio de existencia freudiano. Es el **acta-acto** de fundación del sujeto. En Seminarios posteriores, a este ser, Lacan lo escribe 'a'. En la "Lógica del fantasma" es el recorrido de la pulsión es la repetición del acto de vaciamiento de todo atributo, produce **'el pienso'**, acéfalo de sujeto. Lo escribe **'no pienso-no soy'**. Son las conjeturas necesarias para pensar el momento, la anterioridad el acto que produce el sujeto en la escritura de las Memorias, enigmática salida del estado de estupor catatónico. Se vincula a la pregunta: ¿Cuál es la matriz común con el negativismo de algunas psicosis? El sujeto, para Lacan, es un hecho de lenguaje, es la paradoja de estar 'amarrado' como 'desamarrado' del lenguaje. Está amarrado, cuando un dicho lo representa ante otro dicho. El sujeto es "barré", está barrado, es más que dividido, está impedido, hay un obstáculo, el sujeto no es ninguno de los dichos, está entre ellos, está **entredicho**. No hay identidad, aparece y desaparece en la trama del discurso donde es un efecto de significación Si es el juicio de atribución el que responde al **ser del sujeto, es al sujeto como respuesta de lo real**. Es la paradoja del sujeto, el ser del sujeto está más allá del inconsciente, está en el Ello pulsional. Por ello de lo que se predica del sujeto, de su nombre propio, de Schreber, siempre hay algo que resta, un imposible por decir. Por ello buscará en el Ideal las vestimentas que le dé identidad. Lo crucial es el lugar donde el sujeto está 'desamarrado' de lo simbólico, Es allí Schreber en su estupor catatónico. ¿Cómo logró con la escritura ser de otro modo, de estar entre los dichos de su escrito, estar incluido-excluido en el lenguaje? *"La estructura es que el sujeto sea un hecho de lenguaje (...) atribuido a la función de la palabra, se distingue por introducir un modo de ser que es su propia energía, entendida en el sentido aristotélico del término energía, este modo es el acto donde él calla. Sileo no es taceo"*(16.205) El sujeto es el lugar del silencio, taceo, pero lo imposible de decir, es sileo. El propio ser del sujeto se hace saber en el punto de angustia, el extrañamiento, lo Unheimlich freudiano se articula con el acto de alienación lacaniana.

LA 'FISURA' SCHREBERIANA.

"En ese agujero constitutivo de lo simbólico ubica, no aquello que puede obturar la falta, sino lo que la nombra para sostener y dar cuenta de su estructura de hiancia" (8.49) Schreber en el comienzo del capítulo II: *"En esta 'construcción maravillosa' se ha producido en época reciente una fisura que está ligada muy estrechamente con mi destino personal. Sus conexiones profundas me es, en verdad, imposible exponerlas de modo plenamente comprensible para el entendimiento humano. Son acontecimientos oscuros, cuyo velo solo puedo levantar en parte sobre la base de mis experiencias vividas personales, en tanto que lo restante solo puedo remitirme a vislumbres y conjeturas"*(21 29) Lo **'imposible de exponer'**, de él como sujeto, es 'sileo', **"es el acto donde él calla, la verdad es imposible"**. Es lo que Lacan designa como 'alienación', el momento del acto de la constitución del sujeto en la eliminación del Otro como universo de discurso. Schreber afirma lo que **él no** es en la redacción de las Memorias. Pero estas son **"en los acontecimientos oscuros"**, es el 'acto donde él calla'. El **Sileo** hace posible **'escribir la locura'**. Si hay una 'fisura' en Dios, él se constituye allí como sujeto, en el lugar 'vacío' de las Memorias escribiendo de su Dios. Es su testimonio: no hay lugar de un saber absoluto. *"De todos modos, Dios no era ni es un ser de esa absoluta perfección que le asigna la mayor parte de las religiones (...) Ya antes se mencionó que Dios veía a los hombres vivientes sólo desde fuera"*(21 35) Es el acto de alienación lacaniana, el que suprime toda identificación como captura del sujeto enajenado-alienado en el Otro. En Schreber se trata del momento que, como sujeto, está 'coagulado' a su síntoma, él es la confusión estupefactiva, es pura 'cosa'. Equivale al pasaje al acto, el sujeto es idéntico al residuo, es un muerto, una prostituta. Esta **'construcción maravillosa'**, por lo contrario, es la construcción de una "proporción" en la escritura de Las Memorias que van ocupando el lugar de los acontecimientos oscuros.

LA REPLICA A KRAEPELIN.

No en vano titula su texto "Memorias de un enfermo nervioso", 'un enfermo nervioso' no solo es una réplica al discurso psiquiátrico de Kraepelin, o quizá una burla, destituye sus fundamentos del 'alienado, enfermo paranoico'. Lo refuta en las Memorias como escritor, como literato, contradice lo que Kraepelin afirma respecto a: *"la incapacidad del enfermo para la rectificación (...) la debilidad del juicio como un fenómeno concomitante sin excepción de los delirios"*. Schreber replica: *"Difícilmente se podrá descubrir en mí si se toma en cuenta todo el contenido del presente trabajo"*(21 75) Va aún más lejos: *"Si la psiquiatría quiere negar indiscriminadamente todo lo sobrenatural y de esa manera pasarse con armas y bagajes al campo del materialismo desnudo"*(21.76) Lo sobrenatural' implica tanto la verdad de la ficción literaria, como la verdad de la ficción delirante. Es 'lo sobrenatural' que, *"de manera especial me he ocupado, movido por la compulsión a pensar, de cuestiones etimológicas (...) Me ha llevado a pensar en la esencia de las cosas"*(21.188) Ramón Alcalde: *"Pero, etimológicamente, Ethúmo-logia es la búsqueda del origen verdadero, en primer lugar, - como lo dicen las musas de Hesíodo (Teogonía,27)-del mundo, de los dioses de los hombres; luego de las palabras, en*

cuanto nombres originarios de las cosas"(1.45) El pensamiento mitológico es dominante en la 'etimología schreberiana' de las Memorias. Hace realidad su esencia mítica como sujeto, su origen verdadero es el incesto.

SCHREBER DE LACAN.

Hasta acá hay puntos de encuentro entre Schreber, Alcalde, Freud y Lacan. Como hay desencuentros de Alcalde con Freud y Lacan. Alcalde afirma que, *"la enfermedad nerviosa, que pudo haber quedado en "historial clínico", pero que ficcionalmente narrada, pasa a ser fábula, argumentum, müthos, trama o intriga, con una estructura que aún el que quisiera tomarla como síntoma tiene que comenzar a reconocer e interpretar como tal: la forma es contenido."*(1.29) La solidez de la conjetura de Alcalde radica en la singularidad del acto creativo de Schreber, la ficción narrativa pudo haber quedado como el síntoma del 'historial clínico', pasó al estilo literario. Lacan, por el contrario afirma: *"Hay poesía cada vez que un escrito nos introduce en un mundo diferente al nuestro (...) La poesía es creación de un sujeto que asume un nuevo orden de relación simbólica con el mundo. No hay nada parecido en las Memorias. (...) Es sin duda escritor más no poeta. Schreber no nos introduce a una nueva dimensión de la experiencia"*(15.114) Es la enseñanza de Lacan la que nos permite desentrañar los enigmas del camino que hemos tomado. Lo subrayado destaca la oposición no solo de nuestras conjeturas, las que Luis Gusman fundamenta su lectura de J. Perceval, *"La locura de un gentleman", "El subtítulo de la versión en español "Autorrelato de un psicótico en Inglaterra de 1830 a 1832" nos parece justo para indicar el grado de anterioridad en cuanto a su publicación, y en el orden de lo que podríamos llamar un género, que incluye memorias o relatos autobiográficos que dan cuenta de una experiencia vivida en relación a la locura."*(9.17) El subrayado mío tiene el propósito de establecer las diferencias entre la temporalidad de *"la experiencia vivida en relación a la locura"* y el título de la primer parte de su libro: *"Relato de su experiencia vivida en el asilo"*, es el *'relato'* de la *'experiencia vivida'*, la verdad del género ficcional delirante, la creación del escrito. Si al título de J. Perelman de su escrito hacemos el agregado *"Escribir'-La locura de un gentleman"*, articula nuestra conjetura 'escribir la locura', el género ficcional de las Memorias.

LAS MEMORIAS....'COSAS DIGNAS DE RECUERDO'

La elección del género literario. La dispositio", es el subtítulo del texto de Alcalde. La 'dispositio' es el 'montaje', es lo que Schreber selecciona a partir de su obra terminada. Momento esencial de la retórica luego de la 'inventio'. Nos ocuparemos más adelante del acto crucial del 'montaje' de la "Carta Abierta". *"Al decidir la disposición Schreber tuvo que decidir el género, o la variante dentro del género, histórico testimonial (...) Pudo haber escrito una Selbstbeschreibung (Autobiografía) (...) Pero eligió Denkwürdigkeiten, germanización que coexiste con Memorabilien (...) Para escribir 'cosas dignas de recuerdo' (denkwürding) estaba sobredeterminado (...) Las memorabilia tienen entre sus análogos la ventaja de una menor rigidez del eje diacrónico pasado presente sin que por ello se descentre el eje protagonista de la narración-relato, y permite la convivencia con el autorrelato de disquisiciones no disgresivas"* (1.35) Es lo que le permitió imbricar varios discursos sin excesiva incongruencia, el biográfico, el científico-ideológico, el psiquiátrico, el jurídico, el teológico teosófico y **el del delirio**. Este último es un género discursivo, no un diagnóstico psicopatológico; la lectura ignorada de las Memorias. Es inédito lo que asevera Alcalde: *"Respecto a este último no hay que perder de vista nunca, por obvio que sea, que Schreber no delira lo que escribe, sino que escribe sobre lo que delira o deliró"* (1.35) Es a partir del acto de la escritura de las "Memorias" que se produce el pasaje de las voces delirantes a la ficción delirante, está regida por la lógica del género mitológico. Es a partir de una unidad primordial que surgen las parejas de opuestos. *"La ambigüedad de términos como phúyein y génesis, que significan a la vez engendrar y producir, nacimiento y origen. Mientras se confundían estos diferentes sentidos, se podía expresar el devenir en términos de unión sexual, dar razón de un fenómeno nombrando a su padre y a su madre, estableciendo su árbol genealógico"*(22 118 Schreber, en 'su cuerpo sobrenatural' repite la ficción delirante de su engendramiento la unión de su padre y su madre.

LAS MEMORIAS, 'UN PENSAMIENTO QUE SE ME OCURRIÓ...'

Ramón Alcalde no advirtió el giro de Freud, considera al texto freudiano como *"El historial de una enfermedad (Freud, específicamente la califica de Krankheitsgeschichte) relatada por el protagonista y diagnosticada por su clínico"*(1.24) Freud, al final de este texto como en otros posteriores, está persuadido de la función del género mitológico en el pensamiento psicoanalítico, convicción que lo llevó a la ficción mitológica de 'los Moisés', en **"Moisés y el monoteísmo"**. ¿De qué modo Freud advirtió que el 'despertar' de las "Memorias" surge de la confusión estuporosa; *"Puedo decirlo con certeza, la época más terrible de mi vida. Y sin embargo esta época*

también la época santificada de mi vida, en la que mi alma, por completo arrebatada por cosas sobrenaturales que me invadían de manera masiva, fue colmada de las ideas más sublimes acerca de Dios y del orden cósmico"(21 74) La psicosis para Freud comienza con "un sepultamiento [fin] del mundo"(5.63) ¿Cómo se manifiesta? "Se cumple mudo; no recibimos noticia de él, nos vemos precisados a inferirlo de los procesos subsiguientes. Lo que se nos hace notar ruidoso es el proceso de restablecimiento (...) lo cancelado dentro retorna desde fuera."(5.66) Esta será la palanca de Arquímedes que Lacan retomará una y otra vez, la función de lo real en la experiencia. Freud: "Lo que nosotros consideramos la producción patológica, la formación delirante, es, en realidad, el intento de restablecimiento, la reconstrucción"(5.65)

La odisea schreberiana, sumergido en el infierno del mutismo del estupor, emerge en las Memorias, la respuesta a esta vivencia caótica es la época santificada, Un dios soberano y un orden cósmico, teogonías y cosmogonías son sus ideas más sublimes, son las 'ocurrencias' mitológicas: "que el propio Dios pudiera ser el consabidor sino el instigador, del plan dirigido al almucidio que se había de perpetrar contra mí y de la entrega de mi cuerpo como una prostituta femenina, **es un pensamiento que se me ocurrió solo mucho tiempo después y en parte, debo decirlo, se me hizo claramente consciente solo durante la redacción de este trabajo**" (21 59) Destaca la originalidad "del pensamiento-ocurrencia", efecto del acto, que al producir un nuevo sujeto, **'instala a Schreber en la literatura'**. La ficción delirante schreberiana en su momento inaugural, el arte de **"escribir la locura"** en la escritura de las Memorias. Es lo contrario de la alucinación auditiva, la de "¡Marrana!", la paciente que cita Lacan en el Seminario III. "Aparece así que el yo (je) como sujeto de la frase en estilo directo, quedaba en suspenso, conforme a su función de shifter en lingüística"(13.221) Schreber escribe: "**un pensamiento que se me ocurrió solo mucho tiempo después**", la función del yo (je) pronombre personal de la primera persona, es la que enuncia, para desaparecer en la predicación. Es el "**me**", función de shifter lo que está ausente en la alucinación "Marrana", no se sabe quien la dice, si ella o sus interlocutores. Por ello Ramón Alcalde diferencia la omnipotencia del Dios schreberiano sobre su cuerpo, o cuando le habla a sus nervios, o le hablan sus nervios. "Esto sucede solo cuando Schreber habla, mejor dicho, cuando no escribe. Mientras que, y en tanto que, escribe, suprime (aufhebt) la omnipotencia de Dios"(1.31) Cuando Schreber comienza a escribir sus manuscritos, su escritura es solo lo que escribe, el destinatario es él mismo, el acto que lo excluye en lo que escribe. "No hay sujeto absoluto al margen de los predicados, por lo tanto, el sujeto no es sino lo que de él se predica, entonces, el sujeto no es."(21 140) por ello que hacemos el comienzo con el subtítulo "**se me ocurrió mucho tiempo después**", la necesaria aparición del yo del enunciado, su función de shifter del sujeto en la enunciación.

SE ME OCURRIÓ MUCHO TIEMPO DESPUÉS.

Schreber afirma, no solo 'que se le ocurrió' durante la reacción del trabajo, sino: "**se me ocurrió mucho tiempo después**", difiere del tiempo mítico, donde todo comenzó un día y se repite. La temporalidad del "**tiempo después**" escinde la linealidad cronológica mítica, no hay anterioridad a lo pensado, el tiempo anterior a lo pensado: "**se me ocurrió-mucho tiempo después**", es el efecto del vacío, el punto cero es silencio productivo. Sileo que pone en marcha "**la redacción del trabajo**", repetición de una anterioridad vacía en la repetición del tiempo 'después'. La paradoja del presente, escindido entre un futuro anterior: '**será sido**', y un presente que no es, sino '**siendo sido**', no deja de sorprender en el escrito schreberiano. El 'logos', la lógica del "**tiempo después schreberiano**", es el acto de alienación schreberiano, la alienación del acto de la escritura literaria hace callar las voces del Otro que lo hablan. "Hay en Freud, pues de él hay que partir, son dos modelos, dos reservas metafóricas diferentes y hasta incompatibles, de la temporalidad. Uno formal y explícito, el otro, solo se presenta a propósito de un término, Nachtraglich, que tendrá no obstante, las más vastas resonancias"(18 11) La relación temporal es asimétrica, "ningún instante es antecesor de otro"(18 11) Nachtraglich es la temporalidad freudiana enigmática; no la teoriza. Lacan la retoma como lo opuesto a la retroacción. "Si algo muestra el texto de Freud es que el sujeto no solo llega después, el antes que alguna vez fue, sino que lo hace mal y tarde (...) es la dimensión más inquietante del retardo"(17.15) Siempre el sujeto estará a destiempo, "en ningún momento está presente, presente ante sí"(18 16) El sujeto es al desaparecer el yo en acto mismo de la predicación. Solo quedan sus huellas en los trazos del acto de escritura. Schreber en la escritura, va tras su propia esencia de sujeto en las Memorias. Llegará siempre a destiempo, cuando llega, siempre es otro, por ello la proliferación de "**los sujetos schreberianos**". Schreber: "A partir del lenguaje humano usual existe un lenguaje de los nervios, del cual el hombre sano por lo general no tiene conciencia (...) **las palabras en cuestión se pronuncian en silencio**"(21 49) Quedan las resonancias de su dicho.

EL ALMICIDIO, LA COMPULSIÓN A PENSAR.

¿Qué es el 'almicidio'? *"La idea de que es posible de alguna manera apoderarse del alma de otra persona (...) está ampliamente difundida en leyendas y en la poesía de todos los pueblos. Por vía del ejemplo me limitaré a recordar el Fausto de Goethe, el Manfredo de Lord Byron el Cazador Furtivo de Weber. Pero comúnmente se asigna aquí un papel principal al Diablo (...) debe relegarse al reino de la fábula"*(21 29) Schreber concluye que la amplia difusión del mito y leyenda, afirma los motivos para *"del fundamento objetivo su experiencia de lo 'sobrenatural'"*(9.18) **En la intersección del mito con la ficción delirante, se produce, lo que llamamos: 'escribir la locura'**. Narra la epopeya acontecida en marzo de 1984: su vinculación con la 'unidad' de un Dios soberano originario, y la crisis en el reino de Dios, la separación en dualidades contrarias, organizan su cosmos *"fue el hecho de que alguien perpetró un almicidio"*(21 30) Son las teogonías y cosmologías schereberianas de inspiración en la mitología bíblica. Pero el 'almicidio' como la 'EMASCULACIÓN' es un pensamiento **"que se le ocurrió"**.

En el género épico el 'héroe' narra sus hazañas y sus victorias contra las fuerzas del mal. En la lectura de las Memorias se debe desentrañar sus 'lógicas'. *"El mito no se define únicamente por su polisemia (...) El mito pone, pues, en juego una forma lógica que podríamos llamar, en contraste con la lógica de la no contradicción de los filósofos, una lógica de lo ambiguo, de lo equívoco, de la polaridad"*(22.220) No es la lógica binaria, es la lógica mitológica que hace la matriz de la ficción delirante en las "Memorias", que es, como sostiene Alcalde: *"un género discursivo y no un diagnóstico psicopatológico"*(1.35) Schreber: *"De manera especial me he ocupado, movido por la compulsión a pensar, de cuestiones etimológicas, que ya antes, en la época que estaba sano habían atraído mi atención"*(21 188)Alcalde: *Pero etimológicamente, ethúmo-logia es la búsqueda del origen verdadero.....*(1.45) Su preocupación etimológica, al escribir, está **"movido por la compulsión a pensar"**, escribir es el acto de: *"reflexionar sobre la causa (...) de las conjunciones que expresan la relación causal (...) 'por qué solo', 'por la razón de qué', 'por la razón de que yo' (...) la pregunta por una causa especial tiene que ser sentida como inepta"*(20.188) De la cita de Alcalde a la de Schreber; la pregunta por la causa, despierta nuestro interés, la 'compulsión a pensar' es la paradoja del mito al logos. 'La causa como inepta', como vacía, no hay un dios que responda por ella. Es lo imposible de decir. En las Memorias hay un lugar donde las Voces no responden, no responden por la causa del nombre propio. Schreber se hace esta pregunta: *"¿Porqué? ¿Qué pregunta tan tonta, la pregunta de por qué el hombre es el señor Schneider o se llama señor Schneider"*(21 189) Hay un silencio, no tiene contestación, la causa de la pura diferencia entre Schneider - Schneider está 'entre ellos', el ser del sujeto 'desamarrado' *"A cada pausa de mi actividad de pensamiento (al iniciar el así el llamado pensar sin pensar en nada)"*(21 151)

Schreber no se refiere a interceptaciones, sino al sujeto, que es **"sin pensar en nada"**, su dicho anterior: **"las palabras en cuestión se pronuncian en silencio"**. Al querer nombrarlo lo dice otro nombre, sin nombrar al sujeto. Es la causa de encontrar en su nombre: Daniel Paul, la identidad absoluta. La 'compulsión a pensar' encierra la búsqueda del 'Uno' mítico, la unidad originaria del origen de su ser; tropieza con lo 'Unario', repitiendo la oposición de la pura diferencia. Es la paradoja estructural del lenguaje, 'huella' que va marcando el estilo de su escrito. *"Ya desde el comienzo, imperó el sistema de no hablar con frases completas"*(21 177) **'Ahora yo....'** **'Yo me...'**, es lo que interrumpe, el impedimento a encontrar su unidad mítica. Las Memorias escriben la estructura, matriz del pensamiento, lo hace en la frase interrumpida; pero, lo imposible de decir, es posible 'escribirlo'. *"La observación del presidente Schreber muestra en forma amplificadas cosas microscópicas (...) previo a toda simbolización - esa anterioridad es lógica no cronológica - hay una etapa, lo demuestran las psicosis, donde parte de la simbolización no se lleve a cabo. Esta parte precede a toda la dialéctica neurótica (...) o sea, no reprimido, sino rechazado."*(15.118)

LA EMASCULACION, FORCLUSION DEL FALO.-

El coito es acto sexual, no es la cópula macho hembra. Es acto sexual como repetición significativa, el encuentro es fallido como encuentro con la unificación incestuosa. Es encuentro fallido en la repetición del acto que hace entrar en escena la verdad fálica, la castración. La paradoja del acto sexual lacaniano retoma los fundamentos del psicoanálisis. Lacan: *"El acto sexual se presenta como un significante, como un significante que repite algo, por que es la primera cosa que el psicoanálisis ha introducido. ¿El repite qué? ¡Pero la escena edípica! Es curioso que sea necesario recordar estas cosas que hacen el alma misma de esto que yo he propuesto percibir en la experiencia analítica (...) Que tenga el poder de ser la instauración de algo que es sin retorno para el sujeto, son ciertos actos privilegiados, son precisamente aquellos que uno llama incestuosos, nos hacen, literalmente, tocarlo con los dedos"*(16.148) Schreber, en las Memorias, exalta la ficción delirante de la realización incestuosa en su propio cuerpo. L.Wolfson, en su primer libro, narra el coito con una

prostituta, este se produce en el vacío del goce fálico, el encuentro con el goce incestuoso, son 'las locas sensaciones rectales' (2). Lacan hace del significante 'madre', el poder del pensamiento unificante; es la madre la que está en las entrañas del mito: 'los dos serán una sola carne'. Es el fundamento de la relación que domina en los fantasmas freudianos de la escena primaria, los kleinianos de los padres en coito perpetuo. Freud en 'Tres Ensayos' hace de la pulsión sexual el exilio del hombre del sexo biológico. Lacan escribe el 'a', el vacío del alma del sexo perdido. Hace lo negativo del falo, no hay función genital, hay función fálica, la que no divide al mundo en dos sexos, los hace disimétricos. En la relación hombre-mujer hay un tercero que impide la dupla. El falo es a la vez el límite mensurable al goce y lo inconmensurable del goce. La función del falo se encarna en el órgano peneano tumescente, creando la ilusión de la conjunción de los sexos, es el pensamiento mítico-perverso de la dupla sexual. Pero en el momento del orgasmo y la eyaculación, la detumescencia del pene descubre, devela, lo inconmensurable del sexo que porta el falo, el 'a', la verdad del tercero que pone en escena la castración, el acto sexual fallido es el silencio, el vacío del goce orgásmico, la forclusión del incesto. Por ello Lacan dice: *"El gran misterio del psicoanálisis es que no hay acto sexual"*(16.213)

Lo propio de la sexualidad schreberiana en las Memorias, es el mito de la unidad de los sexos, en 'su cuerpo sobrenatural' se hace posible el encuentro incestuoso, el que reproduce su origen. La ficción delirante hace real el encuentro de los sexos: *"ambos partenaires, como consecuencia, irán luego hacia un lecho como producto que son de una cópula anterior, en tren de repetir esa cópula, como intento de encontrarse con la madre. No buscan por causa sui al otro sexo, sino la comedia amorosa adulta requiere un complejo camino que Freud enraíza en el Edipo. La búsqueda es la relación con la madre, y en ese camino uno y otro sexo pueden encontrarse, fallidamente, en el mismo lecho"* (8.66) El coito schreberiano son estos pasos sin el final 'fallido'. ¿Porqué no hay acto sexual? Porque no hay sujeto que salga modificado después del coito, es más, se borran los restos del coito, las pruebas del encuentro fallido. Schreber, por lo contrario, es el producto 'del encuentro'. Hay una transformación del 'pene sobrenatural' en vagina. Es lo mensurable absoluto, no hay orgasmo, detumescencia ni eyaculación. Si el acto sexual fallido solo se aborda por el fantasma, como tal tiene estructura perversa, desmiente la castración. ¿Podemos decir 'el fantasma schreberiano'? La mitología que encierra no es ajena al pensamiento vulgar, como tampoco al pensamiento de muchos psicoanalistas. Solo la sublimación, como acto, se hace cargo del resto incestuoso inasimilable del coito, es el camino que tomó Freud, justamente, allí donde Schreber en las Memorias va por el camino del mito.

LA EMASCULACIÓN Y EL INCESTO.

Para Freud el 'almicidio' es un enigma que Schreber lo censura en las Memorias; pregunta *"en qué consiste su naturaleza"* (5.37) Schreber recuerda que pertenece al género mitológico, el poder de apoderarse del alma de otra persona. En las Memorias hay una conjunción como un viraje del 'almicidio' a la 'EMASCULACIÓN'. *"Aparecieron con tanta fuerza en mi cuerpo los signos de feminización, que no pude sustraerme por más tiempo (...) se hubiera llevado a cabo una verdadera retracción del órgano sexual masculino y realizarse el milagro correspondiente (...) yo mismo sentí la impresión de un cuerpo femenino"*(21 147) 'El milagro correspondiente', el de la 'emasculación', es el pasaje de hombre a mujer, en tanto no existe el límite infranqueable de la castración. Es el efecto de la 'voluptuosidad' del alma, *"una nueva fecundación por medio de los rayos divinos con el fin de crear nuevos hombres (...) ahora se me hizo consciente sin ninguna duda, que el orden cósmico exigía la emasculación, de manera imperiosa"*(21 147) En Schreber hay un Dios-padre que impone el goce, el goce forcluye la castración e impone la unidad de los sexos. No en vano Freud sostiene que: *"la bienaventuranza schreberiana es el cumplimiento de deseos de la vida en el más allá, que se termina por fin con la diferencia de sexos"*(5.28)

La agudeza de Freud sacará sus frutos de la cita de Schreber de Goethe y Lord Bayron, de allí infiere el enigma del 'almicidio': *"Yo he buscado en vano la expresión almicidio' pero sin ninguna duda el núcleo y secreto es...un incesto entre hermanos. Aquí se corta este breve hilo"*(5.42) Es la censura impuesta por Schreber en las "Memorias". Pero Freud continua sus elucubraciones en una nota al de página: *"Manfred dice al demonio que quiere arrebatarse la vida < Mi antiguo poder fue adquirido sin pactos con tu gente> es sugerente entamar este contenido de Manfred con el vínculo incestuoso, tan a menudo señalado por el poeta con su hermana. Es llamativo que el otro drama de Bayron, el grandioso Caín se desarrolle en la familia primordial, donde el incesto entre hermanos por fuerza está exento de todo reproche"*(5.42) El 'almicidio' tiene varios sentidos, fue Freud el que abrió la pista incestuosa de las "Memorias", nunca retomada. No fue casual la censura de Schreber, ¿es un acto incestuoso real entre hermanos?. No en vano la identificación con Manfred. Freud destaca la gran influencia de Bayron en Schreber. Entonces **¿Por qué Freud avanzó por la homosexualidad y no por el incesto?**

EI JUDIO ERRANTE.-

En un agregado de 1902 Schreber *"caracteriza el orden cósmico, y por ende algo impersonal, como algo que está por encima de Dios, o es más poderoso que Dios u obligatorio para el mismo Dios (...) el orden cósmico es la relación legal dada por sí"*(21 60) No deja de sorprender esta diferenciación entre la ley y el goce. ¿Será este incesto censurado, la transgresión a la 'ley cósmica' que aparece con el nombre de **"una catástrofe cósmica"**? Catástrofe necesaria para la renovación de la humanidad. No es casual que *"entonces se preservó como reserva un solo hombre- al cual las Voces hablaban conmigo denominaban el "Judío errante". El sentido de esta designación es, pues, algo diferente del que está en la leyenda homónima del judío Ahasvero"* (21 54) Este mito de origen occidental, es la idea del hombre que no puede morir, que tras su falsa muerte, ha de retornar. Pero también se vincula al simbolismo de Géminis, el que trata de diferentes momentos del dualismo, a veces presenta los contrarios fusionados, integrados en una unidad, como el ser perfecto, esférico. Es el 'Géminis celeste'. El 'Géminis terreno' muestra ya la grieta, la escisión. Los contrarios en conflicto. Es esta versión del mito una figura de la sexualidad schreberiana. Para Schreber, *"la individualidad espiritual integra del hombre", es producto de "el semen humano que contiene un nervio del padre y se une con un nervio tomado del cuerpo de la madre para formar la nueva unidad que de ello resulta. Esta nueva unidad - que será posteriormente el hijo - hace aparecer nuevamente al padre y a la madre"*(21 17) Freud transcribe al pie de página parte de ésta cita y sostiene: *"al espermatozoide es transferido aquí a los nervios, lo cual torna verosímil que los <nervios> schreberianos provengan del círculo de representaciones sexuales (...) por lo demás rayos y nervios son tan creadores como los espermatozoides - nervios"*(5.22)

El 'semen-espermatozoide' es el significante que ocupa el lugar de la función del pene - fallo. Es el significante del incesto, la ficción delirante que marca su origen, el acoplamiento de los padres en su cuerpo, identificado con ellos, él deviene creador de la unidad de los sexos. Lo que contiene el poder del incesto es **"un nervio"**, que 'arrojado en su cuerpo', un **"un nervio"**, semen del padre y, **"un nervio"** del cuerpo de la madre. Es significativo que Schreber escriba solo el significante semen del lado del padre; ninguno del lado de la madre. Estos **"un nervio"** son los que **"hacen aparecer nuevamente al padre y a la madre"**, encarnándose en su cuerpo, reproducen la 'escena primaria freudiana' o 'el coito perpetuo del fantasma kleiniano'.

LA EMASCULACIÓN, LO SACRIFICIAL; LO SAGRADO DEL INCESTO.-

"Mi derrumbe espiritual fue particularmente decisivo una noche en la que tuve un número absolutamente desusado de poluciones (quizá media docena esa noche) en una noche sola. A partir de entonces aparecieron las primeras indicaciones de un trato con fuerzas sobrenaturales, es decir, de una conexión con los nervios de Fleschig"(21 47) Las poluciones repetidas son la invasión del goce sin límites de los 'espermatozoides - nervios'; forclusión de la castración. Schreber escribe: *"Taunhauser en medio de su supremo éxtasis del amor: ¡Ay! Pero sigo siendo mortal y tu amor es demasiado grande para mí; un Dios que puede gozar eternamente, yo estoy sujeto al cambio!"*(21 25) Ante el goce eterno de Dios él es **"el judío errante"**, el que retorna de la falsa muerte para repetir la unión incestuosa en su cuerpo, acto inaugural de su sacro engendramiento. El como niño, no es el excedente del acto sexual parental, por el contrario, él es el acto sexual de los padres, su gestación divina: *"En mi propio cuerpo tuvo lugar algo semejante a la concepción de Jesucristo por parte de una virgen intacta, es decir que nunca tuvo contacto con un varón. Yo he tenido en distintas oportunidades (en el Hospital de Fleschig) genitales femeninos aunque desarrollados de manera incompleta y he sentido en mi vientre movimientos en forma de pequeños saltos del embrión humano; mediante un milagro divino los nervios de Dios correspondiente al semen masculino fueron arrojados en mi cuerpo: había tenido lugar, pues, una fecundación además he tenido una idea clara de la manera de como pudo efectuarse la resurrección de Cristo"*(21 15)

Schreber ha realizado la conjunción de diferentes mitos, su cuerpo es el cuerpo de la virgen María, el cuerpo de la fecundación divina, fecundación sin coito. Logra así engendrar y engendrarse como Jesucristo, el verdadero hijo, el 'único' entre los hombres. Ahora es él, el que se preservó, luego de la "catástrofe cósmica". Es el hombre al que "las voces" llamaban el 'judío errante', que ahora retorna como el 'judío - Jesucristo'. La sacralidad del mito religioso vela el incesto schreberiano de la "emasculación". El paradigma freudiano del fantasma incestuoso, el que rige la sexualidad humana. Pero, el imperativo del Dios voluptuoso schreberiano, el que lo encadena, devela lo sagrado: *"Para mi tales límites morales de la voluptuosidad no existen ya (...) se ha convertido en un deber (...) representarme a mí mismo como un hombre y una mujer en una sola persona realizando el coito conmigo mismo"*(21 227) "Representarme..." en Schreber no es fantasear o imaginarse, lo explica en el Capítulo XVII, es **"crearme a mí mismo"**, producido por su compulsión a pensar,

realiza la ficción delirante de la fusión en su propio cuerpo de la unidad de los dos sexos en coito; el mito del andrógino.

El fantasma incestuoso merodea la pareja sexual, es evanescente. Schreber, en su ficción delirante, le da consistencia de realidad, desnuda el secreto fantasmático. Está más allá del lamento de Tannhauser. Más allá del narcisismo, alcanza el ideal supremo del goce incestuoso unificante, que impone no solo la forclusión del falo sino del órgano que lo encarna: la alternancia del pene-vagina deviene emasculación: **"Tenía entre las piernas una cosa que apenas se asemejaba a un miembro masculino"(20.58)** El aparente sacrificio del pene, aceptado por Schreber como imperativo de la voluptuosidad de Dios, hace de su pene un "pene sobrenatural", que hace al goce schreberiano: el homeomorfismo de los sexos en el coito, el pasaje perpetuo de uno a otro sexo. **A nuestro entender la ficción delirante schreberiana fundamental es: en la castración no existo, existo en el incesto.** Hace a nuestro título: "escribir la locura", el incesto schreberiano, el que va más allá del incesto de 'Manfred', de Lord Byron'.

Schreber nos sorprende con este otro pasaje: *"Se produciría sin ninguna resistencia y con un permanente equilibrio si me fuera posible hacer siempre el papel de una mujer que yace conmigo mismo en un abrazo sexual"*(21 229) Es diferente al imperativo moral anterior: 'crearme a mí mismo', ahora es: **'si me fuera posible'**. Luego surge el enigma: ¿qué es **'hacer siempre el papel de una mujer'**? Es hacer él mismo el papel de **"una mujer"**, pero es cualquier mujer la mujer que **'yace'**, o sea está adyacente o reposando **"conmigo mismo"**. Al anteponer la preposición **"con"**, resalta la persona del yo. Pero **"mismo"**, es la que acentúa su identidad, la mismidad, la unidad de ser uno y no ser uno y otra. ¿De qué identidad sexual se trata? ¿Qué es el abrazo sexual? Nuevamente tras los enigmas de esta ficción delirante reaparece lo sostenido anteriormente: la unidad originaria absoluta, escrito en la lógica del género mitológico.

EL HOMBRE DE MUCHAS CABEZAS.-

No hay una mística schreberiana, hay una beatitud en la voluptuosidad y bienaventuranza en la unión con Dios schreberiano. En el comienzo se perpetraba *"la entrega de su cuerpo como una prostituta femenina"*(21 59), Schreber en su escrito comienza a salir de la identificación al síntoma estuporoso, comienza por ser un residuo. Del ultraje pasa por diferentes momentos, para llegar a la sacralidad sacrificial de la emasculación. ¿Cuál de todos ellos es el Schreber de las "Memorias"? *"He tenido la clara conciencia de una extinción paulatina de mi alma (...) las almas que hablaban conmigo hablaban de una pluralidad de cabezas (es decir muchas almas en el mismo cráneo (...) se apartaban con temor diciendo algo así como: ¡Válgame el cielo, es un hombre con muchas cabezas! (...) no iré tan lejos como para afirmar que todo lo que he relatado sea la verdad objetiva: me limito a referir que impresiones se mantienen aún adheridas bajo formas de recuerdos"*(21 71) Retoma las citas de Ramón Alcalde, mientras escribe está en la literatura, no en el delirio. Su compulsión a pensar lo lleva a la esencia del nombre, de su propio nombre: Daniel Paul Schreber: *"Se me dijo que había existido anteriormente otro Daniel Paul Schreber (...) más dotado que yo. Como el árbol genealógico de mi familia, que conozco muy exactamente, nunca existió antes de mí otro Daniel Paul Schreber, creo que estoy autorizado para referir sólo a mí mismo (...) a este segundo Daniel Paul Schreber"*(21 71) La negación del primer 'Daniel' y la afirmación del segundo 'Daniel', produce la paradójica existencia de ambos en su escrito.

La escisión freudiana en la psicosis, lo que Ramón Alcalde conjetura como la ruptura de la temporalidad en Schreber, causa que lo instala en la literatura. El que se 'autoinstala' en la literatura es **"este segundo Daniel Paul Schreber"**, existe en la escritura de las Memorias. A la vez es la unidad de sí mismo y la proliferación de sujetos: **"¡Válgame el cielo, en un hombre de muchas cabezas!"**, pese a que Schreber afirme que conoce muy bien su árbol genealógico. *"Siete de ocho varones se llaman Daniel (...) ninguno de los hijos hereda el nombre de la madre excepto precisamente, Daniel Paul"*(1.48) Nombre, a nuestro entender, ligado al dualismo de la emasculación. Siete varones fueron escritores famosos, más aún su padre: Daniel Paul. *"Los nombres favorecidos por los Schreber son: o bíblicos o acuñados por el Pietismo (Gottfried= Paz de Dios; Gottlieb= Amor de Dios) Esto está de acuerdo con la orientación del luteranismo imperante en la familia (1.48)* En el Capítulo XVII Schreber pregunta: **"Porqué?"** un hombre se llama Schneider. Ramón Alcalde diferencia el **"¿Qué es?"** del **"¿Quién es?"**. La primera, es la pregunta por la esencia del nombre, es la pregunta clave de Schreber: su 'nomen' es 'omen': destino. Daniel **"el deber de ser lo que ese nombre significa"**(1.49) Pero se significa en diversos sentidos. Schreber busca una respuesta a su nombre como deseo de los padres, que cifren, que descifren **"el deber de ser lo que ese nombre significa"**. El Otro de los padres responde con el silencio. El lenguaje de las Almas le da la respuesta, él es la esencia de Daniel, se descubre en el destino bíblico. Es el destino del profeta Daniel, cautivo en Babilonia como él en un Hospicio.

Encontró en los libros de Daniel y Pablo un discurso ya constituido. *"Lo innovador de su delirio está en la versión daniélica y paulina de esas vivencias y experiencias"*(1.52) *"En que otro discurso hubiera podido dar razonablemente expresión a sus nuevos Geschehenisse (acontecimientos) y Erlebnisse (...) esencialmente figurativo e hiperbólico, palabra sagrada o escritura sacra, lengua franca para todas las megalomanías y utopías (...) le proporcionan a él las categorías más importantes a su ideología delirante (lo inerte de su delirio y a sus Voces un vocabulario donde autorizarse)"*(1.51) Descifrar que el discurso bíblico está las Memorias, **"le proporcionan a él las categorías más importantes a su ideología delirante"**, implica un cambio inédito en su lectura, desconocerlo trae grandes distorsiones en su desciframiento.

EL VISIONARIO DANIEL.-

Schreber: *"En el lenguaje de las almas (hacia la época tratada en este capítulo 9 la del estupor catatónico) se me llamaba "El Visionario" (Geisterseher) (...) en especial el alma de Fleschig solía hablar de mí como "el más grande Visionario de todos los siglos", a lo cual yo objeté (...) que había que hablar por lo menos del más grande visionario de todos los milenios (...) Visionarios de grado inferior pueden, ciertamente, haber existido en mayor o menor número antes de mi caso. Para no remontarme a sucesos bíblicos"*(21 73-74)

"Dejemos pendiente por ahora la continuación de la cita y, como Freud en 'La Negación', prescindiremos del no, para remontarnos directamente al "suceso" bíblico pertinente, la historia de Daniel el profeta apocalíptico y quiliástico del Milenio"(1.52) Ramón Alcalde nos recuerda la exclusión rabínica de Daniel, que ha pasado a ser el profeta de Cristo. Los LXX dan la versión helenística de la Biblia. *"Schreber, por supuesto, leyó a Lutero, aunque pudo leer los LXX: lee en griego, y las almas en conexión con él lo entienden consiguientemente"* (1.53) Esto último es una afirmación de Schreber en una nota al pie de página del Capítulo I. Daniel aceptó cambiar su nombre por Baltasar. Ramón Alcalde entiende que ésta fue su 'emasculación'. Queda en suspenso si fue o no eunuco en Babilonia. Todo ello se entrelaza en la escritura de las Memorias, al encontrar su destino en el "Visionario".

ESTRUCTURA DE LAS MEMORIAS.

La escritura que realizó durante cinco años (1889-90) culmina en 'un escrito ordenado'; pudo haber sido un 'historial clínico'. ¿Cómo se produjo el cambio?, lo que ahora tenemos, las **Memorias**. Es, ante todo, una compleja estructura literaria que hay que descifrar, como lo hace Ramón Alcalde, en los tiempos de la 'inventio' y la 'dispositio' de la creación schreberiana. *"El montaje final de las Memorias adopta una repartición cualitativamente tripartita: A) Memorias 'propriadamente dichas'; B) Apéndice y Anexos; C) Carta Abierta a Fleschig"*(1.40) Hay distintas variables que actúan sobre esta tripartición final, la primera en destacar juega un papel desencadenante en esta estructura. Schreber ya tiene, en 1990, el borrador, como un diario ordenado de sus experiencias sobrenaturales, y sucesos durante su internación. Hay un imprevisto, una sorpresa para él, el Dictamen de Weber y la Sentencia desfavorable en Primera Instancia. *"Schreber deja de escribir para sí, para tener (como el Conde de Montecristo o Robinson Crusoe) alguna conexión con el tiempo histórico, para poder comparar ahora con un antes e (¿) imaginar un después. Su primer público virtual es el Tribunal"*(1.42)

Es un momento crucial, la 'temporalidad' desde Alcalde se articula con la temporalidad freudiana, la 'Nachtraglich'. Temporalidad lógica que permite conjeturar la conmoción en la subjetividad temporo-espacial en Schreber; en los efectos posteriores. Escribe su discurso jurídico: *"¿Bajo qué condiciones una persona juzgada como enfermo mental puede ser confinada contra su expresa voluntad en un hospicio? En nota al pie de página: "Este ensayo fue escrito a comienzo del año 1900, por consiguiente en la época de mi primer aislamiento del mundo exterior, y por lo tanto casi sin ninguna posibilidad de utilizar recursos bibliográficos"*(21 293) Es el discurso jurídico, que en la 'dispositio' está en 'Anexos'. Discurso desgajado del cuerpo de las Memorias, retro actúa sobre ella en la relectura y reelaboración antes de su publicación. Luis Guzmán afirma: *"Los fundamentos del alegato de Schreber nos ofrecen la posibilidad de otra lectura de las Memorias (...) los indicios jurídicos funcionan a la perfección (...) un discurso...regido por la función que le otorga la certeza"*(10.71) Afirma luego, que el cuerpo de las Memorias **"tiene valor de prueba"** para su alegato. Las creencias sobrenaturales tienen valor de verdad dentro del escrito, son diferentes y en nada afecta su vida civil. No en vano es la afirmación en las Memorias: que 'Anexos', escrita al principio pasa al final. Pero ambas, en su función de la 'inventio' *"no iré tan lejos como para afirmar que todo lo que he relatado sea verdad objetiva"*(20.71)

Como la 'Carta Abierta' escrita al final, está al comienzo de las Memorias, otro tiempo y 'dispositio', producen el espacio ficcional del cuerpo de las Memorias. Pero *"El pretexto del texto (de la Memorias) es el discurso*

biográfico. Digo pretexto (lo que se disimula bajo el texto el tejido, la vestidura ornamental) porque el relato de esta peripecia autobiográfica no está estructurado sobre la matriz de la narración épico - histórica sino sobre la diégesis, la narración oratoria. (...) La diégesis relata para persuadir a un juez, a los oyentes, el lector. Para persuadir que una de las dos partes litigantes tiene razón en la cuestión (...) la diégesis no tiene que hacerse cargo de todos los hechos y circunstancias sino exclusivamente de los que son conducentes para persuadir aquello que se propone persuadir. El criterio de verdad de la diégesis no es externo sino interno" (1.36) Hay una intersección de dos discursos en el cuerpo de las Memorias que, hasta entonces, permaneció ignorado, la mitología y la retórica. Pero la retórica "es indisociable de la ética. Pero con una distorsión que permite observar que la argumentación ante el otro está clavada con el agobio de la culpa" (12.74) El sujeto responsable responde por la culpa, no por el sacrificio. Entendemos que sin la culpa como responsabilidad no hubiera sido posible esta singular estructura de las Memorias.

LA CARTA ABIERTA.-

Schreber está en vías de recuperación, ha ganado el juicio, es entonces cuando incluye en la 'dispositio', en el montaje final la "Carta abierta al señor consejero privado, profesor doctor Fleschig" (21 9) Escrita en marzo de 1993, año de la publicación de las Memorias, tres meses después de su alta. La 'dispositio' de la 'Carta Abierta' introduce, como 'Anexos', el tiempo freudiano de la "Nachtraglich". Comienza remitiéndole un ejemplar, no lo nombra como su médico. Alcalde: "Es entonces cuando, siete años después de haber visto a Fleschig por última vez y - aparentemente - sin haber tenido nada que ver con él terapéuticamente, vuelve todo a fojas cero y antepone el texto de la "Carta Abierta" (...) lo que le ruega es que la someta a un examen benévolo" (1.43) La "Carta Abierta" como acto de concluir, trastoca la temporalidad de su escrito. "Muchos años he reflexionado acerca de como conciliar estos hechos con el respeto a su persona" (21 10) Schreber duda: "Es más; hasta puedo plantearme la pregunta de si todas las habladurías de las Voces acerca de que alguien perpetró un alicidio. No necesito casi destacar que incalculable valor tendría si mis precedentes señaladas conjeturas resultaran de algún modo confirmadas (...) todo el resto de mi exposición ganaría en credibilidad (...) y aparecería sin más bajo la luz de un problema científico serio" (20.11) (El subrayado es mío) La "Carta Abierta" introduce el 'ergo', la vacilación, la duda de "todas las habladurías de las Voces", la creencia que ese 'alguien', el 'alma de Fleschig' es el doctor Fleschig. Rompe con la identidad del delirio, establece la diferencia entre la verdad del escrito y la verdad de la realidad social. La verdad de su certeza debe venir de su apelación al Otro, el que encarna el doctor Fleschig, como Dios cartesiano. Solo así "ganaría en credibilidad" las experiencias sobrenaturales escritas en la ficción literaria.

No hay un antes y un después a partir de la "Carta", ya que ésta abre una grieta en "el momento de concluir, que reconstruye los otros dos - tiempos - como el sido del siendo" (18 43) "Carta", como todo acto, es escrito en las paradojas del presente: uno, es el 'sido sido'. "Un acto no es sino que ha sido" (18 43) Este tiempo coexiste con el otro tiempo que escinde el presente, el futuro anterior: **será sido**. La "Carta Abierta" es el testimonio del acto que produce la expulsión, la forclusión de todo referente real fuera de la escritura. El nombre 'Fleschig', cuando lo nombra, el acto de nombrarlo, siempre nombra al que lo precede en la serie: **el no del nombre del doctor Fleschig, lo indecible del sujeto**. El sujeto "es la dimensión más inquietante del retardo" (18 16) El sujeto que se produce en el 'destiempo' de la "Carta Abierta" recorre el escrito de las "Memorias". El sujeto es lo que se repite en la duda 'de las habladurías de las Voces', el que se presentifica en los silencios, lo indecible de las ficciones del escrito schreberiano. Para concluir, qué mejor referencia que la de Freud respecto a los mitos; Freud escribe años después: "Se percibe la impresión de estar frente a un modo de expresión antiguo, pero desaparecido, del que en diversos ámbitos se han conservado diferentes cosas (...) Tengo que mencionar aquí la fantasía de un interesante enfermo mental [psicótico] quien había imaginado un < lenguaje fundamental > del cual todas estas referencias simbólicas serían los relictos". (6.152)

BIBLIOGRAFÍA.-

- 1.-Alcalde Ramón Schreberianas I; nominación, emasculación. Visión Conjetural 30 Revista Psicoanalítica Ediciones Sitio.-
- 2.-del Campo Emiliano. Los escritos de Louis Wolfson (un esquizofrénico) Una lectura psicoanalítica.
- 3.-Ducrot Todorov. Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del lenguaje. Siglo Veintiuno Argentina Editores.-

- 4.-Freud Sigmund. Fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad. (1908) Obras Completas Tomo IX. Amorrortu Editores.-
- 5.-Freud Sigmund. Un caso de Paranoia descrito autobiográficamente.(Schreber) 1910. Obras Completas Tomo XII Amorrortu Editores.-
- 6.-Freud Sigmund. Conferencias Introdutorias al Psicoanálisis (Parte I y II) 1915-1916. Obras Completas. Tomo XV Amorrortu Editores.
7. -Freud Sigmund. Esquema del Psicoanálisis. 1938. -Obras Completas Tomo XXIII Amorrortu Editores.-
- 8.-Glasman Sara. El número de oro. Conjetural 4. Revista Psicoanalítica. Ed. Sitio.-
- 9.-Gusmán Luis. Las Memorias de un gentleman: un delirio religioso. Conjetural 29. Revista Psicoanalítica. Ed. Sitio.-
- 10.-Gusmán Luis. Schreber: la certeza inmovible. Conjetural 30. Revista Psicoanalítica.
- 11.-Hyppolite Jean. Sobre la Verneinung de Freud. Escritos II. J. Lacan. Siglo XXI Edit.-
- 12.-Kuri Carlos. Retórica de un humanista. Conjetural 29. Revista Psicoanalítica.
- 13.-Lacan Jacques. Tratamiento posible de una psicosis. Escritos II Siglo XXI Edit.
- 14.-Lacan Jacques. Respuesta al comentario de J. Hippolite. Escritos II. Siglo XXI Edit.-
- 15.-Lacan Jacques. El Seminario III Las Psicosis. Editorial Paidos.-
16. Lacan Jacques. Logique du fantasme. Seminaire 1966-67. Inédito.-
17. Pinkler Leandro.
- 18 Ritvo Juan.

Los orígenes del pensamiento griego. Los presocráticos. Grupo de estudios 1997-98 -

El tiempo lógico y el aserto de la certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma. 1983. Ediciones Letra Viva.-
19. Ritvo Juan Seminario "La lógica del Fantasma". Grupo de estudios 1995-99.-
20. Ritvo Juan. Repetición: azar y nominación. Editores de la Perra.-
21. Schreber D.P. Memorias de un enfermo nervioso. Traducción de Ramón Alcalde. 1979. Ediciones Lóale.-
22. Vernant Jean P. Los orígenes del pensamiento griego. Editorial Paidos.

La pulsión y el montaje surrealista

Mariana Indart

Introducción

En este trabajo se tomará el concepto de pulsión, tal como aparece en *El Seminario 11*, para tratar de dilucidarlo.

Para comenzar el recorrido se analizará el pasaje del mito al concepto ya que Lacan introduce en dicho seminario la noción de *concepto fundamental*.

Se revisarán las definiciones de pulsión que ha escrito Freud en su texto "Pulsiones y destinos de pulsión" haciendo un contrapunto con las que aporta Lacan en los capítulos XIII y XIV del seminario citado.

En el tercer punto se analizará el funcionamiento de la pulsión en términos de circuito.

La segunda parte del ensayo surge a partir de una frase que se encuentra en el texto de Lacan.

"El montaje de la pulsión es un montaje que se presenta primero como algo sin ton ni son – tiene el sentido que adquiere cuando se habla de montaje en un collage surrealista." (1)

Se examinará esta comparación entre el montaje de la pulsión y el collage surrealista, analizando una obra de Marcel Duchamp.

Finalmente, se tratará de concluir tomando el elemento "sin ton ni son" que media la comparación.

Primera parte

1. La pulsión: Del mito al concepto

"La doctrina de las pulsiones es nuestra mitología, por así decir. Las pulsiones son seres míticos, grandiosos en su indeterminación." (2)

Freud caracteriza a las pulsiones como seres míticos a raíz de una característica que no es cualquiera: la indeterminación.

La doctrina del determinismo en sentido estricto afirma que hay un encadenamiento riguroso de todos los fenómenos. Y los autores que se han opuesto al determinismo desde un punto de vista ético-filosófico subrayan que dentro de una doctrina determinista no cabría el libre albedrío, la existencia de la libertad y de la creación. (3)

Hay dos problemas que pueden extraerse a partir de estos datos:

1. El primero apunta a la rigurosidad de la teoría del psicoanálisis. Si la pulsión, tal como Freud la define, es algo mítico y por lo tanto indeterminado será difícil hacerla consistir de un modo, no digamos científico, pero al menos riguroso.
2. La indeterminación que caracteriza a las pulsiones las define como humanas. Dado que el libre albedrío es un problema que concierne al ser hablante y no al campo de la naturaleza. Aquí ya se enlaza el problema de la existencia de un sujeto. Que Freud haya dicho que la pulsión es acéfala no elimina la pregunta por la relación entre el sujeto del inconsciente y la pulsión.

Lacan retoma la frase de Freud antes citada en un escrito leyéndola de la siguiente manera:

"Las pulsiones son nuestros mitos, ha dicho Freud. No hay que entenderlo como una remisión a lo irreal. Es lo real lo que mitifican, según lo que es ordinario en los mitos: aquí el que hace el deseo reproduciendo en ello la relación del sujeto con el objeto perdido." (4)

Un aspecto que Lacan advierte sobre no confundir el mito con lo irreal se halla en una primera definición de diccionario. Allí se nos informa que el mito es una "alegoría de un hecho real". Los mitos que encontramos en la cultura dan sentido a hechos reales.

En las investigaciones de la antropología estructural de Levi-Strauss sobre el mito encontramos que se funda sobre una contradicción lógica. Y que el mito es un instrumento lógico destinado a operar una mediación a partir de algo que se presenta como una antinomia fundamental. (5)

Podríamos poner en serie: hechos reales, antinomia fundamental, indeterminación. La pulsión en tanto mito elabora, media, da sentido a lo que no lo tiene.

¿Por qué Lacan en *El Seminario 11* ya no presenta a la pulsión freudianamente, como mito, y la considera un concepto fundamental?

Nos parece que es porque avanza en la teoría del psicoanálisis en una dirección en la que sea posible aprehender esa indeterminación, esa antinomia fundamental, en tanto real. La elaboración simbólica que produce el mito como elemento mediador hace que lo indeterminado se lea como determinado.

Lacan en el escrito antes citado y que es contemporáneo del *Seminario 11* aplica la estructura del fantasma a la pulsión como un primer paso en dirección a definirla más allá de su mito.

Por eso, luego de tomar la afirmación de Freud, Lacan agrega:

"Esto por la razón de que la pulsión divide al sujeto y al deseo, deseo que no se sostiene sino por la relación que desconoce de esta división con un objeto que la causa. Tal es la estructura del fantasma." (6)

Y, en esta misma línea, en el *Seminario 11* Lacan propone a la pulsión como un concepto fundamental y descarta para ella el término mito.

El mito es un instrumento para dar sentido a lo real.

El concepto fundamental se orienta hacia una escritura, un trazado de lo real que se ha de penetrar.

La intención de Lacan es llegar a articular lo indeterminado, lo real, en la teoría del psicoanálisis, para eso introduce el concepto fundamental.

¿Cómo sea realizaría ese trazado?

"...si el concepto se modela según un acercamiento a la realidad que él está hecho para aprehender, solo mediante un salto, un paso al límite, cobra forma acabada realizándose." (7)

Para forjar un concepto fundamental no basta con aproximaciones teóricas muy bien construídas, hace falta algo más. Para dar cuenta de ese "algo más" Lacan toma como ejemplo la noción matemática de salto al límite que permitió el hallazgo del cálculo infinitesimal. En la historia de las matemáticas el salto al límite aparece como la invención de una escritura, el cálculo infinitesimal, que resuelve de un modo nuevo lo que antes sólo era calculable mediante aproximaciones sucesivas.

2. Contrapunto Freud-Lacan

A partir de ubicar a la pulsión como concepto fundamental Lacan inicia una revisión de los términos de Freud.

El orden de los cuatro términos freudianos de la pulsión

La pulsión no es un instinto, no es algo natural, por eso Lacan propone para estudiarla la idea de un montaje.

En el Seminario 11 dice de un modo explícito que prefiere descartar también el término mito porque se ha hecho una armonía de la mitología pulsional. Una armonía que subyace al modelo biológico que Freud utilizaba.

Esta armonía parte de la descripción del arco reflejo y es la idea de un vector que va del estímulo hacia la descarga, entendiendo la descarga como satisfacción.

Los cuatro términos que Freud propone solemos ordenarlos de una manera finalista:



Este orden implica un determinismo, un empuje que causa como efecto una descarga.

Se puede leer que Lacan está tratando de preservar lo que hay de indeterminado en la pulsión y que resultaría obturado por una concepción finalista. Entonces, a partir de esta idea de no pensar a la pulsión como finalista, propone una traducción del texto de Freud como "Pulsiones y sus vicisitudes" y no "Pulsiones y sus destinos" para subrayar el elemento azaroso, sorpresivo.

"Vicisitud" es un orden sucesivo sin un fin determinado, un orden sometido al azar. El vocablo en francés permite pensar también en aventura.

Dado que, siguiendo a Lacan, ya no se trata de pensar el movimiento de la pulsión como algo que recorre empuje-fuente-objeto-meta en ese orden ensayaremos un contrapunto entre las definiciones de Freud y las de Lacan para llegar al circuito que propone este último.

El empuje (*Drang*)

Freud describe el empuje pulsional como una fuerza constante y señala que esta sería la esencia de la pulsión. (8)

Lacan critica esta idea. Para él no hay uno de los cuatro términos que pueda definir una esencialidad de la pulsión sino que es la articulación artificiosa de los cuatro lo que le interesa.

Es evidente que toma, y lleva al extremo, la diferencia que Freud describe entre el empuje pulsional y un estímulo momentáneo, fuerza de choque, de un solo golpe, ya que esto remite a los ritmos biológicos y al modelo del arco reflejo. Con esto queda criticada cualquier concepción del empuje de la pulsión como algo que tendería a un movimiento de descarga.

Para redefinir este empuje constante, siguiendo el modelo de la energía que usaba Freud, Lacan lo compara con la energía potencial.

En física la energía potencial se define como una tensión continua entre partículas que están en equilibrio. Y nos resulta particularmente interesante encontrar que la condición del equilibrio es que haya vacío. El medio en que se encuentran las partículas, para que la energía sea potencial, es el vacío. (9)

La meta

Freud definió la meta de la pulsión como la satisfacción.

Y en este punto Lacan toma la noción de sublimación para exacerbar ciertas paradojas del texto de Freud.

La sublimación fue definida en "Pulsiones y sus destinos" como una satisfacción de la pulsión inhibida en cuanto a la meta.

A raíz de esta contradicción puede leerse en el análisis de Lacan que queda desarticulada la equivalencia freudiana entre:
satisfacción = meta = descarga.

Para Lacan la satisfacción de la pulsión es en principio una pregunta que queda formulada en el texto de la siguiente manera:

"El asunto está justamente en saber qué es ese "se" que queda allí contentado". (10)

Esta pregunta lo detiene en una cuestión de suma importancia en relación a la clínica e introduce un problema esencial sobre la dirección de la cura puesto que inmediatamente Lacan nos indica que "el estado de satisfacción se ha de rectificar a nivel de la pulsión". (11)

Esta satisfacción se presenta para los neuróticos de un modo paradójico ya que allí donde eso se satisface los sujetos penan demasiado.

La puntuación de las paradojas en la obra de Freud es importante para Lacan porque ahí es donde anuda el concepto de imposible. Entendemos, en principio, que lo imposible es una categoría lógica que no es igual al negativo de lo posible.

Además Lacan define a lo real como lo imposible. Este real-imposible es lo que hace obstáculo al principio del placer, la paradoja con la que Freud se encuentra y que trabaja en su texto "Más allá del principio del placer".

"El camino del sujeto (...) pasa entre dos murallas de imposible" (12)

La primera muralla es la paradoja que acabo de mencionar, la de la satisfacción penosa del neurótico.

La segunda remite al imposible que está presente en el funcionamiento del deseo adecuado al principio del placer. El deseo no alcanza un placer. Como ejemplo Lacan nos recuerda la alucinación del deseo que da cuenta de la pérdida estructural del objeto. El deseo también tiene una dimensión real porque va más allá del principio del placer.

El objeto

Al analizar este término Lacan sigue al pie de la letra a Freud, quien dice: "es lo más variable en la pulsión" (13)

El objeto es indiferente y no es allí donde la pulsión se satisface. Lo que fue entendido como los objetos parciales acordes a las fases de la pulsión podemos leerlos con Lacan como simbólico-imaginarios.

Lacan revisa esta noción del objeto como lo más variable llevando el problema hasta la noción freudiana de objeto perdido en la constitución misma del aparato psíquico y esto es lo que le permite decir que el objeto es un vacío que la pulsión contornea.

Este es el sentido que toma la traducción de "vicisitud, aventura". La pulsión no tiene como destino alcanzar un objeto sino que le da la vuelta a un vacío de objeto.

La fuente

Para Freud la fuente es el proceso somático interior a un órgano o a una parte del cuerpo que será representado por la pulsión en el psiquismo.

La fuente es la zona erógena.

Lacan define a la zona erógena no como algo referido al organismo sino como un borde. Esta estructura de borde sólo puede ser efecto de la intervención del significante en tanto corte. El significante crea un agujero en lo real, hace aparecer una huella que se articula a un vacío: eso es un borde.

Como consecuencia de esto la pulsión siempre será parcial. Las zonas erógenas no conforman un todo, un cuerpo totalizado.

Conclusiones

La pulsión no es algo que irrumpe en una totalidad. La pulsión no es lo traumático que irrumpe en el ser viviente. Sino algo que irrumpe y se articula en el campo freudiano. (14)

El campo freudiano es ese campo que Freud delimita tempranamente en su obra en el "Proyecto de psicología".

Es el *Real Ich* definido como un aparato neuronal, sistema nervioso, aparato psíquico, una superficie topológica cuya única función es la de mantenerse homeostático.

La pulsión es un montaje. Y se presenta como algo sin ton ni son, carente de sentido. Su estructura es ajena a la estructura del aparato psíquico, al sistema de representaciones y sus leyes de condensación y desplazamiento.

Entendemos que la pulsión no es lo real en el sentido de lo orgánico, no es lo real de un supuesto impulso viviente, biológico, sino que se trata más bien del concepto que trae un real al campo freudiano en tanto simbólico. Es allí donde irrumpe.

Si seguimos a Lacan en "el desmontaje" de los términos de la pulsión y estamos advertidos de la imposibilidad de ordenarlos de una manera finalista obtenemos como resultado que la articulación de los cuatro términos nos lleva al encuentro del montaje surrealista.

Y Lacan nos da una imaginación posible de la pulsión tal como ha quedado redefinida luego del análisis anterior.

"Si reunimos las paradojas que acabamos de definir (...), creo que la imagen adecuada sería la de una dinamo enchufada a la toma de gas, de la que sale una pluma de pavo real que le hace cosquillas al vientre de una hermosa mujer que está allí presente para siempre en aras de la belleza del asunto. El asunto, empieza a ponerse interesante porque la pulsión, según Freud, define todas las formas con las que puede invertirse un mecanismo semejante. Ello no quiere decir que se vuelve del revés la dinamo sino que se desenrollan sus hilos –ellos se convierten en la pluma de pavo real, la toma de gas pasa a la boca de la dama y del medio sale una rabadilla.

Este es su ejemplo desarrollado. Lean este texto de Freud para la próxima vez, en él verán a cada rato el salto, sin transición, entre las imágenes más heterogéneas entre sí." (15)

3. El circuito pulsional

Si se intenta pensar la pulsión con elementos simbólico-imaginarios el resultado que obtenemos está más cerca del surrealismo que del modelo finalista.

Por eso, más allá de las fantasías que podamos hacernos del montaje de la pulsión, Lacan intenta escribir un modelo, una topología, del circuito pulsional.

Sobre el funcionamiento gramatical de la pulsión, las reversiones que Freud estudia como vuelta sobre sí mismo y transformación en lo contrario, Lacan destaca en este seminario solamente el carácter circular, el movimiento de vaivén.

Este movimiento pulsional le da la vuelta al vacío de objeto que Lacan nombra como objeto *a*. El objeto *a* es aprehensible a partir de una concepción topológica ya que aparece situado en un vacío que no está ni adentro ni afuera.

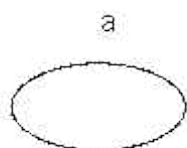
Teniendo en cuenta esto entendemos que el circuito pulsional al ser representado se desdoble en actividad y pasividad. Ya que no hay modo de representarnos un movimiento que gira sobre un vacío que no podemos localizar en la superficie del cuerpo y que, sin embargo, resuena en el propio cuerpo.

Este es el movimiento del circuito pulsional, lo que Lacan llama el trazado del acto.

El problema por el que quedan criticadas las inversiones gramaticales es que éstas suponen la presencia de un sujeto y un objeto y Lacan pone el acento en la afirmación de Freud que señala que la pulsión es "acéfala". Podemos pensarlo incluso como una advertencia ya que la representación simbólico-imaginaria del movimiento de reversión nos llevaría a entender a la pulsión como algo dual, especular, y la pulsión nada tiene que ver con el narcisismo.

Lacan propone un circuito pulsional que es un "se". Un "hacerse". Es el "Eso".

Y presenta el siguiente esquema:



Al presentar este esquema Lacan da dos acepciones de Meta: *Aim* y *Goal*.

Aim: el trayecto, el camino a recorrer, el trazado mismo.

Goal: el haber marcado un punto. Aquí podemos localizar la resonancia en el propio cuerpo.

"No hay ya un sujeto, el de la pulsión, sino que lo nuevo es ver aparecer un sujeto. Este sujeto que es propiamente el otro, aparece si la pulsión llega a cerrar su trayecto circular. Sólo con su aparición en el otro puede ser realizada la función de la pulsión." (16)

La cuestión que se nos plantea es cómo esta marca (*Goal*), podría enlazar con el sujeto del inconsciente.

Esa marca daría cuenta del retorno del trazado al propio cuerpo. Pero sabemos que ese propio cuerpo del que hablamos es otro para el sujeto, es un espacio extraño, "éxtimo" es el modo en que Lacan lo nombra. Si la pulsión cierra su circuito lo que puede producirse como efecto de *Goal* es la división subjetiva.

"La pulsión, justamente, es el montaje a través del cual la sexualidad participa en la vida psíquica y de una manera que tiene que conformarse con la estructura de hiancia característica del inconsciente." (17)

La articulación entre la sexualidad en tanto pulsional y el inconsciente es la hiancia.

El inconsciente quedó definido en este seminario como el movimiento de apertura y cierre, en esta hiancia se aloja el sujeto dividido.

Hay una comunidad topológica entre estas dos hiancias a partir de la cual pueden articularse el objeto *a* de la pulsión con el objeto perdido del deseo.

La comunidad topológica se daría a partir de un agujero tomado desde dos puntos de vista: un agujero en lo real, que bordea la pulsión, y una falta en lo simbólico, a la que se articula el sujeto del deseo.

Podemos pensar entonces que el objeto *a* es el articulador lógico entre el vacío que bordea el circuito pulsional y la hiancia entre significantes en la que se aloja el sujeto del inconsciente. A partir de una comunidad topológica entre estas hiancias podemos empezar a pensar con alguna lógica la posibilidad de una rectificación subjetiva respecto del goce pulsional.

En palabras de Lacan: "...al intervenir el otro, el sujeto se dará cuenta de que hay un goce más allá del principio del placer." (18)

Ese "otro" es el objeto que causa la división subjetiva. El sujeto no puede "darse cuenta" de ese goce sino porque eso es lo que lo divide.

"En la medida en que la pulsión pone de manifiesto el forzamiento del principio del placer se hace patente que más allá del *Real Ich* interviene otra realidad. (...) esta otra realidad es la que otorga a este *Real Ich* su estructura y su diversificación." (19)

En este punto Lacan da cuenta del modo en que interviene en este aparato psíquico homeostático la sexualidad. Su irrupción tiene como efecto estructurar el inconsciente como una realidad sexual e introducir una diversificación que daría cuenta de la singularidad del goce.

Segunda Parte

*SENS: on peut voir regarder.
Peut-on entendre écouter, sentir?
Marcel Duchamp*

El análisis que se realizará en esta segunda parte pretende evocar la topología pulsional que Lacan propone a través de un autor de las artes plásticas que no hace una pintura finalista.

1. Análisis de un ejemplo de montaje surrealista: Marcel Duchamp y Jacques Lacan

Tomaremos la obra de Marcel Duchamp "*El Gran Vidrio. La novia puesta al desnudo por sus solteros, aún...*" como ejemplo de montaje surrealista.

Esta obra fue analizada por Octavio Paz en su ensayo "Apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp."

El análisis de Paz está basado en las obras de Duchamp y en la *Caja blanca* y la *Caja verde*: "...esa colección de 93 documentos (fotos, dibujos y notas manuscritas de los años 1911-1915), publicado en 1934 y que constituye una suerte de guía o manual del *Gran vidrio*." (20)

Estos documentos son la clave (incompleta) del *Gran Vidrio*: "quise hacer un libro o, más bien, un catálogo, que explicase cada detalle de mi cuadro" (21) ; dijo Marcel Duchamp en su conversación con Alain Jouffroy, editada en "*Une révolution du regard*".

Según Octavio Paz, en referencia a la obra de Marcel Duchamp: "En verdad, todo lo que hizo gira en torno a un solo objeto, elusivo como la vida misma." (22)

En el análisis del análisis de Octavio Paz que se intenta realizar, poniendo además en contrapunto a Duchamp con Lacan, aventuramos, y esperamos poder desarrollar que ese objeto elusivo en torno al cual gira el montaje es el objeto *a* de este último.

Y, en particular, el objeto escópico.

2. Lo elusivo

La obra de Duchamp es una reflexión sobre la imagen.

Él pintaba contra la pintura que nombró "retiniana". Su intención era mostrar que las artes, incluso la de los ojos, nacen y terminan en una zona invisible.

"Tuve la intención de hacer no una pintura para *los ojos* sino una pintura en la que el tubo de colores fuese un medio y no un fin en sí. El hecho de que llamen *literaria* a esa clase de pintura no me inquieta; la palabra literatura tiene un sentido muy vago y no me parece adecuada... Hay una gran diferencia entre una pintura que sólo se dirige a la retina y una pintura que va más allá de la impresión retiniana. Una pintura que se sirve del tubo de colores como de un trampolín para saltar más lejos. Esto es lo que ocurre con los religiosos del Renacimiento. El tubo de colores no les interesaba. Lo que les interesaba era expresar su idea de la divinidad, en esta o aquella forma. Sin intentar lo mismo y con otros fines, yo tuve la misma concepción: la pintura pura no me interesa en sí ni como finalidad. Para mí la finalidad es otra, es una combinación o, al menos, una expresión que sólo la materia gris puede producir." (23)

A esa zona a la que Duchamp quiere acceder, esa zona que no está ni en la forma ni en el color (la elusiva), se llega usando la materia gris, pensando, calculando.

Reducir al sin sentido requiere de una búsqueda rigurosa.

Lo que Duchamp testimonia es que la vía de acceso a lo elusivo no es una suerte de "inspiración".

Romper. Ir más allá de la forma, más allá de la bella forma. Mas allá de lo que Lacan llama el registro imaginario.

El sentido y la forma bella son categorías del registro imaginario.

3. El gran vidrio. La novia puesta al desnudo por sus solteros, aun...

La obra "es un vidrio doble, de dos metros setenta centímetros de altura y un metro setenta centímetros de longitud, pintado al óleo y dividido horizontalmente en dos partes idénticas por un doble filo de plomo. "Definitivamente inacabado" en 1923, el Gran vidrio apareció por primera vez en público en 1926, durante la Exposición Internacional de Arte Moderno celebrada en el Museo de Brooklyn." (24)

Para Duchamp "...el título es un elemento esencial de la pintura, como el color y el dibujo." (25)

Siguiendo el análisis que Octavio Paz hace del título de la obra "*La Mariée mise à nu par ses célibataires, même...*" desciframos lo siguiente:

La Mariée: la novia o la casada (en realidad la novia en el momento de casarse) es una libélula, una mantis religiosa, un ahorcado hembra.

Esta situada en la parte superior del cuadro. Mundo de arriba.

"El funcionamiento de la novia es, a un tiempo, fisiológico, mecánico, irónico, simbólico e imaginario: la substancia que lo alimenta es un rocío llamado automovilina, sus éxtasis son eléctricos y la fuerza física que mueve sus engranajes es el deseo." (26)

Mise à nu: puesta al desnudo, expuesta. Esta expresión alude al acto público, al rito.

Par ses célibataires: los solteros. No tienen relación con la novia, "el soltero no es ni siquiera pretendiente y la novia no será nunca desposada. El plural y el posesivo acentúan la inferioridad de los machos: más que poliandria hacen pensar en un rebaño." (27)

El grupo de los solteros consiste en nueve moldes vacíos, que se inflan con el funcionamiento del montaje, trajes, prototipos: gendarme, coracero, policía, cura, mesero de café, jefe de estación, mensajero de gran almacén, lacayo y enterrador. Están situados en la parte inferior del cuadro. Mundo de abajo.

Même...: es un adverbio. Según Duchamp fue agregado al título precisamente porque no tiene sentido. "El adverbio es una hermosa demostración de la "adverbialidad": no significaba nada." (28)

4. Contra la pintura retiniana o Más allá de lo imaginario

Hay dos preguntas que se hace Octavio Paz y que retomamos.

¿El cuadro es un desnudo femenino? ¿Se trata de un abrazo sexual?

El desnudo y el encuentro erótico han sido dos temas recurrentes de la pintura.

Duchamp los analiza para mostrar qué habría más allá de lo que se puede representar de un modo armónico, que produzca sentido en el espectador.

Desde el psicoanálisis, según Freud, sabemos que la representación del sexo de mujer y de la relación sexual no tiene inscripción en el inconsciente.

La búsqueda del trabajo de Duchamp y el análisis del funcionamiento de la pulsión de Lacan se encuentran en el punto en que estalla la imagen del cuerpo desnudo.

"En la pintura de Duchamp el desnudo representa el mismo papel que el antiguo desollado de los libros de anatomía: es un objeto de investigación interna." (29)

Tratando de abstenerse de la forma imaginaria del cuerpo desnudo Duchamp alcanza una parcialidad a través del corte. En el análisis de la fuente de la pulsión Lacan llega a una conclusión similar.

¿El montaje es un desnudo o una máquina?

Duchamp "fue uno de los primeros en denunciar el carácter ruinoso de la actividad mecánica moderna. Las máquinas son grandes productores de desperdicios y sus desechos aumentan en proporción geométrica a su capacidad productiva. Para comprobarlo basta con pasearse por nuestras ciudades y respirar su atmósfera emponzoñada. Las máquinas son agentes de destrucción y de ahí que los únicos mecanismos que apasionen a Duchamp sean los que funcionan de un modo imprevisible – los antimecanismos. Esos aparatos son los duplicados del juego de palabras: su funcionamiento insólito los nulifica como máquinas." (30)

No hay determinismo en el funcionamiento del montaje de Duchamp.

Él introduce el sin sentido en la articulación de sus elementos.

Esta misma operación la realiza Lacan en el "desmontaje" de la pulsión.

En la comparación del montaje surrealista con la pulsión aparece un nombre en común: máquina loca.

5. El anti mecanismo – El circuito pulsional

¿Cómo funciona el montaje surrealista de *El Gran Vidrio*?

¿Cuál es su circuito y qué es lo que Duchamp quiere mostrar con su obra?

La novia es el motor deseo que pone a andar el montaje. Y ese motor se transforma en su recorrido del modo más loco. Un líquido que se transforma en gas que pone a marchar las máquinas de chocolate y que infla a los solteros, lo que ellos exhalan sube, pasando por los ojos observadores, hacia la novia nuevamente.

Si lo ponemos en contrapunto con lo que describe Lacan:

"El montaje de la pulsión es un montaje que se presenta primero como algo sin ton ni son – tiene el sentido que adquiere cuando se habla de montaje en un collage surrealista. (...), creo que la imagen adecuada sería la de una dínamo enchufada a la toma de gas, de la que sale una pluma de pavo real que le hace cosquillas en el vientre a una hermosa mujer que está allí presente siempre en aras de la belleza del asunto." (31)

Duchamp no eligió una hermosa mujer, ni para la belleza del asunto, en este cuadro. (32)

Dice en su *Caja verde*: "El ahorcado hembra es *la forma en perspectiva ordinaria* de un ahorcado hembra del cual tal vez podría intentarse encontrar la *verdadera forma*". Y Paz agrega: "Así pues, las formas de la Novia no son sino una apariencia, una de sus posibles manifestaciones. Su verdadera forma, su realidad real, es otra." (33)

Octavio Paz interroga al cuadro:

"Pero ¿hay abrazo? La pregunta, antes de ser contestada, se desvanece en la transparencia del Gran Vidrio." (34)

No hay encuentro. Esa máquina se satisface en un circuito del deseo mediante locas transformaciones.

La novia se satisface de eso que se infla, ("épanuissement", dijo Duchamp, cuando una flor se abre, dilatación del espíritu).

El "eso se satisface", que encontramos en el análisis de la pulsión aparece en la obra de Duchamp nombrado por la metáfora del "épanuissement".

El éxtasis no es culminar. El éxtasis es el circuito mismo.

¿Y alrededor de qué gira ese circuito? De un vacío

"Las diferencias entre el universo de la Novia y el de los Solteros son enormes. En primer término la siguiente: "las *formas principales* de la Máquina-soltero son imperfectas... es decir, son mensuradas... En la Novia las *formas principales* son *más o menos* grandes o pequeñas, ya que no tienen, con respecto a su destino, una mensuración". El dominio de los Solteros está regido por la perspectiva clásica; el de la Novia por una geometría *libre* donde el "más o menos" es la regla. Mundo de formas libres no mensurables y difícilmente visibles: reino de la indeterminación, en el que la causalidad ha desaparecido o, si subsiste, obedece a leyes y principios distintos a los de aquí abajo." (35)

Hay una oposición entre lo mensurable del mundo de abajo, masculino, y lo inconmensurable del de arriba, femenino. (36)

No hay encuentro entre estos dos mundos, según Duchamp, sino que el deseo de La Novia recorre en sus transformaciones los moldes vacíos y los agita.

"Las notas de las dos *Cajas*, así como las confidencias de Duchamp, ponen en claro que la ceremonia comienza con la Novia y por su iniciativa." Dijo Duchamp: "La novia, en su base es un tanque de gasolina de amor o potencia tímida." (37)

Aquí aparece la característica de potencial del empuje que Lacan había señalado.

No hay satisfacción en términos de descarga.

"La novia es un motor deseante y que se desea a sí mismo. Su esencia, en el sentido químico-fisiológico y en el ontológico, es el deseo. Esta esencia es, al mismo tiempo, un lubricante y su ser

mismo. Su esencia, su ser, es el deseo y ese deseo, irreductible a los sentidos aunque nazca de ellos, no es sino deseo de ser." (38)

Podemos leer este deseo del que habla Paz como lo que Freud llamó excitación pulsional.

Y en términos de Lacan, que en el circuito pulsional haya un "deseo de ser", podríamos leerlo en términos de consistencia del goce. El "se" del movimiento de la pulsión es lo que le da su ser.

6. El funcionamiento del montaje de Duchamp. El objeto elusivo que recorta. El objeto escópico.

Todos los elementos del cuadro de Duchamp se van poniendo en funcionamiento mientras se transforman. Así el autor trata de mostrar la poca naturalidad del movimiento de la excitación sexual y su satisfacción.

"Lo más notable es el carácter circular e ilusorio de la operación: todo nace de la virgen y todo vuelve a ella. Esto último encierra una paradoja: la Novia está condenada a ser virgen. La maquinaria erótica que pone en marcha es enteramente imaginaria, tanto porque los Machos no tienen realidad propia como porque la única realidad que ella conoce y la conoce es refleja: la proyección de su Motor-deseo. Los efluvios que recibe, a distancia, son los suyos, tamizados por una maquinaria insensata. En ningún momento el proceso de la Novia entra en relación con la verdadera realidad masculina ni con la realidad real: entre ella y el mundo se interpone la imaginaria máquina que proyecta su Motor." (39)

La pulsión sexual en su movimiento no enlaza a la lógica de la reproducción sexual que describe la biología en el reino de la naturaleza.

La pulsión sexual tampoco es el encuentro erótico posible velado por las proyecciones del falo y del fantasma imaginarios.

El objeto que recorre, que puede ser cualquiera, es imaginario en su forma. Y este imaginario vela el vacío real.

El esfuerzo de Duchamp, que pongo en correlación con el de Lacan, es el de empujar hacia ese vacío.

"Lo más notable es que asistimos a la representación de una operación circular que desvela la realidad fenomenal del mundo (la pone al desnudo: la expone) y simultáneamente le niega toda realidad de verdad." (40)

Vemos aquí la apelación a la idea de una operación con retorno, circular. Y encontramos en la heterogeneidad de los elementos del montaje el modo de aludir a un movimiento alrededor de un vacío real.

El montaje de Duchamp funciona a la manera de: "Mutaciones: el gas vuelto agujas sólidas vueltas lentejuelas más ligeras que el aire vueltas vapor inerte vuelto líquido explosivo vuelto reflejo en un espejo-mirada." (41)

Un "espejo-mirada" es el término que Octavio Paz nos regala para nombrar el objeto alrededor del cual gira el *Gran Vidrio* de Duchamp.

El reflejo de una mirada es el objeto último que aparece en el estallido de la imagen en la retina.

Octavio Paz se pregunta: ¿Por qué eligió para el cuadro un vidrio?

"El cuadro de Duchamp es un vidrio transparente: verdadero monumento, es inseparable del lugar que ocupa y del espacio que lo rodea: es un cuadro inacabado en perpetuo acabamiento. Imagen que refleja a la imagen de aquel que la contempla, jamás podremos verla sin vernos a nosotros mismos." (42)

Es la mirada del espectador la que queda develada por Duchamp en su trabajo contra la pintura retiniana.

"Una de las ideas más inquietantes de Duchamp se condensa en una frase muy citada: "el espectador hace al cuadro". (43)

Duchamp trabajó durante veinte años en otra obra que ha sido considerada como otra versión del *Gran Vidrio*. Se trata también de un montaje surrealista que el autor tituló: "*Assemblage: Étant donnés: 1° La Chute d'eau, 2° Le Gaz d'éclairage*" ("Ensamblaje o reunión de piezas separadas: Datos: 1° La Cascada, 2° El Gas de alumbrado").

Esta segunda obra muestra con más claridad que la mirada del espectador queda captada en su sesgo fisgón, en su vertiente pulsional.

"Aunque se ha descrito varias veces (...) creo que no será ocioso dar una idea del *Ensamblaje*. Como es sabido, se encuentra al lado de la gran sala del Museo de Filadelfia que reúne casi toda la obra de Duchamp y cuya pieza central es el *Gran Vidrio*. El visitante cruza una puertecilla y penetra en una habitación más bien pequeña, absolutamente vacía. Ningún cuadro en las paredes blancas. No hay ventanas. En el muro del fondo, empotrada en un portal de ladrillo rematado por un arco, hay una vieja puerta de madera carcomida, remendada y cerrada por un tosco travesaño también de madera, claveteado por gruesos clavos. En el extremo izquierdo superior hay un ventanuco que también ha sido clausurado. La puerta opone al visitante su materialidad de puerta con una suerte de aplomo: no hay paso. (...) Pero si el visitante se acerca, descubre dos agujeritos a la altura de los ojos. Si se acerca aún más y se atreve a fisgar –verá una escena que no es fácil que olvide jamás. Primero, un muro de ladrillo hendido y, a través del hueco, un gran espacio luminoso y como hechizado. Muy cerca del espectador –pero también muy lejos, en el "otro lado"- una muchacha desnuda, tendida sobre una suerte de lecho o pira de ramas y hojas, el rostro casi enteramente cubierto por la masa rubia de pelo, las piernas abiertas y ligeramente flexionadas, el pubis extrañamente limpio de vello en contraste con el esplendor abundante de la cabellera, el brazo derecho fuera del rayo visual de la mirada, el izquierdo a penas levantado y la mano empuñando con firmeza una pequeña lámpara de gas hecha de metal y de vidrio. La lucecita parpadea en medio de la luz brillante de ese inmóvil día de fines del verano. Fascinada por este desafío al sentido común -¿qué hay menos claro que la luz?- la mirada recorre el paisaje: al fondo, colinas boscosas, verdes y rojizas; abajo, un pequeño lago y sobre el lago una tenue neblina. Un cielo inevitablemente azul. Dos o tres nubecillas, también inevitablemente blancas. En el extremo derecho, entre rocas, brilla una cascada. Quietud: un pedazo de tiempo detenido. La inmovilidad de la mujer desnuda y del paisaje contrasta con el movimiento de la cascada y el parpadeo de la lámpara. El silencio es absoluto. Todo es real y colinda con el verismo; todo es irreal y colinda, ¿con qué?

El espectador se retira de la puerta con ese sentimiento hecho de alegría y culpabilidad del que ha sorprendido un secreto. Pero ¿cuál es el secreto? (...)" (44)

"En ambos casos (el *Gran Vidrio* y el *Ensamblaje*) el simple acto de mirar (...) se convierte en el acto de ver-a-través-de... En uno, a través del obstáculo de la puerta que, finalmente, se convierte en el paisaje visual que nos lleva al paisaje con la mujer y la cascada; en el otro, a través del vidrio en que está pintada la composición y que, por su misma transparencia, se convierte en un obstáculo a la visión. Reversibilidad: ver a través de la opacidad, no ver a través de la transparencia. La puerta de madera y la puerta de vidrio: dos caras opuestas de la misma idea. Esta oposición se resuelve en una identidad: en ambos casos nos miramos mirar. Operación-bisagra. La pregunta, ¿qué es lo que vemos?, nos enfrenta con nosotros mismos." (45)

El *Goal* que localiza Lacan en el retorno de la operación circular de la pulsión. Lo que queda allí descubierto es la propia mirada del espectador.

Ese *Goal* que describe Lacan es el instante en que el sujeto del inconsciente puede ponerse en relación a la pulsión: es la propia mirada la que de pronto es captada como exterioridad, como otredad absoluta. Eso causa la división subjetiva. La revelación de la propia mirada voyeur. La otrificación para el sujeto de su propia pulsión como deseo de ver.

Eso hace marca, causa, y un sujeto puede advenir allí.

"El inacabamiento del Gran Vidrio es un espacio abierto que provoca nuevas interpretaciones y que evoca, en su inacabamiento, el vacío en que se apoya la obra." (46)

"Es una obra en busca de significación." (47)

Un cuadro que causa miradas deseantes. Un vidrio que refleja la mirada fisgona develada como algo ajeno para el propio mirón.

Se ha realizado en este punto una articulación entre el deseo y la pulsión. Ambos conceptos habían sido presentados por Lacan como pertenecientes a campos que por estructura se excluían.

El objeto *a* es el elemento articulador entre las dos hiancias que Lacan delimita en ambos conceptos. La hiancia del deseo, la que se inscribe en la lógica del inconsciente en tanto significante. La hiancia del objeto que la pulsión recorre.

A partir de esta comunidad topológica, la de un agujero, es posible articular deseo y pulsión. A partir del vacío que el objeto *a* nombra para ambas puede empezar a pensarse su articulación.

Retomando el ejemplo del cuadro podría pensarse esta articulación de la siguiente manera: Duchamp trabaja en su pintura contra la complacencia de la mirada como observación. Su intención es que, finalmente, lo que quede captado sea la mirada pulsional del espectador mismo. Esta mirada solo puede aparecer como algo otro, extraño, no reconocido para el que mira. Ese vacío de sentido causa la búsqueda de sentido, las significaciones, y pone en marcha la vía del deseo.

Conclusión

Para concluir retomaré la frase que motivó gran parte de este ensayo:

"El montaje de la pulsión es un montaje que se presenta primero como algo sin ton ni son – tiene el sentido que adquiere cuando se habla de montaje en un collage surrealista." (48)

¿Qué quiere decir el "algo sin ton ni son" que media la comparación entre el montaje de la pulsión y el montaje surrealista?

El sin sentido. El fuera de sentido.

En los montajes que he analizado en este trabajo, tanto el de Lacan como el de Duchamp, no hay un sentido prefijado. No hay una determinación entre los elementos que componen el montaje.

Para pensar la pulsión sin recurrir a un mito hay que realizar un esfuerzo para llegar a intuir algo completamente por fuera de lo que tiene o hace sentido, algo que finalmente es un "sin ton ni son".

Si retomamos lo trabajado en el primer punto del recorrido, la introducción del concepto fundamental en la teoría del psicoanálisis que Lacan propone, se puede concluir que ese "sin ton ni son" es el elemento real que incluye el montaje.

La pulsión llega a ser un concepto fundamental porque ha articulado ese real. Registro de lo real porque es un goce, límite de lo simbólico porque está fuera del sentido, más allá de lo imaginario porque no es representable.

El recorrido realizado permite concluir que el "sin ton ni son" da cuenta del pasaje de lo simbólico a lo real que Lacan produce en su revisión del concepto freudiano "la pulsión".

Notas

- (1) Jacques Lacan, *El Seminario, Libro 11: "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"* (1964). Buenos Aires: Editorial Paidós, 1997, p.176.
- (2) Sigmund Freud, "Conferencia 32. Angustia y vida pulsional", "Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis" (1933 [1932]), *Obras Completas*, Tomo XXII. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 1991, p. 88.
- (3) Ferrater Mora, José. "Diccionario de Filosofía". Ed. Alianza.
- (4) J. Lacan, J. "Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista" (1964), *Escritos 2* . Buenos Aires: Editorial Siglo Veintiuno, 1985, p. 830.
- (5) C. Levi-Strauss, "La Estructura de los Mitos" (1955), *Antropología Estructural*. Buenos Aires: Editorial Paidós, 1987, p. 229.
- (6) J. Lacan, "Del *Trieb* de Freud y del deseo del psicoanalista", *Op. cit.*, p.832.
- (7) J. Lacan, *El Seminario, Libro 11, Op. cit.*, p. 27.
- (8) S. Freud, "Pulsiones y sus destinos" (1915), *Obras Completas*. Tomo XIV. Buenos Aires: Editorial Amorrortu, 1986, p. 117.
- (9) Feynman, R.-Leighton, R.-Sands, M. "Capítulos 13 y 14", *Física*, Volumen I. Buenos Aires: Editorial Addison-Wesley. Iberoamericana.
- (10) J. Lacan, *El Seminario, Libro 11. Op. cit.* p. 173.
- (11) Idem, p. 174.
- (12) J. Lacan, *El Seminario, Libro 11, Op. cit.* p. 174.
- (13) S. Freud, "Pulsiones y sus destinos", *Op. cit.* p. 118.
- (14) J. Lacan, *El Seminario, Libro 11, Op. cit.* p. 171.
- (15) Idem, p. 177.
- (16) J. Lacan, *El Seminario, Libro 11. Op.cit.* p. 186.
- (17) Idem, p. 183.
- (18) Idem, p. 190.
- (19) Idem, p. 191.
- (20) Octavio Paz, "Apariencia desnuda. La obra de Marcel Duchamp" ([1966] 1976), *Obras Completas*, Tomo 6 "Los privilegios de la vista I". México: Editorial Fondo de Cultura Económica, 1995, p.129.
- (21) Idem, p. 141.
- (22) Idem, p. 130.
- (23) Alain Jouffroy, "Conversation avec Marcel Duchamp", *Une Révolution du regard*, París, 1964.

(24) O. Paz, "Apariencia desnuda.", *Op. cit.* p. 150.

(25) *Idem*, p. 133.

(26) *Idem*, p. 151.

(27) *Idem*, p. 149.

(28) *Idem*, p. 149.

(29) O. Paz, "Apariencia desnuda.", *Op. cit.* p. 135,136.

(30) *Idem*, p. 134, 135.

(31) J. Lacan, *El Seminario. Libro 11*, *Op.cit.* p. 177.

(32) Hay un montaje de Duchamp que es considerado la continuación del que estamos analizando. Su nombre es *Étant donnés: 1° La Chute d'eau, 2°Le Gaz d'éclairage* (*Dados: 1° La Cascada, 2°El Gas de alumbrado*), y será tomado para el análisis del objeto (a) y el objeto elusivo. En este montaje aparecen coincidencias que hacen pensar que tal vez Lacan lo tenía en mente cuando ejemplificó su propio montaje

(33) O. Paz, "Apariencia desnuda." *Op. cit.* pág. 154.

(34) *Idem*, p. 154.

(35) O. Paz, "Apariencia desnuda.", *Op. cit.* p. 157.

(36) Es evidente en este punto la alusión a un goce diferente que podría leerse desde la conceptualización de J. Lacan como Otro goce.

En este trabajo nos limitamos a las comparaciones con la satisfacción pulsional tal como aparecen en el seminario de referencia.

(37) O. Paz, "Apariencia desnuda.", *Op. cit.* p. 165.

(38) *Idem*, p. 165.

(39) O. Paz, "Apariencia desnuda." *Op.cit.* p. 173.

(40) *Idem*, p. 174.

(41) *Idem*, p. 167.

(42) O. Paz, "Apariencia desnuda", *Op. cit.* p. 182.

(43) *Idem*, p. 185

(44) O. Paz, "Apariencia desnuda", *Op. cit., p. 191-192.*

(45) *Idem*, p. 193.

(46) *Idem*, p. 182.

(47) *Idem*, p. 182.

(48) J. Lacan, *El Seminario. Libro 11*. *Op. cit.* p. 176.

Fenómenos elementales

Marta Tenutto

"Un tal Jacques Lacan", como él mismo se denomina, plantea desde el comienzo de "De una cuestión preliminar a todo tratamiento de la Psicosis", que medio siglo de Psicoanálisis aplicado a la Psicosis ha dejado al problema en "el statu que ante".

Sostiene que el fecundo paso dado por Freud ha sido ignorado. La discusión no logró desprenderse del fondo teórico anterior que se presenta como "laicizado" Doblemente laicizado porque los marcos fueron tomados "en préstamo" a la Psicología Escolástica, que a su vez recibió siglos de elaboración filosófica.

Surge la necesidad de reconocer que estos marcos, lejos de ser forjados para abonar a una concepción objetiva de la realidad, son producto de una "erosión conceptual" que empuja al hombre a buscar "una garantía de verdad"

En este contexto alude a la confusión entre *percepción* y *conocimiento*. Entender que la percepción tiene por función el conocimiento - nos dice- es como entender que el lenguaje está hecho para comunicarse.

La *percepción* no es previa, *tiene estructura de lenguaje*.

Todo el registro perceptivo está en la estructura del lenguaje

Para trabajar la relación de la ciencia con la percepción me pareció pertinente aludir a Bachelard. Éste autor plantea que la observación básica es un obstáculo para la experiencia científica, ya que se presenta como un "derroche de imágenes", es pintoresca, concreta, natural y fácil. Entre ella (la observación) y la experimentación no habrá continuidad sino ruptura

La destitución de la percepción, en lo cual se asienta el mundo científico, no cambió la vivencia cotidiana, Bachelard señala que a siglos del reconocimiento del heliocentrismo, aún seguimos hablando (y enseñando, acoto) que el sol "sale" por el este y se "pone" por el oeste

Volvamos a Lacan. Él se atreve a colocar a todas las posiciones en una misma bolsa

..."sean mecanicistas o dinamistas en la materia, sea en ellas la génesis del organismo o del psiquismo y la estructura de la desintegración o del conflicto..."

Las diferentes posiciones constituyen la "larga coacción metafísica de la ciencia"

Ubica a todas en "un mismo saco" porque "en nombre del hecho manifiesto" (que la alucinación es una percepción sin objeto) se atienen a pedir razones a "lo percibiente" (el "*percepiens*") de lo percibido (el "*perceptum*")

Los términos "*perceptum*" y "*percepiens*" tiene su origen la Escolástica a partir de la cual se consideró al primero lo percibido, pasivo, producto y al segundo lo percibiente activo y agente

Consideremos como figura emblemática a un exponente del Cognitivismo: Neisser. Para él "el flujo interno" de la percepción implica dos etapas consecutivas donde en la primera se detectan las características y se analizan y, en la segunda, el perceptor "construye" el objeto perceptual

Para Neisser la percepción tiene por función el conocimiento, así emplea la noción de "mapa cognitivo" para aludir a

..."imágenes mentales del ambiente que pueden ser examinadas en los ratos de ocio por el ojo de la mente, mientras el poseedor de la mente se reclina en un sillón..."

A continuación homologa el término "mapa cognitivo" con "esquemas de orientación" estableciendo como función de los mismos el de aceptar la información y dirigir la acción

..."Del mismo modo que poseo un esquema que acepta información sobre la lámpara de mi despacho y dirige la exploración ulterior de ella, también poseo un mapa cognitivo de mi despacho y su escenario para aceptar información sobre el despacho y dirigir mis movimientos dentro de él. El esquema de la lámpara es parte de un esquema mayor, como la lámpara misma es parte del ambiente real..."

En este punto me parece pertinente efectuar una primera aproximación a Vincent van Gogh. Vincent nace el 30 de marzo de 1853, exactamente un año después que el primogénito de la familia, que llevara el mismo nombre naciera muerto

Su nacimiento estuvo oscurecido por el dilema de su vida futura que fue "un fracaso sin fin", dirá el crítico Ingo Walther, ya que lo despidieron de su trabajo de comerciante, no concluyó sus estudios de Teología, fue predicador de una cuenca hullera donde le suspendieron su paga. Desde entonces pasa a depender ¿económicamente? De su hermano Theo, cuatro años menor

En la década del 80 comienza a pintar. Se basa en las observaciones de Delacroix para separar el color concreto del objeto, del color que se presenta en el cuadro

Los críticos de la época estaban formados en el "Academicismo Visual" y consideraban que el trabajo de Vincent "no podía tomarse en serio". Se criticaba, precisamente, la falta de adecuación entre lo que se presenta en el cuadro y lo que se supone debía verse. Así Rappard sostenía que en el cuadro "Comedores de patatas" los brazos eran excesivamente cortos, los rostros abultados y las proporciones deficientes.

Para Lacan (en el Seminario XI) la función del cuadro tiene relación con la mirada, "relación" compleja que no radica en una "trampa de cazar miradas"

La relación entre el pintor y el aficionado es un juego de engaño

..."No hay la menor referencia a lo figurativo, como impropriamente se dice, si por ello se entiende una referencia cualquiera a la realidad subyacente..."

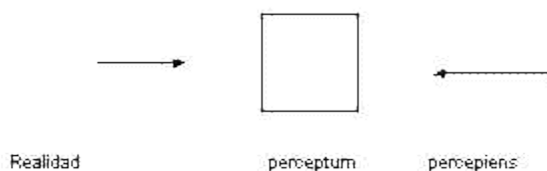
Pero retomemos "De una cuestión preliminar...". En este texto Lacan efectúa una operación "de barrido" ya que coloca en un mismo lugar a todas las concepciones que piden a lo percibiente las razones de lo percibido. Ellas mantienen, así una pregunta elidida: ¿es el percibiente unidad constituyente de lo percibido?

De este modo, quienes están a cargo de resolver la cuestión que plantea la existencia del "loco", no pudieron evitar interponer entre "ella" y "ellos" las bancas de la escuela para mantenerlos, como una muralla, al abrigo

Considero que Lacan, además de un efecto de barrido (ubicando a todas las concepciones en un mismo lugar) una "subversión" ya que sostiene que el *perceptum* es lo activo y el *percepiens* lo pasivo. El percipiente es función de lo percibido. El sujeto es una variable que puede tomar distintos valores de una función (no es sustancia, ni sustrato, ni soporte). Hay que tomar el fenómeno como punto de partida, y considerar que el sujeto es el implicado como efecto de la percepción, es pasivo y altamente fugaz

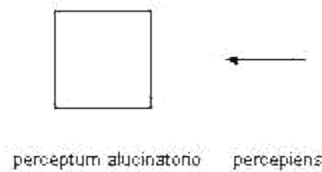
Jacques-Alain Miller, en "Comentarios sobre M. Ponty" propone, en relación a lo expresado por Lacan, tres esquemas:

1- Estructura "normal" de la percepción

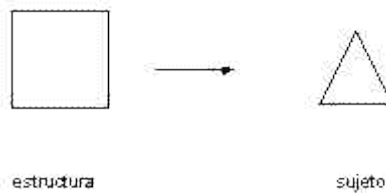


Perceptum y *percepiens*, términos de origen escolástico dependen de la referencia a la realidad. El *percepiens* permanece a nivel de la objetividad, cuando su percepción se ajusta al *perceptum*

2- Percepción alucinatoria



3- "Modelo" lacaniano



Cuando cambia lo percibido cambia el sujeto

Es el sujeto, y no el pensamiento, lo que Lacan subordina al significante. Antes de que advenga el significante el sujeto no está, después, dirá Miller, no está en sino en tanto reprimido

En esta línea zigzagueante volvemos a van Gogh

En 1885 abandona el estricto hogar calvinista y se desvincula de los lazos que lo unían con fuerza a su entorno. Es entonces cuando su ímpetu creativo " se desborda"

Con relación a las críticas, Vincent escribe, a Theo que no le extrañaría que en un futuro los Impresionistas lo critiquen

..." en lugar de reproducir con exactitud lo que tengo delante de los ojos, prefiero servirme arbitrariamente del color para expresarme con más fuerza..."

En el verano de 1887 pasa varios días en Asnieres, pueblo a orillas del Sena donde le gustaba bañarse en compañía de Gouguin y Bernard

Durante su etapa parisina quiso asimilar todo de golpe. Esta etapa fue la más importante para su aprendizaje y, a medida que pasaba el tiempo el arte se convertía más y más en "la razón de su vida"

Vincent le había ocasionado varios problemas a su hermano, deseaba irse al sur, donde la naturaleza era más agradable. Finalmente el 20/2/1888 toma el tren para Arlés

La fascinación de este paisaje meridional atraía a los artistas

En este lugar crea una nueva forma de pintura donde la autonomía del color y el "tonalismo" se unifican. El color, que sirve de pauta, "ya no estará en relación alguna con la realidad", dirá Walthers. Pero ¿de qué "realidad" estamos hablando? Esta afirmación ubica al crítico en una concepción de la realidad como independiente del sujeto

Freud sostuvo, en cambio, que la realidad *no es algo dado*, no precede al sujeto, debe construirse y, por lo tanto puede perderse

En la Neurosis (expresa en "Pérdida de la realidad en al Neurosis y Psicosis") el yo, en vasallaje a la realidad, sofoca un fragmento del ello; en la Psicosis, en cambio, el yo, al servicio del ello, lo que retira es un fragmento de la realidad.

En la neurosis en un primer tiempo se reprime la moción pulsional, en acatamiento a la realidad, en un segundo: fracaso de la represión y retorno de lo reprimido. No se desmiente la realidad, "solo" no se quiere saber nada de ella

En la Psicosis en primer lugar hay ruptura, desgarró, se arranca al yo de la realidad, aunque luego quiera "indemnizarlo" de sus perjuicios crea una realidad nueva al servicio del ello (el delirio como "parche va al lugar donde se produce la ruptura) Se desmiente la realidad y se procura sustituirla

Excede los propósitos de este trabajo el efectuar un diagnóstico diferencial de la estructura subjetiva de Vincent, solo procura dar "una pincelada" de su vida

La vida en Arlés oprimía al pintor, aunque se aferraba a una "vieja utopía": conformar una comunidad de artistas libre y autónoma. Todos los cuadros de ese tiempo están animados por esta ilusión.

El único que irá será Gauguin (en Octubre de 1888) Van Gogh le la dirección artística, colocándose él como alumno. Pero la colaboración entre ambos no durará mucho, Gauguin decide marcharse, considera que no pueden "vivir en Paz" debido a la "incompatibilidad de caracteres"

De este modo los sueños de van Gogh se vienen abajo. Cuando Gauguin quiere marcharse Vincent "se pone raro" y le escribe en un periódico "el asesino ha huido"

Walter dice que parece hundirse en una especie de locura

El 23 de diciembre Gauguin sale por la noche, y Vincent lo sigue con una navaja abierta, el primero procura tranquilizarlo ante lo cual regresa a la casa. Allí, preso de alucinaciones, se corta una oreja

La crisis se desencadena fundamentalmente por una pregunta ¿Qué es...? El sujeto reacciona a la ausencia de significante, por la afirmación de otro que es esencialmente enigmático

Tal como lo señalé precedentemente lo específico en la psicosis está relacionado con el resorte de lo que se sustituye a la realidad.

La realidad incluye, a su vez, dos nociones; la representación de mundo y la de cuerpo. El cuerpo es algo que tiene el sujeto. Van Gogh luego de cortarse la oreja se recuesta a dormir. Es la policía la que lo descubre para llevarlo al hospital.

Van Gogh acusa síntomas de "manía persecutoria", y cree que quieren envenenarlo. A los 36 años se interna "voluntariamente" en el Sanatorio de enfermos mentales Saint-Paul de Mausole

Allí escribe:

..."Lo que me consuela un poco es que comienzo considerar a la locura como una enfermedad como cualquier otra..."

En el otoño de 1889 sufre un ataque con alucinaciones. En esa época pinta "La noche estrellada", una de sus obras más sobresalientes y extrañas

En Febrero de 1890 se enfrenta ante un hecho no menor: su hermano tiene un hijo al que pone por nombre Vincent, Vincent van Gogh

Abandona la clínica y alquila una pensión. Allí, dice Walther, su trabajo no es una terapia, es la vida misma

Termina por pelearse con la última amistad que le quedaba, la catástrofe parece inevitable. Se dispara un tiro en el estómago y muere dos días después

..."que aquí mi duelo, con el vuelo tomado a La Pietá intolerable a quien la suerte me fuerza a devolver la caríatide de un mortal, detenga mi palabra, aunque se quiebre,,," (Jacques Lacan)

Notas

(1) LACAN, J. "De una cuestión preliminar a todo tratamiento posible de la psicosis" Ed. Siglo XXI, pág.514

(2) NEISSER "Procesos cognitivos y realidad". Ficha del CEP página 33

(3) NEISSER Ob. Cit página 116

(4) El genial Dalí decía que él que también tenía el nombre de un hermano muerto (3 años antes de su nacimiento), a veces no sabía si era él o el otro

(5) LACAN, J. "Seminario XI" Editorial Paidós 1993p

(6) Walther, "Ingo Van Gogh" Taschen Alemania 1993

(7) WALTER, Iop. Cit. Página 64/5

(8) MILLER, "J.M.M. Ponty" Nueva Biblioteca Psicoanalítica página 28

BIBLIOGRAFÍA

BACHELARD La formación del espíritu científico Palabras Preliminares y Capítulo 1 Ficha del CEP

FRUED, S. Neurosis y Psicosis Tomo XIX Editorial Amorrortu. Bs As 1991

FREUD, S La pérdida de la realidad en la Neurosis y Psicosis Editorial Amorrortu Bs. As 1991

LACAN, J Murice Marleau-Ponty Nueva Biblioteca Psicoanalítica Bs. As 1995

LACAN, J Más allá del principio de realidad. Escritos I Editorial siglo XXI Bs As 1980

LACAN, J De una cuestión preliminar a todo tratamiento de la Psicosis. Escritos I Editorial siglo XXI Bs. As 1981

LACAN, J Seminario III Editorial Paidós Bs As 1995

LACAN, J Seminario XI Editorial Paidós Bs As 1994

MAZZUCA, R Los fenómenos elementales Nueva biblioteca Psicoanalítica Bs. As 1995

MILLER, J.A. Comentarios sobre M.M.Ponty Nueva Biblioteca Psicoanalítica. Bs. As 1995

NEISSER Procesos cognitivos y realidad, cap 2, 3 y 4 Ficha del CEP

WALTHER, I Van Gogh Taschen Alemania 1993

Extensiones

A morte na instituição

Denise Rocha Stefan

"Se o corpo humano é despedaçado, o homem está morto. Se a alma é despedaçada, ele simplesmente se tornará mais obediente e nada mais"
(Jewgenij Schwartz)

Após alguns anos de exercício clínico em hospitais e de circulação por instituições psicanalíticas, surgiu-nos a necessidade de elaborar mais detidamente algumas questões em função de seus efeitos nas pessoas que circulam nesses espaços.

No contexto deste trabalho, utilizaremos dois sentidos do termo instituição: 1) como o conjunto de normas, padrões e atividades agrupadas em torno de valores e funções sociais e 2) como organização, distribuição hierárquica de funções. Estes dois sentidos nos permitirão fazer uma leitura a partir do confronto entre o instituído em cada um de nós e as instituições formais pelas quais passamos ao longo da vida.

Uma ideia central, desenvolvida pelos analistas institucionais, servirá de eixo de nossa argumentação. Segundo estes autores, à medida em que se dá o processo institucionalizante um grupo tende progressivamente a se afastar de seus objetivos originais e a reproduzir, na sua dinâmica de funcionamento, de forma sintomática, a mesma estrutura do problema que ela se dispõe a enfrentar e para o qual foi criada.

Assim, tentaremos questionar as posições subjetivas que estes espaços institucionais colocam à disposição dos sujeitos, através da ética que lhes sustenta e os sintomas decorrentes. Para isso, recorreremos à tragédia de Sófocles, *Antígona*, em função da proximidade da tragédia com a psicanálise e das conjunções e disjunções estruturais entre o ato analítico e o ato trágico. Escolhemos *Antígona*, seguindo Lacan, que a considera um ponto de virada em termos éticos.

De acordo com Junito de Souza Brandão, uma tragédia só se realiza quando o *métron* (μετρον), a medida de cada um, é ultrapassado, provocando uma *hybris* (η υβρις), quer dizer, uma violência contra si mesmo. Como salienta Aristóteles, a tragédia não sobrevem pelo fato do homem ser perverso ou vil mas por ter cometido uma *hamartia* (η αμαρτια), uma falta ou erro de julgamento, como propõe Lacan.

Antes de entrarmos na peça propriamente dita, falemos um pouco de Sófocles, que foi um poeta trágico grego, nascido em Colona entre 496 a 494 a.C. Ele teria escrito cerca de 120 tragédias, das quais nos chegaram sete, entre as quais a Trilogia tebana: *Édipo Rei*, *Antígona* e *Édipo em Colona*, que narram a maldição da família dos Labdácidas. Na época de Sófocles houve uma tendência de substituição da crença na polis, no coletivo, pela fé no individual, no homem e essa mudança se refletirá de forma marcante nas suas peças. Nas tragédias sofoclianas, o homem é co-responsável do destino, no seu desenrolar vê-se a encenação de um drama de *krisis* (κρисиς), de uma escolha. Como consequência disso, observa-se uma diminuição significativa do papel do coro e um aumento da atuação dos personagens e de seus diálogos. Para Sófocles, o foco central da tragédia gira em torno do agir, do ato dos homens e os deuses olímpicos ficam situados mais à distância, agindo indiretamente através de adivinhos (como Tirésias) e oráculos.

Antígona é um dos quatro filhos frutos da união incestuosa de Édipo e Jocasta, sendo os outros Ismênia, Etéocles e Polinice. A peça inicia-se após a morte de Etéocles e Polinice em duelo travado numa luta pelo trono. Creonte se impõe como tirano de Tebas e publica um édito no qual presta honras fúnebres a Etéocles, enquanto defensor da polis, e proíbe, sob pena de morte, o sepultamento do corpo de Polinice, considerado traidor da pátria, que deveria ficar exposto às aves carniceiras, por ter feito alianças com estrangeiros para conquistar o poder em sua terra. *Antígona* opta por contrariar o decreto de Creonte, sepultando seu irmão, sabendo de antemão, estar por isso condenada à morte.

Daremos agora destaque a alguns momentos da peça que, em nossa leitura, evidenciam as posições subjetivas de cada personagem, enfocando sua aproximação a diferentes posturas éticas, para depois articulá-las com nossas questões institucionais.

No primeiro tempo da tragédia, trava-se um diálogo entre Antígona e Ismênia, onde percebemos quatro momentos. Num primeiro momento, que coincide com a primeira fala, Antígona interpela Ismênia como "irmã querida, companheira de destino e dos males que Édipo deixou", quer dizer, a partir de uma posição de igualdade, dirigindo-se a um par. Num segundo momento, antes de explicitar suas intenções, Antígona pergunta a Ismênia: "quererás auxiliar-me ? agirás de acordo comigo ?". Num terceiro momento, Ismênia evoca as sucessivas desgraças familiares e a posição delas enquanto mulheres na sociedade ateniense, para concluir afirmando: "obedecerei aos que estão no poder". Ismênia se coloca do lado da razão e do bom senso, observando a impossibilidade e a falta de prudência do ato que Antígona se propõe a realizar. O quarto momento é o da ruptura, onde as irmãs se separam.

A partir disso, podemos pensar a postura ética de Ismênia como regida pela lógica dos bens, assujeitada à ordem cultural vigente e ao poder estabelecido, sem nenhuma colocação crítica e como não querendo saber dos elementos constituintes e determinantes de sua subjetividade. Antígona, ao contrário, posiciona-se a partir de uma ética do desejo, agindo de um lugar de sujeito, privilegiando a alteridade.

Outro movimento que queremos destacar é o de Creonte. Este fala, enquanto tirano, a partir da posição do Mestre, do Senhor conhecedor de todas as verdades e detentor do poder absoluto. Seu discurso é o discurso do Bem e da Moral, pois como ele mesmo o expressa deseja "promover a felicidade de Tebas". Tirano, Creonte mais do que aplicar, dita as leis, estabelece o justo, o certo e o errado, tratando os valores culturais como se fossem naturais e dados de antemão e manipulando-os à sua conveniência, como veremos. Supostamente detentor de uma verdade absoluta e única, Creonte nada quer saber das múltiplas verdades que lhe são apontadas por seus sucessivos interlocutores. Sem entrar em maiores detalhes da peça, achamos fundamental destacar como Creonte vai sucessivamente negando as verdades que lhe são mostradas, através da desautorização do valor de verdade da fala de seus interlocutores, utilizando-se de elementos circunstanciais: ao guarda e a Tirésias ele lança a acusação de venderem-se por dinheiro; Antígona é desautorizada por ser mulher e Hémon, filho de Creonte e noivo de Antígona, é desautorizado em função de sua juventude. No final da peça, Creonte, que não é psicótico, rende-se perante os deuses.

Creonte, tal como Ismênia, fala a partir de uma ética dos bens, embora suas posições sejam opostas. Ismênia submete-se, Creonte dita as leis. É interessante observar como seu discurso é concordante com o de Ismênia, quando ele diz: "o homem que a cidade escolheu para chefe deve ser obedecido em tudo, quer seus atos pareçam justos, quer não (...). Não há calamidade pior do que a rebeldia; ela é que arruína os povos, perturba as famílias e causa a derrota dos aliados em campanha. Ao contrário, o que garante os povos, quando bem governados, é a voluntária obediência".

O confronto Creonte/Antígona irá nos evidenciar os desencontros de posturas éticas distintas. Antígona desafia Creonte dizendo que o que lhe interessa não são as leis escritas dos homens, por não ter sido Júpiter e Dikê, deusa da justiça, que as promulgaram. Ela defende que as leis divinas embora não escritas, são irrevogáveis.

Retomemos, agora, nossas instituições, começando pelo hospital psiquiátrico, tomado aqui como hospício, onde predomina uma dinâmica asilar e manicomial. Sabemos o quanto é difícil para os trabalhadores da área suportar o exercício de sua atividade profissional nestas instituições tidas como totais e pensamos que uma das possíveis saídas é nos debruçarmos sobre suas dinâmicas para identificar através de que caminhos elas podem reforçar nossas vias sintomáticas.

Desde sua origem, os hospícios se destinaram a ser locais onde a loucura deveria ser tratada, mas o que se produziu, de fato, foram locais de exclusão social onde a loucura costuma ser violentamente negada e calada. Também é muito conhecida a tendência à cronificação e demenciação das pessoas que permanecem por longos períodos nestes locais. Os hospícios foram fundados a partir de um apoio no saber médico, que baseado nas ciências positivas, situa-se no que Lacan conceitualizou como discurso do Mestre, não querendo saber dos elementos que lhe constituem nem das verdades singulares de cada sujeito. Historicamente, também já foi suficientemente demonstrado como o saber psiquiátrico facilmente se manipula como instrumento de poder, a favor das convenções sociais predominantes. Como neste trabalho nos propomos a pensar essas dinâmicas em relação aos profissionais da área de saúde, faremos apenas um breve comentário sobre a situação das pessoas internadas.

Nossa ideia é que para pensar psicanaliticamente a questão vida/morte, que tende a apresentar-se como uma oposição dual, é fundamental introduzir a categoria do desejo, que vem aqui como um elemento operacionalizador de nossa leitura.

Sem fazer aqui um levantamento das diferentes concepções acerca da loucura ao longo da história, interessamos ressaltar dois momentos. Giorgio Colli observa que "a loucura deverá ser considerada intrínseca à sabedoria grega, desde seu primeiro surgimento no fenômeno da adivinhação"(1) e podemos ver que no pensamento grego a loucura não tem a concepção de patologia ou doença mental, estando posicionada do lado da verdade. Outro marco seria o estabelecido por Descartes que, ao trabalhar o *cogito, ergo sum*, cristaliza de forma mais acentuada a posição de efetiva não pertinência do louco em relação à existência, pois estando do lado da desrazão, ele não pensaria, vindo portanto a não existir.

Marcamos essa dimensão do não-existir por ser ela que marcará a postura de nossa sociedade em relação ao fenômeno da loucura. Nessa circunstância, são oferecidas aos loucos duas posições: a primeira de uma identificação alienante absoluta ao registro da loucura como destituição da condição humana e a segunda como alteridade, diferença pura, ambas levando a uma condição de morte subjetiva, sendo esta entendida como destituição da dimensão desejante.

Nas duas situações, o louco fica num beco sem saída porque enquanto identificado ao louco como excluído da condição humana, resta-lhe submeter-se às normas ditadas por um senhor detentor de um saber sobre o correto ou esperado para o homem, ficando vetado o acesso à posição de um sujeito desejante particular. Por outro lado, ao lhe ser dada a posição de alteridade absoluta, fica impossibilitada a realização de um intercâmbio, de trocas entre semelhantes, indispensável para o convívio social, levando também a uma anulação do sujeito.

Utilizando-nos dos elementos que a peça de Sófocles nos traz, pretendemos trabalhar três posições que o hospício tenderia a oferecer às pessoas que nele trabalham.

Começamos por Ismênia que nos revela uma posição de alienação radical ao desejo do Outro, com ausência de questionamento, dentro de um registro de mera adaptação às normas vigentes. Ismênia fala a partir de um lugar de assujeitamento e não marca seu lugar enquanto sujeito, tudo isso levando-a, como consequência lógica, a também não se responsabilizar por seus atos. A partir desta posição vemos delinear-se duas posturas para os técnicos. Uma postura seria de passividade e não comprometimento, levando a uma realização burocrática de tarefas; como esta postura não produz efeitos no outro ou reforça-se a passividade ou passa-se à outra postura que lemos como decorrência desta posição, que chamaremos melancólica. Esta postura melancólica apoiando-se nas dificuldades que este tipo de trabalho inevitavelmente apresenta, privilegia o não fazer pois as coisas deixam de ter sentido. Estas pessoas habitualmente assistem às reuniões sem delas participar, gerando um descompromisso cada vez maior, que realimenta a passividade.

A partir de uma posição como a de Creonte fica relativamente fácil ver sobressair a figura clássica do psiquiatra tal como estabelecida por certas leituras, dono do poder e detentor absoluto de um saber sobre a doença, reduzindo aqueles que o rodeiam, internados e os outros técnicos, a meros coadjuvantes. Mas não é por aí que pretendemos desenvolver nossa leitura pois começamos a pensar que o favorecimento existente nos hospícios para a manifestação desta postura não se restringe à estrutura do saber médico em si, podendo se manifestar nos técnicos de qualquer categoria, com seus efeitos nefastos aparecendo com mais intensidade naqueles onde encontramos menor respaldo teórico e menos preparo pessoal.

Observa-se na literatura que uma instituição destinada a cuidar da psicose sempre apresenta nas dinâmicas relacionais das pessoas que por ela circulam, os sintomas tidos como clássicos da psicose tais como retraimento, autismo, vínculos ditos esquizoides, etc. Embora reconhecendo a dimensão de verdade desta colocação sempre nos pareceu que ela deixava escapar algum elemento mais importante. Começamos a pensar a partir da proposta de Lacan de que na psicose, em função da forclusão do significante Nome do pai, não simboliza-se a castração, a dimensão da falta não se instaura, imperando leis de extrema ferocidade e não dialetizáveis. Tendo como pressuposto que a maioria dos profissionais estaria subjetivada no campo da neurose, ocorreu-nos que a junção destes elementos favorece de forma predominante a revelação de traços perversos de funcionamento, em alguns.

Inúmeros são os exemplos de situações que no cotidiano de um hospício revelam esses traços perversos, dos quais citaremos apenas alguns:

não cumprimento frequente das rotinas estabelecidas, surgindo, com frequência, o comentário "eu sabia, mas ...", próprio da perversão, em jogo.

as ocorrências diárias de pequenas infrações que por não alcançarem o nível de uma transgressão, com o que esta tem de fundador, reforçam conduções sintomáticas.

o uso abusivo de instrumentos terapêuticos, tais como medicações injetáveis e contenções físicas.

a hipertrofia dos corredores, com o conseqüente esvaziamento das discussões nos espaços próprios (reuniões, assembleias, supervisões), etc.

A este respeito, Serge André faz observações interessantes pois ele propõe ler a perversão também como um certo modo de pensar, que poderíamos aproximar de algumas teorias que dão suporte às atitudes acima descritas.

Estas questões tomam ainda maior relevo quando pensamos a importância do ato na clínica, particularmente em relação à psicose. Ainda Serge André, nos diz que a dimensão do ato é justamente o que é mais alheio ao perverso, sendo mais rigoroso, falamos apenas de gestos perversos. Estas indicações podem também nos servir para repensar a ocorrência frequente de atuações, muitas vezes graves, por parte das pessoas internadas e da própria equipe.

Um último ponto que gostaríamos de destacar em relação ao hospício é a dificuldade que os sujeitos que pretendem desenvolver um trabalho sério encontram para se manter desejantes e não adoecerem, sendo digno de nota observar que em alguns períodos ocorre um número significativo de doenças somáticas entre os membros da equipe.

Em relação às instituições psicanalíticas, sempre nos intrigou as leituras que seriam possíveis a partir da hipótese dos analistas institucionais citada anteriormente. Em que elas se afastam de seus objetivos originais e o que de fato reproduzem como sintoma.

Iniciamos nossas reflexões a partir do caminho proposto por Lacan que utiliza-se de Antígona e de Sade para trabalhar a ética psicanalítica. Observa-se que Lacan serve-se de exemplos que poderíamos chamar de extremos, de onde se destaca a questão do puro desejo e que percorrem um caminho muito estreito, que bordejando de forma marcante a morte, subjetiva e até mesmo física. Outra distinção importante, por suas conseqüências e por suas semelhanças estruturais, é a distinção entre ato analítico, ato trágico e gesto perverso.

Tanto o ato trágico como o gesto perverso apontam para o puro desejo; este, no entanto, remete ao vazio, à ausência de desejo e conseqüentemente à morte. Segundo Alduizio de Souza, Antígona realiza o circuito completo da pulsão, sem adentrar no universo da falta. Por não estar em jogo a dimensão da falta, para Antígona não havia alternativas.

Nas instituições em geral, e a psicanalítica não foge disto, as pessoas tendem a agrupar-se em função de um ideal comum. Na grande maioria das vezes, os analistas ao reunirem-se esperam dirigir-se a pares e obter deles um reconhecimento. É a partir desta perspectiva que pretendemos desenvolver nossas reflexões.

Pensamos que perante o igual tende-se, sintomaticamente, a produzir-se identificação, necessariamente alienante e não o reconhecimento. Assim sendo, ocorre-nos, e esse é um ponto que trazemos para discussão, que entre dois sujeitos só se operacionaliza um reconhecimento a partir de suas alteridades. No entanto, a alteridade absoluta, como o demonstra Antígona, também impossibilita o reconhecimento, o estabelecimento de vínculos sociais e conduz inevitavelmente à exclusão. A história do movimento psicanalítico está cheia de exemplos que nos mostram como esses limiares são frágeis e como a instituição da disciplina que se propõe a pensar cada sujeito em sua singularidade, suporta muito pouco quando justamente estas singularidades se manifestam.

Outro ponto que apenas sinalizaremos por acharmos que deve ser seriamente discutido entre os analistas é pensar de que forma o parentesco estrutural entre o desejo do analista e o desejo perverso podem se manifestar nas nossas hordas primitivas herdadas de Freud.

Enfim, diríamos que o grande desafio para as instituições psicanalíticas é permitirem que nela dêem seu testemunho aqueles que falam a partir do lugar de analista, quer dizer, que pela eficácia de seus atos nos outros, dêem provas de uma certa travessia, a partir de sua alteridade e não alienados num ideal comum.

Finalizaremos com uma citação de Fernando Ulloa: "é que pretender trabalhar a subjetividade das instituições assistenciais públicas, tão atravessadas por infortúnios, é tarefa titânica, ou ao menos, meio utópica. A outra metade é meio louca. Convenhamos que pouca candura resta nesta ocupação, que ademais, se pretende psicanalítica"(2).

Salvador, julho/96

1º Congresso Internacional do Colégio de Psicanálise da Bahia

CITAÇÕES

(1) in Giorgio Colli, pg 31

(2) in Fernando Ulloa, pg 145

BIBLIOGRAFIA

- 1) André, Serge; "A impostura perversa", Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1995
- 2) Aristóteles; "Obras", Aguillar S. A. de Ediciones, Madri, 1982
- 3) Aulagnier-Spairani, Piera et all; "Le désir et la perversion", Éditions du Seuil, Paris, 1967
- 4) Brandão, Junito de Souza; "Teatro grego", Vozes, Petrópolis, 1985
- 5) Brun, Danièle; "A criança dada por morta : riscos psíquicos da cura", Casa do psicólogo, São Paulo, 1996
- 6) Chatel, Marie-Magdeleine; "Mal-estar na procriação : as mulheres e a medicina da reprodução", Campo Matêmico, Rio de Janeiro, 1995
- 7) Clavreul, Jean; "A ordem médica : poder e impotência do discurso médico", Editora Brasiliense, São Paulo, 1983
- 8) Colli, Giorgio; "O nascimento da filosofia", Editora da Unicamp, Campinas, 1992
- 9) Costa, Jurandir Freire; "História da psiquiatria no Brasil : um corte ideológico", 4ª edição revista e ampliada, Xenon Ed., Rio de Janeiro, 1989
- 10) Duras, Marguerite; "A doença da morte", Taurus Editora, Rio de Janeiro, 1983
- 11) Escola, psicanálise, transmissão : Letra Freudiana : "Documentos para uma escola", Ano 1, nº 0, Rio de Janeiro
- 12) Escola, psicanálise, transmissão : Letra Freudiana : "A ética na psicanálise", Ano IX, nº 7/8, Rio de Janeiro.
- 13) Escola, psicanálise, transmissão : Letra Freudiana : "Pulsão e gozo", Ano XI, nº 10/11/12, Rio de Janeiro.
- 14) Foucault, Michel; "História da loucura", Editora Perspectiva, São Paulo, 1978
- 15) Goffman, Erving; "Manicômios, prisões e conventos", 4ª edição, Editora Perspectiva, São Paulo, 1992
- 16) Kaes, René (org); "A instituição e as instituições : estudos psicanalíticos", Casa do psicólogo, São Paulo, 1991

- 17) Kristeva, Júlia; "Sol negro : depressão e melancolia", Editora Rocco, Rio de Janeiro, 1989
- 18) Lacan, Jacques; "Escritos", Siglo Veintiuno Editores, México, 1984
- 19) Lacan, Jacques; "O seminário : livro 7, A ética da psicanálise", Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1988
- 20) Lacan, Jacques; "O seminário : livro 11, Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise", Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1979
- 21) Lacan, Jacques; "O seminário : livro 17, O avesso da psicanálise", Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1992
- 22) Lacan, Jacques; "O seminário, livro 20, Mais, ainda", Zahar Editores, Rio de Janeiro, 1982
- 23) Lesky, Albin; "A tragédia grega", Editora Perspectiva, São Paulo, 1971
- 24) Moura, Marisa Decat de (Org); "Psicanálise e hospital", Revinter, Rio de Janeiro, 1996
- 25) Pessoti, Isaias; "A loucura e as épocas", Editora 34, 1994
- 26) Psicoanalysis y el hospital : "Dispositivos institucionales", ano 3, nº 5, Ediciones del seminario, Buenos Aires, 1994
- 27) Saúde e loucura nº 4, "Grupos e coletivos", Editora Hucitec, São Paulo, 1993
- 28) Schneiderman, Stuart; "Jacques Lacan : a morte de um herói intelectual", Jorge Zahar Editor, Rio de Janeiro, 1988
- 29) Sófocles; ""Antígone", Editora Tecnoprint, Rio de Janeiro
- 30) Souza, Alduízio; "Os impasses do amor", Artes Médicas, Porto alegre, 1996
- 31) Ulloa, Fernando; "Novela clinica psicoanalitica : historial de una practica", Paidós, Buenos Aires, 1995.

A beira da brecha Uma história da Análise Institucional francesa nos anos 60

Heliana de Barros Conde Rodrigues

"Não se pretende que essas vozes confusas sejam preferíveis a outras e exprimam a verdade última. Para que haja um sentido em escutá-las e em procurar o que querem dizer é suficiente que existam e se oponham ao que se arma contra elas para as fazer calar (...). É por causa dessas vozes que o tempo dos homens não toma a forma de uma evolução, mas precisamente a de uma história". (Michel Foucault)

O presente trabalho reconstitui a trajetória da Análise Institucional francesa até os acontecimentos de maio de 68, cujas características rupturais levaram a que Castoriadis, Lefort e Morin os alcunhassem de "a brecha". Pretende, com isso, favorecer uma apreensão do institucionalismo, por parte dos estudiosos latino-americanos, mais nuançada do que a que tem sido até hoje possível, em função não apenas da escassa bibliografia existente em espanhol e português como do caráter "mercadológico-tecnista" que, por vezes, tem caracterizado sua transmissão.

Julgando que tal circunstância derive, ao menos em parte, da impossibilidade de apreender as relações existentes entre a gênese teórica e a gênese social dos conceitos (e dispositivos) institucionalistas, este artigo apresenta a Análise Institucional em sua emergência histórica, ou seja, na qualidade de movimento original atualizado em meio aos regimes de verdade, prática e subjetivação que configuram o panorama da intelectualidade francesa nos anos 60. Assim procedendo, visa a contribuir para que conceitos-ferramenta como os de *instituição, analisador, encomenda, demanda, transversalidade, subjetividade e intervenção*, entre outros, desponham em sua singularidade histórico-político-teórica, potencializando, deste modo, seus virtuais efeitos libertários.

EM FAVOR DE UMA HISTÓRIA EFETIVA

Os modos instituídos de introduzir o paradigma da Análise Institucional francesa tendem a apresentá-lo em duas grandes seções - Socioanálise e Esquizoanálise -, associando-as a nomes de autores - Lourau e Lapassade, no primeiro caso; Deleuze e Guattari, no segundo. Para um estudioso que pretenda efetivamente fazer história, e não metafísica da evolução e/ou moral do progresso, isto constitui problema: uma história *das práticas* que configuram os diversos momentos temporais não pode ser a de sujeitos-autores, tomados como fontes de significações. Tais autores necessitam ser apreendidos na qualidade de elementos-e-atores de um presente, identificado a regimes de verdade, poder e subjetivação. (cf. VEYNE, 1982)

Visando a uma solução, aspiramos a que, estando o autor presente, como decerto estará, em nossa construção, o faça unicamente em dois registros: (a) como nome-de-autor ou função-autor; isto é, modo de funcionamento de determinados regimes que reservam certo lugar a sujeitos possíveis, visto que, neles, "importa quem fala" (cf. FOUCAULT, 1991:34); (b) como indício apenas *supostamente* biográfico, pois, quando de biografia acaso se trate, será para intensificar certo segredo: "A história de todo mundo guarda seu segredo, porque ela não é a história de ninguém." (GUSDORF, *apud* HESS, 1988:14)

Descortina-se, em acréscimo, um segundo problema nos modos habituais de transmissão: o próprio nome do paradigma - Análise Institucional francesa ou institucionalismo francês. Trata-se de um "ismo" a *posteriori*, construção um tanto arbitrária de uma pretensa continuidade histórica, a vincular conceitos, intervenções e constituições subjetivas bastante fragmentárias, que se estendem por cerca de 35 anos. Além de efeito histórico, este "ismo" é efeito geográfico ou geopolítico: o uso da designação *institucionalismo francês* por muitos de nós decorre da assunção de uma supostamente realizada, ou permanentemente almejada, ruptura com nossa, por vezes, tão mortífera genealogia de professores-e-práticos-psi no Rio de Janeiro do presente. Neste sentido, não acompanha a constituição do paradigma no território francês - geográfico e temporal - de emergência.

Portanto, ficções, ficções...inclusive do objeto a historicizar. Por que, então, embrenhar-se, como faremos neste artigo, na tentativa de fazê-lo emergir enquanto conjunto de práticas e problematizações em meio aos movimentos da intelectualidade francesa, quando já dispomos de três bases aparentemente mais realistas, a saber: (a) caracterizações de Socioanálise e Esquizoanálise, na pena de seus epígonos, enquanto "correntes" distintas de um mesmo "rio", a *Análise Institucional* (cf. BARBIER, 1985); (b) artigos e livros de

seus *autores* (LOURAU et al., 1977; LOURAU, 1979; LAPASSADE, 1980), ou mesmo de estudiosos latino-americanos (SAIDÓN e KAMKHAGI, 1992; BAREMBLITT, 1992), em que se reconstituem as "fontes do" e as "influências sobre" o institucionalismo; (c) considerações históricas de amplo escopo, formuladas pelos representantes franceses, nas quais a gênese da Análise Institucional remonta à liberação da ocupação alemã (1944), ao movimento libertário espanhol (1937), à derrota dos Conselhos Operários Alemães (1918), ao fracasso da II Internacional (1914) ou, inclusive, aos movimentos anarquistas do século XIX (DELEUZE e GUATTARI, 1976; LOURAU, 1978) ?

Apesar das aparentes vantagens, prescindimos da primeira base porque, abordadas enquanto comportadas "correntes" de um "rio" teórico e de intervenção, Socioanálise e Esquizoanálise não emergem como formas singulares, mas sim, respectivamente, como uma sociologia das organizações bastante animada (e pouco organizada), e uma psicanálise a mais, agora sim, talvez, a verdadeira "peste". As definições adotadas por R. Barbier são exemplares neste (mau) sentido:

"Socioanálise: (...) o termo foi estabelecido por Lourau e Lapassade com o sentido de designar uma intervenção feita a pedido de uma organização-cliente, (...) numa situação criada pela instalação de um dispositivo analisador (...). A intervenção analítica diz respeito às estruturas sociais visíveis e sobretudo invisíveis, às relações sociais antagônicas e veladas, de que se compõe uma "instituição"(...) como, por exemplo, um centro religioso, um departamento de universidade, uma associação de trabalhadores sociais."

"Esquizoanálise: (...) na linha de pensamento de Nietzsche e Reich, como reação a uma certa Psicanálise que estabelece o imperialismo do Édipo, G. Deleuze e F. Guattari propõem uma esquizoanálise cuja fundamentação está no reconhecimento do desejo-máquina que é da ordem da produção e não da representação (...). O objetivo da esquizoanálise é a destruição." (BARBIER, 1985: 58)

Recusamos igualmente a segunda base, pois os autores citados contam histórias que induzem às ilusões retrospectivas das fontes e das influências, as quais, certamente, não se identificam ao movimento constituinte. Também são ficções, é claro, mas de determinado tipo: funcionam fixando uma *tradição*, da qual cada acontecimento seria mera expressão parcial. Quando os socioanalistas, por exemplo, refazem um caminho que abarca a Psicoterapia Institucional, a Pedagogia Institucional, a Psicossociologia, a Sociologia das Organizações, as Antipsiquiatria inglesa e italiana, as Anti-pedagogias de Illich e Reimer, o grupo Socialismo ou Barbárie, maio de 68, etc., cada um desses movimentos perde em singularidade: dele se subtrai toda a raridade, para transformá-lo em etapa de algo que, estando pressuposto ao fim da cadeia como destino, é colocado no começo da mesma... como origem! Enquanto antídoto, vale recordar a bela frase de René Char: "Retirei das coisas a ilusão que elas produzem para se preservar de nós e lhes deixei a parte que elas nos concedem." (*apud* FOUCAULT, 1961: X)

Finalmente, a terceira base precisa ser relativizada. É certo que sempre que o discurso socioanalítico insistiu no vínculo entre a gênese teórico-conceitual e a gênese social de seus conceitos, e a esquizoanálise na imanência entre desejo e produção - afirmações que, para nós, funcionam de modo semelhante -, tendemos a desencadear novas problematizações, desprendendo-nos de nosso presente disciplinado e de nossos dóceis corpos profissionalizados. Instigados por passados ainda tão presentes - revoluções e organizações, esquerdas e direitas, fascismos, stalinismos, comunismos, esquerdismos, grupos, publicações, minorias, desvios, teorias políticas, marxismos... -, arriscamos um presente-futuro "outro". Mas tivemos também dificuldades. Primeiro, porque esta suposta base realista por vezes nos pareceu simples forma ampliada do funcionamento-tipo-tradição anteriormente citado. Segundo, porque pouco sabíamos sobre tudo isso, já que nossa formação "psi" em nada ajudava, e não queríamos censurar, nos textos, o que alguns apelidariam "coisas de francês", ou seja, aquelas enigmáticas referências à Internacional Situacionista, ao movimento 22 de março, à revista *Arguments*, à conferência de Bandung, à Teoria das Duas Ciências, etc... etc..., tantos etc.! Não desejávamos ser espécies de "franceses tristes", a importar acriticamente em meio ao desconhecimento ativo.

Por tudo isso, decidimos *ficcionar* uma nova forma de história para a Análise Institucional francesa (1), sendo possível, agora, explicitar o sentido que atribuímos a este termo. Para tanto, lançamos mão de algumas considerações de Michel Foucault:

"Parece-me plausível fazer um trabalho de ficção dentro da verdade, introduzir efeitos de verdade dentro de um discurso ficcional e, de algum modo, fazer com que o discurso permita surgir, fabrique, algo que ainda não existe, portanto ficcione algo. Ficciona-se a história partindo de uma realidade"

política que a torna verdadeira; ficciona-se uma política que ainda não existe partindo de uma verdade histórica." (FOUCAULT, 1980: 75)

Realidade política que torna verdadeira esta ficção: certo diagnóstico de nosso presente enquanto intelectuais *psi* no Rio de Janeiro, em ruptura, ao menos parcial, com um intolerável encargo de "guardiães da ordem" (COIMBRA, 1995), ruptura esta em que a Análise Institucional francesa tem sido ferramenta fundamental.

Contribuição da verdade histórica para ficcionar *uma política que ainda não existe*: certa história do institucionalismo francês - aquela que o faça emergir como conjunto de discursos, práticas e éticas, em meio a outros -, permitindo-nos saber o que não sabemos ou não devemos saber - o aparentemente banal, o pequeno acontecimento, as forças e inversões de forças, o teor e a datação do texto ou da intervenção - poderá incrementar a invenção de táticas e a flexibilização de estratégias em nossos enfrentamentos, no presente, com tudo aquilo que nos aparece com a intensidade do intolerável (na academia, clínica, hospício, hospital, escola, comunidade, vida cotidiana).

BANDUNG NA EDUCAÇÃO

Em 1963, Georges Lapassade publica **A entrada na vida**, abordando o tema da adolescência nas sociedades modernas. Pouco antes, Philippe Ariès lançara **L'enfant et la vie familiale sous l'Ancient Régime**, resgatando um dos *excluídos da história*: contra todas as evidências, afirma que a infância não constitui um fato natural. Em 1964 será a vez dos lacanianos: com **A criança atrasada e a mãe**, Maud Mannoni fará, das atribuições psíquicas dos *pequenos*, efeito da estrutura edípico-familiar, responsabilizando os *grandes*. Embora os referenciais adotados sejam muito distintos, bem como as eventuais propostas de intervenção deles derivadas, todos se inscrevem em uma configuração histórica particular, característica do período que se estende, aproximadamente, de 1955 a 1968. Tal período pode ser delimitado por duas "marcas acontecimentoais", que denominamos, respectivamente: *Bandung substitui Billancourt (2)* e *A Grande Recusa (3)*.

Seu começo pode ser definido pela instauração de uma diferença relativa aos anos que se seguiram ao término da II Guerra Mundial. Nestes últimos, os regimes de saber, poder e subjetivação que caracterizavam a intelectualidade francesa obedeciam a um eixo horizontal, a polarizar o mundo (e as posturas) entre o Leste (Moscou, o comunismo) e o Oeste (Washington, o capitalismo). Linha dura, inflexível, não permitia a abertura de territórios discursivos/práticos/éticos que não fossem os de uma *escolha forçada*. Não se dobrando a linha, outra acabou por vir a cortá-la perpendicularmente, fazendo emergir o tema do colonialismo em todas as suas frentes, fossem elas do Leste ou do Oeste. Os corpos do dizer, fazer e subjetivar passaram, a partir de então, a polarizar-se entre o Norte e o Sul, o super e o sub, colonizadores e colonizados. Dos inúmeros destinos deste eixo vertical se compõem as histórias do período que começamos a focalizar. Seu término será marcado por uma ruptura que, apesar do rótulo de ressonâncias escatológicas - *A Grande Recusa* -, constitui acontecimento efêmero: não mais do que alguns meses entre um final de março e um final de junho de 1968 em que uma *revolta* fragmentária e expansiva conecta territórios vários sem se totalizar em uma *revolução* que dividiria a História em um antes e um depois.

Houve, pois, um momento em que *Bandung substituiu Billancourt*. Ou melhor, de *documento histórico oficial* - Grande Conferência Terceiromundista -, Bandung passa a sugerir mero *nome-síntese* para uma multiplicidade de enfrentamentos anti-colonialísticos no campo da intelectualidade francesa. É desejável, por conseguinte, recordar algumas das séries que se conectam a este "efeito Norte-Sul".

Desencadeando um novo olhar etnológico, dos **Tristes Trópicos** ao **Pensamento Selvagem** de Lévi-Strauss condena-se o *colonialismo externo* ("civilizados" versus "selvagens") no plano do pensamento e da prática política; uma *nova esquerda* francesa, independente do Partido Comunista, alia-se aos nacionalistas argelinos em suas lutas por independência, denunciando, paralelamente, a colonização política em ação no prudente vanguardismo do internacionalismo proletário oficial; uma **História da Loucura** redigida pelo jovem filósofo Michel Foucault arqueologiza a percepção e o conhecimento que condicionam a existência do *colonialismo interno* exercido sobre os desarrazoados; variados estruturalismos, na pena dos que se intitulam modernos *cientistas humanos*, assediam, via periferia, o centro imperial das tiranias universitárias (leia-se Sorbonne); *bricoleurs*, como G. Deleuze, recorrem aos excluídos da História Oficial da disciplina filosófica - Hume, Nietzsche, Spinoza, etc... -, que até então se julgava a chefe-da-orquestra de todo o saber, desafiando a monotonia identitária que a caracterizava; órgãos de imprensa recém-criados se desapeçam de tutelas

partidárias na busca de uma informação que, não sendo neutra, tampouco é vulgar braço midiático para doutrinas *a priori*; o psicanalista Jacques Lacan, juntamente com alguns aliados, interpela o monopólio da IPA sobre a herança freudiana; uma esquerda sindical estudantil procura, mediante a instauração de novos dispositivos de funcionamento, des-corporativizar e des-partidarizar a União Nacional dos Estudantes Franceses; Louis Althusser, filósofo da Escola Normal Superior, veicula "idéias claras e distintas" num processo de dúvida metódica quanto ao que a escolástica PCFense apresenta como verdadeiro pensamento de Marx; revistas de grupos a-partidários - Arguments (4), Socialismo ou Barbárie (5) - põem em questão a propriedade do epíteto "pátria do socialismo" atribuído à União Soviética; jovens militantes buscam na festa revolucionária cubana, na Grande Marcha chinesa ou em problemáticos processos de autogestão argelina e/ou iugoslava, paradigmas renovadores para a ação política; escritores rejeitam o biográfico e o subjetivo, fazendo d'as coisas sempre-já-aí a historicidade fragmentária da nova temporalidade do romance; uma onda cinematográfica põe em cena o infame das vidas comuns, desconstruindo o herói e o roteiro pré-estabelecidos; sindicalismos operários de nova face contrariam, timidamente que seja, o caráter *geral* das centrais únicas de tutela sobre os trabalhadores; grupos político-culturais de vanguarda, como a Internacional Situacionista (6), manejam adjetivos contra todos os revisionismos sábios, singularizando-se via uma raridade auto-proclamada; ex-aprendizes-construtores-de-aparelhos-de-estado questionam a máxima de que a revolução superestrutural (cultural) deva aguardar a tomada do poder e a transformação da base econômica para ser desencadeada; a sexualidade, de preocupação pequeno-burguesa, se vê alçada ao posto de mediação possível (ou mesmo fundamental) para a repressão política; a percepção da universidade, ao invés de descortinar um venerável templo do saber, faz aparecer um cursinho de formação de quadros tecnocráticos; a velha América, antes fonte unitária de todos os males, passa a se dividir em velha-branca-racista-assassina e jovem-negra-dominada-libertária, etc, etc...

Julgando que estes fragmentos favoreçam a montagem de um rosto histórico no qual o documento *Bandung* se faça visível como monumento constituído de inúmeras séries, retornemos ao livro **A Entrada na Vida**, ou melhor, a sua tese fundamental: a maturidade é um engodo. Lapassade sugere que, não existindo, na modernidade, perspectiva válida de maturidade, esta consista na assunção de um *inacabamento*. Nesta linha, as tentativas de fazer do homem um ser completo seriam fonte de renovadas alienações: o *homem adulto* e as formas sociais que o instituem - escola, medicina, medicina mental, carreira profissional - se vêem demolidos a golpes de martelo por este trabalho, apoiado em Nietzsche e na face marginal de pensadores como Marx, Freud, Trotsky e Heidegger.

"Se eu soubesse, não teria vindo" - diz a criança de **A Guerra dos botões** (7), almejando ao absenteísmo ou à deserção, à saída da *formadora-de-adultos-por-excelência*. A problematização da educação infantil não é nova entre os franceses, cientes das experiências de *pedagogia moderna*, que há muito propõem, em diversas partes do mundo, transformar a escola, inventando formas singulares de organização e relações. O principal ponto de apoio dos projetos de transformação pedagógica na França do pós-guerra são os trabalhos de Celestin Freinet, cujos primórdios remontam aos anos 20.

Não obstante partilhe do projeto das novas pedagogias, Freinet percebe que se limitam a uma clientela de classes privilegiadas e, tendo por objetivo a constituição de uma *outra* escola, deseja-a *para todos*. O acaso desempenha seu papel: ferido durante a Primeira Guerra, passa a sofrer de grave insuficiência pulmonar que o impede de ministrar as tradicionais aulas magistrais. Sendo assim, incentiva a ação e a experiência, desqualificando as intermináveis verborréias pedagógicas e o teorismo a elas associado. Amante da natureza, conduz seus pequenos alunos de Bar-sur-Loup a passeios pelos campos que se tornam "aulas-descoberta, aulas-exploração, aulas-investigação" (FONVIEILLE, 1988: 35). Ao mesmo tempo, lança mão de uma ideia de Paul Robin que, ao final do século XIX, utilizara a imprensa no trabalho com crianças deficientes. Generaliza esta *imprensa escolar* capaz, a seus olhos, de fornecer reconhecimento à experiência e pensamento infantis. Estes recursos, aliados a texto e desenho livres, jornal escolar, organização de uma biblioteca de trabalho, correspondência escolar e conselho de cooperativa - onde alunos e professores elaboram semanalmente as normas da vida da classe - reduzem cada vez mais a distância entre professor e aluno.

As idéias de Freinet chegaram a ser incorporadas, embora reduzidas a meros artefatos técnicos, a reformas educacionais levadas a cabo por diversos governos franceses, o que não impediu que o velho mestre fosse alvo de violenta repressão, sendo excluído simultaneamente do Partido Comunista e do Ensino Público. Forçado, a partir de 1934, a fundar sua própria escola, prosseguiu exercendo influência sobre numerosos professores que, após a Segunda Guerra Mundial, se reúnem no ICEM (Instituto Cooperativo da Escola Moderna).

No início dos anos 60, emergem sérias polêmicas no interior desta organização, opondo Freinet aos professores de Paris. Estes não acatam a tese do líder de que se deva ser obrigatoriamente professor para ter direito de expressão no movimento; tampouco aceitam, intactas, idéias pedagógicas originadas em meio rural. A influência das ciências humanas, particularmente do modelo da Psicoterapia Institucional segunda versão (lacaniana) (8), é bastante forte, em especial na palavra de Fernand Oury. Também a Psicossociologia, trazida para a França via Plano Marshall (9), assim como o recente impulso da Sociologia, que volta a se afirmar no panorama universitário, instigam inúmeros participantes a intercâmbios com as novidades do campo intelectual.

Freinet, contudo, prefere os *práticos* (sinônimo de *os professores*), que supõe os únicos capazes de entender seu projeto. O conflito se faz inevitável e, em 1961, Raymond Fonvieille e Fernand Oury fundam um grupo exclusivamente parisiense, o GTE (Grupo de Técnicas Educativas), autodenominado defensor de uma *Pedagogia Institucional*. O grupo quer novos companheiros - Psicoterapia Institucional, Psicossociologia, Sociologia -, presumidamente aptos a auxiliá-lo a superar uma pedagogia diagnosticada como meramente empírica e algumas ideologias julgadas simultaneamente naturalistas e politicistas, através da *teorização estrita*. Os tempos são de rigor e novidades, mas, neste tipo de tempos, conforme *qual rigor e qual novo se defende*, as cisões proliferam. Em 1963, tentando talvez evitá-las, Oury e Fonvieille entram em contato com Lapassade, pedindo-lhe que leve a cabo uma análise das tensões que emergem no *staff* do GTE.

Fernand Oury trabalha com *turmas de aperfeiçoamento*, às quais são enviadas crianças com "problemas psíquicos". Muito ligado ao irmão Jean Oury, estabelece analogias entre a Psicoterapia Institucional por este praticada e os efeitos terapêuticos dos dispositivos cooperativos Freinet. Já Fonvieille está mais próximo dos professores que atuam junto a adolescentes, cujas atenções se voltam para o conhecimento dos *fenômenos de grupo*.

A presença de Lapassade não traz o consenso. Muito ligado à psicossociologia, este se apaixona pelas práticas que o grupo de Fonvieille desenvolve na escola de Gennevilliers. Com isso, dá-se um encontro multiplicador entre o investigador de grupos e os praticantes de pedagogia: Lapassade ganha um terreno de pesquisa; os professores penetram no *novo mundo* da psicossociologia. Em 1964, ocorre a cisão entre os dois grupos outrora rompidos com o movimento Freinet, que passam a reivindicar, cada um a seu modo, o título de *Pedagogia Institucional*: constituem-se formalmente o GET (Grupo de Educação Terapêutica), liderado por F. Oury, e o GPI (Grupo de Pedagogia Institucional), por R. Fonvieille.

O primeiro porta a imagem de *nova geração Freinet*, mas, ao contrário da família de origem, não restringe suas fronteiras aos professores, dirigindo-se ao grande público. Em 1967 é lançado **Vers une Pédagogie Institutionnelle** de F. Oury e A. Vasquez, onde já se visualiza a ruptura entre Psicossociologia e Psicanálise, igualmente característica do percurso da Psicoterapia Institucional. Acerca do qualificativo "institucional" associado a esta última, vale rememorar um comentário feito, anos mais tarde, por R. Lourau:

"A outra tendência enfiou-se no lacanismo (...) aparentemente institucional na medida em que (...) recusa a problemática do sujeito individual, em proveito de uma versão estruturalista. A estrutura, com efeito, permite combater a idéia de relações "duais"(...). Termina em certa medida no institucional, ainda que os limites do "psicanalismo" e do narcisismo dos médicos psiquiatras (...) tenham (...) preferido psicologizar o social em vez de sociologizar o psíquico."(LOURAU, 1979:18)

Se estas observações não revelam grande simpatia pelo *alienismo esclarecido* obtido via retorno lacaniano a Freud, não é maior a que demonstram Oury e Vasquez pelos referenciais do GPI, do qual faz parte Lourau. Referindo-se à não-diretividade rogeriana, tão cara aos psicossociólogos, disparam eles:

" É possível que a não-diretividade seja uma técnica bastante eficaz para as personalidades superegógicas. Os hiper-civilizados, hiper-morais, os inibidos sociais ou sexuais não podem senão apreciar a permissividade do terapeuta (...) Porém nós nos perguntamos se em outros casos (...) não se arrisca, sem se dar conta disso, a caminhar no sentido da doença de seu cliente "(OURY e VASQUEZ, 1982: 221)

O referencial *exclusivamente* terapêutico em que se apóiam tais argumentos - apesar de a antipsiquiatria já ser força viva na voz de ingleses e italianos - indica que a analogia estabelecida pelo GET entre Psiquiatria e Pedagogia é bem mais que formal: psiquiatras e professores são naturalmente legitimados em suas missões sociais de curar e educar (ou de *curar educando*, no último caso). Aqueles que se recusam a aceitar este

encargo sem discussão são lançados ao *gueto da perversão* pelos que se auto-proclamam dedicados ao trabalho *sério*: "Os "voyeurs de grupo", que entram "a cavalo" em uma turma e se retiram na "ponta dos pés" deixando ao professor o cuidado de "restabelecer a ordem" arriscar-se-iam a ser mal acolhidos".(idem:232)

Vasquez e Oury pouco se ocupam em justificar o qualificativo *institucional* atribuído à própria pedagogia, denominando *instituições* três tipos de realidades: as *regras* que funcionam como leis da classe; o que se *instítui* no trabalho pedagógico (papéis, lugares, estatutos ou rituais); o conselho de cooperativa, *instituição* capaz de criar novas *instituições*, ou melhor, de *institucionalizar* o meio de vida em comum. Por vezes desponta, todavia, um sentido mais preciso, análogo ao adotado pela Psicoterapia Institucional (10). Enquanto nesta o recurso a uma concepção estrutural do inconsciente servia para desconstruir as noções de psicoterapia *dual* - semelhante ao *encontro* fenomenológico -, ou mesmo *individual* - aparentada às versões adaptacionistas da Psicologia do Ego -, Oury e Vasquez buscam efeito semelhante através da idéia de *mediação*:

"[A pedagogia Institucional] tende a substituir a ação permanente e a intervenção do professor por um sistema (...) de mediações diversas, de instituições, que assegura de maneira contínua a obrigação e a reciprocidade das trocas, dentro e fora do grupo".(OURY e VASQUEZ, 1982:249)

Em que pese esta aparente confiança nos efeitos das mediações (instituições), Oury e Vasquez pensam que um problema permanece sem solução: de que modo suas classes, dotadas de tal conjunto de meios favorecedores do aprendizado e do desenvolvimento afetivo, se irão inserir na sociedade adulta? (idem:245) Com certeza Lapassade, recorrendo a seu ensaio sobre o *inacabamento do homem*, já seria capaz de diagnosticar, nesta pergunta, a presença de um pressuposto *adultista* acerca da educação. Porque da mesma maneira que as forças de despsiquiatrização são minimizadas pela Psicoterapia Institucional, Oury e Vasquez ignoram ativamente as de desescolarização. Em suma, ao alienismo ou tratamento moral esclarecidos da Psicoterapia Institucional correspondem, quase ponto a ponto, o pedagogismo ou moralismo esclarecidos da Pedagogia Institucional do GET.

Estará a tendência ligada ao GPI mais apta a promover um *Bandung educativo*, a *descolonizar* os jovens? Suas influências teórico-políticas são múltiplas: Lobrot prefere Rogers; Lapassade, Kurt Lewin e as experiências autogestionárias espanhola, iugoslava e argelina; Fonvieille e Lourau, a autogestão e o conselho tipo Freinet, ampliado à totalidade das atividades da classe. Todos se sentem atraídos pela Psicossociologia e estão próximos dos membros da ARIP (Association pour la Recherche et l'Intervention Psycho-sociologique). Iguamente os seduz a reflexão promovida por *Socialismo ou Barbárie* em torno da autogestão, conselhos operários e crítica da burocracia. Alguns frequentam os seminários de Lacan, outros lêem L. Strauss, Jakobson e/ou Barthes com paixão; outros ainda estão em contato com o marxismo estruturalista de Althusser, sem deixar, por isso, de manter ligações com os ex-integrantes da revista Arguments, Henri Lefebvre principalmente.

O modo de funcionamento é o da pesquisa-ação: o GPI reúne-se semanalmente para debater os fenômenos observados nas turmas dos professores, frequentadas pelos psicossociólogos. Paralelamente, alguns alunos do secundário comparecem às reuniões, dando prosseguimento à análise do processo pedagógico. Na época, estão sendo implantadas as primeiras experiências de prolongamento da escolarização obrigatória até 16 anos e diversos integrantes do GPI nelas estão envolvidos. Fonvieille, por exemplo, é encarregado de uma turma experimental com alunos de 14-15 anos marcados por uma sequência de fracassos escolares. Instaura o dispositivo Conselho, com uma importante modificação: enquanto no modelo clássico as reuniões servem para discutir e avaliar as atividades da semana anterior e propor as da seguinte, dentro de um enquadre preestabelecido (horários, programas...), no *Conselho-modelo-GPI* se gestionam programas, horários, métodos, objetivos, ou melhor, o conjunto das questões do grupo-classe. A idéia é que tudo se possa dizer e propor, transformando o conselho em *autogestão pedagógica*.

No mesmo período, R. Lourau é professor no liceu de Aire-sur-l'Adour, experiência sobre a qual comentou mais tarde:

"... aquilo que se chama o acaso quis que eu mergulhasse bruscamente no movimento (...) que agitava (...) uma fina franja de pedagogos influenciados pelos últimos trabalhos nas ciências humanas, psicologia, psicossociologia, psicoterapia institucional, sociologia. No sindicalismo estudantil que tentava seu segundo sopro depois do período de falsa saúde que conhecera durante a Guerra da Argélia, em classes primárias nos arredores parisienses, falava-se em pedagogia de grupo, em

funcionamento democrático das instituições educativas, não-diretívismo, autogestão pedagógica.." (LOURAU,1979:88)

Tais considerações, referindo-se a uma multiplicidade de tendências, demonstram que as diferenças de concepção entre os dois grupos de Pedagogia Institucional estão ainda *em gestação*, mesmo após a separação entre GET e GPI. Evidentemente já se instaura a polémica *psicossociologia*- que pode remeter a dialética, sujeito, não-diretividade, T-Group lewiniano - versus *estruturalismo* - capaz de conotar Psicanálise, descentração, primazia do signifiante, reformismo-adultismo. No entanto, ambos os movimentos sugerem *crítica da tradição e ruptura com as ortodoxias*, estando geralmente misturados nas práticas dos agentes e em eventuais teorizações.

Sendo assim, em 1964, ano da fundação do GPI, o que preocupa seus integrantes é menos o estruturalismo do que a incômoda distinção conceitual entre instituições *internas* e *externas*. Conscientes de sua capacidade para administrar as primeiras - métodos, objetivos, horários, programas -, suspeitam que isto talvez em nada abale as últimas - a Educação Nacional com seus regulamentos e hierarquias. Diagnosticando como burocrático o sistema externo vigente e sonhando transformá-lo, os GPIstas oscilam entre algumas utopias e certo grau de conformismo.

Na vertente utópica ativa situa-se a aspiração de, através da transformação das instituições internas à classe, atingir a transformação das externas. É nesta linha de raciocínio que Lourau introduz, em um de seus trabalhos sobre pedagogia, uma citação do velho Binet:

"As pessoas mais sensíveis ao hipnotismo - ou seja, à sugestão autoritária - não são (...) as mulheres nervosas, mas os antigos militares, os antigos empregados de administração, numa palavra, todos aqueles que contraíram o hábito da disciplina e da obediência passiva". (apud LOURAU, 1979:85)

Na vertente utópica analítica está o desejo de Fonvieille de que "a análise do funcionamento do grupo deva desembocar sobre uma tomada de consciência da extensão do trabalho interno à dimensão das instituições da sociedade global". (apud HESS e SAVOYE, 1993:24)

Estes *utopismos* pouco resistem à crítica: mudar o externo através da instauração do interno, ou da tomada de consciência do externo via interno, assemelha-se demasiado à máxima *mudar o homem a fim de transformar a sociedade* para que seja projeto facilmente admissível nestes *tempos de suspeita*, em que se buscam as estruturas que nos constituem ou as funções reprodutoras que exercemos queiramos ou não, saibamos ou não. Sendo assim, em 1969, quando Lourau defende sua tese de estado, já aborda o projeto da Pedagogia Institucional com base em uma espécie de conformismo lúcido: "A autogestão da tarefa e a análise permanente da autogestão *dentro do sistema de referência da instituição*: tal é o projeto que se propõe a pedagogia institucional". (LOURAU,1975:264)

Estará, portanto, o termo *análise* confinado às instituições internas, permanecendo as externas enquanto limites *a priori* impostos a qualquer tipo de ação? Se este fosse o caso, à definição *positiva* de instituição interna - dispositivo organizativo - se estaria apenas *acrescentando* uma definição *negativa* - o limite, a regra, a lei. As presumidas vantagens analíticas permaneceriam em descompasso com as possibilidades de intervenção concreta, apontando a algo como "eu sei, mas mesmo assim *não é possível*" - uma pirueta conceitual, em suma. No que tange à gênese da *Análise Institucional*, todavia, Lourau não nos fala em piruetas, mas de um "*salto mortal* executado por Lapassade ao compreender que era necessário superar a sedução da psicologia dos pequenos grupos, desmascarando a *dimensão institucional*, quer dizer, toda a política reprimida pela ideologia das boas relações sociais".(LOURAU et al., 1977:1) A descrição do *GRAN CIRCO* onde se realiza esta arriscada acrobacia dá continuidade a nossa exposição.

UM ACROBATA NO GRAN CIRCO PSICOSSOCIOLÓGICO

Conforme assinalamos, as idéias psicossociológicas penetram na França com maior intensidade no pós-guerra. De volta ao país após visitas aos EUA, diferentes equipes fundam associações de pesquisa, formação e intervenção. A trajetória de uma delas, a ARIP, ajuda a precisar a forma como a psicossociologia americana foi apropriada pelos franceses. Quando da fundação, seus integrantes, geralmente empregados em organismos de consultoria e formação de executivos, desejam praticar T-Group, psicodrama, sociometria e grupos de encontro em empresas (privadas e/ou estatais). No começo dos 60, a ARIP ainda chega a realizar uma

intervenção psicossociológica ampla numa empresa, mas, a partir de então, a organização/condução de seminários *formativos* passa a representar a principal atividade.

"Os seminários derivados do grupo T, cada vez mais marcados pelas contribuições da Psicanálise, eram objeto de discussões severas e distintas publicações. Esta evolução se ligou também à clientela (...), onde a proporção de professores, de trabalhadores sociais, de padres e religiosos, de psiquiatras e psicoterapeutas aumentou consideravelmente".(DUBOST e LÉVY,1981:55)

Acerca dos determinantes da mudança, Dubost e Lévy aventam variadas hipóteses: alternativas teórico-políticas adotadas (orientação mais clínica que experimental, atitude crítica frente à tendência de *desenvolvimento organizacional*); recusa de encomendas baseadas em mera prospecção comercial; participação crescente no ensino e pesquisa universitários, reduzindo o tempo dedicado às intervenções, etc. Optam, porém, por um condicionante primordial: a dissolução do clima de consenso nacional característico do imediato pós-guerra, somado a eventualidades políticas específicas da França dos 50-60:

"a Guerra da Argélia (...), o fato de que certas bases ideológicas discerníveis na constituição da própria disciplina psicossocial coincidem com as do movimento estudantil que explodiu em 68 (a tendência que a maioria seguiu no seio da UNEF até o ano de 65 em Paris chamava a si própria de "psicossociológica"), ou com as de certos meios intelectuais (veja-se os últimos anos da revista Socialismo ou Barbárie, os números especiais de Arguments acerca da autogestão, psicossociologia e política, etc...)"(idem:56)

Do privilégio assumido, no seio da psicossociologia, da *formação* sobre a *intervenção*; dos novos meios onde ela ganha público - pedagogia, psiquiatria, movimentos de trabalhadores sociais, religiosos progressistas; e, em especial, da *tendência psicossociológica* da UNEF (Esquerda Sindical) se compõe o trapézio no qual Lapassade praticará o *salto mortal* entre a *psicologia dos pequenos grupos* e a incipiente *Análise Institucional*.

Entre 1955 e 1960, Lapassade aproximou-se da direção nacional da UNEF. Conhecido por seus interesses político-pedagógicos, também "militava em favor da psicossociologia"(LAPASSADE, 1981:126) e estava em contato com os grupos de estudo dos alunos de psicologia da Sorbonne. De tudo isto nasceu, em 1962, o projeto de um seminário de formação em dinâmica de grupo para os futuros psicólogos e os dirigentes da organização estudantil.

Pouco antes deste trabalho, Lapassade participa de um Colóquio sobre Rousseau, onde defende que a estrutura do encontro seja objeto de discussão em assembleia geral. A franca hostilidade dos organizadores à proposta indica que nem todos os (bons) selvagens pensam do mesmo modo. Estas diferenças já haviam sido teorizadas, em artigo datado de 1959 (**Função pedagógica do T-Group**), no qual Lapassade ressalta a presença de uma *inversão* que, nos *grupos de formação*, privilegia o primeiro termo em detrimento do último, fazendo com que a psicossociologia habitual tome como objetivo principal, e logo único, o desenvolvimento das *técnicas de grupo*. Pontua, então, que na qualidade de *técnica* o grupo não é senão *um instrumento entre tantos outros*, incapaz, por si só, de questionar as bases da pedagogia tradicional. Para usar a linguagem de Rousseau, a *técnica grupal* não instaura necessariamente uma *Educação Negativa*:

"Quaisquer que sejam as variáveis assim introduzidas no nível dos objetivos, a situação é tal que um "grupo" de participantes encontra um monitor que sabe que é monitor, sendo assim percebido pelos outros. A situação no início é definida como uma relação entre "saber" e "não saber". Isto pode e deve ser em seguida contestado, mas esta contestação é a própria vida do grupo."(LAPASSADE,1979:77)

Com base nesta reflexão, Lapassade conclui que o T-Group tradicional não desafia o *diretívismo pedagógico*: a *instituição do saber* mantém-se como pressuposto *positivo* e não analisado de toda a situação. Por mais que o psicossociólogo se auto-proclame não-diretivo, seu lugar está garantido porque *supostamente sabe* o que os outros vêm *aprender*, não sendo esta *diretiva* problematizada.

Quando a UNEF solicitara o seminário, havia fixado dois objetivos: restabelecer o diálogo entre os quadros e a base; transformar os métodos de formação, vistos como excessivamente burocráticos. Com vistas ao desenvolvimento do trabalho, Lapassade recorreu a várias associações de psicólogos, a fim de organizar um *staff* interventor. Em face da recusa destas, fora forçado a compô-lo pela reunião de pessoas isoladas e, já durante o primeiro encontro, entra em conflito com as diretrizes de sua (?!) equipe.

"Enquanto meus colegas psicossociólogos se inscreviam na direção personalista e afetivista (...), eu insistia, pelo contrário, na dimensão intervencionista da situação. Além disso, o "cliente", colocado em situação de seminário, não demandava menos que se conseguisse dissimular a instituição nos grupos" (LAPASSADE, 1981:127)

O modo de ação proposto por Lapassade tinha por meta a percepção, pelos participantes, de que a compreensão exclusiva de questões *internas* ao grupo - afetos, lideranças, etc. - ocultava as *condições de instauração* do grupo como tal. A análise destas exigiria responder a perguntas tais como: quem decidiu sobre a formação?; onde, quando e como?; por quê? - passíveis de exibir a presença *da instituição* no grupo.

Embora este modo de ação mostre avanços se comparado à psicossociologia ortodoxa - sugerindo uma autogestão generalizada -, o conceito de instituição manejado está afetado de uma espécie de regressão teórica quando se recorda o artigo de 1959. Ao invés de aparecer como *forma social* - o saber, o diretivismo ou a pedagogia -, a instituição é identificada à UNEF ou à entidade de psicossociologia responsável pela organização do seminário, à maneira das tão ambíguas *instituições externas*.

Nesta mesma linha, vale recordar a participação de Lapassade no colóquio **Le psychossociologique dans la cité** (dez/62), onde sugere instituir práticas de formação conduzidas por sociólogos formados em *análise institucional*, conferindo à expressão direitos de originalidade na cidade psicossociológica. No ano seguinte, porém, em artigo publicado em **Recherches Universitaires** (órgão da MNEF), aparenta retomar o velho sentido de instituição manejado por psicoterapeutas e/ou pedagogos:

"Chamo sistema institucional interno a essa estrutura das práticas [seminários de formação psicossociológica] (...) Porém além da estrutura interna das práticas, deve-se compreendê-las em relação a uma "instituição externa" (...): ou bem a associação de psicossociólogos (...) ou bem a organização "cliente" que recorreu aos psicossociólogos para animar as práticas de formação".(LAPASSADE, 1979a:92)

Não obstante tantas hesitações, é difícil negar que Lapassade seja um psicossociólogo *crítico* ou, melhor dizendo, um *crítico interno* da psicossociologia: recorre, para fustigá-la, à denúncia do que mantém como *enquadre incontestável*. Sabendo-se que um dia Castell apelidará *psicanalismo* ao que a Psicanálise nos custa - sombra que lança, dimensão que oculta -, não seria exagero dizer que Lapassade define o *psicossociologismo*. Suas objeções distinguem-se das críticas *externas*, oriundas dos marxistas partidários, que reduzem a Psicossociologia a lance adicional na monótona história de uma interminável Guerra Fria, onde a modernização e o Plano Marshall constituem simples *aggiornamento* dos modos imperialistas de incrementar a exploração do proletariado.

Conquanto admire a temática das *mediações* e vá fazer da **Crítica da Razão Dialética** base de apoio para a conclusão de **Grupos, organizações e instituições**, Lapassade tampouco supõe, como Sartre, que baste arrancar a psicossociologia das mãos dos capitalistas e voltá-la contra eles. Apesar de frequentemente confundir organizações e instituições - seu *salto mortal* parece sustentado por uma cama elástica que o reimpulsiona a cada queda -, jamais deixa de frisar, a partir do artigo de 1959, que nem tudo é *técnica* e *transparência relacional* na modernização grupalista. Se o grupo é um nível possível, e mesmo desejável, de intervenção, há que trazer à luz suas condições - organizacionais e institucionais - de existência. Pois ele não constitui uma *nova natureza* espontânea e liberta pelo simples fato de lhe havermos subtraído o líder diretivo, substituído pelo monitor rogeriano, lewiniano, moreniano, psicanalítico ou alegadamente *institucional*.

Nos livros e artigos que virá a publicar nos anos 70, Lapassade escolherá *um* movimento como sua efetiva acrobacia, assim resumindo o nascimento da Análise Institucional:

"Cheguei à análise institucional (...) refletindo simultaneamente sobre a forma-seminário (que é o instituído da formação) e sobre a instituição (no sentido ativo do termo) da relação de formação (enquanto separa os formadores, postos em situação de "adultos" e os "formandos", assimilados a "crianças" que "devem formar-se"...). A análise institucional nascerá destas perguntas formuladas a propósito dos grupos T: a) que ocorre com a "forma" (o instituído) da formação?; b) que significa o fato de instituir a formação? Logo: que é a instituição (instituinte/instituído) da formação?"(LAPASSADE, 1981:165)

Para estabelecer esta síntese, reatualiza o artigo sobre o T-Group, tornando a conceituar instituição como *forma* ativamente engendrada: *separação* entre os que dirigem e os que executam, dotando os primeiros de um monopólio de legitimidade que os últimos devem alcançar com vistas a um *reconhecimento* institucional. Esta definição, que não mais deixará de caracterizar a *análise institucional* conforme entendida pela tendência aglutinada em torno do GPI, é enriquecida por uma dupla de conceitos, *instituinte* e *instituído*, em relação dialética.

Referimo-nos anteriormente a variadas aproximações com o grupo *Socialismo ou Barbárie*: a ele se chegam a Esquerda Sindical da UNEF, alguns psicossociólogos da ARIP, o Grupo de Pedagogia Institucional. No período 1964-1965, Cornelius Castoriadis desenvolve uma análise da *instituição do capitalismo*, fundamentada em alguns conceitos-chave: imaginário radical; auto-instituição do social-histórico; instituinte, instituído e união/tensão entre instituinte e instituído. Princípios então a se desfazer as confusões entre o sentido *ativo* - tudo é sócio-historicamente instituído - e o corrente ou *reativo* de instituição - organizações ou estabelecimentos reformáveis pela introdução de novos dispositivos. Em meados dos anos 60, Lobrot, Lourau e Lapassade frequentam *Socialismo ou Barbárie*, antes pouco atento a problemas distintos dos explicitamente ligados ao projeto revolucionário do movimento operário. Desta aproximação, realizada sob a égide da *questão pedagógica*, somada às atenções do GPI pelos movimentos *anti* (desescolarização, deserção, antipsiquiatria) se constitui, no plano teórico, a Análise Institucional *vertente socioanalítica* (ou *vertente Lapassade*), conforme esclarece Dubost:

"... a análise institucional no sentido de Georges Lapassade é filha não tanto da terapêutica do mesmo nome quanto das lutas da UNEF nos meios universitários das ciências humanas (...), assim como da análise crítica das concepções lewinianas e rogerianas, do trabalho de Castoriadis e dos sociobárbaros, de uma suficiente tomada de distância quanto à demanda social de psicossociologia e das estruturas acadêmicas".(apud LAPASSADE, 1980:34-35)

Em 1966 será publicado **Grupos, organizações e instituições**. Engana-se quem, impressionado pelo título, supõe que todas as questões teóricas estarão ali resolvidas. O livro explora três *níveis* ou *instâncias* (grupal, organizacional e institucional) em capítulos distintos, finalizando com uma tentativa de articulá-los em uma dialética que deve tudo ao Sartre da **Crítica**. Ao tratar grupo, organização e instituição separadamente, Lapassade dá a impressão de puramente *acrescentar* a última aos dois primeiros, já tão bem (re)conhecidos pela psicossociologia e sociologia das organizações. Quando define instituições, entende-as seja como "grupos sociais oficiais, as empresas, as escolas, os sindicatos" - lembrando a equivalência entre instituição e estabelecimento -, seja como "sistemas de regras que determinam a vida desses grupos" (LAPASSADE, 1977:193) - restringindo-se ao *instituído* de Castoriadis. Recorrendo aos psicoterapeutas institucionais, lembra que "a instituição *também* existe ao nível do *inconsciente* do grupo" e, lançando mão de L. Strauss, acrescenta que "naquilo que cada indivíduo vive, está presente a estrutura universal da *instituição* parentesco" (idem:195). Com tantas considerações *ad hoc*, a questão dos *níveis* fica bastante relativizada, visto que "a experiência do grupo é o elemento vivido de uma ordem estruturante, institucional, que traduz, no grupo, a organização da sociedade e principalmente a sua organização política, a da produção". No entanto, a frase prossegue e instaura novamente a dúvida: "Qual é a gênese desse inconsciente social? Ela implica certas repressões sociais, tais como a da censura burocrática com relação à palavra do grupo"(idem:195-196).

Os fragmentos transcritos dão a medida dos problemas conceituais de Lapassade. Psicossociólogo *crítico*, suspeita da espontaneidade vivida, da não-diretividade sem fronteiras de uma presumida dinâmica natural. Todavia, *ainda* psicossociólogo, acaba, ao menos aparentemente, por remeter a instauração do *institucional* à repressão de uma palavra grupal originariamente *livre*. Em 1969, R. Lourau trará à luz os dilemas com que se defrontava o companheiro ao apelar ao corpo da dialética sartreana como recurso integrador: "aqui (...), as instituições são a *negatividade* em ação nos grupos. Mas não será isso postular grupos sem instituições e uma palavra social não reprimida, uma "palavra plena"(...)?"(LOURAU,1975:225). No modelo sartreano, o *grupo em fusão* se destaca da *série* pelo juramento, que lhe confere uma organização. A partir desta, desliza-se para a fraternidade-terror, redundando em uma instituição enrijecida, que nega os primeiros estádios e se converte, novamente, na serialidade característica do prático-inerte. Esta é, porém, mais história épica que seqüência temporal efetiva. Para Lourau, falta à abordagem sartreana o recurso que propiciaria uma verdadeira *análise institucional dos grupos*: um conhecimento obtido pela análise *em situação*, isto é, uma dimensão *intervencionista*. É exatamente desta proposta que se aproxima, desde 1959/60, a *análise institucional* dos grupos e da formação conforme desenvolvida por Lapassade. Este, em todos os escritos e práticas anteriormente relatados, empenha-se em instaurar *dispositivos* capazes de viabilizar uma análise coletiva, incluindo tanto o grupo como os coordenadores. Nas palavras de Lourau, apesar dos percalços conceituais, tal análise se deseja evidenciadora de que, na situação cotidiana, onde "os grupos se formam,

crecem, renovam-se, diminuem, morrem", as operações em pauta "nada têm a ver com a gênese ideal de Sartre. O que existe antes do grupo (...) não é a série, mas outros grupos e instituições".(idem:259)

Em 1973 Lapassade escreverá um artigo para a revista **Pour**, revisando a problemática dos anos 60. Nele propõe o abandono da expressão "três níveis", advertido dos *determinantes institucionais* da antiga conceituação:

"Isto facilitou, sobretudo na prática e sobre o mercado da psicossociologia, uma recuperação sem risco. Acrescenta-se a etapa institucional, em geral sob a forma de conferências, à etapa do grupo, que continua sendo a base das práticas e da ideologia dominante da formação. Há, pois, que insistir (...) sobre o fato de que a instituição atravessa todos os demais "níveis" da análise".(LAPASSADE,1977a:65)

A ênfase exclusiva na *análise do grupo pelo próprio grupo* é diagnosticada como podendo, na melhor das hipóteses, ocultar questões relativas à *organização* da formação (gestão da programação; relação entre os grupos e as organizações promotoras; modelo organizativo destas organizações); na pior, como arriscando-se a cair em mera análise psicológica dos *indivíduos que compõem o grupo* e suas *relações interpessoais*. Não basta, contudo, incorporar a análise da *organização* (da formação) à dos *grupos*. Para ser compreendida, a organização exige que se considere a *instituição* da formação, somente acessível quando se apreende, *em situação*, que para haver *grupo*, sob certos modos de *organização*, é imprescindível pressupor: uma divisão e quantificação do tempo social (*instituição* do tempo); uma divisão do saber, distinguindo o que pode ser *descoberto pela experiência* e o que *deve ser transmitido*, o que é *pertinente* ao campo dos grupos e o que *não é pertinente* (*instituição* do saber, *instituição* das disciplinas); uma divisão social do trabalho e do poder associado (*instituição* da separação entre trabalho manual e intelectual); uma referência generalizada à escola, definida como lugar exclusivo da formação, separado das outras práticas sociais (*instituição* escola ou pedagogia); uma relação de clientela entre formadores e formados (*instituição* do mercado, dos serviços, do dinheiro), etc...

O institucional não é, pois, nível adicionável ao grupo ou à organização, antes puras naturezas ou funcionalidades. Nada é natural nos grupos ou organizações, nada é enquadrado inquestionável. O grupo não é a instância das instituições internas, modificáveis à vontade, dentro de um *setting* de instituições externas resistentes e/ou repressivas. Não existe *puro dentro* e *puro fora* do grupal ou organizacional. A *análise institucional* não se confunde com a dialética sartreana - história épica de uma catástrofe serializante -, tampouco com a objetivação cristalizante da razão analítico-positivista. A *ordem institucional*, sempre sócio-histórica, que *atravessa* grupos e organizações, pode e deve ser trazida à luz por *uma análise realizada em situação*. Daí sua necessária dimensão intervencionista que, se não exclui o trabalho psicossociológico, propõe que este seja permeável a todas as (des)institucionalizações / desnaturalizações.

Em Lapassade, conseqüentemente, mesmo a psicossociologia termina por ser conceituada/analizada como *instituição*. Para os agentes, grupos e organizações que a produzem/reproduzem ao modo da instauração/instrumentação de um *mandato*, as idéias deste desrespeitoso acrobata dificilmente são bem recebidas. *Psicosociólogo em tempo inteiro* recusa instalar-se nas plagas tranquilas da idade adulta, da carreira e dos especialismos naturalizados. Para usar uma noção política, é um *entrista*, conforme sugeria na conclusão de **A entrada na vida**:

"O entrismo é, no sentido estrito, uma estratégia de oposição interna definida por uma corrente do movimento trotskista: o militante entra num partido já constituído e que não é o seu, para converter este partido ao marxismo verdadeiro (...) O mesmo conceito, porém, pode ser igualmente utilizado para definir comportamentos que visem ao conjunto das instituições (...) Este modelo estratégico é (...) o do estrangeiro-participante (...) Sob a máscara dos estatutos e dos papéis o homem entrista "milita" por um novo destino".(LAPASSADE,1975:325-326)

Um indisciplinado contrabandista

Os que apreciam a ordem tampouco considerariam necessária a existência de um intelectual como Felix Guattari que, implicado em permanente nomadismo e repetida estrangeiridade, pouco se ajusta a formas preestabelecidas. Para falar dele há que penetrar num labirinto de percursos que não compõem uma carreira, de tal modo escapa por todos os lados ao que o poderia haver fixado a alguma espécie de *mesmo* (11).

No começo dos anos 50 está na Clínica de La Borde, estabelecimento de resistência à colonização do psicótico e à colonização argelina. Como Saint Alban (12) de outros tempos, é laboratório de experimentação de uma nova psiquiatria e *front* de luta (lugar de passagem e esconderijo para militantes clandestinos pela luta de libertação da Argélia). Muito cedo, este "contrabandista" - como o chama J.Oury - frequenta o hospital de Saint Anne para ouvir as palavras do então artifice do desafio à ortodoxia psicanalítica, Jacques Lacan. De uma estranha conexão de séries em que se misturam, em proporções variadas, os compromissos do PCF com o colonialismo francês na Argélia e com o soviético, em Budapeste; um fantasma de Stalin dificilmente exorcizável, onde a condenação de 1949 à Psicanálise continua a compor a cena; a crescente influência de Lacan junto aos que batalham por uma nova-esquerda *psi*, liberada das ressonâncias da *teoria das duas ciências* (13), resulta, ao final da década, uma ruptura no interior da Psicoterapia Institucional. Guattari acompanha a segunda geração, aglutinada em torno de Tosquelles, sob influência crescente da Psicanálise Lacaniana.

A partir de 1960, esta segunda geração se reúne no GTPsi (Grupo de Trabalho de Psicologia e Sociologia Institucionais). Por volta de 1964, em um encontro realizado pouco antes da publicação do primeiro número da **Revue de Psychothérapie Institutionnelle**, Guattari introduz a expressão "análise institucional", tentando uma dupla demarcação quanto ao passado:

"A primeira (...) apontava à corrente Daumézon, Bonaffé, Le Guillant, etc. (que havia lançado a expressão "psicoterapia institucional" na Liberação). Um certo número entre nós desejava a introdução de uma dimensão analítica neste tipo de prática e não se satisfazia com as referências que Tosquelles fazia frequentemente a Moreno e Lewin e acessoriamente a Marx e a Freud".(GUATTARI,1981:99)

Havendo contado com tantos psiquiatras comunistas ligados a alguma tradição psicanalítica, a dimensão analítica não pode ser considerada inteiramente ausente da primeira geração. Corresponhia, no entanto, ao *modelo clássico*; ou melhor, à introdução, a partir do exterior, do dispositivo ortodoxo (divã, contrato, regra fundamental) no estabelecimento asilar. Este *coexistia pacificamente* com outros pensamentos e modos de ação julgados democráticos ou libertários - marxismo, psicologia social, dinâmica de grupo, ergoterapia, etc. Na época do GTPsi, Guattari não se contenta com tal situação. Considera que, se *deve* haver análise, esta não se confunde quer com a realizada *pelo* psiquiatra - dispositivo clássico -, quer com a desenvolvida *em um grupo* de indivíduos - psicossociologia stricto-senso. Em informe apresentado aos estudantes na MNEF (Mutualidade Nacional dos Estudantes Franceses), em 1964, hipotetizando o que poderia vir a ser uma *prática analítica*, sugere:

"As organizações estudantis deveriam ter, à sua maneira, uma "vocalização terapêutica", no sentido de que estão em condições de reconhecer e assumir (...) as dimensões de alienação do meio que representam. A higiene mental no meio estudantil seria, em suma, tanto a organização de dispensários, de BAPU (14), de centros de atenção, como também a de GTU (Grupos de Trabalho Universitários) (15), clubes de descanso, residências, a responsabilidade de animação das cidades universitárias, etc".(GUATTARI, 1976:87)

Esta *Análise Institucional* não implica em que psicanalistas ou psicossociólogos venham militar no movimento estudantil, trazendo na algibeira técnicas para curar os doentes ou socializar os sociais. Tampouco que os militantes forneçam lições aos terapeutas, a fim de que estes optem por enfoques libertários. Sugere que as organizações estudantis possam aproveitar ao máximo suas forças de aglutinação, amplamente superiores às então existentes nos meios psiquiátricos e psicanalíticos tradicionais, mediante a criação de organismos de *todos os tipos*, nos quais a capacidade de promover inter-relações sociais múltiplas e a dimensão analítica estejam intimamente associadas.

Retornemos, neste sentido, às diferenças estabelecidas por Guattari entre *Análise Institucional* e *Psicoterapia Institucional*: "a segunda demarcação tentava estabelecer que este gênero de processo analítico não podia ser uma "especialidade" do campo da higiene mental, pois involucraria também a pedagogia, as ciências sociais, etc.(GUATTARI,1981:100) Logo, além de ressaltar a imprescindibilidade da dimensão analítica, a expressão *análise institucional* tem uma função de cunho estratégico: remeter a uma *abertura* no campo analítico, até então restrito à ação dos especialistas *psi* e à consideração de fatores *psi*. Por mais que esteja conceitual e institucionalmente próximo da Psicanálise e historicamente associado à Psicossociologia, Guattari receia que a recém-concebida *Análise Institucional* se venha a tornar simples novidade no mercado de consumo, disciplina acadêmica, técnica oficial, enfim, *falo* ou *fetice* de

alguma totalização sujeitadora. No primeiro número da **Revue de Psychothérapie Institutionnelle**, o artigo **A Transversalidade** revela esta preocupação:

"A terapêutica institucional é uma criancinha frágil. (...) A ameaça mortal que pesa sobre ela não reside numa debilidade congênita, mas (...) no fato de haver facções de tudo quanto é espécie que não vêm a hora de raptar seu objeto específico. Psicólogos, psicossociólogos e mesmo psicanalistas lhe arrancarão uns pedaços com os quais farão "seu negócio" enquanto que a ave de rapina ministerial está esperando a hora em que poderá incorporá-la" (GUATTARI, 1981a:88)

Importa estar atento às especialidades designadas como perigosos raptadores: os *psi* (psicólogos, psicossociólogos, psicanalistas). Guattari jamais deixou de lançar sobre a Psicologia cortantes objeções: via-a como sempre disposta a ignorar as mediações (institucionalizações) sob as quais seus famosos resultados e leis são obtidos. As suspeitas quanto às instituições psicossociológica e psicanalítica merecem considerações mais detalhadas, pois Felix poderia ser delas considerado um descendente. Desde o tempo do GTPsi, contudo, não só critica os *especialismos* como há muito sonha em conciliar política (milita em grupos de extrema-esquerda), Psicanálise (é um dos primeiros não médicos a participar dos seminários de Lacan) e psiquiatria (junto a J. Oury, anima a clínica de La Borde).

Os primeiros artigos, exposições e conferências do período GTPsi batalham para construir pontes conceituais entre estes universos aparentemente díspares. Barqueiro dedicado às travessias, Felix despreza totalizações autonomizantes de qualquer tipo: ao *simples* das reduções, prefere o *complexo* dos agenciamentos coletivos. Estes ganharão face organizacional via criação, em 1966, da FGERI (Federação dos Grupos de Estudos e Investigações Institucionais), congregando psiquiatras interessados em Psicoterapia Institucional, professores originários do Movimento Freinet, estudantes ligados à MNEF e ao movimento dos BAPU, sem contar arquitetos, urbanistas, sociólogos, cineastas, antropólogos e, inclusive, psicanalistas e psicossociólogos. A FGERI representa a base material da Análise Institucional consoante Guattari: ali se procura incorporar *determinado* processo analítico à atividade de cada um dos grupos federados, composto de duas dimensões fundamentais: investigação acerca da investigação e investigações transdisciplinares. Pela primeira expressão, entende-se uma análise que "leve em conta (...) que os investigadores não podem compreender seu objeto a não ser (...) que eles mesmos se organizem, que se questionem a propósito das coisas que não têm nada a ver, aparentemente, com o objeto de sua investigação"(GUATTARI, 1981:96). Compondo esta prática de desorganização sistemática, na FGERI arquitetos e urbanistas discutem sua vida de desejo; psiquiatras, as renovações no campo pedagógico; antropólogos, o campo simbólico instaurado pelas mediações grupais, etc... Somos, assim, remetidos à segunda dimensão, ou melhor, ao *transdisciplinar*, agenciado por dispositivos concretos: encontros entre diferentes grupos profissionais ou políticos com vistas ao desbloqueio das limitações corporativas.

Em **L'illusion pedagogique**, Lourau relembra uma jornada conjunta de psiquiatras da corrente da psicoterapia institucional e pedagogos institucionalistas, entre os quais percebe, como ponto em comum, "a vontade, submetida à crítica e à autocrítica (...), de satisfazer a certas tendências microssocialistas pela ação no interior das instituições"(LOURAU, 1969:55). Ao narrar o encontro, destaca outras convergências: crítica ao modo colonizador de tratar a criança e o louco; rejeição da psiquiatria e escola instituídas; busca de novo sentido para o termo *política*, desvinculado das formas estatais e partidárias habituais; inclusão, na formação dos agentes psiquiátricos e pedagógicos, de novos referenciais, dentre eles a Psicanálise Freudiana; análise crítica das instituições, dotada de uma passagem ao ato, que transforma o que (já) pode ser transformado, mesmo antes de uma hipotética revolução global.

No ano de 1966 aparece a revista **Recherches**, editada pela FGERI. O primeiro número contém um artigo de Lourau (**Une dimension de l'institution: la demande sociale**), novamente indicando que os pedagogos-psicossociológicos e os novos analistas se encontram mais em aliança fraterna do que em oposição declarada. O *conteúdo* do artigo, todavia, levanta pistas sobre começos de discrepância. Às perguntas mais (psic)analíticas relativas ao *desejo* do pedagogo institucional - caras aos integrantes do GET -, Lourau contrapõe as mais sociológicas acerca da *demanda social* e das matrizes institucionais que a configuram; à afirmação praticamente sem fronteiras da Psicanálise, o valor do olhar sociológico; às análises da contratransferência restritas ao libidinal, a importância das relações econômicas e políticas; à (psic)análise *da criança*, uma (psicos)sociologia *do aluno*; à *reforma erudita* das instituições psicanaliticamente informada, uma *sociologia da revolta* na tradição de vanguardas artísticas, libertinos, anarquistas. Além disso, por diversas vezes, usa a expressão *sociologia do desejo*, no intuito de acentuar a necessidade de uma análise da demanda social que não redunde em enfoques subjetivistas, e conclui ser impossível falar em um desejo

inconsciente desvinculado do contexto institucional. Nesta *sociologia do desejo* pretende-se, portanto, que o *vivido psicológico* seja percebido como condicionado *pela instituição*, quase invariavelmente inconsciente. (LOURAU, 1969a)

Malgrado a diferença de linguagem, Guattari e Lourau não são adversários em sua aspiração comum a condicionar a apreensão de certos efeitos visíveis (ou enunciáveis) à especificação de suas condições inconscientes de engendramento, apelando a múltiplas matrizes. No entanto, estas mesmas *condições institucionais* podem definir proximidades e distâncias entre analistas institucionais, numa cartografia que obedece menos à coerência epistemológica do que às relações de força configuradoras de regimes (institucionais) de verdade. Por isso, as nascentes Análises Institucionais *tradição Psicossociologia Crítica* (Lourau, Lapassade e o GIP) e *tradição Psicanálise Crítica* (Guattari e o GET) acabarão por não preservar aliança mais efetiva. Frequentemente alcunharão uma à outra de *mera Psicanálise* ou *simples Psicossociologia*, alegando perdida a crítica seja no olimpo dos detentores do monopólio do inconsciente, seja no mercado de técnicas da psicologia social. À vertente Lourau-Lapassade se objetará, em acréscimo, continuar limitada a um microssocialismo espontaneísta. A Guattari-e-os-Oury, manterem-se submetidos ao reformismo *alienista* ou *pedagoga*. Bem difícil, neste ponto, acreditar em frágeis criancinhas raptadas, parte de um *mito da recuperação* em que hoje ninguém mais tem fé. Melhor pensar, talvez, que as forças respectivas do que já são disciplinas e tradições - Psicossociologia, Psicanálise - se tenham constituído em territorializações (instituições) mais poderosas que as forças transversalizadoras (= *desdisciplinadoras*) manifestamente defendidas por *acrobatas* ou *contrabandistas*, tão avessos à ordem.

Em 1980, ao analisar os tempos do GTPsi e da FGERI, Felix se referiu aos começos do distanciamento:

"Foi neste contexto que as noções de transversalidade, transferência institucional, analisador, foram lançadas para serem depois recolhidas por psicossociólogos como Lapassade, Lourau, Lobrot (...) Se por vezes lhes tenho reprovado o fato de haver usado, mal usado, estas noções, é unicamente porque as levaram a um terreno universitário ou a práticas especializadas de psicossociologia."(GUATTARI,1981:97)

A preocupação é menos *epistemológica* do que *institucional*: não se refere tanto a saber se outros agentes usam certos conceitos no sentido originalmente concebido, mas ao tipo de funcionamento posto em ação sob a égide dos mesmos: transversalizante/transdisciplinar ou monopolístico/especializante? Em nossa perspectiva, todavia, questões análogas poderiam ser dirigidas por Lourau e Lapassade a alguns dos grupos articulados a Guattari, como anteriormente exemplificamos via críticas dos primeiros às concepções de Oury e Vasquez (membros do GET e da FGERI).

Em 62/63, em uma exposição no GTPsi, Felix frisa ser necessário estabelecer precisões metodológico-conceituais ao falar sobre grupos e distingue, com o auxílio de imagens sugestivas, os *grupos sujeitados* dos *grupos sujeitos*:

"Se considerarmos grupos históricos, por exemplo, durante a constituição dos primeiros estados do Egipto antigo, a associação de tribos de agricultores sedentários (...), se tem a impressão de que o surgimento de uma lei unificante de caráter político e religioso se efetuou de uma maneira quase mecânica.(...) Verdadeiro ou falso, sugiro esta imagem apenas para ilustrar o que entendo por grupos sujeitados: grupos que recebem sua lei do exterior, diferentemente de outros grupos, que pretendem fundar-se a partir da assunção de uma lei interna; estes são grupos fundadores por si mesmos, cujo modelo há de ser procurado do lado das sociedades religiosas ou militantes, e cuja totalização depende de sua capacidade de encarnar essa lei".(GUATTARI,1976a:60)

Embora apele a simples *imagens*, este esboço contrapõe-se a qualquer psicossociologia abstrata que queira falar *do grupo*. Ressalta só existirem *grupos*, jamais independentes das práticas que os instituem: não são entidades, mas modos sócio históricos de funcionamento.

A temática é novamente abordada em dois trabalhos de 1964 - **A transferência** e **A transversalidade**. No primeiro, debatem-se os fenômenos transferenciais para além do campo da experiência psicanalítica clássica, enfocando a transferência *no grupo* e *institucional*. Tomando de empréstimo algumas fórmulas de Lacan - *estruturado como uma linguagem, palavra plena, palavra vazia, alienação no discurso do outro, etc...*-, Felix pergunta se existe possibilidade de instituir algo de política e analiticamente novo em situações tão alienadas (e alienantes) como o hospital psiquiátrico e a escola. A indagação não é de desprezar. Porque enquanto

alguns movimentos políticos - como a UNEF da esquerda sindical, o grupo Socialismo ou Barbárie, etc. - ou profissionais - Psicoterapia e Pedagogia Institucionais, incipiente Análise Institucional - batalham para implantar dispositivos renovadores de intervenção e análise, os comandantes dos partidos ditos comunistas seguem reafirmando a inutilidade de qualquer reforma, através de uma conhecida fórmula: *só a política do pior* pode conduzir aos *amanhãs que cantam*, pré-requisito de qualquer transformação real. Confrontado a esta alternativa enrijecida - *reforma-sempre-parcial-e-possível-sobre-um-pano-de-fundo-alienante* ou *revolução-prometida-monopolizada-por-alguns-agentes-desta-alienação* -, Felix se dedica a *nuançar* a distinção entre grupos sujeitados e sujeitos. Passam a ser entendidos como *pólos* ou *vertentes* entre os quais oscila qualquer grupo concreto, rompendo com o maniqueísmo das classificações políticas pré-estabelecidas. Na vertente de *sujeição* do grupo, apontam-se fenômenos tendentes a "curvá-lo sobre si mesmo", ou seja, os valorizados pela psicossociologia clássica. Aqui encontramos "tudo o que tende a proteger o grupo, a calafetá-lo contra as tempestades significantes". Quando este polo domina, o grupo é "um sindicato de defesa mútua, um lobby contra a solidão, contra tudo que poderia ser indexado como um caráter transcendental"(GUATTARI, 1981b:107). Na vertente do grupo-sujeito não há medidas de segurança: o *non-sense* assedia permanentemente, redundando no que se costuma chamar *problemas*, *tensões*, *riscos* de cisão ou desagregação. O grupo está aberto a outros, afetando-os e sendo por eles afetado: caracteriza-se por um estilhaçamento sempre virtual, pelo horizonte da própria morte.

O grupo tendente ao polo sujeito pode, em certos momentos, oscilar em direção a um enclausuramento que lhe *garanta* ser, sempre, aquele que toma a palavra no lugar do outro, conjurando os riscos de dissolução. O que tende ao sujeitado conserva, mesmo involuntariamente, uma potencialidade de corte subjetivo: transformações no contexto sócio-histórico podem levá-lo a tornar-se *sujeito da enunciação* de lutas revolucionárias, porta-voz de uma *palavra plena* que, embora não sendo sua, acaba por veicular. Estamos sempre, portanto, numa *processualidadedesobediente* a qualquer lei física, histórica ou política pré-estabelecida: em princípio, *qualquer grupo* é passível de abertura a todos os agenciamentos significantes do *socius*.

Estes conceitos exibem uma clara diferença de perspectiva entre a Análise Institucional nascente e a Psicoterapia Institucional, especialmente a da geração lacaniana. Esta, ao pensar o grupo, parte de dois *extremos*: o corpo biológico e a linguagem que esse recebe do outro, mediada, a princípio, pelas figuras parentais. Guattari, porém, sempre começa *do meio* (16), pensa sempre *entre*. No meio-começo está o grupo, absolutamente anterior ao indivíduo, cuja constituição depende daquele. Esta *abertura em princípio* nos remete ao conceito de transversalidade, cuja importância terapêutica é sublinhada por Felix:

"Enquanto o grupo permanece objeto dos outros grupos, recebe o non-sense, a morte, de fora (...) Mas desde que o grupo torna-se sujeito de seu destino, desde que ele assume sua própria finitude, sua própria morte, os dados de acolhida do superego são modificados, o limiar do complexo de castração específico a uma ordem social dada pode ser localmente modificado. Está-se no grupo não para se esconder do desejo e da morte (...) mas por causa de um problema particular, não para a eternidade, mas a título transitório: é o que chamei de estrutura de transversalidade"(GUATTARI, 1981b:108).

Como é perceptível no fragmento transcrito, a transversalidade – assim como o superego ou o complexo de castração – está afetada de graus, limiars, coeficientes, definindo a margem de abertura de cada grupo específico a outros grupos ou séries sociais. Através do conceito, a distinção entre grupo sujeito e grupo sujeitado se vê matizada, libertando-se de ressonâncias maniqueístas. Nesta linha, o artigo **A transversalidade** faz, mais uma vez, pendular a grupalidade:

"... qualquer grupo, mais especificamente os grupos-sujeitos, tende a oscilar entre estas duas posições (...). Esta referência nos servirá de proteção para evitar cairmos no formalismo da análise de papéis e nos levará a colocar a questão do sentido da participação do indivíduo no grupo enquanto ser falante e a questionar assim o mecanismo habitual das descrições psicossociológicas e estruturalistas" (GUATTARI, 1981a:92).

Reativando a crítica à psicossociologia oficial, Felix ousa nomear *conteúdo manifesto* os fenômenos por ela abordados e *conteúdo latente* ao que demanda interpretação em função de *rupturas de sentido* na ordem fenomenal. Mera dimensão (psic)analítica a introduzir nas práticas grupais? Não é difícil suspeitar que não seja exatamente a isto que Felix aspira, dado colocar em questão, igualmente, as descrições estruturalistas. Não sendo um psicossociólogo como os outros, tampouco é psic(analista) idêntico aos demais. Que tipo de análise sustenta, então? Pensando em **O Anti-Édipo**, muitos começariam a falar de *Esquizoanálise*. Evitemos, porém,

exageros de retroatividade. Ainda não chegamos aos anos 70 e Felix sequer encontrou Deleuze, o que não significa que não possamos perceber, em seus dizeres e fazeres, objeções absolutamente consistentes ao dispositivo psicanalítico. Quem sabe tudo se possa condensar numa pequena frase genial, a qual, exatamente porque recheada de termos freudianos, nos lança de chofre naquele *desvio do sentido* dos conceitos que via como indispensável para livrar-se dos processos de sujeição/alienação. Em **Reflexões para filósofos sobre a psicoterapia institucional**, pontua: "É tal tipo de incesto, em tal grupo, o que me levará a morrer de vergonha"(GUATTARI,1976:112). Tal incesto, tal grupo, tal vergonha... *tal análise!* Melhor dizendo: não qualquer uma, mas *a tal*, apta a praticar *tal* contingenciação radical, *tal* desnaturalização das realidades instituídas. Aquela análise - ou aquelas, pois tudo se pluraliza - capaz de construir linhas de fuga em face do furioso processo de sujeição/alienação que assedia a Instituição Psicanalítica, para a qual é preciso que tudo entre nos marcos idealistas de uma sociedade fechada, de uma estrutura ordenada, de uma antiga mitologia ornada de moderna erudição, de um significante lingüístico dotado de privilégios imperialistas. Já na perspectiva guattariana, nenhum tipo de realidade - psíquica, política ou social - independe dos dispositivos - práticas, discursos, disposições, ritmos, técnicas - em que se institui.

Felix carrega seríssimas suspeitas de que tanto as instituições psicanalíticas como algumas daquelas ditas revolucionárias estejam pouco dispostas a se ver como *tal grupo, tal subjetividade, tal vergonha... tal análise!* Se, conforme pensa ele, inconsciente e história estão necessariamente conectados; se o sujeito estala pelos quatro cantos do universo histórico, como não lamentar que, para várias pessoas envolvidas em processos analíticos de diferentes tipos - professores, médicos, militantes de distintas tendências -, a instituição psicanalítica funcione como fator superegóico, elemento de inibição, enclausuramento na solidão? Como não denunciar, neste caso, que

"os psicanalistas já não poderão se preocupar em cuidar dos enfermos, mas sim somente dos burocratas (...) poderíamos inclusive imaginar que a Psicanálise não terá sentido senão para psicanalizar os psicanalistas; chegaríamos a um sistema iniciático, em uma sociedade que não terá por função senão fundar outra sociedade idêntica a si mesma" (GUATTARI,1976a:67).

Mas... e se a questão analítica fosse inteiramente diversa? Se fosse a de forjar historicamente o inexistente, construindo um sujeito instituinte de sua própria lei, dispensado de recorrer a modelos alienantes? Militante e historiador do presente, Guattari começa a ficcionar um analista, se não ainda esquizo e anti-edípico, decerto menos arcaizante:

"Toda investigação (...) mostra que as representações, os mitos, tudo o que alimenta a segunda cena, todos esses personagens não são forçosamente: o pai, a mãe, a avó, ou os monstros sagrados da era secundária; são mais bem personagens que constituem as questões fundamentais da sociedade, quer dizer, a luta de classes de nossa época. (...) Se o psicanalista é cego para todas as coisas desta ordem (...), é impossível que possa ter acesso a certos problemas não somente políticos, como à axiomática inconsciente que é comum às pessoas que vivem na sociedade real"(GUATTARI,1976a:67-68).

Falando em política e axiomática inconsciente, modo de produção e modo de desejo, ousa-se uma torção, uma linha de fuga. Sem reduzir, supersimplificar ou totalizar, *imanentizam-se* história e desejo, política e subjetividade. Para isso, deve-se tanto contrabandear conceitos existentes como inventar novos. No que se refere à transversalidade, Guattari cria, uma vez mais, a frase cortante: "A transversalidade não é, depois de tudo, outra coisa senão uma tentativa de análise do centralismo democrático" (GUATTARI,1976b:232). *Transversalidade*: terceira via face às alternativas dilemáticas da *verticalidade* e da *horizontalidade*, na produção como na análise. Para os burocratas da existência, a passagem da segunda à primeira é a única forma de grupalização. Porém Felix gosta de trazer à cena formações coletivas improváveis: grupos de pássaros migradores, gangues de jovens de bairro, Comuna de Paris... Cada uma delas forja estrutura própria, representação no espaço, papel e trajetória sem que seja preciso "a reunião de um comitê central ou a elaboração de uma linha justa"(GUATTARI,1976c:190). O contrato social, portanto, não é o único dispositivo capaz de produzir grupalização. Neste sentido, a fim de elaborar uma análise-que-não-seja-qualquer-uma, é preciso *transversalizar*, igualmente, o pretense lugar imutável do analista, julgado objeto privilegiado de uma *transferência* congelada na dimensão *contratual*. Se a transversalidade é uma tentativa de análise do centralismo democrático, o conceito de *analizador* põe o *contratualismo dual* em tela de juízo:

"Transferência e interpretação (...) não poderiam ser da alçada de uma pessoa ou de um grupo(...). A interpretação, pode ser o débil mental de um serviço quem vai dar, se ele estiver em condições de reivindicar, num dado momento, por exemplo, que se organize um jogo de amarelinha, justo quando tal

significante se tornará operatório ao nível do conjunto da estrutura(...). Convém, pois, limar a escuta de todo e qualquer preconceito psicológico, sociológico, pedagógico ou mesmo terapêutico" (GUATTARI,1981a:95).

Felix não o diz com todas as letras na época, mas seu arsenal conceptual torna a *análise* pela qual propugna inseparável da *intervenção* no funcionamento cotidiano de grupos e organizações. Cada possibilidade operatória de sua máquina teórica implica um modo de ação e é por ele implicado. Suas *intervensões*, em contraste com as dos mais tarde apelidados socioanalistas, são menos *consultantes* do que *militantes*. No primeiro caso, o psicossociólogo crítico aceita uma encomenda instituída a fim de desconstruí-la do interior, criando dispositivos favorecedores da análise *daquilo que institui* a própria intervenção. Com Guattari, o que se chama intervenção jamais se oferece como dispositivo de consulta. É *aliando-se* à prática cotidiana de movimentos aptos a promover agenciamentos singulares - La Borde, GTPsi, FGERI, organizações estudantis - que Felix desencadeia processos analítico-militante-intervencionistas

NANTERRE, LA FOLIE SOCIOLOGIQUE

Em Nanterre, "moderníssimo" *campus* universitário inaugurado em 1964 nos arredores de uma estação de trem premonitoriamente chamada "La Folie", também os futuros sociólogos prescindem de clientes para aprender sua disciplina. Em 1967, Henri Lefebvre, diretor do Departamento de Sociologia, dirá a seus alunos: "Quando vocês tomam o trem na estação de Saint-Lazare até La Folie, (...) se forem capazes de observar o que vêem da janela, serão verdadeiramente sociólogos." (*apud* HESS, 1988:232)

Se dependesse dos tecnocratas, Nanterre - La Folie seria um espaço isolado de todas as perturbações da cidade moderna, ou um *Hospital Geral* apto a limpar tal cidade do eterno risco das desrazões juvenis. Da janela do trem, porém, avistam-se as chaminés das fábricas, os trilhos da estrada de ferro, os canteiros de obras do futuro metrô e, principalmente, uma favela das mais miseráveis de Paris, na qual vivem cerca de 10.000 trabalhadores norte-africanos, e que fora, num passado nada longínquo, um dos bastiões da Frente de Libertação Nacional argelina. A França, que até bem pouco colonizara a África, neo-coloniza, no presente, a periferia de Paris.

Tudo chega a Nanterre, sabe-se lá por que *linhas de fuga*. Entre 1964 e 1968, forja-se uma lenda sobre ela. À medida que aumentam os estudantes, "internos" à moda dos antigos liceus, vozes se fazem ouvir: "Nanterre, isso é Cuba!". Um jornal chega a fazer dela a Indochina parisiense: "Nanterre é um Vietnã de subúrbio" (RIOUX e BACKMAN, 1968:41). Centrífuga, seus fogos vêm de perto e de longe: favela próxima, regulamentos rígidos, Sudeste Asiático, América latina. *À la Bandung*, torna-se *novo eixo*, ao invés de mero satélite de qualquer mãe universitária - leia-se Sorbonne - ou centro político decisório - leiam-se organizações estudantis oficiais.

Em 1967, seus muros se cobrem de cartazes: "Liberdade para Régis Debray!"(17) O *não* aos guetos imperialistas faz eco à recusa aos guetos sexuais. Em março, um grupo de rapazes invade o dormitório das moças, desafiando a proibição regulamentar. O diretor da cidade universitária se dirige à Associação dos Residentes, dizendo não aprovar nem desaprovar a presença dos "garçons" junto às "filles", mas, pouco depois, o ato é considerado digno de sanções. A partir de tais episódios, uma *Sexpo* nanterrense toma corpo, sob os auspícios de W. Reich, cujas idéias contribuem para a redação de um panfleto, distribuído à larga na faculdade e na residência universitária.

"O QUE É O CAOS SEXUAL?.

- é apelar, no leito conjugal, à lei do "dever conjugal".

- é contratar uma relação sexual para a vida inteira sem antes haver conhecido sexualmente sua parceira. (...)

O QUE NÃO É O CAOS SEXUAL?.

- é desejar, por amor recíproco, o abandono sexual sem levar em conta as leis estabelecidas e os preceitos morais, e agir em coerência com isso. (...)

- é não matar a companheira por ciúme. (...)

- é não fazer amor sob os portões (...) como os adolescentes de nossa sociedade, mas desejar fazê-lo em quartos próprios e sem ser perturbado (...). (apud RIOUX e BACKMAN, 1968:44-45)

Com mais de 30 anos de atraso, a juventude francesa descobre o freudomarxismo e, por esta via, estreitos vínculos entre cotidiano e política. Muito cedo as autoridades educacionais francesas também serão obrigadas a reconhecê-los, mas, antes disso, julgam ter problemas mais importantes a solucionar. Desde abril de 1966, quando assume a pasta da Educação, Alain Pereyfitte está às voltas com uma paradoxal dupla de palavras de ordem - democratização e seleção -, que obsedam o governo De Gaulle.

"Na base era preciso (...) democratizar, e amplamente, o primeiro ciclo do segundo grau. Mas se tratava também de recrutar elites; a democratização devia, portanto, ser acompanhada de uma seleção, para evitar a submersão do bacharelado e das faculdades por estudantes incapazes de seguir(...) estudos tão avançados."(PROST, 1992: 99)

Pierre Grappin &, decano de Nanterre, é considerado um liberal; embora, é claro, um liberal-modernista-gaullista, partidário da seleção à entrada da faculdade. Em novembro de 1967, uma delegação de estudantes a ele se dirige, argumentando ser catastrófica a situação nanterrense: número de alunos muito superior ao planejado; professores insuficientes e bibliotecas inexistentes; trabalhos "práticos" impraticáveis; seleção, não desejada, batendo à porta; nova organização do ensino (18), supondo um problemático estabelecimento de equivalências entre disciplinas; laboratórios falhos ou ausentes, etc. Os estudantes de sociologia do segundo ciclo estão em greve, liderados por católicos e trotskistas da UNEF, pois, embora a entidade estudantil não seja forte na nova faculdade, pega carona nas insatisfações generalizadas.

Grappin não é hostil às reivindicações, mas está acorrentado ao centralismo da reforma. Como prova de boa vontade reúne uma Assembleia Geral, com a presença não só dos professores - conforme reza o regulamento - como dos representantes estudantis. Estes batem na tecla de uma desejada participação permanente nas deliberações. A maior parte dos mestres rejeita tal "exorbitância" e alguns chegam a acusar colegas - principalmente os "perigosos sociólogos" - de haver insuflado a greve. Henri Lefebvre, um dos pretensos culpados, responde à acusação com uma negativa que é um elogio aos grevistas: "Não tive esta honra, *monsieur*". (apud HAMON e ROTMAN, 1987:390)

O Departamento de Sociologia, principal foco do movimento estudantil, conta, na qualidade de assistentes, com Alain Touraine, Jean Baudrillard e René Lourau. Este prepara, sob a orientação de Lefebvre, uma tese de Doutorado de Estado que virá a ser publicada, em 1969, sob o título **A análise Institucional**, além de desenvolver alguns grupos de intervenção/análise - prolongamento crítico das experiências de Pedagogia Institucional. Está então bastante ligado aos últimos momentos de *Socialismo ou Barbárie*, tomando de Castoriadis a temática da dialética instituinte/instituído. Todos os assistentes mantêm estreitos vínculos com os estudantes, dando início a um novo tipo de relação universitária em que o questionamento da *instituição formação*, ou melhor, da separação entre *os que sabem* e *os que aprendem*, se faz presente como prática cotidiana. Na assembleia de 1967, porém, é Lefebvre quem toma a dianteira, defendendo os alunos com tal entusiasmo que, à saída, Touraine comenta com admiração: "O velho leão abriu sua barguilha". (apud HAMON e ROTMAN, 1987:390)

Embora sejam recusadas as propostas radicalmente autonomistas, a Assembleia acolhe diversas reivindicações estudantis: constituição generalizada de grupos de professores e alunos; garantia, no primeiro ciclo, do ensino de ao menos uma língua viva; solicitação de verbas para melhor equipar a faculdade, incluindo bibliotecas. A partir destas propostas, o movimento grevista rapidamente se encerra. Para que possam ser implementadas, Grappin e alguns líderes estudantis se dirigem, em comissão, ao Ministério da Educação, onde são recebidos pelo diretor do ensino superior, que nada lhes oferece ou promete.

Os resultados da greve são vividos pelos estudantes como um grande fracasso. Mesmo os mais moderados são forçados a reconhecer que, embora apoiados por uma ampla mobilização, defrontam-se, nos espaços de poder, com um muro de *indiferença modernista*. Consumada, assim, a ruptura entre reformistas e revolucionários, os últimos, quase ausentes do movimento grevista, tomam a dianteira. Duvidam que os obstáculos se devam a dificuldades ou problemas políticos passageiros. A reforma do ensino superior e a Guerra do Vietnã, as práticas de seleção e o assassinato de Guevara, os guetos sexuais e a situação de dominação em que se encontram os países do Leste Europeu, tudo converge, a seus olhos, para uma ausência de vida sob o signo do *mesmo*, na qual o que de melhor se pode esperar é tornar-se pequeno quadro

de Estados Mundiais Assassinos. As *palavras de ordem*, caras aos movimentos de massa tradicionais, cedem lugar às *de desordem*, parte indispensável do *gesto exemplar*, tão propalado pelos situacionistas. O ano de 1968 se inicia anunciando: "Após a conciliação, a revolta".(HAMON e ROTMAN, 1967: 391)

O governo gaullista finge tudo ignorar: se não têm pão, que comam bolo! Se não têm biblioteca ou gestão autônoma, que mergulhem na piscina para refrescar corpos e cabeças, perturbados por ideologias nefastas. Além do mais, desde maio de 1967, o *Livro Branco da Juventude*, publicação oficial do Ministério da Juventude e dos Esportes, pontifica:

"O jovem francês sonha em se casar cedo, mas tem a preocupação de não colocar filhos no mundo antes de dispor de meios para educá-los corretamente (...). Interessa-se por todos os grandes problemas do momento, mas não pretende entrar tão cedo na vida política (...) Não crê numa guerra próxima e pensa que o futuro dependerá, sobretudo, da eficácia industrial, da ordem interna, da coesão da população".(apud HAMON e ROTMAN, 1987: 401)

Em janeiro de 1968, é exatamente François Missoffe, autor destas pérolas positivistas, quem visita Nanterre para inaugurar a piscina olímpica ofertada a esses jovens que encarariam a vida com tanto atletismo. Ninguém ignora que a visita é perigosa, pois, após o fracasso da greve, os estudantes mais radicais - os *enragés* - se tinham feito mestres do desafio, infernizando a vida até mesmo - ou principalmente - dos professores mais afeitos ao diálogo.

Prepara-se, contudo, uma surpresa. Logo que chega, o ministro se depara com cartazes que marcam um encontro na piscina, indicando o itinerário através de enormes falos usados à guisa de setas. Quando Missoffe atinge o destino, Daniel Cohn-Bendit dele se aproxima. O decano Grappin, assustado, o puxa de volta e Danny se deixa conduzir sem resistência, mas logo retorna pelo lado oposto, pedindo ao representante do governo que lhe acenda o cigarro. Depois de algumas baforadas, o diálogo devém *situação*. O estudante diz haver lido o *Livro Branco*, tendo estranhado não encontrar, ao longo de trezentas páginas, uma palavra sequer sobre os problemas sexuais dos jovens. Missoffe tenta sair pela tangente, alegando estar sua presença voltada unicamente para os esportes, porém Danny volta à carga. Ante tal desafio à autoridade, o ministro cai na armadilha e a conversa se torna um espetáculo raro.

Missoffe:" - Com a cabeça que você tem, deve conhecer certamente problemas desta ordem. Eu só poderia lhe aconselhar um mergulho na piscina."

Danny:" - Eis uma resposta digna das juventudes hitleristas".(apud HAMON e ROTMAN, 1987:401)

Com esta réplica, Daniel Cohn-Bendit se transforma em "Danny-le-rouge", o perturbador de cabelos vermelhos. Nada de acordos ou manifestos: a interpelação direta é a nova arma política, na forma de ações exemplares, para as quais não faltam oportunidades. Poucas semanas depois, em meio a boatos sobre a expulsão de estudantes, os *enragés* voltam a inovar: fotografam presumidos "dedos-duros" e passeiam pela faculdade com faixas onde estão pendurados os retratos. Aproveitam para chamar fotógrafos profissionais, a fim de que a cena seja immortalizada. O "liberal" Grappin chama a polícia, mas esta é obrigada a bater em retirada em busca de reforços. Quando retorna, é recebida por um grupo multiplicado por dez, cuja máquina-de-guerra conta, agora, com pedaços de mesas e cadeiras para fazer recuar os repressores. Os *enragés* contaminam Nanterre com suas novas táticas, imprevisíveis e vitoriosas.

Danny é "rouge" em cabelos, "noir-et-rouge"(19) em referência política. Estas cores, mescladas, percorrem o planeta, visíveis que são em todas as universidades do "velho" e "novo" mundos. O ano de 1968 tem início com inumeráveis movimentos, à maneira das *guerrilhas múltiplas* em torno da bem-sucedida *Ofensiva do Tet*, na qual os vietnamitas provam que o "invencível" exército americano não faz jus ao adjetivo. De Berkeley a Berlim Ocidental, de Turim a Tóquio, a juventude evoca os nomes e táticas do Che e de Ho-Chi-Min em uma multiplicidade de ações diretas contra todos os colonialismos, internos e externos, em uma *Bandung* generalizada.

Muito depressa o idioma polonês se vem juntar a esta Babel Internacional onde, paradoxalmente, todos se entendem. No início de março, os estudantes franceses estão frente à Embaixada da Polônia portando faixas e gritos: "Democracia Socialista!"; "Liberdade para Kuron e Modzelewski!". Estes últimos, professores assistentes na Universidade de Varsóvia, haviam divulgado, há cerca de três anos, uma "Carta Aberta ao Partido Operário

Polonês"(20) que lhes valera três anos de prisão. À mesma prisão estão agora de volta, a partir de um caso que poderia ser dito cômico, não fosse ele mais uma daquelas circunstâncias a sugerir que as *grandes* dominações talvez não sejam senão a orquestração de *pequenos* exercícios de poder.

O caso pode ser resumido em alguns atos, nos quais a boa lógica da divisão passado-presente-futuro é objeto de uma *assistemática desconstrução*. Desde janeiro de 1968, o Teatro Nacional de Varsóvia exibe uma peça de Mickiewicz *, intitulada *Os Antepassados*, focalizando a resistência polonesa contra o Império Czarista. Sabe-se lá por que estranhas associações, o público passa a aplaudir, em cena aberta, certas falas - "Não quero a liberdade que Moscou me oferece!", "Moscou sempre nos enviou canalhas!". Diante de um desafio de tal monta à *ordem* (teatral?), após poucas semanas de apresentação o Ministro da Cultura interdita o espetáculo, alegando "aplausos demasiado demonstrativos". O responsável pela cultura parece ater-se aos fatos, mas oportunas interpretações não tardam. Depois que vários escritores denunciam *censura* e os estudantes de Varsóvia ocupam a Universidade clamando por *democracia*, há que encontrar os diretores certos: os "antepassados" só podem ser Kuron e Modzelewski que, desde o início dos anos 60, insistem em associar *socialismo e liberdade*.

A temporada, no entanto, não se encerra aí. Caminhando de universidade em universidade, os protestos chegam à frente do Comitê Central do Partido Operário Polonês, promovendo novo agenciamento entre nações. Os manifestantes devêm tchecos, proclamando: "Toda a Polônia aguarda o seu Dubcek"(21). (HAMON e ROTMAN, 1987:422) Temendo que o movimento se amplie, o governo recorre a discursos de ocasião, associados a míticas categorias de acusação: por um lado, os líderes são acusados de membros daquela "juventude dourada" que, em todo o mundo, incomoda todo mundo (que parte deste mundo seja capitalista não perturba esta lógica de coexistência pacífica); por outro, são suspeitos de estar sendo manipulados...por um "complô sionista"!

A sombra do antigo Kominform (22) cai sobre a Polônia via encenação de um passado erroneamente julgado ultrapassado. Em Katowice, importante centro industrial, o Partido dirige uma manifestação "espontânea" de operários, cujas falas espalham terror em vez de aplausos: "Os estudantes a seus estudos!"; "Os sionistas a Moshe Dayan!"(23)

Os poloneses parecem dotados de um incomum *bom humor negro*, conforme revela um dito espirituoso da época: "Meu pai é escritor, meu marido é judeu, meu filho é estudante. Estou numa situação desesperadora." A *anedota* tem pressa: mais de mil estudantes são presos sob *uma* ("dourado"), *outra* ("sionista") ou ambas as acusações - síntese que mantém no cárcere mais de duzentos. Em Paris somos, senão todos, muitos judeus poloneses. À frente da embaixada, a Internacional Estudantil grita: "Roma, Berlim, Varsóvia, Paris!", em ritmo de "hop-hop" japonês. Nos momentos de descanso, corre nova piada importada de Varsóvia:

"- Sabe qual a polícia mais culta do mundo?.

- Não tenho idéia.

- É a polícia polonesa.

- Certo, mas por que?.

- Porque todos os dias ela vai à Universidade".(HAMON e ROTMAN, 1987: 420)

Estamos em março de 1968. Falta pouco para que, no dia 22 do mesmo mês (24), comece o *maio* francês, paradoxo dos devires que contrariam calendários. Nesta data, após a prisão de seis estudantes acusados, sem qualquer prova, de explosões em frente às sedes do American Express, TWA e Bank of America, cento e quarenta e dois *enragés* nanterrenses ocupam a Sala do Conselho da torre de administração. Bem depressa a polícia francesa se tornará mais culta e o mundo partilhará, por alguns meses, do paradigma do *sonho como ser*.

SEM BASTILHA OU PALÁCIO DE INVERNO

O maio: na França, nome-monumento condensador de séries, que uma superficial cronologia situa entre o 22 de março e o final de junho de 68 - momento em que uma Paris "completamente limpa" é "devolvida aos

turistas"(TURKLE, 1983: 11). O maio: algo muito além da França, caro a todos os mundos, sob uma infinidade de causas e bandeiras (25). O maio: incerteza a ser reduzida, monumento a ser tornado mero documento por uma tradição que ele incomoda e desafia.

Em artigo recente, publicado exatamente em uma das *comemorações* do aniversário de 68, Cardoso nos convida a problematizar esta forma de memória coletiva:

"Os intervalos regulares de tempo das comemorações constituem-se em tempo cronológico, homogêneo, que ofusca as temporalidades históricas que circunscrevem cada um dos tempos presentes a que estão referidas as datações da série. Este mesmo movimento regular ritualiza o ato de comemorar, no sentido de uma ação repetitiva que obscurece os sentidos históricos presentes que estão na base de cada ação comemorativa". (CARDOSO, 1998:1-2)

Como antídoto a tal situação, Matos, no mesmo periódico, nos incita a inventar formas singulares de memória: "Comemorar significa: dar vida, nascer de novo em cada aniversário, sendo ocasião para reinterpretar os acontecimentos. Compreendê-los sem ceder à facilidade de explicações definitivas, pois toda revolução ancora-se no contingente". (MATOS, 1998:17)

Por esta problemática - a das comemorações/rememorações de 68 - começaremos nossa exposição, tomando por base uma de suas *revisões*, apresentada em **Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo**, livro dos neo-kantianos Luc Ferry & e Alain Renaut &. Os autores se dispõem a tecer um fio condutor para distribuir diferentes versões do maio, segundo o que denominam "condições de possibilidade". São apresentadas três grandes categorias de leitura: (a) aquelas nas quais o intérprete espousa o ponto de vista dos atores; (b) aquelas em que o intérprete julga ilusório ou mistificador o ponto de vista dos atores; (c) aquelas nas quais maio de 68, entendido como *irrupção radical de novidade*, é dito irreduzível a versões interpretativas. (FERRY e RENAULT, 1988: 62-63)

Bem pouco kantiana, não vejo nesta classificação "condições de possibilidade" para conhecer o maio francês, mas a auto-instauração de "condições de existência" para a *démarche* teórica de Ferry e Renaut, voltada à crítica do que chamam "pensamento 68" - Althusser, Lacan, Foucault, Derrida, Bourdieu, ou seja, o "estruturalismo". Mesmo tendo em conta esta observação, o esquema proposto permanece provocativo. Segundo seus autores, na primeira categoria se situariam as interpretações de Sartre, Castoriadis e Morin. Os três seriam sujeitos-analistas a compartilhar o ponto de vista dos sujeitos (práticos) das ações, percebidas como "revolta da liberdade contra a opressão do Estado"(idem:64). Na segunda categoria se localizariam as leituras de Régis Debray e Gilles Lipovetsky, respectivamente marxista e tocquevilleana, que identificam no maio "uma etapa no desenvolvimento do individualismo burguês"(idem: 67): os atores de 68 seriam agentes inconscientes de um processo histórico que os engloba e ultrapassa - desenvolvimento das forças produtivas, no primeiro caso; reforço crescente da legitimidade democrática, no segundo. Nesta linha de raciocínio, os atores teriam feito história, mas, sobretudo, "sem saber a história que faziam"(idem:73).

Na última categoria, Ferry e Renaut incluem a perspectiva de Claude Lefort, para quem maio de 68 é um *acontecimento*, um "sem por que".

"(...) todos procuram dar-lhe um nome, todos tentam referi-lo a algo conhecido, todos procuram prever suas consequências. Arquetam-se à pressa interpretações, pretender-se-ia o restabelecimento da ordem, senão nas factos, pelo menos em pensamento (...). Queríamos colmatar a brecha no lugar onde nos encontramos. Em vão (...).(LEFORT, 1969: 41)

Aqui o *maio-brecha* é enigma, e assim deve permanecer. O fato de que não vise a substituir o poder combatido por outro melhor é justamente o que o delimita como *acontecimento singular*. Para Lefort, a ilusão teleológica da "boa sociedade" - libertação, reconciliação - é parte da vontade (totalitária) de sistema. A ação revolucionária, a seu ver, não obedece a planos preestabelecidos, consistindo, ao contrário, em "alterar os planos", "estimular as iniciativas coletivas", "abater os tabiques", "fazer circular as coisas, as idéias e os homens"(idem: 75).

Para quem prossegue a leitura do livro de Ferry e Renaut, é fácil esclarecer o que Lefort chama "vontade de sistema". Auto-proclamados analistas de 68, os dois não admitem inquietudes. Apressam-se em reduzir o matizado pensamento do ex-sociobárbaro a vulgar variante da fenomenologia para, em seguida, encarcerá-lo

na repisada oposição entre *explicação* e *compreensão*: o Lefort de Ferry e Renaut *tudo compreenderia sem nada explicar* da singularidade do maio. Acrescentaríamos nós, fundando-nos na estratégia dos autores: "como queríamos demonstrar".

Neste sentido, para maio de 68, em lugar da abordagem totalizante, preferimos a fragmentação explosiva, sem garantias de qualquer espécie, estejam elas no ponto de vista dos atores absolutos ou de um único Ator Absoluto (História com maiúsculas). Privilegiamos, assim, o *efeito maio* frente às *causas do maio*, remetendo, através da primeira expressão, à possibilidade de se deixar afetar pelos acontecimentos, de fazer-se permeável à sua violenta heterogênesse. Daí julgarmos risíveis, se não fossem tão mortíferas, as tentativas de encontrar, para 68, o livro, o paradigma ou a ideologia.

O livro de 68? Seria ele de Marcuse, de Sartre ou dos situacionistas, como alternativamente se tentou fazer crer? Mas... como assim, se esta multidão que ocupa ruas, universidades, rádios, teatros e fábricas, e quer mesmo incendiar a bolsa de valores, não fala em nome de ninguém e não deixa que ninguém fale em seu nome?

"Queriam apresentar Marcuse como o mestre de nosso pensamento: isso é uma piada. Ninguém no nosso meio jamais leu Marcuse. Sem dúvida, alguns leem Marx, talvez Bakunin e, entre os autores contemporâneos, Althusser, Mao, Guevara, Lefebvre. Os militantes do 22 de março quase todos leram Sartre. Mas não se pode dizer que qualquer autor tenha sido o inspirador do movimento"(COHN-BENDIT et al., 1968: 57).

Não se trata tanto, aliás, do que tenha, ou não tenha sido lido, por quem ou por quantos. Trata-se de indagar se não é a (des)organização do maio que torna visíveis as palavras sábias dos mestres. Parodiando o jovem Felix Guattari, "não é o mesmo livro, em qualquer movimento, que me fará empreender uma Grande Recusa".

Não havendo livro, haverá paradigma? Sujeito ou estrutura? Humanismo ou anti-humanismo? Os mais simplistas vêem no maio a "ressurreição do homem", considerado prematuramente morto pelo estruturalismo. Não é fácil, entretanto, sustentar vínculo tão claro entre *maio* e *sujeito*, à vista de *slogans* tais como "Somos todos judeus alemães" (desafiando o governo, que considera indesejável o "estrangeiro" Cohn-Bendit) ou "Somos um grupúsculo" (respondendo às investidas da esquerda oficial, que menospreza o caráter minoritário do movimento)(26).

No que tange ao debate estruturalismo versus filosofia do sujeito, mais vale contar histórias. Em muitas publicações, a presumida "vingança do homem" desponta sintetizada na frase "as estruturas não descem às ruas"(27). Consideramos bastante problemático analisar frases sem levar em conta as *circunstâncias* em que são formuladas, os jogos de forças em meio aos quais são *afirmações perspectivas*. Segundo o relato de Louis-Jean Calvet &, certo dia, durante os meses a que se chama *maio*, Catherine Backès-Clement chega de uma Assembleia Geral de Filosofia e lê uma longa moção que se encerra com a referida locução. Ela é escrita no quadro-negro e amplamente comentada diante de A. J. Greimas, cujo seminário fora transformado em "comitê de ação"(28). No dia seguinte, Greimas encontra um cartaz colado na porta, anunciando: "Barthes diz: as estruturas não descem às ruas. Nós dizemos: basta de Barthes"(CALVET, 1990:204). Barthes não estivera presente quando do aparecimento da frase e pouca coerência haveria em a ter porventura inventado.

O que aqui está em questão é menos o *tipo de paradigma* dos mestres do que a eventualidade destes desejarem impor o domínio de qualquer *paradigma-tipo*. Pouco importa se as estruturas descem, ou não, às ruas, mas importa muito *o que quer na vontade* (29) que formula tais máximas: naturalizar a divisão entre os que sabem e os que aprendem, ou pô-la em análise e movimento?; restringir a vida aos limites ditados por alguma instância pré-legitimada, ou expandi-la ao infinito? A nosso ver, nos discursos/práticas/subjetivações do maio habita mais uma rejeição ao primeiro termo destas indagações do que ao estruturalismo em geral (ou a Barthes, em particular).

Não sendo a questão nem livro nem paradigma, poderíamos respondê-la via ideologia? Os que assim pensam ainda mais tinta gastaram que os anteriores, defrontados com um acontecimento que não se coaduna com a "história dos historiadores", cujas perguntas invariavelmente são: *quem fez?*; *por que?*; *para que?*; *sob que ideário?* Como escrever a história de um *algo* em que estudantes (?) - pois houve professores, operários, artistas, religiosos, profissionais liberais, radialistas - se revoltam contra tudo - mediante ações *específicas* a cada caso -, sem que *O Poder* - enquanto poder de Estado (Bastilha, Palácio de Inverno) - seja alvo prioritariamente visado?

As dificuldades da empreitada levaram muitos analistas a aparentar o maio a uma *revolução ideológica*, ou seja, a identificar seu significado fundamental em um *ideário*, *código*, *cultura* ou *ethos* subjacente. Embora as atribuições sejam variadas - "romântico", "materialista", "desejante", "psicologista", "individualista", etc.-, existe uma base comum: quase todos concordam em fazer do movimento a glorificação de uma "espontaneidade natural" que viria à luz desde que eliminados os constrangimentos sociais ("repressivos") que teriam mantido a primeira, até então, muda e inerte. Tratar-se-ia de uma espécie de "ideologia do bom selvagem", passível de receber roupagens freudianas, reichianas, marcuseanas, jovem-marxistas ou anarquistas, sempre apontando, todavia, na direção de uma natureza *separada do e enfrentada ao social* ou cultural.

Estas formas de análise costumam recorrer ora ao texto escrito - os presumidos livros do maio - ora, e com maior frequência, aos *slogans* ou *graffittis*. Um deles detém a preferência absoluta: "Sous le pavé, la plage" (sob o calçamento, a praia), às vezes sob a variante "sous le pavé, le sable" (sob o calçamento, a areia). Volta à cena, aqui, uma análise de discurso *conteudística*, que abandona completamente o campo das circunstâncias em que a fala é proferida. De nossa parte, preferimos praticar uma *análise estratégica de discurso*, de inspiração foucaultiana, para a qual os documentos discursivos - sejam eles livros e decretos, ou *graffittis* e *slogans* - ajudam a decifrar as relações de poder, de dominação e de luta *no interior das quais* se estabelecem e funcionam. Para tanto, é necessário captar tanto seu poder de perturbação próprio quanto o conjunto de táticas com as quais se tenta encobri-lo, inseri-lo e classificá-lo para enfraquecer, exatamente, tal poder de perturbação. Nesta perspectiva, "sob o calçamento, a praia" (ou a areia) não é necessariamente a *ideologia extrativista* de uma natureza subjacente. Quando analisamos estas palavras em relação com os acontecimentos em que sua força se manifesta, há aspectos *não discursivos* que com elas se compõem, engendrando outra leitura: afinal de contas, só há *praia* (ou *areia*) debaixo dos *pavés* porque estes são atirados nos chefetes de todos(as) os(as) uniformes/uniformidades, ou empilhados, à guisa de barricadas, em dias (e noites) de recusa a que se nos ensine como devemos pensar, agir ou ser. Quanto à leitura da *ideologia do maio*, portanto, "sejamos realistas: tentemos o impossível!".

Abandonados o livro, o paradigma e a ideologia grandiosos, retornemos ao banal. No prefácio a **L'illusion pédagogique**, Georges Lapassade narra o que considera um *acontecimento-analisador* (30). Recorda que a 22 de março de 1968, em Nanterre, René Lourau participa de uma sessão do Grupo de Análise Institucional. Está acompanhado de outro professor e de alguns alunos do primeiro ano. Os demais - tanto os freqüentadores habituais quanto os não regulares, como Daniel Cohn-Bendit - estão ausentes, ocupados em ocupar a Sala do Conselho. Lapassade é intrinsecamente analítico ao relatar a seqüência do processo.

"Na semana que se segue, Lourau decide interromper definitivamente (...) "seu" grupo de análise institucional. Mas em 22 de março, ao fim da noite, não estava longe de interpretar a ausência de Danny e seus amigos em termos de "resistência à análise"(...) Não sei qual teria sido minha escolha se eu estivesse em Nanterre na noite do 22 de março. Eu teria, sem dúvida, hesitado entre a análise e a tentativa de participar da ocupação..."(LAPASSADE, 1969: 9).

Tanto na seqüência deste prefácio quanto no novo prólogo que redigirá, em 1974 para **Grupos, organizações e instituições**, Lapassade se dedica a debater eventuais vínculos entre as práticas *analítico-institucionais* nos campos da pedagogia (e da formação sindical) e a *ação sobre o terreno* levada a efeito pelo "22 de março". No caso deste último, até mesmo a denominação deixa de apelar, como é costumeiro, para algum *ismo* (teórica ou politicamente instituído), optando pela referência à ação histórica *datada*. Próximos dos situacionistas, pejorativamente apelidados anarquistas ou anarco-comunistas, os 142 nanterrenses da primeira hora muito cedo entrarão em contágio com inúmeros grupos políticos, sindicais ou simplesmente libertários. Neste percurso, onde política, sociológica ou psicossociologicamente ninguém está em completo "acordo ideológico" com ninguém, somente a *ação* é ligadura. Sendo assim, além dos 142 iniciais, serão "membros" do 22 de março todos aqueles que aceitem desenvolver iniciativas em comum. De uma centena e meia a uma cifra incalculável de aliados se compõe este desafio às formas centralistas de organização, sejam elas políticas, teóricas, sindicais ou pedagógicas.

O (ex) psicossociólogo Lapassade parece feliz em ser assim ultrapassado:

"... alguns entre nós pensavam que era possível transformar radicalmente a educação, a classe, a universidade, e talvez mesmo o Estado pela introdução "subversiva" de novas instituições no grupo-classe, isso à luz das tentativas paralelas dos "psiquiatras institucionalistas"(...) A crise de maio dissipou as ilusões e os mal-entendidos (...) Essa crítica (...) por meio de ações diretas, por meio de

atos (...) é infinitamente mais profunda, mais significativa do que a que se faz, habitualmente, da burocratização dos estabelecimentos e dos aparelhos"(LAPASSADE, 1977:23-25).

Lourau hesita, mas logo dissolve "seu" GAI (31) (Grupo de Análise Institucional) de Nanterre. Lapassade carrega pianos para o pátio da Sorbonne - afinal, trata-se de uma festa - e promove agitação nos comitês de ação instalados nas escadas da Universidade. Lefebvre, junto com Ricoeur e Touraine, defende Danny e outros *enragés* frente ao Comitê de Disciplina de Nanterre. Felix Guattari reúne-se na sede da FGERI com alguns *noir et rouge* - Daniel Cohn-Bendit &, Julian Beck &, Jean-Luc Godard -, dando partida à ocupação do teatro Odéon. Os *especialismos* se rompem pelo "efeito-maio", é o que nos dizem *alguns* - os que se deixam "molhar" (32) nas águas do acontecimento.

De forma análoga a Lapassade, Guattari sintetizará, mais tarde, o sentido do adjetivo *analítico* aplicado ao 22 de março:

"Não se reduz ao fato de que as pessoas falem para fazer a crítica das ideologias (...) ou que reivindicuem (...) mais liberdade, mais criatividade (...). O "22 de março" existia em Nanterre sobre o pano de fundo de um certo urbanismo, de um certo tipo de sistema social, de uma concepção particular da relação com o saber (...). O agenciamento analítico aqui, portanto, não só concerne a indivíduos, grupos, locutores reconhecidos, como também aos mais diversos componentes sócio-econômicos, tecnológicos, ambientais, etc..."(GUATTARI, 1981:103).

O que entusiasma aqueles que ora estamos justificados em chamar, com armas distintas da tradição acadêmica, *novos analistas, institucionalistas ou analistas institucionais* - defensores da análise coletiva tornada ato, com todos os meios disponíveis (discursivos, técnicos, sonoros, gráficos, urbanos, etc.) - é exatamente a mesma coisa que incomoda profetas do sucesso e arautos do fracasso. Porque estes sempre falam *em nome* de algum dos *ismos* disponíveis...

Os profetas nem esperaram que o maio findasse para reivindicar monopólios de sapiência premonitória. Em 1980, através de **L'auto-dissolution des avant-gardes**, René Lourau - redimido das antigas oscilações (psic)analíticas - pôs em tela de juízo a pretensão de quatro vanguardas - surrealismo, letrismo, situacionismo e anarquismo - de haverem encontrado, em maio de 1968, "uma validação por vezes parcial, por vezes total, de suas "hipóteses" sobre a revolução"(LOURAU, 1980:17).

Surrealismo e Letrismo, embora se reconheçam no movimento - por sua espontaneidade, humor e poética irracionalidade -, não ousam reivindicar paternidade. Serão os "situs", dissidência do letrismo, que chegarão a se auto-designar como os anunciadores da Grande Recusa. Um livro de R. Viennet, intitulado **Enragés et situationnistes dans le mouvement des occupations**, atinge, neste sentido, o triunfalismo explícito.

"Os situacionistas (...) tinham, há vários anos, previsto exatamente a explosão atual (...). A teoria radical foi confirmada. (...) O movimento das ocupações tirou o sono de todos os mestres da mercadoria e nunca mais a sociedade do espetáculo poderá dormir de novo"(apud LOURAU, 1980:22).

Também J.-F. Lyotard menciona semelhanças entre a problemática do 22 de março e a da Internacional Situacionista: ambos criticam a *representação*, isto é, a relação de exterioridade estabelecida entre a *atividade* e *seus produtos*, em todos os âmbitos. Neste sentido, é a *vida* que se apresenta alienada como um todo, e não apenas as relações entre sociedade civil e Estado, massas e Vanguarda Revolucionária, ação criadora e Planejamento Técnico. Mas o próprio Lyotard apressa-se em destacar a originalidade do 22 de março: a seu ver, este *movimento-relé* estende a crítica dos "situs" à esfera de uma *política em ato* (LYOTARD, 1975:301). René Lourau é ainda mais reticente quanto às veleidades proféticas dos situacionistas: apontem elas para um triunfo ou um fracasso do maio, a posição *d'avant-garde* assim assumida acaba por se constituir em *novoespetáculo* social (ou estatal) para consumo de espectadores imobilizados diante de uma tela de registro monopolizadora.

Sob objeções análogas caem, aos olhos de Lourau, as pretensões anarquistas de profecia ou balanço, mesmo havendo sido 1968, segundo a imprensa oficial, "anarquista" ou "anarco-surrealista". Poucas semanas depois da "devolução de Paris aos turistas", os membros da Federação Anarquista realizam um Congresso Internacional, onde brandem os nomes de Proudhon *, Bakunin *, Kropotkin * e Stirner * enquanto "verdadeiros autores" da revolução de maio. Segundo Lourau, por mais que cite Bakunin, os "anars" permanecem

amnésicos quanto a um de seus princípios: se a organização deseja preparar a revolução, deve revolucionar a si mesma, passando a funcionar da forma mais autogestionária possível. Não é o caso dos anarquistas em questão: preferem a forma política tradicional do "Congresso", a glória aos mestres, os "autores" centralizados (e centralizadores).

Expulsos os falsos profetas, Lourau passa à análise do modo de ação do "22 de março", destacando um conjunto de características: (a) o movimento não possui uma história que se "realizaria" em 1968; é, ao contrário, *criado pela ação*; (b) é o único dos grupúsculos *de 1968* que se auto-dissolve *em 1968*, depois de haver "fusionado" inúmeras militâncias tradicionais (UNEF, trotskistas, marxistas de oposição, anarquistas, anarco-situs, etc.); (c) funciona praticando auto-análise permanente, ao invés de se propor como "origem-e-fim" por intermédio dos conhecidos dispositivos das afiliações, reuniões regulares e contribuições financeiras; (d) não pretende substituir o titular do poder por um partido revolucionário, mas criar focos múltiplos de poder, privando, assim, o presumido centro de sua unificação dominadora; (e) funciona através de "ações exemplares", isto é, atos que transformam as relações de poder em casos concretos e pontos precisos(33); (f) altera o significado do termo "revolução", tornando *finalidade* aquilo que, no sentido ortodoxo, constituía simples *meio*: fusão de grupos, multiplicação de encontros, instituição de assembléias *pelo edentro* do exercício de resistência ao poder; (g) pretende que as lutas tenham caráter transversal, atingindo setores não só estudantis como pertencentes ao mundo do trabalho, especialmente operário; (h) não possui, em contraste com as organizações revolucionárias tradicionais, programa, planificação ou projeto a médio e longo prazos, restringindo-se à análise e intervenção em um presente de curta duração; (i) acata a coordenação entre espaços de ação, mas não considera que uma organização unificada seja imprescindível antes que a própria situação o exija.

Desmistificadas as profecias, exposto o funcionamento, cabe ao *22 de março* a denominação "movimento". Muito lefebvreanamente, Lourau o qualifica de "quotidianista": síntese sempre renovada entre inventividade estética e crítica política das formas de viver cristalizadas. Já Guattari, autor tantas vezes acusado de 'difícil', à vista de tantas conexões e afecções, considera que, se nome há que fornecer, é um quase-sinônimo: *agenciamento coletivo de enunciação*. Tanto um quanto outro falam igualmente em movimento de *autogestão*, compreendendo-se o termo como democracia direta e prática permanente da crítica e da análise. Tantos belos nomes, saídos de um "deixar-se molhar" pelo maio, interessam-nos menos por sua ressonância do que enquanto armas discursivas a contrapor, se não mais aos profetas - já suficientemente apedrejados -, decerto aos sorridentes arautos do fracasso.

Sim, porque para quase todo mundo, maio de 68 "fracassou". Renunciamos a opor um pretensão "sucesso" a tal alegação: não o podendo defender sem cair nas armadilhas políticas montadas pelos adversários, preferimos abordar alguns elementos da construção do alegado "fracasso". A esquerda oficial dele participou tanto durante os acontecimentos como recorrendo a interpretações retrospectivas. Raros foram os momentos históricos em que o discurso do comunismo partidário foi tão fortemente obscurantista, ou melhor, quiçá nunca tenha sido tão necessário aos comunistas franceses declarar "não revolucionário" o caráter de uma situação. O PCF não está sozinho nesta campanha em prol do fracasso, pois a CGT, seu braço sindical, se porta igualmente bem. É claro que, em certos momentos, a surpresa em face do desencadeamento de greves e ocupações de fábrica chega a perturbar, com o ritmo da *festa*, a *seriedade* que deve caracterizar uma vanguarda sindical competente. Em 13 de maio, por exemplo, Danny (22 de março) e Sauvegeot (UNEF) desfilam por Paris ao lado de Georges Séguéy & (secretário geral da CGT), em uma manifestação operário-estudantil que reúne mais de um milhão de pessoas. A *ação exemplar* ganha adeptos no dia seguinte: os operários da Sud-Aviation de Nantes seqüestram o diretor e tomam a fábrica. Uma semana depois já são cerca de dez milhões de grevistas em toda a França.

Com a mesma rapidez com que se espalha, a "peste" deve ser contida. Uma semana a mais e as manifestações da classe operária são recodificadas como "reivindicatórias" por "seu" partido e "seu" sindicato. Apesar dos tímidos protestos da CFDT - central sindical simpática aos projetos autogestionários -, Séguéy se esquece do 13 de maio em troca das vantagens econômicas pretensamente presentes em um grande pacto com as forças da ordem, denominado "Acordos de Grenelle". A partir do dia 24, a CGT passa a enviar apelos às fábricas de todo país para que as greves sejam suspensas e, no dia 27, Grenelle é firmado.

Nada mais justo que classe tão reivindicativa retornasse imediatamente à bela vida normal. O maio, no entanto, é pleno de surpresas e a rejeição ao "vantajoso acordo" se faz sensível. Eleições marcadas para breve, perigo de fracasso à vista. Neste quadro, PCF e CGT tudo fazem para conter estas "utopias", estes "aventureirismos", que só podem provir do "estrangeiro": estas bandeiras negras, aquela juventude dourada,

este "boche", aquele outro... "judeu"? Apenas a *boa imagem* a preservar no espetáculo da política parlamentar parece impedir a esquerda oficial de unir-se à multidão que desfila pelos Champs-Élysées a 30 de maio, em apoio ao governo.

Poucos focos resistem a esta entusiasta construção do fracasso: somente a Renault de Billancourt e de Flins, a Peugeot e o Centro de Correios e Telégrafos permanecem ocupados. Contra a poesia dos *graffittis*, a CGT usa a linguagem dos processos de Moscou, em um panfleto intitulado **Derrotemos os provocadores**:

"O poder gaullista procura e provoca a desordem. Encontra neste domínio uma ajuda importante entre os grupos esquerdistas, trotskistas, maoístas, anarquistas. Em toda a parte onde a greve permitiu aos trabalhadores obter satisfações importantes, intervêm contra a vontade dos trabalhadores para impedir a retomada do trabalho de uma maneira normal" (apud MATOS, 1981:78)

Que "satisfações importantes" são essas? É claro que os salários passam de 2,27 a 3 francos a hora, mas os 3,46 previstos para outubro são postergados para entendimentos futuros, o mesmo ocorrendo com relação à aposentadoria por idade e à aplicação do salário mínimo na agricultura e territórios de ultramar. As tão sonhadas 40 horas semanais dependem de cálculos complicados, demandando a aplicação de redutores progressivos. Provavelmente mais bem aparelhada de matemáticos que a CGT, a CFDT calcula que em alguns setores, como as estradas de ferro, as 40 horas serão alcançadas...no ano de 2008! Apesar disso, a CGT prossegue em sua cantilena, falando de "vitória" e dos perigos de "tentar o impossível". Alguns resistirão, haverá alguns mortos e feridos, mas a *eficácia* sindical sairá inabalada. Um dia, em outro contexto, J.-F. Lyotard alcançará, no discurso, a síntese genial desta trama:

"Não há eficácia revolucionária, porque a eficácia é um conceito e uma prática contra-revolucionária em seu princípio mesmo. Há uma percepção e uma produção de palavras, práticas, formas, que podem ser revolucionárias sem garantia se são bastante sensíveis (...) para deslocar todos os dispositivos possíveis e mudar a própria noção de operatividade"(LYOTARD, 1975a:16).

O PCF e a CGT não toleram a falta de garantias. São especialmente dotados daquilo que o filósofo Herbert Marcuse denomina "espírito de seriedade": o que está do lado da ordem social, da racionalidade tecnocrática, da cultura universitária; o que está contra o desconhecido, o aleatório, o jogo, a aventura. Uma convocatória de direita, distribuída à época, exhibe igualmente tal espírito, em todas as suas letras:

"Basta! Não queremos mais: milhares de bandeiras vermelhas sobre os monumentos públicos,(...) nas manifestações, nos anfiteatros; a Internacional cantada de punho erguido pelos manifestantes; a bandeira francesa profanada, rasgada, queimada nas praças públicas, transformada em farrapos ignóbeis; o túmulo do soldado desconhecido manchado; a anarquia que se instala na Universidade transformada em cloaca,(...) as greves rotativas, o Odéon transformado em depósito, os afrescos da Sorbonne recobertos por inscrições. Por mais Leis, mais autoridade!"(MATOS, 1981:83).

É rápido o restabelecimento da ordem, desejada por *esquerda* e *direita* oficiais. Cada vez mais estas lateralidades parecem trasmutáveis, bastando, para tanto, virar-se de frente ou de costas para um mapa-mundi que tantos querem, há tanto tempo, homogeneizado e integrado. Junho é o mês da dissolução, pelo governo, dos grupúsculos que, há pouco, todos éramos. O 22 de março não espera pela Lei, acostumado que está a construir as suas: o grupo se auto-dissolve. Junho é também o mês em que Sorbonne e fábricas ocupadas capitulam. No último dia, as eleições dão ao gaullismo maioria absoluta na Assembléia Legislativa. No princípio de agosto se ouve, pelo rádio, uma canção digna desta *restauração*, intitulada *O Oportunista*.

"Moi jamais je ne conteste/ Ne revendique, ni ne proteste/Je ne sais faire qu'un seule geste/Je retourne ma veste/Toujours du bon côté".(RIOUX e BACKMAN, 1968:593)

Direito e avesso vestem a mesma casaca, sugere o compositor. Ninguém duvida disto no momento em que as forças do Pacto de Varsóvia, ainda em agosto, esmagam as recém-brotadas flores da Primavera de Praga. Adepta do *bom humor negro* do Leste, a ordem restaurada oferece ao jovem Dubcek o trabalho... de jardineiro público! Igualmente bem humorado, o PCF manifesta sua surpresa (e reprovação!) quanto à intervenção. De Gaulle toma atitude idêntica: a liberdade dos outros é sempre mais bela que a nossa. Aliás, não se deve ser irônico com a história, mas ela, com suas minúsculas, por si só inventa ironias: *Svoboda*, o nome do presidente tcheco encarregado de conter eventuais revoltas em face da invasão soviética, significa

precisamente *liberdade*. Esta liberdade foi desejada em demasia - vociferam analistas sábios de todo o planeta. Que na Plaza de las Tres Culturas mexicana, no mês de outubro, mais de trezentas pessoas sejam mortas a gritar por ela, para estes especialistas do assassinato da vida é apenas uma prova a mais para suas teorias.

Em meio aos que triunfam com o fracasso alguns exercem um *psicanalismo indolor* em lugar de um historicismo ofensivo. Não nos estamos referindo a qualquer atitude geral dos psicanalistas franceses em 1968: ali, encontra-se de tudo. A cada dia, nova barricada se ergue: dever-se-á continuar sublinhando a neutralidade analítica, ou deixar-se afetar pelo acontecimento, ele mesmo analítico, em novo sentido? Alguns descem às ruas, pensem-se, ou não, como veículos das estruturas, afixando avisos à porta: "O psicanalista está na manifestação". Outros cobram de seus clientes as sessões a que estes não comparecem por estar chutando bombas de gás lacrimogêneo ou atirando *pavés*, em busca de "outra cena". Outros ainda - os mais numerosos - aguardam no silêncio para o qual foram tão bem treinados o final da cena, a fim de fazer uso profético (e lucrativo) do *a posteriori*. A ninguém escapa, no entanto, a ausência de inocência de qualquer atitude, neste momento de exacerbação da palavra poética e crítica. Assim, em 23 de maio, *Le Monde* publica um manifesto de setenta psicanalistas em apoio aos estudantes, enfatizando a motivação *política* das ações - afirmação essencial em um momento em que outros dão início à reinscrição da revolta nos limites do drama edipiano.

Pouco antes do manifesto, Lacan e demais membros da Escola Freudiana de Paris marcam um encontro com participantes do 22 de março. Quase não há diálogo: estes falam, aqueles escutam. Até que Lacan pergunta: "O que podemos fazer por vocês?" E Danny responde rápido, em seu estilo intempestivo: "Atirar um *pavé!*" (HAMON e ROTMAN, 1987:526). O espírito de seriedade da reunião se esvai como que por encanto. Na seqüência, os estudantes estendem a mão e as posições se invertem: os analistas pagam para ouvir, e pagam bem - o hábito supera a economia. Obtidos cerca de dois mil francos, o 22 de março delibera rapidamente, tempo-lógico dos que amam as ruas. Seguros de que a revolução será uma festa imotivada, ou não será revolução, os estudantes vão jantar no *La Coupole*. Ali encontram muitos dos doadores, que se espantam, ou se indignam, ao constatar que "o dinheiro dos divãs serve para encher a pança dos alegres chefes da comuna estudantil"(ROUDINESCO, 1988:488). No dia seguinte, Lacan interrompe seu seminário, seguindo o apelo à greve lançado pelo Sindicato dos Professores do Ensino Superior. Aproveita para provocar os discípulos:

"Venho-me matando em dizer que os psicanalistas devem esperar alguma coisa da insurreição; há quem retruque: que quereria a insurreição esperar de nós? A insurreição lhes responde: o que esperamos de vocês é, se este for o caso, que nos ajudem a atirar os paralelepípedos"(apud ROUDINESCO, 1988:488).

Belo exercício de escuta literal, sem dúvida. Mas Lacan não é dos que se molham sem garantir maestria. A falação prossegue achatando o múltiplo sob o imperialismo do significante: os paralelepípedos e as bombas de gás são ditas preencher a função do *objeto pequeno a* e o suposto reichianismo subjacente ao maio é teoricamente demolido. Há que revoltar-se, mas sem perder o monopólio de legitimidade *savante*.

O lacanismo e suas "manques" (faltas a ser, interdições e impossíveis restaurações narcísicas) oferecerá um *psicanalismo comedido e simbólico* em substituição ao *libertarismo desenfreado e imaginário* das barricadas do desejo. A "outra cena" deve, lucidamente, deslocar-se das ruas para o divã. Qual um Haussman (34) a abrir largas avenidas asfaltadas onde ficavam becos e vielas recobertos de *pavés*, um Lacan triunfante dará aos convencidos pelos arautos do fracasso a oportunidade de compreender as dificuldades inerentes à transgressão da lei e as ilusões que compõem a luta pelas revoluções. Fascinados pelo formalismo lógico e matemático, Lacan e discípulos estarão aptos a estabelecer uma conceituação isenta de ambigüidades: a *revolução*, tanto *more geométrico* como *etimológico*, significa "retorno ao mesmo ponto". Como queríamos demonstrar...

Em 1972 Robert Castell publicará um trabalho empolgante, intitulado **O Psicanalismo**, desconstruindo as virtudes revolucionárias *a priori* da "outra cena" psicanalítica. Com ele, haverá *luz* sobre a sombra lançada por estes herdeiros do fracasso: despolitização, privatização, psicologização. Bem antes de Castell, porém, naqueles tempos em que todos podiam tornar-se autores de um escrito singular da noite para o dia, o desconhecido Herbert Tonka & fez, através de **Fiction de la contestation aliénee**, a análise - institucional - do "freudo-lacano-marxismo" nascente, assim sintetizada na pena de S. Turkle:

"Explode uma revolução estudantil (...). O governo recorre a seu "Laboratório de Toxicologia Psicanalítica" e declara que a principal vantagem de usar armamentos psicanalíticos para distrair os radicais está no fato de que estes sequer se dão conta de que estão sendo distraídos. Enquanto os estudantes teorizam sobre a política do desejo, continuam pensando que estão empenhados em uma ação política. O movimento social decai à medida que as energias voltam a se concentrar na produção de uma ideologia radical de inspiração psicanalítica".(TURKLE, 1983:103)

Após tantos paralelepípedos críticos atirados sobre analistas, profetas e herdeiros, menos ainda aspiramos a *compreender* maio de 68, cômicos do que habitualmente significa este termo: fixação do acontecimento como ponto intermediário entre uma *origem* sempre recuada e um *telos* infinitamente adiado, propiciando, àquele que escreve, o *domínio* do que está em jogo.

Recordemos, a este respeito, a publicação, em 1968, de **Diferença e Repetição**, livro-ferramenta manejado por G. Deleuze contra as *identidades* e as *representações*. Acerca de Deleuze, notas biográficas assinalam: "(...) nunca aderiu ao Partido Comunista, (...) nunca renunciou a Marx, nunca repudiou o Maio de 68" (SÉGLARD, 1991:174). Contentemo-nos com o "não repúdio": o maio não precisa de mais do que isso para permanecer como virtualidade de deslocamento e fortalecimento críticos na transformação do cotidiano.

Deleuze sempre foi prudente ao referir-se a maio de 68. Mesmo a publicação de **O Anti Édipo**, em 1972, não representa discurso sobre o acontecimento, e sim potencialização, via escritura, de seus efeitos. Numa entrevista mais tardia, entretanto, o filósofo ensaia abordá-lo diretamente:

" Maio de 68 foi um devir fazendo irrupção na história, e é por isso que a história o compreendeu tão mal, e a sociedade histórica tão mal o assimilou"(DELEUZE, 1991: 28).

Estando o campo da história-disciplina tão percorrido por filosofias identitárias que quase se sufoca por ausência de possíveis, Deleuze é quase que forçado a passar às geografias e cartografias: algo devém, está em fuga, está *fora* dos quadriculamentos discursivos, políticos, subjetivos. O maio seria um desses devires - *histórico-minoritários, histórico com minúsculas* - , a pôr em questão, via forças não territorializadas ou pré-codificadas, a *História com maiúsculas* - campo dos sedentarismos, Estados e imperialismos significantes de todos os tipos. Os paralelepípedos não são um *objeto pequeno a* ou, melhor dizendo, faremos todo o possível para que não o sejam. Em outras palavras, o inconsciente, deve-se produzi-lo como linha de fuga a nossos panópticos cotidianos, sejam eles políticos, históricos ou psicanalíticos. Não porque o inconsciente seja a Verdade do Sujeito ou o Sujeito da História, mas porque não há nem *Sujeito* nem *Verdade* nem *História*: estamos desde sempre enredados em *multiplicidades processuais* (ou *institucionais*).

UM EIXO TRANSVERSAL?

Apesar de tantas precauções, chegamos ao final deste trabalho ainda temerosos de que o conjunto de nossas considerações possa levar a uma leitura tranquilizante, baseada na suposição de que maio de 68 tenha representado a instauração de um eixo *transversal* nos regimes de verdade, prática e subjetivação, a superar, à maneira de bela síntese hegeliana, a *horizontalidade* do pós-guerra e a *verticalidade* do período anti-colonial. Embora concordemos que, se alguma linha pode ser traçada para assinalar este final de rosto histórico, seja ela transversal, decerto é, igualmente, *quebrada* e *descontínua*: estética de nomadismo mais que formalismo cartesiano; linha que "funciona mal"(35) e, exatamente por isso, maquina novas possibilidades.

Se antes de 1968 as conexões entre os diferentes anti-colonialismos, *externos* ou *internos*, são bastante frágeis, quando não dificultadas por incompatibilidades doutrinárias ou institucionais, e se, durante o próprio maio, irrompe uma formidável conexão expansiva, apta a deixar para trás eventuais divergências, de forma alguma resulta daí qualquer unificação totalizadora. Sendo assim, não façamos de 68 mais do que ele efetivamente é: *grande recusa*, e não recusa *de tudo*, tampouco movimento que *tudo* conecta transversalmente. Felix Guattari, atento ao risco da *morte do acontecimento*, jamais se cansou de recordá-lo:

"(...) pretendíamos colocar no mesmo plano militantes vítimas da repressão e o conjunto dos pirados, dos prisioneiros comuns, dos Katangais (36), dos psiquiatrizados. Na ocasião, até os espontaneístas do ex-22 de março (...) diziam: "prisioneiros políticos, sim, mas comuns, absolutamente! Drogados, não!"(...) Pelo fato de querer falar ao mesmo tempo de questões ditas políticas e de problemas da loucura, passávamos por personagens barrocos e até perigosos".(GUATTARI, 1981e:129)

Neste fragmento revela-se uma rejeição, durante maio de 68, ao que nos atrevemos a apelidar "lumpen" da política - loucos, prisioneiros de direito comum, delinquentes, drogados -, ainda considerados, por muitos militantes, algo a ser excluído do trabalho "sério", por mais que tal seriedade portasse ares de festa. Conquanto não nos agrada falar ao estilo da *falta*, é difícil expressar esta idéia a não ser dizendo que, no maio, *não estão* constituídos os que virão a ser chamados "novos movimentos sociais" - de prisioneiros, mulheres, homossexuais; anti-racistas, anti-psiquiátricos, etc. Quando muito, alguns estão em vias de constituição (37). A este respeito, por sinal, dispomos de uma sugestiva observação de Alain Touraine que, analisando a instalação na Universidade, no pós-68, da maior parte daqueles que a contestavam, ressalta a acentuação de um corte entre o mundo da academia e o mundo social: "O discurso 68 se apodera da universidade, enquanto que o vivido 68, cassado da universidade, se reencontra entre as mulheres, os trabalhadores imigrados, os homos..." (*apud* DOSSE, 1992: 181)

Pouco a pouco institucionalizados, muitos dos discursos contestadores se esvaziam da força crítica que exerciam: como contestar uma universidade na qual são os mais recentes mandarins? Como permanecer anti-colonialista quando se está preso ao mandato social de herdar o fracasso de um movimento em que *todos fomos outros*? Como o leitor pode perceber, começamos a nos distanciar de 68, a penetrar no pós-maio. A figura é ainda oscilante, mas parece apontar para novos regimes: alguns buscam uma linguagem para 68, a fim de conceituar-lhe o fracasso; outros se recusam a renegá-lo, insistindo em que "não somos nada mais e nada além daquilo que acontece atualmente" (FOUCAULT, 1979: 239). Para os primeiros, a política, a sociedade e o sujeito são dotados de alguma "natureza" ou "estrutura" que deve, de agora em diante, orientar o caminho correto. Para os últimos, entre os quais nos situamos, é hora de *novas análises*, prontas a pensar o presente, a atuar em ruptura com o intolerável que este porventura veicule, a desprender-se do que ele nos faz pensar, ser e sentir.

Através do longo percurso de uma historicização que se deseja efetiva, este trabalho descobriu (ou redescobriu) os começos de algumas de suas bibliotecas, onde estão as *indisciplinadas disciplinas do desejo* para os que almejam praticar novas análises. A fim de que sejam reconhecíveis pela tradição, chamemo-las Psicossociologia-Sociologia (a da Socioanálise de Lourau e Lapassade) e Cartografia-Filosofia (a da Esquizoanálise de Deleuze e Guattari). Há que enfatizar, porém, que suas características fundamentais são o *desconstruir* bem arrumados setores do saber, *odesregular* índices de fichas catalográficas, o *subverter* os títulos das tiranias do psíquico, social, filosófico e/ou histórico com maiúsculas. Sejam mais precisos: estas características não lhes pertencem por essência. Só o modo de funcionamento daquele que lhes maneja as ferramentas, ou para elas inventa novas, pode favorecer ou minar a vida destas *novas análises*. Ficcional-lhes as *histórias* destotalizadas, fragmentárias e múltiplas foi o caminho que escolhemos em prol do primeiro destino.

No pós-68, estão começadas Socioanálise e Esquizoanálise. O nascimento oficial da primeira está identificado com uma tese de Estado: **A análise institucional**, de R. Lourau, datada de 1969. O da segunda, com um "livro-coisa", **O anti-édipo** (1972), em que *isso* - o inconsciente ou desejo - "funciona (...) respira (...) aquece (...) come (...) caga (...) fode." (DELEUZE e GUATTARI, s/d: 7). O evidente respeito à norma universitária, no primeiro caso, e o aparente desafio impresso, no segundo, não carecerão de conseqüências sobre suas respectivas carreiras.

Em 1976, Lourau, Lapassade e alguns companheiros estão instalados no Departamento de Ciências da Educação da Universidade de Paris VIII -Vincennes (38). No posfácio à reedição de **A análise institucional**, então publicada, observa Lourau:

"Sob o pretexto de teorização, generalização e ordenação conceitual, escrevi um livro frio sobre um assunto candente. Teorizar não seria criar, pouco ou muito, este dispositivo panóptico do qual Foucault mostrou a importância? Ver sem ser visto, (...) vigiar, punir, tais são implicitamente os objetivos da teoria (...)" (LOURAU, 1988: 250).

Em 1972/73, as apropriações freudo (laciano)-marxistas de maio de 68 têm bases solidamente instaladas na universidade, edição, mídia e grupúsculos políticos. Lançando **O Psicanalismo**, R. Castel ressalta a distância entre **O anti-édipo** e esses tipos de concepção, que jamais ousam se afastar demasiado das legitimações emprestadas pelos mestres. Por eliminarem a barreira entre teoria do inconsciente e teoria social, dotando o desejo de uma materialidade que o põe na base (infra-estrutura) do sistema, Deleuze e Guattari são ditos capazes de implodir o edifício das corporações da *intelligentzia*. Apesar disso, Castel divisa um perigo nos efeitos do livro esquizoanalítico. Na relação *essencial* que mantém com a Psicanálise, o trabalho pretende

desalojá-la do lugar de legítima teoria do desejo, denunciando-a enquanto avatar a mais do pensamento da identidade-representação. O problema se situa na existência paralela de uma relação *accidental*: por fazer da Psicanálise um de seus alvos, o projeto esquizoanalítico arrisca-se, *malgré lui*, a aceitar um combate restrito ao plano da técnica ou da experiência clínica. Assim formula Castel seus receios de que o intencionalmente accidental se torne institucionalmente prioritário:

"(...) em que medida o *Anti-Édipo* se situa na ponta extrema de um movimento de fuga para diante, explicável a partir de um mal-estar na Psicanálise? Em que medida ele em parte não permanece uma crítica do conteúdo da Psicanálise, ao propor "uma reversão interna que faz da máquina analítica uma peça indispensável do aparelho revolucionário?"(CASTEL, 1978: 233)

Fazendo referência à preocupação de Lourau com a *panoptização* da Socioanálise e à de Castell com a *psicanalização* da Esquizoanálise, encontramos-nos em meio aos regimes característicos do pós-68. Estes, todavia, já exigiriam a construção de novas histórias, novas ficções...

NOTAS:

1- Em RODRIGUES (1994), esta forma de história, inspirada na genealogia foucaultiana, é caracterizada como *desnaturalizadora/producionista/micro, transdisciplinar/transversalizante e historicamente ontologizadora*. Para uma exposição detalhada do sentido de tais categorias, pode-se também consultar RODRIGUES (1998)

2 - *Bandung*: cidade da Indonésia onde se realizou a conferência que reuniu, em 1955, os países que pretendiam, em meio à Guerra Fria horizontal, definir-se como não-alinhados. *Billancourt*: cidade francesa sede das fábricas Renault, tomada como nome-símbolo de uma revolução proletária sempre à beira de se realizar, dentro do pensamento comunista oficial (leia-se Partido Comunista Francês).

3 -Uma das belas denominações pela qual se designam os acontecimentos de *maio de 68*.

4 - Revista fundada em 1956, reivindicando o adjetivo *revisionista*, até então categoria de acusação nos meios de esquerda. Pretende questionar todos os postulados orientadores, propondo um *degelo intelectual* para o pensamento crítico. Os editores (E.Morin e K.Axelos) decretam o final da publicação em 1962, depois de ter tido, entre seus colaboradores, F.Châtelet, L.Goldmann, C.Lefort, G.Lapassade, G.Deleuze, R.Barthes e H.Lefebvre.

5 - Grupo e revista fundados, respectivamente em 1946 e 1949, por C. Castoriadis e C. Lefort. De início ligado à seção francesa da IV Internacional, S.ou B. logo rompe com a versão trotskista da burocratização soviética como *acidente histórico*, elaborando uma análise original dos determinantes conducentes ao estabelecimento de um regime de exploração e dominação na U.R.S.S. Muito isolado no imediato pós-guerra, o grupo ganha novo alento com os acontecimentos de 1956 (Relatório Krushev sobre crimes do stalinismo, invasão da Hungria pelas tropas do Pacto de Varsóvia), passando a ser interlocutor privilegiado dos críticos da burocracia. A revista se encerra em 1965, e o grupo, através de um manifesto de auto-dissolução, em 1967. Detalhes acerca do percurso de S.ouB. podem ser encontrados em RODRIGUES (1998a).

6 - Grupo e revista criados ao final da década de 50 por um grupo de jovens - sendo os mais conhecidos Guy Debord e Raul Vaneigen -, que se auto-intitulam "vanguarda cultural". Acusam de reformistas os grupos que se pretendem modernos e revisionistas, como *Arguments* e *Socialismo ou Barbárie*, preferindo a "fórmula-choque" e a instauração concreta de "situações" rupturais às intermináveis revisões teóricas dos marxistas críticos.

7 - Filme francês dirigido por Yves Robert, lançado em 1962.

8 - Segundo CASTEL (1978), as histórias de tipo retrospectivo ocultam a existência de duas fases na Psicoterapia Institucional francesa. Nas primeiras experiências, mesclavam-se Pavlovismo, Psicanálise, Fenomenologia e Psicologia da Gestalt. A partir de meados dos anos 50 estas misturas começam a parecer absurdas teórica e politicamente, passando-se, desde 58, da primeira versão (ecclética, com dominante marxista e ativa presença de militantes comunistas) à segunda (influenciada por Lacan e inteiramente desvinculada do PCF).

9 - Em meados dos anos 50, o Comissariado Europeu, como parte do Plano Marshall - cooperação americana para a reorganização econômica da Europa -, envia aos EUA missões de intelectuais e jovens patrões, a fim de que se familiarizem com as novidades em gestão empresarial e formação permanente.

10 - Para a Psicoterapia Institucional a *instituição* designa, a princípio, uma forma social particular, seja concreta (o estabelecimento), seja jurídica (a organização); em um segundo momento, formas de organização das práticas, como grupos, clubes, oficinas, etc. Ver, a respeito, RODRIGUES e SOUZA (1992)

11- Quando de sua morte, relembrou-se quatro encontros virtualmente *capazes de* - embora efetivamente *impotentes para* - ter definido caminhos totalizantes para este "mestre da arte da desorganização sistemática" (título que lhe empresta a manchete de **Libération** em 31.08.92): J.Oury, J.Lacan, a Antipsiquiatria e G.Deleuze.

12 - Hospital pioneiro, durante a Segunda Guerra, nas experiências de Psicoterapia Institucional, lideradas por François Tosquelles. Sobre a importância, então, da resistência à ocupação alemã, ver RODRIGUES (1998b)

13 - A *Teoria das Duas Ciências* é uma reatualização, no pós-guerra, das proposições elaboradas no início do século por Bogdanov, afirmando diferenças de natureza entre *ciência burguesa* e *ciência proletária*. Nesta linha, **La Nouvelle Critique** traz à cena, em 1949, o texto **A Psicanálise: uma ideologia reacionária**, no qual os psiquiatras do PCF, inclusive os simpatizantes da doutrina freudiana (Lebovici, Bonaffé, Le Guiland, etc.), realizam uma condenação totalizante da disciplina.

14 - *Bueaux d'Aide Psychologique Unniversitaire*, criados pela MNEF, que diagnostica, no meio universitário francês de então, uma verdadeira fonte de patologias para os estudantes.

15 - Propostos pela Esquerda Sindical da UNEF, eram grupos de 5 ou 6 integrantes nos quais se desejava romper o isolamento dos estudantes universitários, possibilitando o confronto dos processos de aprendizagem.

16 - VEYNE (1982) relaciona a historicização foucaultiana à prática de *tomar pelo meio*, conforme concebida por Deleuze.

17 - Em 1967, Régis Debray, ex-aluno da Escola Normal Superior e antigo discípulo de Althusser, foi preso na selva boliviana quando participava do foco guerrilheiro de Che Guevara.

18 - A nova organização substitui o sistema de certificados em disciplinas, cuja acumulação dava direito a uma licenciatura, por uma seqüência de três ciclos, correspondendo o término do segundo à obtenção daquela titulação.

19 - Cores do anarquismo e do marxismo.

20 - O documento exhibe enorme semelhança com as teses de Castoriadis, denunciando a burocracia política central como classe dominante. Para maiores detalhes, ver MAGNOLI (1992:103)

21 - Em 5 de janeiro de 1968, o stalinista Antonin Novotny &, após uma série de protestos liderados por escritores e estudantes, foi substituído, à testa do Comitê Central do Partido Comunista Tcheco, pelo "jovem Dubcek". Não era tão jovem em idade - contava 46 anos -, mas representava, para o Leste Europeu, a juventude do socialismo, a "linha humanista", de início sob o vigilante beneplácito de Moscou.

22 - Espécie de "Internacional Comunista" que, em 1948, substitui o antigo Komintern, extinto em 1943. A acusação de "sionismo" representava, no Kominform, uma das principais bases para os "processos de Moscou".

23 - Talvez em 1967/68, mais do que em qualquer outro momento, seja sensível a questão *internacionalismo versus nacionalismo-xenofobia*. Enquanto os revoltosos de todo o mundo devêm "outros", os contra-revoltosos insistem em remeter "cada macaco a seu galho". No caso da acusação de "sionismo", as circunstâncias favorecem os discursos da contra-revolta: em junho de 1967, com o crescimento

das tensões no Oriente Médio, as forças armadas israelenses, sob o comando de Moshe Dayan, iniciam a "Guerra dos 6 dias", com apoio dos EUA.

24 - 22 de março: data em que os estudantes de Nanterre ocupam o edifício da administração; nome que toma o movimento constituído a partir desta ação.

25 - Maio: *americano* (recusa da guerra do Vietnã, deserção, desobediência civil, hippies, flower power, black power); *alemão* (renovação cultural; anti-autoritarismo; crítica do marxismo ortodoxo; Universidade Livre; anti-imperialismo); *polonês* (socialismo e liberdade; crítica esquerdista do marxismo petrificado), *tcheco* (idem); *japonês* (anti-imperialismo; anti-militarismo; anti-sateliteização do país pelos EUA); *espanhol* (anti-ditadura franquista e suas sustentações internacionais); *italiano* (anti-autoritarismo universitário, crítica da sociedade de consumo), *brasileiro* (contra o golpe militar de 64, os acordos MEC-USAID e todos os imperialismos); *argentino* (o "Cordobazzo", em 1969, desafiando calendários oficiais); *mexicano* (pela democratização do sistema político, contra a repressão policial) e também holandês, belga, suíço, inglês, dinamarquês, turco, iugoslavo, argelino, tunisiano, marroquino, senegalês, peruano, chileno, venezuelano, malgaxe, etc. O mundo sem fronteiras rígidas. Para uma ótima síntese, ver MATOS (1981).

26 - A este respeito, ver GUATTARI (1981c), texto que retoma este *slogan* para fazer do "minoritário" a *afirmação* de um modo de ação política.

27 - A "história oficial" atribui a formulação a Lucien Goldmann, em 1969, no debate que se segue à conferência *O que é um autor?*, de M. Foucault, na Sociedade Francesa de Filosofia. (Ver FOUCAULT, 1991: 80)

28 - Comitê de ação: principal forma de agrupamento adotada no maio. São unidades diretamente ligadas à agitação, sem subordinação hierárquica a centros decisórios. Obedecem a princípios simples: bases variadas (profissão, local de moradia, trabalho, etc.); pequenas dimensões (10 a 30 pessoas), reuniões diárias, iniciativas próprias, comunicação permanente entre os membros, com o comitê de coordenação e com outros comitês.

29 - Esta formulação se deve à leitura deleuzeana de Nietzsche: "O poder, como vontade de poder, não é o que a vontade quer, mas aquilo que quer na vontade" (DELEUZE, 1990:22).

30 - Por *acontecimento analisador* (ou analisador histórico), os institucionalistas indicam um movimento social que vem a nosso encontro inesperadamente, condensando uma série de forças até então dispersas e realizando *por si mesmo* a análise, à maneira de um catalisador químico de substâncias.

31 - Aqui, o significante se encontra aleatoriamente a serviço da ação: a partir do 22 de março, só um *gai savoir* (ou *savoir faire*) importa.

32 - Segundo Guattari (1981d:140), "o inconsciente molha os que dele se aproximam".

33 - Lourau aproxima as "ações exemplares" do 22 de março dos "analisadores" dos institucionalistas, pois permitem a revelação, em ato, do funcionamento dos poderes.

34 - Arquiteto responsável pela Paris das largas avenidas, dispositivo de guerra contra os *revolucionários* de 1848 e *communards* de 1871.

35 - Para Deleuze e Guattari, paradoxalmente, só funciona bem a máquina que funciona mal.

36 - Nome atribuído a um grupo de delinqüentes que se refugia na Sorbonne ocupada, pois um deles afirma ter sido mercenário em Katanga.

37 - Sobre este tema, consultar GUATTARI (1986).

38 - A inserção universitária dos socioanalistas, no pós-68, não foi assim tão tranqüila. Quando Lapassade disse a R. Castel, membro do núcleo de recrutamento, de seu desejo de lecionar no centro experimental de Vincennes, recebeu resposta negativa: os sociólogos desejaríamos preservar sua "coerência epistemológica". Em conseqüência, Lapassade ocupará o cargo de professor no Departamento de Ciências da Educação, no qual se concentrarão os socioanalistas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

BARBIER, R. - *Pesquisa-ação na instituição educativa*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1985.

BAREMBLITT, G. - *Compêndio de Análise Institucional e outras correntes*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992

CALVET, L.-J. - *Roland Barthes*. Paris: Flammarion, 1990.

CARDOSO, I. - "68: a comemoração impossível". *Tempo Social*, vol.10, nr.2, out/98.

CASTEL, R. - *O psicanalismo*. Rio de Janeiro: Graal, 1978.

CASTORIADIS,C.;LEFORT,C.; MORIN,E. - *Mai 1968: la brèche*. Paris: Fayard, 1968

COHN-BENDIT et al. - *A revolta estudantil*. Rio de Janeiro: Laudes, 1968.

COIMBRA, C. M. B. - *Guardiões da ordem: uma viagem pelas práticas "psi" do Brasil do "milagre"*. Rio de Janeiro: Oficina do autor, 1995.

DELEUZE, G. - *Nietzsche*. Lisboa: Edições 70, 1990.

DELEUZE, G. - "Signos e acontecimentos". Em Escobar, C. H.(org.) -*Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991.

DELEUZE, G.; GUATTARI, F. - *O anti-Édipo: capitalismo e esquizofrenia*. Lisboa: Assírio e Alvim, s/d.

DELEUZE,G.; GUATTARI, F. - "Entrevista I" . Em CARRILHO, M. M. (org.) - *Capitalismo e esquizofrenia: dossier anti-édipo*. Lisboa: Assírio e Alvim, 1976.

DOSSE, F. - *Histoire du structuralisme vol.2*. Paris: La Découverte, 1992.

DUBOST, J.; LÉVY, A. - "El análisis social". Em GUATTARI, F. et al. - *La intervención institucional*. México: Folios, 1981

FERRY, L.; RENAUT, A. - *Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo*. São Paulo: Ensaio, 1988.

FONVIEILLE, R. - "Elements pour une histoire de la pédagogie institutionnelle". Em HESS, R.; SAVOYE, A. (orgs.) - *Perspectives de l'analyse institutionnelle*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1988.

FOUCAULT, M. - *Folie et déraison: histoire de la folie à l'âge classique*. Paris: Plon, 1961.

FOUCAULT, M. - "Não ao sexo-rei". Em *Microfísica do poder*. Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOUCAULT, M. - "Interview with Lucette Finas". Em MORRIS, M.; PATTON, P. (eds.) - *Michel Foucault: power, truth and strategy*. Sidney: Feral Publications, 1980.

- FOUCAULT, M. - *O que é um autor?* Lisboa: Vega, 1991.
- GUATTARI, F. - "Reflexiones para filósofos sobre la psicoterapia institucional". Em *Psicoanálisis y transversalidad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976
- GUATTARI, F. - "Introducción a la psicoterapia institucional". Em *Psicoanálisis y transversalidad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976a.
- GUATTARI, F.- "La causalidad, la subjetividad y la historia". Em *Psicoanálisis y Transversalidad*, 1976b
- GUATTARI, F. - "El grupo y la persona". Em *Psicoanálisis y transversalidad*. Buenos Aires: Siglo XXI, 1976c
- GUATTARI, F. - "Entrevista". Em *La intervención institucional*. Mexico: Folios, 1981
- GUATTARI, F.- "A transversalidade". Em *Revolução molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1981a
- GUATTARI, F. - "A transferência". Em *Revolução molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1981b
- GUATTARI, F. - "Somos todos grupelhos". Em *Revolução molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1981c
- GUATTARI, F. - "Pistas para uma esquizoanálise: os oito princípios". Em *Revolução molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1981 d
- GUATTARI, F. - "Antipsiquiatria e antipsicanálise". Em *Revolução molecular*. São Paulo: Brasiliense, 1981e
- GUATTARI, F. - "As novas alianças: movimentos sociais e movimentos alternativos". *Desvios*, nr.5, mar/1986.
- HAMON, H.; ROTMAN, P. - *Genération I: les années de rêve*. Paris: Seuil, 1987.
- HESS, R. - *Henri Lefebvre et l'aventure du siècle*. Paris: Métailié, 1988.
- HESS, R., SAVOYE, A. - *L'analyse institutionnelle*. Paris: P.U.F., 1993.
- LAPASSADE, G. - *A entrada na vida*. Lisboa: Edições 70, 1975.
- LAPASSADE, G. - "Préface". Em LOURAU, R. - *L'illusion pédagogique*. Paris: Épi, 1969
- LAPASSADE, G. - *Grupos, organizações e instituições*. Rio de Janeiro: F.Alves, 1977.
- LAPASSADE, G. - "El aprendizaje del análisis" Em LOURAU, R.et al. - *El análisis institucional*. Madri: Campo Abierto, 1977a
- LAPASSADE, G. - "Función pedagógica del T-Group". Em *El analizador y el analista*. Barcelona: Gedisa, 1979.
- LAPASSADE, G. - "El seminario de Lys-chantilly". Em *El analizador y el analista*. Barcelona: Gedisa,1979a.
- LAPASSADE, G. - *Socioanálisis y potencial humano*. Barcelona: Gedisa, 1980.
- LAPASSADE, G. - "La intervención en las instituciones de educación y de formación". Em GUATTARI, F. et al. - *La intervención institucional*. México: Folios, 1981
- LEFORT, C. - "A desordem nova". Em MORIN, E. et al. - *Maió 68: inventário de uma rebelião*. Lisboa: Moraes, 1969.
- LOURAU, R. - "Pour une nouvelle pédagogie". Em *L'illusion pédagogique*. Paris: Épi, 1969

- LOURAU, R. - "Une dimension de l'institution: la demande sociale". Em *L'illusion pédagogique*. Paris: Épi, 1969a
- LOURAU, R. - *A análise institucional*. Petrópolis: Vozes, 1975.
- LOURAU, R. et al.- *El análisis institucional*. Madri : Campo Abierto, 1977.
- LOURAU, R. - *L'état inconscient*. Paris: Minuit, 1978.
- LOURAU, R. - *Sociólogo em tempo inteiro*. Lisboa: Estampa, 1979.
- LOURAU, R. - *L'autodissolution des avant-gardes*. Paris: Galilée, 1980.
- LOURAU, R. - *Le journal de recherche*. Paris: Méridiens Klincksieck, 1988.
- LYOTARD, F. - "El 23 de marzo". Em *A partir de Marx y Freud*. Madri: Fundamentos, 1975.
- LYOTARD, J. F. - "Deriva a partir de Marx y Freud". Em *A partir de Marx y Freud*. Madri : Fundamentos, 1975a.
- MAGNOLI, D. - *O mundo contemporâneo*. São Paulo: Ática, 1992.
- MATOS, O. C. F. - *Paris 1968: as barricadas do desejo*. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- MATOS, O.C.F. - "Tardes de maio". *Tempo Social*, vol. 10, nr.2, out/98
- OURY, F.; VASQUEZ, A. - *Vers une pédagogie institutionnelle*. Paris : Maspero, 1982.
- PROST, A. - *Éducation, société et politique - une histoire de l'enseignement en France de 1945 à nos jours*. Paris: Seuil, 1992.
- RIOUX, L.; BLACKMANN, R. - *L'explosion du mai*. Paris: Robert Laffont, 1968.
- RODRIGUES, H.B.C. e SOUZA, V.L.B. - "A análise institucional e a profissionalização do psicólogo". Em Saidón, O. e Kamkhagi, V.R.(orgs.) - *Análise institucional no Brasil*. Rio de Janeiro: Rosa dos tempos, 1992
- RODRIGUES, H.B.C. - *As subjetividades em revolta: institucionalismo francês e novas análises*. Dissertação de mestrado. IMS/UERJ, 1994
- RODRIGUES, H.B.C. - "Quando Clio encontra Psyché: pistas para um (des)caminho formativo". *Cadernos Transdisciplinares*, nr.1, UERJ:1998
- RODRIGUES, H.B.C. - "Cura, culpa e imaginário radical em Cornelius Castoriadis: percursos de um sociobárbaro". *Revista de Psicologia da USP*, v.9, nr.2,.1998a
- RODRIGUES, H.B.C. - "Um anarquista catalão: aventuras do freudo-marxismo na França". *Cadernos de Psicologia - série Institucional*, v.8, 1998b.
- ROUDINESCO, E. - *História da psicanálise na França, vol. 2*. Rio de Janeiro: J. Zahar, 1988.
- SAIDÓN, O.; KAMKHAGI, V. R. (orgs.) - *Análise institucional no Brasil*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.
- SÉGLARD, D. - "Bibliografia comentada de Deleuze". Em ESCOBAR, C. H. (org.) - *Dossier Deleuze*. Rio de Janeiro: Hólon, 1991

TURKLE, S. - *Jacques Lacan: la irrupción del psicoanálisis en Francia*. Buenos Aires: Paidós, 1983.

VEYNE, P. - "Foucault revoluciona a história". Em *Como se escreve a história*. Brasília: EUB, 1982

Acción mutante

Fabiana Bertin - Ana Escurra - Eugenia Piazza

¿Cuál es nuestra luz y cual es nuestro lenguaje, es decir nuestra "verdad" actual?

¿A qué poderes hay que enfrentarse y cuales son nuestras capacidades de resistencia, hoy que ya no podemos contentarnos con decir que las viejas luchas no son válidas? Y sobre todo, ¿no asistimos, quizás, no participamos en la "producción de una nueva subjetividad"?

¿No encuentran las mutaciones del capitalismo un "oponente" inesperado en la lenta emergencia de un nuevo sí mismo como núcleo de resistencia? ¿No se produce un movimiento de reconversión subjetiva, con ambigüedades, pero también sus potencialidades, cada vez que se produce una mutación social?.

GILLES DELEUZE " Foucault"

Esta cita debería haber sido la forma en que finalizáramos este trabajo, sin embargo, creímos que podría también, abrirlo.

¿Cuál es el tema? La forma.

Una pregunta estética. Parafraseando a Zizek " no el misterio tras la forma, sino el misterio de esa forma" . Son los estilos (sus formas) los que nos constituyen como individuos, en un acto de atravesamiento, que da una marca peculiar (como el punzón que danza sobre las tablas enceradas donde los antiguos escribían). Concebir al estilo como la invención de una posibilidad vital, la forma de un modo de existencia. Y aunque esto comporte también un problema ético, en cualquier sentido que se lo presente, tratamos de plantear preguntas sobre el registro de la estética **(1)**, en tanto representación, en tanto las formas en que "se" **(2)** produce la realidad en la que los sujetos, a su vez, se producen. El campo de representaciones, dicho con ese "se", impersonal, nos muestra el juego en el cual el discurso -social- hace mella en las subjetividades, las recorta y promueve, dando las cartas con las que cada uno tendrá o no las posibilidades de armar su mano.

Las instituciones políticas, educativas, etc., pliegan este discurso, al modo de decir de Foucault, que es simultáneamente movimiento de una superficie y trazado de un límite. Este pliegue que se presenta como un afuera, es en realidad un movimiento de la institución misma, y de las marcas (que como forma) en el pliegue definen su límite.

En toda institución nos encontramos con un material dispuesto a ser visto y oído; la forma en que aparece ese material, es decir el proceso de su construcción, su producción, qué se enuncia y se ve de un modo particular, nos interesa –pensando desde Freud- más allá de aquello que puede sostenerse en su contenido. Un modo de existencia singular, se encuentra representado en el funcionamiento de cualquier institución, organización, individuo y es esto lo que capta nuestra atención.

Desde hace tiempo, nos encontramos trabajando con docentes y alumnos de una escuela en niveles primario y medio, tomando como uno de los ejes el de la decisión.

¿Qué es lo que hace posible que un sujeto en determinado momento pueda "tomar" una decisión, pueda elegir?. ¿Se puede - debe elegir? Y esto desde la multiplicidad de enunciados que sobre ello se propone articular: estudiar, trabajar, producir, comprender, relacionar, etc. Cuando alguien "toma" una decisión, ¿es "tomado" por un acto que caerá fuera de la argumentación racional? **(3)**

Elegir es ser elegido, dice Deleuze. A su vez, en cada elección se pone en juego el modo de existencia de quien elige, y no los términos explícitos de la elección. Por lo tanto una "elección auténtica" no es jamás la elección de esto o aquello, es la elección de elegir, la elección entre la elección y la no-elección.

Muchas teorizaciones se ajustan a pensar la realidad como una coincidencia entre el objeto de conocimiento y lo real, como si se pudiese acceder directamente a la realidad sin la intervención de la representación y el lenguaje. El establecimiento de esta identidad entre el conocimiento y la representación de la realidad parece

implicar que la decisión estuviese marcada por simples correspondencias; racionalidad que actuaría para determinar que si A es razón para B entonces C.

Si sabemos "bien" conocer la realidad que nos es representada, los mecanismos para la decisión "correcta", estarían dados por la interpretación de los signos objetivos de esa realidad y su transferencia –puesta en acto a la elección que se produciría por aquella racionalidad inmanente.

El individuo en situación de elegir recurriendo a los datos que le ofrece la realidad estaría capacitado para discernir sobre lo que le conviene optar y descartar aquello que solo le ocasionaría dificultades. Y si ocurre que ha "elegido mal", es porque se ha distorsionado su conocimiento de la realidad.

Nada más lejos de esta concepción positivista y (porque no) neoliberal, que lo que vemos y oímos cotidianamente.

Desde esta perspectiva todo indica, que la decisión sobre como actuar correspondería a una evaluación positiva, donde luego de sopesar alternativas, determinamos o decidimos nuestra elección. **(4)**

No obstante, *"La verdadera razón de una decisión sólo se vuelve aparente una vez que la decisión ha sido tomada"* **(5)**. Bajo esta óptica el acto mismo define sus propias condiciones, produce retroactivamente los fundamentos que lo justifican. Lacan en "El tiempo lógico y el aserto de una certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma", plantea al sofisma como *"un saber que no aporta nunca nada que no pueda ya ser visto de un solo golpe"*, es en la temporalidad y no en lo espacial que el proceso lógico obtiene su resolución. Hay en la suspensión del tiempo una evidencia subjetiva que obliga al individuo a apresurarse.

El juicio asertivo nos dice, se manifiesta por un acto, el cual se adelanta a la certidumbre en una precipitación donde *"el momento de concluir el tiempo para comprender, a de durar tan poco como el instante de la mirada"*.

Este acto (de precipitación) atraviesa de un modo único al sujeto, y lo obliga a suturar de un modo nuevo su propio pasado, sus propias condiciones. Pero hay algo más que Lacan observa y es que "si bien en esta carrera tras la verdad no se está sino solo, si bien no se es todos cuando se toca lo verdadero, ninguno sin embargo lo logra sino por los otros."

Cuando observamos las prácticas de significación donde se crea sentido, el "se" –al que habíamos hecho referencia- puede ser interrogado en sus multiplicidades, en los "otros" que juegan en la producción de subjetivación, y que no quedan borrados en lo impersonal de su enunciación. Esta posición creativa, la que da sentido a través de esas prácticas de significación, torna inteligible al mundo social, hace de él una realidad cognoscible, y coherente con las representaciones que nos son ofrecidas.

Ahora bien, estas prácticas de significación, de subjetivación, navegan en relaciones de poder, su objetivo es prevalecer sobre otras prácticas que se revelan antagónicas a las mismas y donde, entonces, se producen luchas de universalización de las significaciones de la realidad. Por lo tanto nos encontramos de por sí sumergidos en un problema básicamente político. Y cuando decimos político nos referimos como escribe Tomás Abraham, a que todo pensamiento que trate de pensar como se produce, inevitablemente esta metido en política....

La crisis de representación que hoy escuchamos argumentar en muchos foros intelectuales, no solo se refiere a la poca o nula representación que los "políticos, docentes, padres", tienen frente a sus supuestos representados, sino que hace referencia a la vacuidad del sistema de representaciones de lo real que ofrece el discurso neoliberal. La instancia de la promesa que permite derivar un futuro posible, hoy aparece en toda su fuerza de vacío; planear (en su doble sentido de volar y proyectar) queda reducido a la inmediatez del ahora y aquí.

El discurso capitalista prometió, sobre la base de los sacrificios de muchos sectores, el bienestar y la felicidad para todos. Correspondiendo con políticas concretas que derivaron en que muchos hombres y mujeres queden excluidos de esa ilusión.

Nos preguntamos en que forma aquella promesa ha sido rasgada por los acontecimientos actuales y donde la globalización parece la respuesta; ya que circunnavegar nuestro mundo (nos dicen) implica reconocer que

quienes han quedado en los bordes del globo es porque no han sido "capaces" de subirse al barco. No han sabido elegir...

Graciela Frigerio decía en una charla, retomando a Lyotard, "... *que otra cosa queda como política que la resistencia a la inhumanidad*".

Pensar esta inhumanidad, implica demasiadas cosas: exclusión, desprecio, mentiras, perversidad, aceptación de las trampas, desvalorización.

Una sociedad que se piensa libre para elegir, para apropiarse, para decidir, y no tiene en cuenta que esto es sobre la base de la diferencia y la desigualdad, (cuando hablamos de desigualdad nos referimos exclusivamente a las condiciones materiales de existencia) **(6)**; está creando y reforzando sus propios sistemas de exclusión y de límite.

Como siempre, la producción de la subjetividad está en crisis ¿cuando no?, se encuentra en un período de cambio, de mutación. El malestar en la cultura se expresa en esas zonas de turbulencia, de caos, en las cuales pensar esa mutación implica –entre otras- una pregunta estética, una pregunta por la forma **(7)**. Forma que en la actualidad "se" dice de muchas maneras diferentes, que en ciertas ocasiones escuchamos como:

*"Me gusta la música, toco el piano, pero voy a "ser" contador, sino me voy a morir de hambre"
"Acá, si tu viejo no te banca en su estudio o empresa, no "existís" ¡!"
Pero que en otras, "se" aparece diciendo:
"El estudio es un deber para crecer"
"Estudiar es un método para aprender (aburrido)".*

Son las formas de lo nuevo, nuevo que está siendo, que se está gestando en espacios simbólicos determinados soportados por una red que determinará el lugar de enunciación de los sujetos y que les permitirá, retroactivamente integrar la dimensión de sus opciones.

Lyotard, en *Moralidades Postmodernas*, se refiere a que "cuando los ideales vienen a faltar como objetos de creencia y modelos de legitimación, la demanda de investimento no se desarma, ella toma por objeto la manera de representarlos" **(8)**. Sin duda asistimos en nuestra cultura a cambios profundos en los modos y vínculos sociales, nos diferencia de otras épocas el lugar que viene a ocupar lo público como arena o campo donde dichas representaciones tomarían relevancia dando lugar a la formación de subjetividades. No reducir nuestra visión a una postura nostálgica, nos permite observar que el proceso de subjetivación, no cesa de sostenerse en la relación con el otro. El sujeto es reconocido y nombrado, su experiencia de individuación sólo puede sostenerse en esta función de reconocimiento y decir del otro sobre sí. En esta representación se genera la posibilidad de su ordenamiento en un campo social, al modo de, perteneciente a un género, de un cierto origen, de tal o cual generación, con tal o cual estilo.

Esta filiación le permitirá representarse dentro de los rasgos de la cultura. Una experiencia de su individualidad con relación a las esferas de lo público y lo privado presentes en el ordenamiento de su realidad.

Cabría la posibilidad de sostener que donde lo público operaba regulando individuos, propiedad, relaciones de grupos; hoy es vivenciado como una intromisión sobre las libertades individuales **(9)**. El discurso actual sobre la autonomía, el derecho a la afirmación personal, da al mercado (como espacio imponderable, ilimitado) la característica de un "seudo-espacio social", donde sin ligazón, los intercambios hablan de una pura afirmación personal. Afirmación que genera una imagen de que los valores y rasgos de lo individual, son producidos y desarrollados por los individuos mismos sin mediación alguna de los procesos históricos sociales.

Comenzamos a preguntarnos por la intromisión tan contundente de este discurso en el ámbito general, ¿con relación a que interpelaciones, desde cuales actos de enunciación, los sujetos se reconocen en él?. ¿Cómo operar con este nuevo tipo de herencias?.

Nos asegura Félix Guattari *"la juventud, aunque esté aplastada en relaciones económicas dominantes que le confieren un lugar cada vez más precario y manipulado mentalmente por la producción de subjetividad colectiva de los medios de comunicación, no por ello deja de desarrollar sus propias distancias de normalización respecto a la subjetividad normalizada"*.

No solo la juventud, también todos los joviales, los que el diccionario define como alegres, festivos y apacibles, porque no entonces, los que creemos en la necesidad de nuevos conceptos, que además de violentar el pensamiento, produzcan quiebres en nuestras prácticas, podemos desarrollar distancias de normalización, es decir podemos ponernos a pensar. Y este pensar en la forma que define Tomás Abraham como aquella que no da respuestas sino que plantea preguntas.

Para no alejarnos de nuestra práctica y poder concebir las potencialidades de estas mutaciones de lo subjetivo, es que nos planteamos un abordaje de lo institucional, pensando el ámbito de lo público, como uno más de los lugares donde se habrán de conformar las geografías de las primeras organizaciones libidinales, de su correlato fantasmático, de la organización de los vínculos, la conformación de valores e ideales, la subjetivación de normas sociales y culturales.

A partir de estos procesos de subjetivación es que el individuo obtiene los recursos significantes para actuar sobre determinados sectores de su vida social y cultural. Este proceso se realiza siempre con relación a una época (con sus formas sociales, vínculos familiares, etc.) a la que el sujeto pertenece y en relación con la cual define su propia identidad. Así observamos como ciertos lugares de dominancia social para la producción subjetiva, tales como la familia, la escuela, las relaciones con la ley, están sufriendo cambios profundos, multiplicándose, diversificándose, donde ya no podemos hablar de territorios homogéneos. **(10)**

Estos movimientos ambiguos de reconversión subjetiva generan cierta sensación de caos, ya que pareciera que la producción de subjetividad se aleja cada vez más de los lugares tradicionales, pero también abre posibilidades aún insospechadas.

El discurso es uno de los modos en que algo nuevo se produce y es apropiado por el proceso de subjetivación, el acto mismo de decir produce una nueva forma, aquello que lo subjetiva.

Cuando como analistas en la institución intentamos pensar el trabajo con relación a los acontecimientos que tienen lugar en el cotidiano institucional, observamos una narrativa, que como relato **(11)** se evidencia a través de la puesta en escena, donde al modo del teatro, lo social se produce re-creándose en ese momento territorios de subjetivación con distancias propias de lo singular en cada individuo.

Esta escena es al mismo tiempo superficie y nos da la posibilidad de un encuentro, aunque efímero, con los significantes propios del grupo, con lo que podríamos llamar sus estilos. **(12)**

Cuando Deleuze expresa, retomando la fórmula de Valéry "*lo más profundo es la piel*", nos transporta a pensar la emergencia de esta superficie como la constitución de una superficie de inscripción "*si no se constituye una superficie de inscripción lo no – oculto seguirá siendo invisible*". Esta paradoja nos posiciona nuevamente ante la perspectiva de la forma. Es sobre esta superficie donde vamos a encontrar los elementos para pensar la intervención, es allí donde se presentan o donde surgen, los donde, los quienes, los cuando, de algo que excede al sentido, en la pregunta misma por "mi elección".

La elección como acontecimiento, dará en cada caso la posibilidad de constituir nuevos territorios existenciales. Deleuze reconoce que pensar, se ha transformado en un trabajo muy difícil, los procesos de "aculturación y anti creación" propios de estos tiempos crean algo que es más negativo que la censura, la reacción aspira a que todo se torne imposible, nos dice también que esto no tiene por qué durar...

Si la pasión aun nos recorre, si la utopía aun nos llama, ¿podremos crear una alternativa a esta política?, ¿aún podemos resistir?**(13)**.

Notas:

1-El esteticismo ético entiende, que la belleza moral se identifica con la virtud, a diferencia de la doctrina tradicional de la conducta, que establece que en todo caso, la belleza moral más que un constitutivo, es un derivativo de la virtud, que se realiza por el ejercicio del bien.

2- Este entrecomillado refiere a lo que en "Problemas de lingüística general I", E. Benveniste, dice: "...es por ello por lo que no es una perogrullada afirmar que la no-persona es el modo de enunciación posible para las instancias de discurso que no deben remitir a ellas mismas, sino que predicen el proceso de no importa quién,

o no importa qué, a parte de la instancia misma, pudiendo siempre este no importa quién, o no importa qué, estar provisto de una referencia objetiva". Pág. 176. Cap. XIV, Siglo XXI.

3- Sobre este acto que caería fuera de toda argumentación S. Zizek nos dice:

"El acto difiere de una intervención activa (acción) en que transforma radicalmente a su portador (agente): el acto no es simplemente algo "que se llevo a cabo"; después de uno, literalmente, "no soy el mismo de antes". En este sentido podríamos decir que el sujeto "sufre" el acto (pasa a través de él) más que llevarlo a cabo: en él, el sujeto es aniquilado y posteriormente renace (o no), es decir, el acto implica una especie de eclipse, afanisis, temporal del sujeto". Slavoj Zizek. ¡Goza tu síntoma". Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood.

4- Sobre este punto Lacan realiza una observación que nos permite pensar la decisión, no como la posibilidad de una buena o mala orientación del que decide sino por el contrario marca como, "Ciertamente, si la duda, desde Descartes, está integrada en el valor del juicio, hay que observar que para la forma de aserto aquí estudiada, este valor reside menos en la duda que lo suspende que en la certidumbre anticipada que lo introdujo". Jacques Lacan. Escritos 1. "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma". Pag. 199

5- Slavoj Zizek. El sublime objeto de la ideología. Siglo XXI.

6-Como nos dice Silvio Rodríguez "... el que nace bien parado para procurarse lo que ahora no tiene que invertir salud"

7-Tomemos una articulación que realiza Zizek alrededor de dos padres: Freud y Marx. Ambos toman la idea de forma para plantear el misterio del sueño y de la mercancía.

Dice Zizek: "En ambos se trata de eludir la fascinación propiamente fetichista del "contenido" supuestamente oculto tras la forma: el "secreto" a develar mediante el análisis no es el contenido que oculta la forma (la forma de la mercancía, la forma de los sueños) sino en cambio, el "secreto" de esta forma. Explicar por qué el trabajo asumió la forma de valor de una mercancía, por qué los contenidos latentes de este sueño han adoptado esta forma".

"Es el trabajo del sueño el que produce esa forma, y sólo él es la esencia del sueño, la explicación de su especificidad". S. Freud.

8-Citado en "De un horizonte incierto". Psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual. Emiliano Galende. Paidós. Pag.63

9- "Nos hemos impuesto a la alteridad mediante la alienación (el sujeto se vuelve el otro de sí mismo), pero a su vez la alienación a sucumbido ante la lógica identitaria (el sujeto se convierte en el mismo que él mismo) y hemos entrado en la era interactiva y sideral del hastío". Jean Baudrillard, "La ilusión del fin", Cap. La huelga de los acontecimientos, pag. 164. Anagrama.

10-Ya no aparece hoy la familia como una sola forma vínculo (madre, padre, hijos); actualmente ha variado no solo la cantidad de individuos que ocupan el rol, sino también el ámbito donde crecen los hijos, los hogares monoparentales, etc.; la escuela a dejado de ser el único lugar de formación académica, "la ley" necesaria es la que dicta el mercado.

11- Félix Guattari en "Las tres ecologías"; cita a Walter Benjamín "... Todas las formas, cada una a su manera, se liberan del relato, que es una de las formas más antiguas de comunicación. A diferencia de la información, el relato no se preocupa de transmitir el acontecimiento, lo incorpora a la vida misma del que lo cuenta para comunicarlo como su propia experiencia al que lo escucha. De ese modo, el narrador deja en él su huella, como la mano del alfarero sobre el vaso de arcilla".

12- La representación es un sistema de significación, las cosas solo entran en un sistema de significación en el momento de atribuirles un significado. No hay un vínculo natural entre el significante y el significado, las cosas pueden, en un proceso de significación, ser significantes. La cosa en si esta perdida.

Pero el vínculo entre significante y significado no le es coincidente a la representación. El significado no existe como dominio separado del significante, y su definición es posible en una cadena infinita de significantes. El significado solo está presente en el significante como trazo, marca, tanto de lo que es como de lo que no es;

por lo cual esta siempre regido por un proceso de diferenciación.

Si el significado, lo que es representado, no esta nunca plenamente presente en el significante, la representación no es fija, lleva ese grado de incerteza e indeterminación de su proceso.

13- Tuvimos que resolver algunos prejuicios y nos sorprendimos al escuchar que Fito decía otra vez que no todo está perdido y ofrecía su corazón intentando pensar aunque sea, una posibilidad de resistencia:

"...vivir atormentado de sentido/ creo que está, sí, es la parte más pesada / en tiempos en que nadie escucha a nadie / en tiempos en que todos contra todos / en tiempos egoístas y mezquinos / en tiempos donde siempre estamos solos / habrá que declararse incompetente en todas las materias del mercado...".

"Al lado del camino" – Abre – Fito Páez.

Bibliografía:

Baudrillard, Jean: " La ilusión del fin". Anagrama. 1992.

Baudrillard, Jean: "El otro por sí mismo". Anagrama.1994.

Benveniste, Emile: "Problemas de lingüística general I", Cap. XIV, Siglo XXI.

Deleuze, Gilles: "Conversaciones". Pretextos. 1996.

Freud, Sigmund: "El malestar en la cultura". O.C. Amorrortu Editores.

Freud, Sigmund: "El porvenir de una ilusión. O.C. Amorrortu Editores.

Freud, Sigmund: "La identificación". O.C. Amorrortu Editores.

Freud, Sigmund: "Psicología de las masas y análisis del yo". O.C. Amorrortu Editores.

Galende Emiliano: "De un horizonte incierto". Psicoanálisis y salud mental en la sociedad actual. Paidós.

Guattari Félix: "Las tres ecologías". Pretexto. 1996.

Lacan, Jaques: Seminario 7 "La ética del psicoanálisis". Paidós. 1988.

Lacan Jaques: "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada". Escritos I. Siglo XXI. 1988

Liotard, Jean –François: "Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo". Manantial. 1998.

Zizek Slavoj: "¡Goza tu síntoma!. Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood. Nueva Visión. B.A.. 1984.

Zizek Slavoj: "Porque no saben lo que hacen. EL Goce como factor político". Paidós. 1998.

Jacques Lacan. Escritos 1. "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma". Pág. 199

Zizek Slavoj: El sublime objeto de la ideología. Siglo XXI Editores. 1992.

Prevención de las toxicomanías

Laura Gersberg

En general, los artículos acerca de Prevención, recomiendan a los eventuales lectores consejos para detectar si un hijo se droga.

Algunos un poco más pretenciosos intentan dar una explicación de las causales del *flagelo* que como bien dicen no solo es un problema argentino.

Incluso arriesgan alguna hipótesis sobre geopolítica del narcotráfico y sociología de las consecuencias de la posmodernidad, globalización, fin de milenio, desaparición del rol del Estado y desorganización familiar.

Todos tienen parte de la verdad, todos aparecen muy preocupados, y verdaderamente lo están, pero no estoy segura que lo estén por las razones que describen.

Si así fuera se implementarían soluciones menos literarias, concretamente destino de recursos, atención a cargo de profesionales bien remunerados, verdadera lucha contra el narcotráfico, políticas visibles a la comunidad de reconstrucción del entramado social. En definitiva, **respuestas creíbles**.

Especialmente en estos tiempos de elecciones, la Prevención es un caballito de batalla de toda campaña, debido a que las agencias que sondean las preocupaciones de los ciudadanos así lo indican especialmente ligado al tema de la inseguridad.

Todos coinciden en incluir cual receta de cocina los siguientes ingredientes:

- Desocupación
- Falta de Límites
- Violencia Familiar
- Trastornos escolares
- Falta de incentivos
- Efectos publicitarios del alcohol
- Drogadictos violentos
- Falta de modelos
- Caída de valores
- Corrupción policial
- Descrédito de los políticos

Esto no es del todo errado, más bien hay bastante de realidad, lo que está ausente es que alguien crea que los que deben hacer, lo hagan.

Prevención es no llegar a decir todo esto, es hacer que la dignidad del Padre no se pierda, que el Maestro pueda trabajar estimulado por las actividades de su carrera y no preocupado por el presupuesto.

Prevención es también y además una decisión política.

Como profesional podría decir: un joven que altera su rutina, cambia sus horarios, grupo de amigos, modifica su carácter, hábitos deportivos y familiares, etc., está atravesando un cambio, que podría implicar una adicción o no. Es el momento de hablar y no esperar ingenuamente enterarse por terceros, ya sea la policía, un juez o un médico generalmente quien nos informe que nuestro hijo está involucrado con drogas.

Pensar que nuestra familia y no sólo un miembro de ella tiene un problema de drogas es un acto duro, doloroso, amargo en el cuál las culpas se diseminan erráticamente, las internas se agudizan y lo que siempre estuvo se hace visible crudamente.

Aparecen las soluciones voluntaristas, las vigiliias y seguimientos, el corte de salidas, las escapadas, la falta de objetos en la casa y finalmente, y bastante tiempo después, la aceptación del fracaso y el pedido de ayuda del no afectado directamente.

Esta secuencia es prácticamente habitual, y las respuestas ya no tienen tanto que ver con la Prevención como con la Asistencia.

Pensar la Prevención es o debería ser, sensibilizarnos ante una verdad sin desesperación y con herramientas idóneas, de poco sirven estrategias discursivas sin correlato ejecutivo.

El objetivo es volver sobre ciertas cuestiones de vieja data que actualmente, son semantizadas de acuerdo a los nuevos contextos, discursos y escenarios.

El pensar explicaciones esencialmente humanas para los fenómenos colectivos, no es ajeno a estas circunstancias y revela amargamente en este turbulento fin de milenio, el retorno a las vastamente conocidas conflictivas que las nuevas tecnologías ideológicas y modelos mentales no alcanzaron a resolver.

Se trata de abordar la brutal expansión, que en estos últimos años ha cobrado una visibilidad notable debido al fracaso de las gestiones tendientes a contener a grupos poblacionales altamente estigmatizados entre ellos, los jóvenes marginales y adictos, cuya situación no ha variado al menos en las tres últimas décadas.

Aquellos para los cuales la agenda mundial no prevé una habilitación e inserción en el ámbito de los intercambios sociales, aquellos para los cuales ya no hay un lugar en el mundo.

Y frente a esta situación la reacción de autoconservación puede imaginarse y ya sucede, está lejana de ser pacífica.

La pobreza, las necesidades básicas insatisfechas en todos los órdenes, la desocupación, la pérdida de la dignidad y la falta de espacio social y ambiental, minan los mecanismos de conductas racionales tanto en los no incluidos como en aquellos llamados a conducir este proceso, cuyo perfil dilemático, promueve acciones previsiblemente desesperadas.

Quiero dejar aclarado que no es ni remotamente mi propósito, establecer alguna forma de taxonomía lombrosiana con aroma a chucrut.

Decía, entonces que en los últimos treinta años se han escrito infinidad de libros y artículos sobre la marginalidad.

Los diagnósticos se presentaron en términos de exclusión social, la cual progresivamente, iba degradando la vida de un número cada vez mayor de individuos.

La desintegración del aparato productivo con su correlativa alza en las tasas de desocupación, sigue siendo el caldo de cultivo que alimentan estas hipótesis.

Sin embargo, la marginalidad es un concepto paradójico.

El contacto con los llamados Chicos de la Calle plantea la cuestión de la marginalidad como un imperativo que altera los tiempos lógicos: la exclusión está en el origen.

De lo que se trata es de la imposibilidad de acceso como premisa.

El problema es la inclusión.

Los hijos de los excluidos son los no incluidos de hoy.

Treinta años después cientos de miles de adolescentes, que no tuvieron el privilegio de pertenecer, sólo obtienen su status legal a través de un delito que los legitima.

Solos en la madrugada pierden su condición de N.N. en una comisaría. A esa hora el registro civil está cerrado.

Para muchos, la existencia social es el resultado de un operativo policial.

El ingreso en La Tumba (Instituto de Menores en el argot de este conglomerado social) sostiene burocráticamente la inscripción y la pesadez insoportable de ser ahí y sin zapatos de goma.

De ahí en más un universo de restricciones se abre, la ley de la calle como la supervivencia del más apto, procesa la selección.

La imposibilidad de retorno a lo pre social informa de la Naturaleza de la Cultura.

Pero todo esto no afecta solo a Los Chicos de la Calle, o a los Chicos en la Calle, sino que se extiende a todo tipo de familias y grupos socioeconómicos de la población.

Aquí no hay discriminación alguna, cualquiera puede ser tal vez un grupo familiar con un problema de drogas.

En este fin de milenio muchas preguntas flotan, mientras masas de jóvenes se ahogan en las incertidumbres intelectuales de los decisores.

Estamos en el fin de siglo y en la Argentina.

Luces y sombras definen un paisaje conocido en Occidente, pero los contrastes se exageran, aquí, por dos razones: nuestra marginalidad respecto al **primer mundo** (en consecuencia muchos procesos cuyos centros de iniciativa están en otra parte) y la encallecida indiferencia con que el Estado entrega al mercado los distintos niveles de gestión social, sin plantearse una política como contrapeso. Como en otras naciones de América, la Argentina vive el clima de lo que se llama la posmodernidad en el marco paradójico de una nación fracturada y empobrecida.

Hoy, las identidades atraviesan procesos de balcanización; viven en un presente desestabilizado por la desaparición de las certidumbres tradicionales y por la erosión de la memoria; comprueban la quiebra de normas aceptadas, cuya debilidad subraya el vacío de valores y propósitos comunes.

La solidaridad de la aldea fue estrecha y, muchas veces, egoísta, violenta, sexista, despiadada con los que eran diferentes.

Esa trama de vínculos cara a cara, donde principios de cohesión pre modernos fundaban comunidades fuertes, se ha desgarrado para siempre.

Las viejas estrategias ya no pueden soldar los bordes de las nuevas diferencias... si en el pasado, la pertenencia a una cultura aseguraba bienes simbólicos que constituían la base de identidades fuertes, hoy la exclusión del consumo vuelve inseguras todas las identidades

La disociación de la economía y la cultura conduce o bien a la reducción del actor a la lógica de la economía globalizada, lo que corresponde al triunfo de la cultura global o bien a la reconstrucción de identidades no sociales, fundadas sobre pertenencias culturales y ya no sobre roles sociales.

Cuanto más difícil resulta definirse como ciudadano o trabajador en esta sociedad globalizada, más tentador es hacerlo por la etnia, la religión, o las creencias, el género o las costumbres, definidos como comunidades culturales.

Se busca así una identidad cultural a partir de comunidades que detentan rasgos comunes.

Llegamos así a preguntarnos por la identidad individual y social en la posmodernidad.

Qué es lo verdaderamente contemporáneo en los vínculos que se entablan entre la identidad propia y la sociedad.

Los cambios en la organización social que ocurrieron en décadas recientes parecen ser inabarcables.

La globalización, los sistemas de comunicación transnacional, las nuevas tecnologías de la información, la industrialización de la guerra, el colapso del socialismo soviético, el consumismo internacional: los procesos de desterritorialización en general, nos interrogan acerca de cuáles son las relaciones entre los cambios en el nivel de las instituciones sociales y la vida cotidiana y cómo afectan los procesos sociales las instancias personales.

No será oportuno empezar a pensar el entrecruzamiento entre lo individual y lo institucional.

Si la posmodernidad refunda una sociedad a partir de un mundo caótico y multidimensional, la globalización de las comunicaciones desemboca en una proliferación vertiginosa de discursos. Se abre un camino para la liberación de las diferencias.

Más allá de cualquier comprobación basada en el marketing de los discursos sociológicos en boga, los conflictos que afectan a los seres humanos se nos presentan perennes al recorte de una mirada finisecular.

Es cierto que los modelos promovidos como paradigmas del éxito social generar la banalización de la existencia, un radical vaciamiento de sentido, y la estrategia para asegurar la supervivencia impone como condición el redoblamiento de la alienación de la identidad.

En el caso que más conozco los jóvenes marginales y adictos, podríamos decir parafraseando al grupo Hermética, que son **víctimas del vaciamiento**.

A la vez, los adictos encarnan un vacío, vacío de ilusiones, de proyectos, de palabras.

Como en una particular forma de afasia, el adicto gesticula su desesperación, forzando sus palabras atragantadas hasta el borde del silencio absoluto.

Como diría el novelista canadiense, Douglas Coupland, en su libro Generación X: "X es el símbolo de la indefinición por excelencia, y así se perfila toda una generación. X es la forma de nombrar el vacío: vacío de ilusiones, de proyectos, vacío de historia, pasión, deseo, un vacío tan estéril...".

Más cerca la película de Arístarain, Martín (H) toca el tema de la sensación de vacío de otro miembro de la Generación X.

Lo que quiero dejar claro es que la Generación X está en Montreal, Boston, Merlo, Fuerte Apache, Ruanda, Sarajevo, Kosovo, San Isidro, Berlín o Budapest. **La Generación X está globalizada.**

No sólo no se trata de una cuestión menor, es también un destino trágico, desde cualquier perspectiva que se pretenda analizar.

Pero eso no se está considerando seriamente y las consecuencias parecen no contar con demasiado espacio en la agenda de este fin de milenio.

El principio del exterminio no es la muerte, es la indiferencia estadística.

Sostengo que la así llamada Generación X, demográficamente está en estado de completa virtualidad, ni siquiera cuentan con un anclaje para ser incluidos en alguna estadística no estigmatizante, sólo son visibles públicamente a través de actos defensivos de transgresión con el objeto demostrar que existen, que son, aún fuera de los modelos socioeconómicos para los cuales son tan sólo un grupo para el cual se diseñan políticas de control social, para tranquilizar las conciencias de los funcionarios políticamente correctos y acallar los

temores de los que sí han logrado pertenecer a la sociedad que prioriza desesperadamente lo arduamente obtenido.

Teniendo en cuenta todo lo expuesto mi opinión es francamente poco optimista, no veo que las eventuales respuestas estén en sincronía con la urgencia de la crisis.

No me es posible percibir acciones al menos paliativas del sufrimiento de enormes grupos sociales cruelmente expuestos a planes que distan de valorar el perfil humano en juego.

Más bien lo que impresiona es una profundización del desamparo y abandono de millones de seres que perecerán irremediablemente victimizados por la falta de oportunidades, la inequidad, y el escaso interés en su supervivencia debido a que son funcionalmente innecesarios, no hacen falta, sobran.

Quisiera honestamente ser prospectivamente menos escéptica y creer verdaderamente que es posible salir, como diría Borges, de la terca neblina en que parecen deambular los así llamados Gestores Sociales.

Quisiera creer aquello **que el sujeto se rescata como proyecto**, no es sólo parte de una retórica oportunista.

La caída en el tiempo, el tan rimbombantemente anunciado fin de la Historia, la ingenua creencia de la muerte de las ideologías y el imposible ideal de la objetividad en las ciencias sociales, son la muestra más inobjetable de un presente despiadado y el preámbulo de una muerte anunciada.

En las actuales contingencias, el holocausto de una Generación más allá de la enunciación ininterrumpida de propuestas moralmente irreprochables, suena considerando la realidad de los posibles escenarios, por lo menos un acto de cinismo.

Sin reparar en la recuperación de las utopías, de los valores dignificantes de las personas, de la potencia creadora de las comunidades, el **no future** de los punks, será el cadalso en que una vez más, otra generación será inmolada.

Espero con toda mi esperanza, equivocarme.

Historias del psicoanálisis

Psicoanálisis argentino: casi treinta años sin plataforma

Juan Carlos Volnovich

Hace casi treinta años un grupo de dieciocho profesionales intentamos cambiar el curso histórico del psicoanálisis en la Argentina. Impulsado por los ecos del Mayo Francés, arrastrado por la onda expansiva del Cordobazo, conmocionado por el auge de masas de finales de los 60, Plataforma se propuso instalar el futuro un poco más acá, sacudiendo conciencias, irrumpiendo irreverente en el sagrado santuario de la ciencia aséptica, y compartiendo barricadas con otros trabajadores de la cultura que se proponían derribar el mito de la neutralidad valorativa del científico.

Hace casi treinta años, al separarnos de la institución psicoanalítica oficial, un grupo de analistas emprendimos el imprevisible (¿imposible?) camino de comprometer nuestros esfuerzos en pos de un psicoanálisis, "otro", que abjurara de la adaptación irreflexiva del individuo a la sociedad y se mantuviera lo más lejos posible de cualquier estrategia de control social.

Esta nota, que será seguida por otras, pretende reconstruir el clima alborozado y efervescente de lo que fue la primera ruptura por razones ideológicas y políticas en el seno de la Asociación Psicoanalítica Internacional desde que Freud la fundara. Insistirá en la elocuente clave de su localización Argentina, en la multiplicidad de sentidos que disparó la precoz disolución del grupo que consumó la ruptura y, mas aún, propondrá iniciar, a través del ejercicio de la memoria crítica, una reflexión acerca del destino posterior de sus miembros y de los efectos que, en el imaginario social, aún perduran y se reproducen.

A finales de la década del 60' el contorno del psicoanálisis se correspondía con el de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Y la Asociación, con una estructura vertical y monopólica, administraba con mano férrea el ejercicio de su práctica, la formación de profesionales, la expansión de esta disciplina prestigiada y en creciente difusión.

Por otra parte no existían, entonces, alternativas institucionales para una formación psicoanalítica seria y rigurosa. La A.P.A. era la mejor desde que también era la única. Pertener a ella era muy difícil pero, si se lograba entrar, atravesar los rituales de una iniciación llena de obstáculos y dificultades, todo el confort de la campana de cristal se ponía el servicio de garantizar un estudio responsable de la obra de Freud y de los postfreudianos, de Melanie Klein, de Winnicott, de Bion y de Meltzer, una seguridad económica y un porvenir acomodado, nada despreciable.

Pues bien, ese confort, el de la campana de cristal, es el que, a muchos de nosotros, comenzó a asfixiarnos. El descontento dentro de la institución y la insatisfacción con nuestra práctica, pretendidamente apolítica y por fuera de otros intereses sociales, ofició de factor aglutinante.

¿Quiénes integramos Plataforma? Éramos unos pocos. Personas concretas que firmábamos con nombre y apellido y que nos desplegábamos en el amplio espectro de las jerarquías, institucionales; desde la base a la punta de la pirámide. Eran cuatro miembros en función didáctica: Marie Langer, Gilberte Royer de García Reinoso, Diego García Reinoso, Emilio Rodríguez. Era Eduardo Pavlovsky, Miembro Titular. Armando Bauleo, Hernán Kesselman, José Rafael Paz, Miembros Adherentes. Era Lea Nuss de Bigliani, egresada de Seminarios y éramos otros candidatos: Fany Baremlitt de Salzberg, Gregorio Baremlitt, Guillermo Bigliani, Manuel Braslavsky, Luis María Esmerado, Andrés Gallegos, Miguel Matrajt, Guido Narváez, y yo mismo: Juan Carlos Volnovich. Pero con nosotros estaban también, y desde el principio, aunque por no ser miembros de A.P.A. no habían renunciado, claro, León Rozitchner, Raúl Sciarretta y Eduardo Menéndez.

De nuestro grupo original hoy faltan: Marie Langer, Diego García Reinoso, Fany Baremlitt de Salzberg y Manuel Braslavsky. También falta Raúl Sciarretta, que renunció a pertenecer a Plataforma aún antes de su disolución y José Bleger que integró Plataforma mientras permanecimos dentro de la APA, pero que no renunció con nosotros.

Después, no mucho después y ya fuera de la A.P.A., otros compañeros se incorporaron a Plataforma. Eran psicoanalistas de A.P.A. que renunciaban individualmente y se sumaban a nuestro proyecto; eran psicólogos

que compartían nuestras luchas y nuestras ilusiones, eran colegas del interior, de Rosario, Córdoba y Tucumán, que vibraban en la misma longitud de onda y fueron, también, Rosa Mitnik y Alberto Pargeament que "desaparecieron" víctimas de la represión.

De nuestro grupo original, los que con la renuncia a la A.P.A. produjimos la ruptura y apertura, solo tres compañeros permanecieron en el país durante los años de plomo, manteniendo viva la llama: José Rafael Paz, Guido Narváez y Manuel Braslavsky, que falleció antes del advenimiento de la democracia. El exilio fue el común destino para los demás.

Marie Langer, Gilberte Royer de García Reinoso, Diego García Reinoso, Miguel Matrajt en México. Hernán Kesselman y Eduardo Pavlovsky en Madrid. Armando Bauleo en Venecia. Lea Nuss de Bigliani y Guillermo Bigliani en Sao Paulo. Gregorio Baremlitt en Río de Janeiro. Emilio Rodríguez en Bahía, Fany Baremlitt de Salzberg, Andrés Gallegos y Luis María Esmerado en Barcelona. Juan Carlos Volnovich en La Habana. Cada uno en su lugar. Cada cual a su manera llevó adelante un proyecto en el que el desvelo por el psicoanálisis y lo social, jamás estuvo ausente.

¿Desde cuándo Plataforma? Desde que en el Congreso Internacional de Psicoanálisis de Roma, en 1969, pero no en el Cavallieri Hilton Hotel, sino en el modesto Carletto de la vuelta, otro discurso empezó a escucharse.

Desde que Armando Bauleo y Hernán Kesselman empezaron a agitar la consagrada estructura institucional y removiendo el avispero propusieron una asamblea en la que se escucharon, por primera vez en el salón de ese espléndido petit hotel de la calle Rodríguez Peña, palabras como "revolución", "internacionalismo" y el proyecto de un congreso de psicoanálisis en La Habana. Desde que Eduardo Pavlovsky usó su autorizada voz de Miembro Titular para leer en sesión plenaria el trabajo escrito por Gregorio Baremlitt. (voz no autorizada por ser sólo candidato) que criticaba, implacable, la ponencia oficial de la institución al próximo Congreso Internacional de Viena.

Desde que frente a una huelga general algunos de nosotros osamos distribuir en la Asociación volantes de la Federación Argentina de Psiquiatras (gremio al que pertenecíamos) fijando, así nuestra posición frente al paro.

En fin, desde que el "adentro" de la Asociación y el "afuera" de la historia empezó a tironearnos y, en algunos casos, a desgarrarnos.

Cuando en el momento de entregar la renuncia firmada por todos, casi en la puerta por la que no volveríamos a entrar, el Dr. Joel Zac nos paró, resignado, para ensayar su excusa y sostener su posición: -"Yo estoy de acuerdo con la crítica que ustedes hacen pero soy de los que piensan que hay que pelear desde dentro...", Guillermo Bigliani le respondió: -"Sí, pero, sabés una cosa, Joel... estar dentro de la Asociación en estos momentos, es estar fuera de la realidad".

¿Para qué Plataforma? Para rescatar el psicoanálisis de la estrechez teórica en la que estaba sumido. Para ayudarlo a recuperar su misión crítica. Para apartarlo del establishment que lo incorporaba como opción novedosa. Para salvarlo de la certidumbre tecnocrática. Para acabar con el cientificismo.

Pero, también, para poder salir, nosotros, psicoanalistas, del consultorio privado y romper con la condena a atender, solo, cuatro veces por semana durante cincuenta minutos e interminables años a pacientes de clase media bajo la amenaza omnipresente de no estar haciendo psicoanálisis si en algo se transgredía esa norma. Para poder ir con el psicoanálisis a los hospitales, a la Universidad, a otras clases sociales. Para atender grupos e instituciones sin vernos obligados por eso a reconocer la pérdida de nuestro instrumento psicoanalítico. Para poder pensar un psicoanálisis fresco, sin ataduras que lo deformen, un psicoanálisis libre de compromisos y alianzas con el Sistema.

Sí. Para todo eso, Plataforma. Para hacer una revolución psicoanalítica que ayude a hacer una Revolución Social.

Hoy en día todo esto suena tan ilusorio, tan ingenuo y confuso como todos los 60 y los 70 juntos. El proyecto de Plataforma se convierte, así, en blanco paradigmático para la crítica que, desde la posmodernidad, se ensaña con las utopías; crítica a la omnipotencia descomunal que Plataforma albergaba y al mesianismo que, de hecho, destilaba. Pero lo cierto es que, desde Plataforma, el psicoanálisis argentino no volvió a ser el

mismo y la A.P.A., pese a las modificaciones democráticas que las circunstancias económicas y políticas le impusieron, tampoco volvió a recuperar la hegemonía de entonces.

¿Hasta cuándo Plataforma? Hasta que comenzamos a descubrir que nuevamente volvíamos a cometer los mismos errores que criticábamos en la Asociación de la que nos habíamos apartado. Cuando avizoramos el peligro de que nuestro proyecto pudiera ser desactivado y neutralizado. Cuando el vicio de un profesionalismo de nuevo cuño empezó a rondarnos.

Entonces, al año de haber renunciado a la A.P.A. decidimos ratificar aquella ruptura (que fue también un acto político) con la autodisolución del grupo; disolución que era, ahora, un gesto ético.

A partir de entonces cada cual tomó el camino que consideró más pertinente. Para muchos, y tal vez no por casualidad, al principio fue el gremio, la Coordinadora de Trabajadores de Salud Mental y el Centro de Docencia e Investigación. También la Cátedra de Psicología Médica de la Facultad de Medicina nos convocó por un breve tiempo; hasta que la intensidad de la represión interrumpió, precozmente, todos estos proyectos y nos condenó, a casi todos, al exilio.

¿Dónde Plataforma? Fuera de la institución oficial. Apartada de todo proyecto de control social. En el psicoanálisis "donde los psicoanalistas sean, entendiendo el ser como una definición clara que no pase por el campo de una ciencia aislada y aislante, sino por el de una ciencia comprometida con las múltiples realidades que pretende estudiar y transformar".

En los trabajadores de salud mental que vienen, desde hace más de treinta años, reflexionando sobre sus prácticas, luchando contra los límites impuestos y tratando de evitar que esas luchas sean desactivadas o neutralizadas.

En cada psicoanalista que se enfrente a las trampas del individualismo burgués; en la multitud de jóvenes psicólogos que, desde la trinchera de las instituciones asistenciales, en los equipos de salud mental de los Organismos de Derechos Humanos, se cuestionen sobre la eficacia, la pertinencia y el sentido de sus prácticas -sobre el saber de su quehaceres- aunque jamás hayan oído hablar de Plataforma.

En la conciencia desgarrada; en la conciencia angustiada. En el autocrítico desdoblamiento cotidiano. Allí está Plataforma: en ese amplio movimiento que no lideró pero que sí hizo posible.

Entonces, ¿dónde Plataforma? En el imaginario social. En la memoria y en la ausencia. En la derrota de las ilusiones de los 60. En nuestra lastimada conciencia de vencidos. En la próxima alborada.

La historia oficial del psicoanálisis miente la historia e intenta encerrar a Plataforma en un museo. Nuestros enemigos saben que la memoria es clave para recuperar la identidad. Por eso se nos vacía el recuerdo y nos ofrecen una versión desfigurada. Cuando no es omitida, cuando no es borrada y "desaparecida", Plataforma se presenta como una momia: nombres, fechas, datos desprendidos del tiempo, irremediabilmente divorciados de nuestra realidad actual.

A los psicoanalistas, para que ignoremos lo que podemos ser, se nos oculta y se nos miente lo que fuimos. Por eso, tal vez, el porvenir del psicoanálisis, el porvenir de esa ilusión, se juegue en el tenaz desempeño de la memoria, en el propio ejercicio de la crítica, en la renuncia a hacer política con el pasado, en poder despojarnos de exitismos y mesianismos y llegar así, con paciencia y humildad, a construir las claves de la larga tarea por venir.

Nadie es, sospecho, demasiado ajeno a la sociedad que lo genera. Los prejuicios que caracterizan a los sectores dominantes, interesadas en justificar y perpetuar la desigualdad y la injusticia, se reflejan también en nosotros. Incluso en aquellos que decimos o queremos ser de izquierda o que, al menos, nos negamos a ser cómplices de esta organización injusta y desigual. Nosotros tampoco estábamos vacunados contra la ideología de la opresión. Quizás nuestra salud consistió en saber que estábamos enfermos, no mucho menos enfermos que el sistema que nos hizo y que quisimos ayudar a deshacer. Quizás nuestro futuro se apoye, entonces, en

la firme decisión de reparar los filamentos rotos de una maya social agujereada y, sobre todo, en poder recuperar la posibilidad de la ilusión, el gusto por la esperanza. Allí donde a pesar de una ausencia que ya lleva casi treinta años, Plataforma sigue estando.

El pase de Oscar Masotta

Héctor Becerra

1) La fundación de la Escuela Freudiana de Buenos Aires tuvo lugar el 28 de junio de 1974. Dice el acta que "las dieciocho firmas que acompañaron a la de Oscar Masotta deben ese acto a su enseñanza". ¿Por qué? ¿Quién era Oscar Masotta y en qué consistió su enseñanza?

Para intentar responder deberíamos remontarnos algunos años atrás; tal vez a 1957, momento en que se crea la carrera de psicología en la facultad de filosofía y letras de la UBA. Los planes de estudio de aquel entonces –y los de siempre- denuncian hasta qué punto convergen la psiquiatría, la filosofía y el psicoanálisis tratando de organizar los avatares de una ciencia que no existe y los dislates que produce su promoción.

2) También provocaba polémicas y manifestaciones callejeras el proyecto del presidente Frondizi para autorizar la creación de universidades privadas. Bajo las consignas de "enseñanza libre" versus "enseñanza laica" se producen choques entre estudiantes. Por otra parte, el ejecutivo anuncia un plan de estabilidad y desarrollo.

Si el alumno tolera las contradicciones de la facu y el país es porque aspira a convertirse en agente de cambio de una sociedad en la cual –por otra parte- pretende insertarse, hacerse un lugar con un título en la mano. Pero, resulta que la Ley del Ejercicio Profesional de la Psicología recién fue aprobada en 1985; es decir, veintiocho años después de la apertura de los cursos; entonces, se podrá deducir de ello que se había abierto una carrera, en el ámbito de la enseñanza universitaria nacional, sin haber determinado cuáles serían sus incumbencias profesionales, ¡digno de una república bananera!

3) Un docente de psicología solía angustiar a sus alumnos a punto de terminar la carrera, con una pregunta: ¿qué sucedería si ustedes sacaran la cuenta de las horas que se han pasado calentando las sillas, escuchando las estupideces que los profesores venimos a decirles y las hubieran utilizado para leer? Nuestro docente no conocía a Masotta pero éste encarnaba perfectamente la utopía que aquel pretendía transmitirle a sus alumnos. El docente aspiraba a que sus alumnos, a punto de concluir la carrera, se separaran del Otro que puede decirles qué pensar, decir y hacer, porque después de la Universidad esto es algo que corre bajo la responsabilidad de los profesionales. Pero en el caso de Masotta, ¿cómo pensamos su no-alienación al Otro?

En 1956, con veintiséis años, mientras muchos de sus pares cursan en la Universidad, él ya "juega en primera" y publica un artículo en *Contorno*, la revista de crítica cultural dirigida por David e Ismael Viñas que durante esos años se enfrentó ideológicamente a la revista *Sur*, de Victoria Ocampo. El ensayo se llamaba *Sur o el anti peronismo colonialista* y colocaba a Masotta en un lugar de privilegio respecto de la escritura, dando un salto por encima de la enseñanza clásica y encarnando esa utopía de nuestro docente.

En 1959 Masotta comienza a interrogar al psicoanálisis desde otro escrito titulado: *La fenomenología de Sartre y un trabajo de Daniel Lagache*, este interrogante no excluye el pensamiento político, que ya se halla presente en *Sur o el anti peronismo colonialista* y que el autor describe así en *Sexo y traición en Roberto Arlt*.

Recién hoy comienzo a comprender que el marxismo no es, en absoluto, una filosofía de la conciencia; y que, por lo mismo, y de manera radical excluye a la fenomenología. La filosofía del marxismo debe ser reencontrada y precisada en las modernas doctrinas (o "ciencias" de los lenguajes, de las estructuras y del inconsciente de los freudianos).

Esta impronta política de Masotta no es circunstancial ni momentánea, por el contrario no va a ser abandonada jamás y merece ser cotejada con un reportaje reciente que le realiza María Esther Gilio a Jacques-Alain Miller, titulado: *Yo soy el periodista de Lacan* (*Página/12* del Jueves 11 de noviembre de 1999). Miller reconoce que el pensamiento político (maoísmo) fue una "posición dogmática de fe en la voluntad de rebeldía de lo que se concebía como pueblo". Luego sostiene que como dicha posición no se verificó quedó abandonada en el

tiempo. Teniendo en cuenta que el título de la entrevista se origina en una frase efectivamente proferida por el intelectual francés habría que empezar a pensar el pasaje del pensamiento político al místico, porque si él es el periodista de Lacan, sus capacidades como *médium* le auguran un futuro venturoso.

Puede ser cierto que una experiencia política haya concluido, con todo lo bueno y lo malo que pueda haber tenido; pero eso no implica tener que dejar de lado la práctica política. Cuando la entrevistadora le re-pregunta sobre la relación entre el psicoanálisis y la política, Miller sostiene que:

La categoría de sujeto-supuesto-saber no existe solamente en el análisis, ya que opera también en el campo político. El presidente electo Fernando de la Rúa tiene fama de haber obtenido un voto de confianza sin develar los puntos fundamentales de su futura política. Es decir que se le supone un saber para hacer las cosas bien.

Pareciera ser que la categoría del "sujeto-supuesto-saber" sólo tiene una vertiente imaginaria y por ende la conclusión del psicoanálisis (el que Miller supone) fuera –como dice Raúl Cerdeiras en *La nave-* que: "la única política es la política del amo y por lo tanto a lo único que podríamos aspirar es a un amo menos imbécil". Es claro que aquí el pensamiento del psicoanálisis (el que Miller supone) deja poco lugar para practicar la política.

4) Hacia fines de 1960 muere el padre de Masotta. De aquella experiencia quedó planteado que su dificultad de pasar por la Universidad debía ser tomada "en serio" porque las biografías se detienen en la cuestión de su bohemia existencialista, y así como no existió la posibilidad de encontrar ayuda en el campo de la docencia, tampoco pudo encontrar ayuda psicoterapéutica en el terreno del análisis; pero veamos cómo lo relata su autor en *Sexo y traición en Roberto Arlt*:

Las cosas estaban así: mi padre había muerto y yo había "hecho" una enfermedad, en "ocasión" de esa muerte. Tuve entonces que buscarme un psicoanalista. Y me pasé un año discutiendo con él si mi enfermedad era una histeria o una esquizofrenia. (...) Cuando usaba conmigo la técnica neoanalista de la frustración yo me ponía de pronto intransigente, y en cambio de responder con una reacción regresiva me ponía lúcido con respecto a él y no le perdonaba lo que mis ojos veían, su ceguera con respecto a las determinantes de clase, de trabajo y de dinero, que pesaban tanto sobre él como sobre mí. (...) ¿Y yo esperaba la cura de ese hombre? Finalmente mandé *vis à vis*, como dicen los franceses, al psicoanálisis y al psicoanalista, a la histeria y a mis discusiones de psiquiatría social con el analista.

Lo que *da vuelta a Masotta* no es el hecho de haberse analizado, Masotta no soporta el análisis, tampoco había soportado la enseñanza, ¿cómo habría soportado la paternidad? ¿Por qué los aduladores de Masotta no dicen que Oscar intentó poner a trabajar el psicoanálisis en un dispositivo muy diferente al que se utilizaba en la clínica? Masotta supone que la subversión del psicoanálisis pasa por la lectura de Freud y Lacan, por el hecho de hacer conscientes las determinaciones de clase, de trabajo y de dinero; pero no por el hecho de psicoanalizarse. El único lugar donde Masotta parece poder emprender el camino *regresivo* es en la escritura, allí sí su yo invoca y se disuelve en un lector con el cual parece relacionarse cuerpo a cuerpo transmitiéndole un saber que en rigor le es ajeno; sucede que Masotta no escribe para darse a conocer, sino para ser.

5) Enrique Pichón Rivière nació en Ginebra y era de ascendencia francesa. A los veinte años, en Buenos Aires, comienza la carrera de medicina, se desempeña en el *Asilo de Torres* y en el *Instituto Charcot*, al terminar su carrera ingresa en el Hospicio de las Mercedes. Ángel Garma es su analista didacta. Pichón llega a las más altas jerarquías de la APA para luego alejarse y fundar su propia *Escuela*. Escribe dos volúmenes que titula *Del psicoanálisis a la psicología social* donde reúne el *corpus* más importante de su teoría. Dice Germán García que Pichón Rivière identifica al psicoanálisis con los psicoanalistas de la APA de los cuales intenta alejarse y por eso debe apelar a la psicología social para fundar su crítica. Teorizando se extravía, ¿y en la clínica? Masotta acusa a su analista de ridículo porque votaba a los socialistas de Ghioldi, de que extremaba el juicio acerca de él, porque lo quería hacer aparecer como un farsante, como alguien que no trabajaba, y cómo podía ser si hasta había escrito algo sobre Arlt ¡Vaya prueba de que trabajaba!

El análisis se desmorona, entonces Pichón primero lo recibe en su casa, luego le alcanza los seminarios autografiados de Lacan y por último le abre un espacio en su *Escuela* para hablar de Jacques Lacan. ¿Sería éste el pasaje desde el psicoanálisis hacia lo social? ¿Este *darlo todo* no es exactamente todo lo contrario a lo que debe ser la abstinencia del analista?

6) Dice Germán García en *Oscar Masotta y el psicoanálisis del castellano*:

Nada tiene de extraño, entonces, que Pichón Rivière le haya enseñado a Oscar Masotta lo que en realidad no sabía (como Charcot le enseñó lo que no sabía a Freud), que le haya proporcionado aquellos artículos de Lacan que alguna vez habrá leído pensando en sus cosas.

Si Masotta recibió lo que Pichón no pudo enseñarle es por efecto de la transmisión; pero, ¿una transmisión por fuera de la enseñanza origina alguna deuda? Como decía Roberto Harari en una entrevista que apareciera publicada en *La nave*, "el mito del origen del protopadre estaba en marcha, esto de que el lacanismo empezó solamente a partir de un padre y nada más". Entonces, alimentemos el mito.

7) La fundación de la Asociación Psicoanalítica Argentina en 1942 es inseparable de la estrategia de un grupo de médicos que luchan contra la hegemonía de la psiquiatría. Para ello se recurre a la medicina psicosomática que intenta reconstruir la ruptura de la unidad del saber, propia de la modernidad. Esa totalidad del saber excluye por igual a los filósofos con su conciencia y a los psiquiatras con su sistema nervioso y su inclinación por la farmacopea. Lo que no se explica por lo somático se explica por lo psíquico y de esa forma el saber se convierte en poder. En la década del '60 el grupo de la APA estaba en su apogeo.

8) En 1964 Oscar Masotta lee en el Instituto Pichón Rivière de Psiquiatría Social su comunicación sobre *Lacan y el inconsciente en los fundamentos de la filosofía*. Empiezan a egresar las primeras camadas de psicólogos, que sobre el final de la carrera descubren con el título en la mano el valor de la estafa. Masotta se convierte en el héroe de los excluidos enseñando en los intersticios de la APA y la Universidad, nacen los famosos grupos de estudio.

9) Pero existen otros intentos *heroicos* de empezar a difundir la enseñanza de Lacan, vamos a citar uno entendiéndolo además que no es el único. En marzo del '71 Roberto Harari comienza el dictado de Psicología General, que era una materia para alumnos del primer año de la carrera de psicología en la Universidad del Salvador. Por supuesto que quedaron cuestionados los contenidos tradicionales de la Psicología General, lo que se suele enseñar en relación con la percepción, la memoria, etc. Harari propone en ese momento hacer una epistemología histórico-productiva con la base de algunos autores como Bachelard y Althusser, también Canguilhem, y por supuesto Lacan.

Entendemos que fue de las primerísimas cátedras donde se habló orgánicamente de psicoanálisis lacaniano. O sea, se intentó dar un enfoque psicoanalítico de conceptos generales a partir de respetar que era el momento en que los alumnos iniciaban la carrera. Harari hablaba también de los ámbitos de trabajo, pero centrándose fundamentalmente en la dimensión clínica, no sólo terapéutica. Se buscaba trascender el trabajo clásico de la psicología que es, sobre todo, la cosa experimentalista. Se producen en el seno de la Universidad debates públicos con otras cátedras. En los prácticos se trabaja con la biografía de Althusser y el texto de Saúl Karsz, que ya en ese entonces era un pequeño clásico, llamado *Lectura de Althusser*, escrito por Karsz y otros. También se incluye un texto de Laplanche y Leclaire que a la postre se convertiría en un clásico: *El inconsciente. Un estudio psicoanalítico*.

Dice Harari que: *El objeto de la operación del psicólogo* es un texto epistemológico de esta época. En él teoriza desde la perspectiva de Althusser y realiza una fuerte crítica a Bleger, a la psicología de la conducta, al conductismo fenomenológico. El libro tiene, en el epílogo, un escrito de Althusser, porque Harari le escribe a

Francia enviándole el texto y aquel responde con una carta muy elogiosa, así que todo eso está publicado en la primera y la segunda edición del libro. Althusser destaca el trabajo que se hace con la cuestión ideológica, la crítica al conductismo fenomenológico disfrazado de psicoanálisis.

10) En 1971, bajo la dirección de Oscar Masotta, Jorge Jinkis y Mario Levín, se publica el primer número de los *Cuadernos Sigmund Freud* dedicado a los temas de Jacques Lacan. Dice el sumario: *Presentación del segundo "congreso" lacaniano*, por Oscar Masotta. *La metáfora según Jacques Lacan*, por Oscar Steimberg. *Una distinción tópica: el sujeto de la enunciación y el yo del discurso*, por Jorge Jinkis. *El destino del significante en el Complejo de Edipo*, por Mario Levín. *Observaciones sobre la noción de resistencia*, por Arturo López Guerrero. *Anotaciones para un psicoanálisis de E. Rodrigué*, por Oscar Masotta. *Reflexiones transemióticas sobre un bosquejo de proyecto de semiótica translingüística*, por Oscar Masotta.

En 1972 Masotta invita a Buenos Aires a Maud y Octave Mannoni y el resultado de aquellos encuentros se plasma en los números 2/3 de los *Cuadernos Sigmund Freud* que incluía en su dirección además de Oscar Masotta, Jorge Jinkis y Mario Levín, a Héctor Yankelevich e Isidoro Vegh. Una de las cuestiones candentes trabajadas es el tema de la técnica es decir el quehacer del analista. No dejaba de estar presente en el pensamiento de Masotta la idea de que el psicoanálisis podría convertirse en *savoir faire* de la política. Recordemos que en este año se produce una de las mayores divisiones de la APA. Dice Masotta en los *Cuadernos*: "nada tenemos que oponer al proceso iniciado por el desprendimiento de *Documento y Plataforma*. Si no nos encontramos entre quienes la política descubrió un día, tampoco nos situamos entre quienes se anticipan en la crítica". Insistimos en la idea de que Masotta no era un indiferente a la política, sucede que intentaba entender de qué manera el psicoanálisis podría convertirse en una manera diferente de hacer la política.

En 1973 el Instituto Goethe y la Asociación Científico Argentino-Alemana invitan a *Cuadernos Sigmund Freud* a participar en la celebración de la figura de Freud: los trabajos producidos por Masotta y sus discípulos son expuestos en el aula magna de la facu de medicina de la UBA entre el 28 de setiembre y el 13 de octubre y son publicados dos años más tarde en el número 4 de los *Cuadernos*.

11) El mismo año se publica un conjunto de textos bajo el título *El rol del psicólogo*. Un escrito de Beatriz Grego e Irene Kaumann sostienen:

Ahora bien, en el momento actual, por primera vez la APA no lidera el movimiento de introducción de una nueva posición teórica que se impone masivamente: el psicoanálisis francés. Este viene liderado en Buenos Aires por Oscar Masotta, un filósofo ajeno a la APA y a la carrera de psicología, que fue seguido por psicólogos, lo que posibilitó que esa línea teórica se impusiera. Este hecho nos parece ser un fuerte índice de la pérdida de liderazgo por parte de la APA. Entendemos que de no haber mediado esta pérdida, de haber continuado el reinado hegemónico de la APA en la psicología del país, los renunciantes a esta institución hubieran luchado por sus posiciones políticas dentro de la misma APA en lugar de renuncia a ella. Los psicólogos se reúnen ahora alrededor de otro líder, transgresor él mismo. Se definen como "hiperpensantes". ¿Pensarán por cuenta propia o reproducirán el psicoanálisis francés con alta fidelidad? De todos modos, la relación especular psicólogo-psicoanalista está rota. El pacto fue roto por los psicólogos.

12) Los grupos de investigación, la convocatoria, la producción de textos, las traducciones dan cuenta de una transferencia a los textos, de una tarea semiológica de la lengua; es decir, el punto donde la letra connota en la realidad produciendo efectos. La fundación de la EFBA es el devenir de la fuerza instituyente de un discurso que se materializa en la institución. Pero cuando el discurso instituye hace signo, el signo siempre es institucional, sólo existe para un número determinado de usuarios. ¿Cuál sería —a partir de la fundación de la EFBA— el lugar de los *Cuadernos Sigmund Freud*? Pregunta que no parece ociosa si tenemos en cuenta que para ese entonces ya teníamos el caso bastante contundente de la revista de la Asociación Psicoanalítica Argentina que funcionaba como *órgano* de la institución.

A partir de allí y hasta la actualidad no existe prácticamente institución que no se haya dotado de un servicio de comunicación que emite sobre ella misma y sus miembros y sus actividades un mensaje cargado de virtuosismo. Si hoy la cuestión de la ética está en el epicentro de las preocupaciones del periodismo es porque no se debiera confundir la comunicación en la que cabalgan las relaciones públicas, con la información.

En el diario *Página/12* que conmemora la desaparición física de Oscar Masotta leemos un artículo que lleva por título: *Fin de siglo con aires masottianos*, firmado por Marcelo Izaguirre. Al final, el texto concluye con un: "Extracto del prólogo a *Oscar Masotta. El revés de la trama*". En la misma sección del diario, un artículo de Germán García lleva por título: *La realidad existe por una oscuridad*, y al final del texto leemos: "Fragmento de un trabajo incluido en el libro *Oscar Masotta. El revés de la trama*, comp. Marcelo Izaguirre, Ed. *Atuel /Anáfora*, de próxima aparición".

Si los autores querían rendir un homenaje a Masotta, ¿no hubiera sido más prudente que elaboraran sendos artículos? Claro, por allí no tuvieron el tiempo suficiente para escribirlos porque estaban terminando el libro sobre Masotta; entonces, *mataron dos pájaros de un tiro*. Pero, digamos que incluir la publicidad del libro en el homenaje se termina convirtiendo en un mensaje lisonjero que aspira a que el mismo favorezca más a quien lo profiere que al homenajeado.

13) En 1977 Roberto Harari funda *Mayéutica* junto con Marisa Punta y Ricardo Rodulfo. Por otra parte, Carlos Pérez, Juan Yaría, Frizzera, Kuri y Mosner todos ellos ex docentes universitarios fundan el *Círculo Freudiano*.

14) Las *Primeras y Segundas Jornadas sobre la institución psicoanalítica* llevadas a cabo en la EFBA en diciembre de 1976 y junio de 1977 denunciaban hacia dónde apuntaba la reflexión de sus miembros en aquel momento: el análisis didáctico, la enseñanza del psicoanálisis, la supervisión y fundamentalmente el tema de los grados y jerarquías en el ámbito de la institución empujan a sus miembros a la pregunta epistemológicamente equivocada acerca de ¿cómo se autoriza un analista?.

Es que si veinte años antes en el momento de la creación de la carrera de psicología se intentaba hacer converger a la psiquiatría, la filosofía y el psicoanálisis tratando de organizar los avatares de una ciencia que no existía y los dislates que producía su promoción. Ahora, más que nunca era necesario que divergieran, porque el psicoanálisis se convertía en la posibilidad de una lucrativa profesión, y hacia ella se dirigían todos aquellos que con el título de psicólogo en la mano no habían encontrado en el mercado laboral una respuesta acorde a sus expectativas. Los psicólogos imaginaron que ser psicoanalista era finalmente una manera de ser en el mundo; o por lo menos, una manera de ser en la Argentina. Mientras los psicólogos fantaseaban, los psicoanalistas encontraron en los psicólogos primero, y luego en la Universidad, un mercado cautivo. ¿Cuál sería el fundamento en el que se apoyaban Greco y Kaumann para suponer que en algún momento haya existido una relación especular entre el psicólogo y el psicoanalista?

Los psicoanalistas supusieron que el ámbito propio del psicoanálisis era la cura analítica, la supervisión y la formación, por supuesto la que se realizaba en las escuelas de psicoanálisis. Esto delimita geográficamente un adentro y un afuera del ámbito. A partir de allí, los analistas empiezan a encaminarse a la Universidad, porque los lacanianos no podían reproducir la estructura verticalista de la APA, surgen entonces las necesidades de un mercado que se *libaniza*. Por lo tanto, no existía necesidad de legalizar, de teorizar, este movimiento hacia la Universidad, no existía la necesidad de pensarlo como psicoanálisis en extensión. Los fines justificaban los medios. El psicoanalista tenía un grado y al salir del ámbito estrictamente analítico, veía que podía utilizar la función como una jerarquía, desde allí ejercía un poder. Se demandaba a los alumnos que empezaran grupos de estudios. Hablamos de demanda porque se les decía muy puntualmente que la psicología no existía, que la verdadera formación era la psicoanalítica. ¡Para colmo lo que decían no era falso!

Hubo analistas, seguramente los sigue habiendo que en la Universidad se definían ante los alumnos como psicoanalistas; por ello, no se consideraban trabajadores de la educación. Y cuando hubo huelgas sostuvieron que -por lo antes referido- no podían plegarse a ningún tipo de medida de fuerza. Nuevamente, la idea del analista apolítico, como dice Roberto Harari "un alma bella". ¿Acaso estos *psicoanalistas* ignoraban que fueron demandados por la Universidad para que ejercieran sus funciones como docentes?, ¿No existía un contrato - que debían haber aceptado- donde constaba que desempeñaban un cargo por el que cobraban un sueldo?

Esto que sucedió fue gravísimo. Tendríamos que empezar a teorizar este desplazamiento de los psicoanalistas a la Universidad. Al teorizar el psicoanálisis en extensión, se puede pensar la Universidad como un ámbito hacia el cual el psicoanálisis puede hacerse extensivo, entonces ya no se puede hacer cualquier cosa, porque el ámbito de la Universidad no deja de exigir una teorización acerca de lo que se realiza en ella. El problema de la ética, ¿no?

15) Masotta se va de la Argentina, al parecer corrido por el terrorismo de Estado y moriría sin volver a ella el 13 de septiembre de 1979. No llega a cumplir cincuenta años; es decir que muere joven. Recordemos que para que un ídolo entre en el panteón de los dioses debe morir joven, o trágicamente como Gardel, el Che, o Evita. Luego de cinco años de haber sido fundada la *Escuela* deviene institución, el lazo social debe haber derivado peligrosamente hacia la formación de masas. Cuando Masotta muere, sus seguidores no dejaron de lado la disputa frente a los estrados judiciales que determinaron que Isidoro Vegh era el heredero legal del nombre de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires* como así también el de los *Cuadernos Sigmund Freud*. Al haber quedado *del mismo lado* institución y revista, ésta se convierte trágicamente en *órgano* de aquella, es allí donde la letra hace signo.

16) El grupo escindido –Germán García, Jorge Jinkis, Sara Glasman- optó por bautizar como *de la Argentina* a su *Escuela Freudiana* y le dio a su publicación el nombre de *Cuadernos de Psicoanálisis*. Más tarde Germán García fundaría la *Biblioteca Internacional de Psicoanálisis* y Jorge Jinkis y Sara Glasman deciden quedar al margen de las instituciones y arrogándose el papel de *fiscales del psicoanálisis*, deciden utilizar su revista *Conjetural* para expedirse sobre cuestiones teóricas y también empiezan a incursionar en las relativas a la política. Dos fundadores más de la EFBA, Javier Aramburu y Juan Carlos Cosentino, quedan al frente del *Seminario Lacaniano*. Oscar Sawicke y Jorge Chamorro lo hacen con el *Simposio*.

17) A raíz de que se acaban de cumplir los veinte años de su desaparición física leemos sobre homenajes que se terminan volviendo patéticos. A la hora de concluir cuál fue verdaderamente el efecto Masotta se lo termina calificando como "*El bohemio que inventó el happening*" (*LA RAZON en el transporte* – Martes 14 de setiembre de 1999). Aparece inclusive una fotografía de Oscar que dice: "gentileza Germán García". ¿Avalará el discípulo de Masotta los conceptos proferidos sobre su maestro?

18) ¿Cómo ubicar correctamente la influencia que Masotta produjo en la cultura, más allá del mito, que parece seguir siendo lucrativo para algunos? Entendemos que lo que Masotta llevó a cabo se inscribe perfectamente en lo que dio en llamarse *cultura de masas*. Los procesos políticos, sociales y culturales que se empezaban a desarrollar en nuestro país, en la segunda mitad del siglo crearon las condiciones sociales políticas e ideológicas para que se desarrollara el requerimiento de extender no sólo derechos ciudadanos, sino también determinados bienes culturales a sectores más vastos de la población, aunque al mismo tiempo, resultara que la ampliación del mercado de los ciudadanos fuera utilizada como vía de promoción del consumo masivo.

Entendemos que Masotta es *posmoderno* porque viene de una fragmentación y multiplicidad de saberes propia de la modernidad. Recordemos que alrededor del mil quinientos se había producido una ruptura en lo que se conoce como unidad del saber, hasta ese entonces todo tipo de conocimientos se subordinaba a una reflexión global y ese conocimiento tomaba el nombre de filosofía; pero, a partir de la modernidad el hombre comienza a conocer sin preguntarse ni por la totalidad del conocimiento, ni por los fundamentos y esto en aras de lograr un poder inédito hasta ese entonces que le permitiera transformar el mundo. Saber es poder es un *leit motiv* que se origina en la modernidad.

Esta idea de que la filosofía es una reflexión global que subordina todo tipo de conocimientos es la que – seguramente- empuja a que Greco y Kaumann hablen de Masotta como *filósofo*. A mediados de los '50, Oscar Masotta frecuentaba las aulas de la facultad de filosofía y letras, pero su bohemia –según los biógrafos- existencialista no le permitió ni siquiera terminar el primer año de la carrera. Prefería los cafés de la zona y la

librería *Galatea*, donde compraba ejemplares de *Les Temps Modernes*, la revista que dirigían Jean Paul Sartre y Simone de Beauvoir.

Masotta *filósofo* dicen Greco y Kaumann; pero también *líder y transgresor*. Masotta podía explicar la fenomenología por sus lecturas de Merleau-Ponty y Jean Paul Sartre, el estructuralismo por su conocimiento de Lévi-Strauss, la literatura, la historieta, el arte pop. Por su condición de transgresor no había sido capturado ni por la Universidad, ni por el psicoanálisis (la cura analítica); de allí que tampoco quedara fascinado por todas aquellas lecturas que había realizado. De allí que Masotta no devenga *filósofo*; pero, tampoco se torna analista. Si la condición del analista es sobre todo *haber sido* un analizante convengamos que el aporte de Masotta debe ser ubicado en un lugar distinto al que pretenden ubicarlo los aduladores. Tal vez su gran aporte haya sido la lectura del psicoanálisis; pero, por sobre todo, la forma en que el psicoanálisis se entrecruza con la literatura. Masotta a la manera del filósofo clásico puede emparentar los conocimientos con los fundamentos; pero, luego tiene la lucidez de no sumarlos eclécticamente porque esa ha sido desde siempre la aspiración del discurso universitario. Masotta, en cambio, coteja esos saberes, los revisa, los enfrenta, utiliza los elementos de uno para investigar al otro y viceversa, en ese sentido es *kantiano*.

19) El acto por el cual se intenta transmitir -a través de una revista de psicoanálisis- datos, informaciones y opiniones se lo denomina: *acto informativo* y forma parte de una relación más extensa y duradera compuesta por derechos y obligaciones en virtud de lo cual dicho acto de informar puede llegar a volverse de índole jurídica.

Tanto la realidad cotidiana como las investigaciones realizadas en el campo de las ciencias de la comunicación permiten aseverar que el sujeto que recibe la información no puede quedar reducido a ser meramente un agente pasivo de la relación informativa. El proceso de lectura entrelíneas, la interpretación, etc. hacen que el lector de un artículo o ensayo desmienta la concepción de mero receptor. Más aún cuando al tratarse de una revista científica o meta científica el lector se halla inserto en una comunidad de ideas en la que recicla sus informaciones y de éste modo ambiciona participar activamente. Roland Barthes en una postura absolutamente radical sostiene que es el lector quien a través de lo que lee, entiende, subraya, etc. produce una escritura.

20) El llamado *derecho a la información* guarda estrecha relación con otros principios considerados como inherentes a la personalidad del hombre: la libertad de opinión, de expresión y de prensa; pero, en rigor estos principios *no* son idénticos entre sí, menos aún equivalen al derecho a la información en la medida que éste es mucho más amplio y resulta de un proceso de evolución histórica y jurídica de escasa difusión en nuestro medio.

El *derecho universal a la información* es el resultado de un devenir histórico que comienza por reconocer derechos a quienes son propietarios de las estructuras informativas, luego a quienes trabajan bajo la dependencia de aquellos y, finalmente, a todos los hombres

Sucede que en nuestro país las revistas de psicoanálisis se conformaron como *órganos* de difusión de la institución. Las instituciones tomaron el lugar de la estructura informativa, y los psicoanalistas que escribían en ellas terminan siendo -a la postre- los mismos *dueños* de esas estructuras. Los *Cuadernos Sigmund Freud*, los *Cuadernos de Psicoanálisis*, *Conjetural*; más tarde *Descartes*, son algunos de los nombres de revistas que dieron rienda suelta a la libertad de expresión de sus responsables y autores; pero desconocieron olímpicamente los derechos del informado. Existen excepciones, aunque hoy no sean nuestro tema.

Si la libertad de prensa; es decir, la libertad de publicar las ideas, se circunscribe en una libertad para los que escriben en ella y finalmente en una libertad para los que dirigen y controlan esas organizaciones informativas, se produce una interrupción en el devenir hacia el derecho de la información entendido como un derecho no sólo de los dueños de los medios, o de quien escribe en ellos, sino de *todos los ciudadanos*. En el caso de las revistas de psicoanálisis, el derecho de los informados quedó limitado a que los lectores pudieran comprar o no la revista, que de esa forma terminó siendo leída sólo por los que compartían la ideología, la teoría o el ámbito de la escuela. Sucede que una *voz única* no informa sino que comunica, y al abusar del monopolio de hecho o derecho, termina propagandizando; corta aspiración para revistas que se enorgullecían (o se enorgullecen) de

ser científicas, literarias, culturales, etc. Pero, para ser bien específico: no se trata de rechazar el espacio publicitario, sino de criticarlo en tanto aparezca metamorfoseado como informativo.

Al entender el derecho a la información como un plexo de facultades, el derecho de difundir por cualquier medio implica también *el derecho a acceder a ellos*. El derecho de rectificación o respuesta sería una forma de ejercer la libertad de prensa por el ciudadano común, por entender este derecho como vía de acceso a difundir sus informaciones. En el caso que nos ocupa sería haberle dado espacio informativo a todos aquellos que se criticaba, o con los cuales se disentía. No se utilizó un medio como ámbito desde el cual disentir. El disenso, en todo caso, se producía desde la *trinchera* propia, desde el propio medio; por lo tanto, se fue tornando imprescindible que cada institución contara con un *órgano* propio

21) Lacan sostiene que el hecho de que un mensaje sea retransmitido legitima su pertenencia a la dimensión del discurso y Masotta sabe que la discontinuidad del mensaje es efecto del poder propio de la modernidad, de un poder que se oculta en el saber y que termina manifestándose a través de la letra, de allí que Masotta haya decidido librar en ese escenario sus más grandes batallas.

Su célebre ensayo *Psicoanálisis y estructuralismo* publicado en *Introducción a la lectura de Jacques Lacan* es un encadenamiento donde Lacan recrea a Benveniste que recrea Karl von Frisch que recrea. Ese juego de espejos borgeanos que se enfrentan, se reflejan al infinito y se distorsionan produciendo al final del escrito un resultado original que nos permite entender que si desde el punto de vista fenomenológico la comunicación se profiere de individuo a individuo, esta lectura no debe obstaculizar el concepto estructural del lenguaje: que éste es un patrimonio social; es decir, de todos, y vital: en el lenguaje nos va la vida.

Masotta propone la escritura; sin embargo, su propuesta no queda meramente en el terreno de lo moral, aquí sí él parece dispuesto a padecer lo mismo que propone. Escribe en *Sexo y traición en Roberto Arlt*:

Habría entonces que comenzar por el comienzo. Y si uno se quiere escritor el comienzo es su primer libro. "Todo" comienza entonces a los veintiún años. Yo llenaba entonces, y trabajosamente, las hojas de un grueso cuaderno "Avón" mientras que, manipulando palabras, hacía una cierta experiencia del mundo, a cuyo sentido o contenido llamaré de esta manera: lo siniestro. Esto significa: que quería ser escritor y que cuando intentaba hacerlo encontraba que no conocía el nombre de las cosas. Que no conocía ninguna palabra, por ejemplo que sirviera para distinguir el estilo a que pertenecía un mueble. Y tampoco conocía el nombre de las partes de un edificio. Si el personaje de mi novela bajaba por una escalera, y apoyaba la mano mientras lo hacía, ¿dónde la apoyaba? ¿En la "baranda", o en la "barandilla"? Y si el personaje miraba a través de un balcón, ¿cómo nombrar a los "travesaños" del balcón? Travesaños, simplemente. O tal vez "barrotes". Pero me perdía entonces en el sonido material de las palabras y me parecía grotesco y desmesurado llamar, por ejemplo, "barrotes" a esos "travesaños". Y si me decidía por la palabra "travesaños" me parecía de pronto pobremente descriptiva para contentarme con ella. Si mi personaje debía caminar por la calle, y creía imprescindible envolverlo en la atmósfera propia de un determinado momento del día, había que decir 'que caminaba bajo los árboles'. ¿Pero qué árboles? ¿"Pitas" o "cipreses"? ¿Se dan cuenta de la locura? Lo siniestro era el descubrimiento de aquel idiotismo. Yo, seguramente un idiota mental, pretendía escribir. Tenía miedo.

El escrito recrea la imposibilidad de representar la realidad a través del símbolo. La falta de simbolización es aquello de lo cual Masotta parece hacerse cargo. La cita transcrita es el mejor ejemplo de la constitución del símbolo derrotado.

22) La problemática de la teoría de la *praxis* le preocupaba a Marx, en el sentido de cómo puede hacerse práctica la teoría especulativa de Hegel. Ya en sus ensayos de 1843 Marx postula una derivación de la crítica hacia otro tipo de práctica: la revolución,. Pero con eso no quiso decir que la práctica crítico-filosófica debía ser sustituida por una práctica revolucionaria, sino que la crítica filosófica se tenía que convertirse de suyo en una revolución.

Por otra parte, la teoría chomskiana pretende estar en condiciones de dar cuenta de la creatividad lingüística, lo cual supone que se haga referencia a la productividad real, al proceso empírico e histórico del uso humano del lenguaje.

23) Concluimos pues que el *efecto Masotta* es un singular anudamiento entre:

a) el discurso político marxista, que es una respuesta acerca de cómo de trasladar la teoría al campo de la práctica;

b) la semiología, en el sentido de que la lingüística masottiana no sólo se ocupa de los significados, su uso denotativo; sino y, fundamentalmente, la forma en que connotan en la realidad. En esta línea de ideas Masotta es más semiólogo que lingüista;

c) la literatura. Masotta aspiraba a ser escritor pero la ficción se le resistía, la escritura aparece en un lugar muy distinto al saber y se le torna un problema. Entonces, encuentra un híbrido entre la autobiografía, esa capacidad natural que parece tener para la exposición, y la crítica. Su escritura también es histórica, su mentor necesitó fingir que el ensayo que quería escribir ya estaba (mal) escrito por el Otro, que se suele encarnar en otro, llámese Rodrigué, Liberman, Verón, o Sebreli, y su tarea o su misión era advertir, aclarar, comentar, anotar, deconstruir ese texto aludido;

d) el psicoanálisis plantea la idea de falta; la cual, entendida en términos teóricos, aparece denominada como castración y muerte. En el campo de la cotidianidad de Masotta, la falta se escenifica como enfermedad. Lo que no pudo la enseñanza, ni la cura analítica, lo consiguió la escritura, a través de ella no sólo consigue estabilizarse emocionalmente, sino que a la postre logra inventarse a sí mismo.

24) Hemos tratado de argumentar la crítica de Masotta, sucede que la noción de "crítica" ha sido vulgarizada y hoy se la piensa a partir de un cierto maniqueísmo: se critica lo malo, lo que no sirve, etc. Nuestra idea de crítica está mucho más cerca de la forma en que la entiende Barthes. Decíamos, entonces, que hemos criticado y entendemos que con algunos fundamentos de peso, esto significa también que hemos querido hacer su elogio. Claro que Masotta no ha sido el protopadre del lacanismo en la Argentina. Pero, donde sí nos parece que puede ser rastreado el *efecto Masotta* es en la forma en que impacta su crítica en un discurso hegemónico. En un momento donde los médicos, fieles ha ese deseo tan humano que es el de querer transmitir a otros los propios conocimientos, comienzan una enseñanza estéril, ya que los egresados de la Universidad se encuentran que por el lado de la psicología no existen incumbencias profesionales y los que pretenden volcarse al psicoanálisis chocan con la APA, que era la que controlaba el saber y el *título* habilitarte. La hegemonía se materializaba como dice Verón en una estructura de superficie que abarcaba *Texos, Acción y Objetos*. Masotta no opera en ese nivel de superficie sino que ataca las estructuras profundas que son aquellas que sostienen la ideología. Lo consigue a través del símbolo derrotado que abre una brecha al significante, que aquí sí podría ser entendido como la palabra que hace surco en la realidad.

25) En Argentina, la introducción del *derecho a la información* como derecho positivo se realiza a través del Pacto de San José de Costa Rica (Convención Americana de Derechos Humanos) que se aprobó por ley 23.054 en marzo de 1984. Dice su artículo 13º:

Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento y expresión. Este derecho comprende la libertad de buscar, recibir y difundir informaciones y opiniones de toda índole, sin consideración de fronteras ya sea oralmente, por escrito o en forma impresa o artística, o por cualquier otro procedimiento de su elección

Si hoy podemos seguir luchando por estas libertades no es por la lectura de la ley, sino por haberlo podido entender a través de –por ejemplo– un escrito de Masotta de 1970, ¡donde nos contaba sobre las abejas! En ese sentido, y en rigor, deberíamos pensar si este trabajo no debería estar en los fundamentos del Pacto de San José de Costa Rica. El Pacto torna legal algo que en algún momento hubo que legitimar agujereando el discurso hegemónico y allí estaba Oscar Masotta. ¿Cómo puede ser que la ficción cave tan profundo en el discurso hegemónico?

Bibliografía consultada

Roland Barthes: El grado cero de la escritura. Seguido de Nuevos ensayos críticos. Siglo veintiuno editores, Buenos Aires, Argentina, 1976.

Noam Chomsky: El lenguaje y el entendimiento. Editorial Planeta-De Agostini, Barcelona, España, 1992.

Conjetural 1. El síntoma del laconismo. Impropiiedades del nombre. Lecturas de la negación. Ediciones Sitio, Buenos Aires, Argentina, 1983.

Cuadernos Sigmund Freud 1. Temas de Jacques Lacan, Editorial Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 1971.

Cuadernos Sigmund Freud 2/3. Maud y Octave Mannoni. El estallido de las instituciones. Edición pirata, Buenos Aires, Argentina, 1985

Cuadernos Sigmund Freud 5/6. Escuela Freudiana: El discurso y la fundación. Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, Argentina, 1978.

Cuadernos de Psicoanálisis Año X; N° 1. La clínica psicoanalítica. Ediciones Altazor y Catálogos, Buenos Aires, Argentina, 1980.

Cuadernos de Psicoanálisis Año XII; N° 2. El inconsciente en acto. Helguero editores. Buenos Aires, Argentina, 1982.

Cuadernos de Psicoanálisis Año XVI; N° 3. ¿Campo lacaniano? Ediciones Oscar Masotta. Buenos Aires, Argentina, 1986.

Descartes 1. Edición de autor. Buenos Aires. Argentina. 1986.

Alicia Entel: Teorías de la comunicación. Cuadros de época y pasiones de sujetos. Editorial Docencia, Buenos Aires, Argentina, 1995.

Germán García: La entrada del psicoanálisis en La Argentina. Obstáculos y perspectivas. Ediciones Altazor y Catálogos, Buenos Aires, Argentina, 1978.

Germán García: Oscar Masotta y el psicoanálisis del castellano. Editorial Argonauta, Barcelona, España, 1980.

Damián Loreti: El derecho a la información. Relación entre medios, público y periodistas. Ediciones Piados, Buenos Aires, Argentina, 1999.

James Lull: Medios, comunicación, cultura. Aproximación global. Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina, 1997.

La nave. Año III. Número 15. Buenos Aires, Abril de 1977. Psicoanálisis y Universidad. Entrevista a Roberto Harari (1ª parte).

La nave. Año III. Número 16. Buenos Aires, Mayo de 1997. Psicoanálisis y Universidad. Entrevista a Roberto Harari (2ª parte).

La nave. Año III. Número 18. Buenos Aires, Julio de 1997. ¿Es posible pensar la política?

Marxismo y Democracia. Enciclopedia de conceptos básicos. Ediciones Rioduero. Madrid, España. 1973.

Oscar Masotta: Conciencia y Estructura. Editorial Jorge Alvarez, Buenos Aires, Argentina, 1968.

Oscar Masotta: Introducción a la lectura de Jacques Lacan. Editorial Proteo, Buenos Aires, Argentina, 1970.

Oscar Masotta: Ensayos lacanianos. Editorial Anagrama, Barcelona, España, 1976.

Oscar Masotta: Sexo y traición en Roberto Arlt. Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, Argentina, 1982.

Sergio Rodríguez: Des-con-cierto. Ediciones Odisea 2001, Buenos Aires, Argentina, 1985.

Historia, actualidad y proyecciones posibles del instituto en la APA actual

Federico Aberastury

Los años 70 fueron cruciales para la APA. En 1974 se generó en la misma, a partir de una iniciativa de miembros del claustro de candidatos avalados por un sector de miembros adherentes y analistas didactas lo que fue dado en llamar "la reforma del 74".

Lo fundamental de esta reforma consistió en poner fin, en la práctica, a una manera de entender la formación donde el tutelaje del candidato se ejercía desde una función del instituto de Psicoanálisis ejercida bajo el nombre de "mesa didáctica" y que afectaba por su injerencia tanto la relación del analista didacta con respecto al instituto como la del candidato con su analista didacta distorsionando las condiciones esenciales para un psicoanálisis. Tanto más el del análisis de formación o didáctico.

.20 años después participe en la comisión de reforma de los estatutos de la institución y de los reglamentos del instituto de psicoanálisis que volcaron a lo formal lo que ocurría en la práctica desde la reforma del 74, trasladando a la IPA una modalidad pionera que le dio a la APA una identidad particular con respecto al resto de los Institutos de la IPA que veía con desconfianza y poca simpatía a este movimiento.

De hecho, parte de la población de la APA no compartió los criterios de esta reforma y se escindió conformando la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (APdeBA)

El otro puntal de la reforma fue el reemplazo del sistema escolar universitario de los años o niveles donde se tamizaba la transmisión bajo la forma de "teoría oficial" con evaluaciones que garantizaban el carácter parroquial de la formación de los candidatos.

El sistema de "libre elección curricular" consistió en la inversión de la demanda. Los profesores ofrecían sus seminarios y eran responsables tanto del tema como de la bibliografía, los cuales no podían, de hecho, ser vetados por el instituto. Los candidatos elegían y armaban su propio recorrido curricular. El requisito que le daba el sello era que más del 50 % de los seminarios debían estar dedicados a la obra de Freud. No había excomuniación para ninguna corriente de pensamiento dentro del campo del psicoanálisis lo que constituyó el "pluralismo ideológico". Concomitantemente la evaluación quedó reducida al control de la asistencia y a que se presentara una ficha y una monografía, escritos cuyo requisito se reducía a la constatación de su presentación.

La "libre elección curricular" dio comienzo al desarrollo paralelo de diversas corrientes teóricas que por su vigencia, en relación a la transmisión merecían la denominación de "**corrientes actuantes**", todas ellas con un fundamento freudiano que se constituyó en base inexcusable.

El retorno a Freud fue el fenómeno más llamativo y relevante dado que se constituyó como el estudio exhaustivo y prolijo del edificio freudiano independiente, en cierto modo, del movimiento lacaniano que también se inició, por ese entonces, en la institución.

Cuando digo independiente no me refiero a que la influencia de Lacan en el mundo "Psi" no haya inspirado los cuestionamientos que motivaron la reforma del 74, sino al hecho, a mi juicio muy peculiar para la A.P.A, en relación con otras instituciones psicoanalíticas, de la exigente y fructífera lectura de Freud que solo más tarde y a veces nunca, condujeran al estudio de la obra de Lacan. Esta generación de candidatos, entre los que me cuento, vivieron intensamente la exégesis freudiana, entre una formación anterior, más o menos teñida por el kleinismo argentino y una posterior inmersión en el nada fácil edificio teórico lacaniano.

Las visitas de Serge Leclair en la década del 70 transmitieron, para muchos, algo más que otro estilo en la dirección de la cura. La "encuadrológica de quirófano" y los "rituales anti psicopáticos" que producían una atmósfera transferencial densa y enemistosa o de intenso sometimiento cayeron como los muros de una ciudad largamente sitiada dando paso a una clínica con otra concepción del discurso, de la transferencia y de la interpretación.

Los análisis didácticos y las supervisiones "desprotegidos" de las tutelas reglamentarias y de los fantasmas de la supuesta pérdida de control del paciente –candidato actuador (la coartada teórica de los "núcleos psicóticos" incluía a la actuación psicopática como una vicisitud en el tratamiento de casi todos, que debía ser prevenida en una forma casi paranoide), comenzaron a cambiar de tono de la mano de didactas particularmente dispuestos a este cambio (reforma del 74).

Muchos baluartes de la clínica psicoanalítica practicada en la Argentina acuñados en el marco de la concepción kleiniana fueron rechazados con inusitada violencia. Las concepciones teóricas, las denominaciones de mecanismos y la forma de abordar e intervenir, y hasta la misma concepción del "material clínico", que poco antes eran manera corriente, casi desaparecieron en el seno de la APA, tras la escisión de los que se opusieron a esta reforma institucional y a las "neo-corrientes" freudianas. Así se constituyó la Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires (ApdeBA).

Sin embargo, un área en APA, la del departamento de psicoanálisis de niños, se mantuvo aparte, como si un microclima lo hubiese preservado de la violencia del sismo. Ocurrió allí algo especial y diferente, El progreso clínico (en el sentido de progresión) determinó que las viejas y las nuevas concepciones psicoanalíticas se acoplara e interpenetraran, rescatando, en un entendimiento más complejo subsumido a nuevas categorizaciones, los valores indudables de una teorización como la de Melanie Klein basada en la sagacidad y la observación inteligente del complejo mundo de fenómenos que constituyen la vida infantil y sus diversas vicisitudes.

Esto me ha permitido articular teóricamente un como y un porque de ciertos aportes posibles en la clínica con niños, así como la razón y resolución de ciertos atascamientos evitables.

Las reformas institucionales propias de la reforma del 74, efectivizadas más allá de lo previsto, generaron como fenómeno más saliente la inversión de la demanda. Esto quiere decir que el énfasis evaluativo que caracterizaba a los tiempos anteriores a la escisión se invirtió pues eran los candidatos o aspirantes que elegían tanto los seminarios, como los didácticos y las supervisiones y que de hecho podían cambiar su elección ante disconformidades o desacuerdos de diversa índole, lo que se transformó en un derecho adquirido. (eliminación del "candidato cautivo" por el reglamento)

Los esfuerzos por la captación de candidatos implicaron un esfuerzo de los profesores que se constituyeron en dueños de los seminarios que dictaban, relegándose paulatinamente la intervención del instituto a la indicaciones de obligaciones más o menos formales ya que la evaluación y avalación de los mismo recaía en los equipos docentes restringiéndose la labor del Instituto al registro burocrático o ala consideración de los casos problema (pedidos de licencia en los didácticos, peticiones de cambio de analista o supervisión que fueran controvertidas y no de común acuerdo (estas eran las más)

Las citaciones a los claustros devinieron infructuosas, salvo cuando se convertían en escenario de luchas políticas (no sin contenidos de interés psicoanalítico) Pero de hecho el claustro fue perdiendo evidente interés, ya que ni cuando se le imprimió carácter "semi obligatorio" logro el objetivo de la concurrencia y participación.

Sin embargo algunas mociones comenzaron a tomar otros rumbos. La presentación de trabajos para promoción, comenzaron a ser responsabilidad de subcomisiones del instituto que estudiaban los trabajos y los comentaban (sin aprobarlos o rechazarlos)para luego ir volcando las particularidades de la experiencia en los espacios de las reuniones internas de Instituto.

Lo mismo con los informes de supervisión.

Casi insensiblemente la imposición de mayor compromiso paso a recaer sobre los mismos integrantes de los institutos, tendencia que apreciamos hasta la actualidad y que recomendamos profundizar y optimizar.

Es importante destacar la existencia de grupos de investigación sobre las cuestiones de la formación, de autogestión, y que han generado, escritos y ponencias, dignos de ser estudiados. Tarea de las comisiones ad hoc, lo mismo que el informarse de los escritos freudianos y posteriores en la historia del psicoanálisis (tarea que requiere la renuncia explícita a la utilización política propia de las luchas por el poder característico del

fenómeno de masas de cualquier institución si lo consideramos como fenómeno de estructura o malestar inevitable).

Por último recomendamos la promoción de espacios que den lugar (lo faciliten) poniendo mas el énfasis en lo testimonial y en el hablar en nombre propio, mas que en escritos donde queden pegados a "ismos" (Ver D.T)

En otras palabras siguiendo una tendencia, sugerimos que el compromiso, por elección de los participantes, constituyan un Instituto donde el compromiso de trabajo defina la función didáctica, que devendría entonces no un derecho adquirido por la simple titularidad, sino porque la elección no obligada de ejercer esta función quede ligada al compromiso de participación en cuestiones muy definida (creación de espacios-función donde trabajar una clínica de la admisión, de la supervisión y de una teoría del didáctico, que no existen como un trabajo institucional mas allá de las administraciones que se sucedan en el tiempo).

Espacios no inaugurados, serian los de espacios testimoniales, donde los didácticos pudiesen ofrecer a un claustro selectivo y caracterizado por el respeto al testimonio, los testimonios de sus propias experiencias de sus análisis didácticos.

Pichon-Rivière a comienzos de los años 30 Antecedentes lejanos del Pichon-Rivière fundador de una psicología definida como social

Fernando Fabris

"La trayectoria de mi carrera, que puede describirse como la indagación de la estructura y sentido de la conducta, en la que surgió el descubrimiento de su índole social, se configura como una praxis que se expresa en un esquema conceptual, referencial y operativo" (subrayado mío, FF)

Enrique Pichon-Rivière

Prólogo al "Proceso Grupal"

Tareas vinculadas a los Hospitales Psiquiátricos realizadas en el marco de la Red Nacional de Arte y Salud Mental de la que soy integrante me relacionaron en cierta medida casualmente a un joven profesional, Ricardo Silva con quien establecimos una amistad que tiene entre sus componentes fundacionales la admiración por la obra y la figura de Enrique Pichon-Rivière.

Ricardo tuvo la idea de presentarme a un distinguidísimo miembro del Centro Médico de Mar del Plata, el Dr. Miguel Jörg (1) a quien conocí en una cena que compartimos en aquella bella ciudad. En esa ocasión, septiembre de 1998, y a lo largo de casi 4 horas de conversación pude escuchar a Miguel –como él me pidió que lo llamara- hablar sobre figuras como Bertrand Russell, Roberto Arlt, Jhon Pescada y Pichon-Rivière.

Miguel, quien fue durante 14 años jefe de laboratorio de la Expedición de Salvador Mazza (MEPRA) y que tiene publicado alrededor de 500 trabajos científicos vinculados a las enfermedades transmisibles, fue compañero, amigo y testigo de Enrique Pichon-Rivière en una época que podríamos definir como de **búsquedas iniciales**. Guardó recuerdos y anotaciones de aquellos años que hablan de la personalidad del Enrique Pichon-Rivière de entre 23 y 33 años. Aquellos registros dan extenso testimonio de los intereses científicos de Pichon muy previos a la época en que este conoció a las personas con las que años después fundaría la Asociación Psicoanalítica Argentina. Entre las cosas conservadas por Miguel tal vez sea la más significativa una definición de conducta que elaborara Pichon en los años 35-36. En aquella definición puede encontrarse el punto inicial de aquella preocupación que Pichon-Rivière definió como medular: el estudio de la "estructura y sentido de la conducta".

En aquella antigua definición que Miguel Jörg salvó del olvido, están presentes, al igual que en otros testimonios, los rasgos definitorios de este "hombre excepcional" que fue, al decir de Jörg, Enrique Pichon-Rivière.

Actitudes e intereses de Pichon

Jörg describe al joven Pichon-Rivière –años 1930 a 1940- como un buscador incansable, con una capacidad genial en lo que a actitud científica se refiere. Lo define como una persona cuyo interés fundamental era comprender "la variedad de las conductas humanas". Dice que con ese fin solía hacer extensas encuestas a las personas que tenía cerca sobre sus gustos, inclinaciones y la forma y ambiente en que habían sido criados. Pichon tenía ya por aquel entonces, al decir de Miguel, tres características propias de los grandes hombres: "pasión, continuidad –no conocía el ocio -, y gran creatividad".

Miguel Jörg se conoce con Enrique Pichon-Rivière en el Curso de Actualización que organiza en el año 1930 el Centro de Estudiantes de la Facultad de Medicina de Capital Federal.

Pichon concurre –teniendo ya conocimientos de fisiología del sistema nervioso- a éste Curso dictado por Jörg que trataba sobre las correlaciones entre el sistema nervioso de distintos animales y el comportamiento de los mismos –particularmente descubrimientos recientes sobre el S.N. del grillo-. Jörg en su calidad de Dr. en Ciencias Naturales - recibido en Alemania siendo aún muy joven- dictaba aquel Curso de Anatomía Comparada. Pichon se apasiona con aquellos temas y a partir de allí se funda una relación cuyo interés central giró en torno al estudio de la neuropsicología (2). Es desde este marco conceptual –neuropsicológico y social-

que Pichon elabora pocos años después una definición de conducta que puede considerarse precursora de los desarrollos del "último Pichon", aquel que da cuenta definitiva –como él mismo señala- de los cambios en su esquema referencial al publicar la serie que titula "Del Psicoanálisis a la Psicología Social".

Intereses y gustos artísticos

Otro interés que compartían estos jóvenes amigos eran los referidos al arte. Según Miguel, Pichon estaba profundamente interesado por la obra Salvador Dalí y del surrealismo en general –años después como es conocido se interesaría por la de Picasso -. Además le inquietaba comprender el significado del arte abstracto que producían pintores como Paul Klee y Vasilio Kandisky. Ambos pintores vinculados a la Bauhaus que tenía origen en Alemania por aquellos años (3).

En lo que se refiere a lo musical Pichon gustaba del tango pero, por aquel entonces, mucho más aún del Jazz, particularmente el más antiguo, el Dixie Jazz que decía que no estaba contaminado por el intento posterior de conquistar al público blanco. Pichon había elaborado una serie de hipótesis acerca de las distintas etapas de desarrollo del Jazz y su relación con el movimiento de liberación de los negros. Le asombraba lo que habían logrado los negros a partir del mismo. Contrariamente a esta valoración positiva del jazz –al cual admiró toda su vida- se pronunciaba despectivamente sobre los vales vieneses a los cuales definía como el "refugio bailable de los mediocres".

Jazz más que Tango

"No era su afición más importante el Tango. A veces íbamos pero le interesaba más el Jazz por una cuestión psicológica que era la defensa del negro y de cómo había conquistado un lugar en el mundo entero a partir del Jazz. Era el Dixie Jazz que era la forma más antigua del jazz negro. El comentaba sobre como lo habían modificado para que le interesara más al blanco, era más lento. Duke Ellington era uno de los que había modificado el antiguo jazz, más rítmico; les interesaba conquistar al blanco."

La tristeza

Es curioso pero el Pichon de aquellos años es descrito por Jörg como una persona más bien introvertida aunque de ninguna manera triste. Esto contrasta con múltiples semblantes posteriores que lo definen como teniendo una franca tendencia a la depresión.

Dice Jörg, y en esto coincide con muchas otras personas, que cuando se le planteaba algo, se le daba un pie , Enrique comenzaba unos riquísimos diálogos y hacía observaciones y reflexiones que eran sorprendentemente profundas. Se daban así largas horas de conversación (4). El área que abarcaban sus conocimientos era muy extensa y comprendía los temas más disímiles, desde los "sistemas de integración funcional" del sistema nervioso hasta temas cotidianos como por ejemplo la vida de los cocheros de plaza.

- ¿Era una persona triste Pichon?

- No. En nuestros contactos no. Era sereno. No era efusivo ni extrovertido. Más bien espectador, pero si uno le daba pie, en el chiste y la broma ahí sí. Por cosas que él me decía, yo tuve la impresión de que cuando se unió a Arminda Aberasturi no tuvo una total satisfacción matrimonial, desde el punto de vista espiritual.

Pichon-Rivière como es sabido se interesó por la política fundando en su juventud el Partido Socialista de Goya. Posteriormente no militó en partidos políticos. Jörg refiere que Enrique tenía desconfianza de lo que sucedía en la Unión Soviética en los años '30 sobre todo respecto de que se volverían a generar privilegios y por lo tanto una nueva explotación. No obstante entre los libros que estudiaba se encontraba "El Capital" de Marx. Por aquel entonces le pidió a Miguel Jörg –que hablaba perfectamente el alemán- que le tradujera algunos fragmentos del original alemán ya que tenía dudas que la traducción francesa que tenía fuera correcta.

También es conocido que Pichon fue parte de organizaciones de apoyo a la República Española y que había tenido la intención de sumarse a las brigadas internacionales que por entonces cooperaban con la República (5).

Pichon no tenía un apego especial por las cosas que escribía ya que las consideraba pasos intermedios de lo que siempre estaba inventando o creando. El Pichon de aquellos años según Miguel, no era afecto a comprar libros sino más bien a ir a Bibliotecas y hacer resúmenes. Juntos recorrían continuamente las de Capital Federal. Enrique ponía el esfuerzo principal en el registro de las conclusiones que sacaban. Cuando necesitaban—con una máquina Agfa de Miguel —, sacaban fotografías de alguna página que les interesaba (6).

Volviendo al tema inicial, el carácter triste o no de Pichon, hay un comentario significativo que recuerda Miguel. Avanzada la amistad entre ambos Pichon le dijo en una ocasión que sentía particular afecto hacia él ya que "parecía no conocer la tristeza". Conocer hoy al Dr. Miguel Jörg es en algún sentido compartir aquella percepción de Pichon-Rivière ya que este joven de 90 años trasmite hoy una vitalidad y lucidez notable, como creo que él sabe aunque en función de la humildad científica que lo caracteriza no promoció.

Lo cierto es que la tristeza en el Pichon-Rivière de los años 30 no parece tener ese lugar tan central que va teniendo en años posteriores.

Pichon se refería por aquel entonces, con cierta nostalgia, a Ginebra a pesar de haber vivido allí sólo su primerísima infancia. Sus referencias al Conde de Lautréamont, eran habituales aunque más bien a través de chistes o ironías.

Lautréamont y el surrealismo

"Lautréamont era motivo de continuos comentarios aunque más bien humorísticos. Allá por el 32-33. No tengo anotado sobre ello. Sobre **el surrealismo** era muy aficionado. Le fascinaba Salvador Dalí, había estudiado toda la biografía de él...Mostraba como en Velázquez había antecedentes del surrealismo."

La influencia de Roberto Arlt

Por aquellos años Miguel (Jörg), Roberto (Arlt) y Enrique (Pichon-Rivière) formaban con cierta asiduidad un trío de jóvenes amigos que compartían experiencias. Los tres habían trabajado en el Diario "Crítica" que dirigía Natalio Botana. Enrique visitaba con frecuencia la casa de Miguel. Arlt también. Roberto (Arlt) le decía en tono chistoso a Miguel que aprenda a comportarse correctamente como Enrique (Pichon-Rivière), que vea las finas camisas que usaba y que aprenda, que él si (Enrique) iba a llegar lejos.

Roberto Arlt había conquistado la aceptación de la madre de Miguel a través de interesadamente alabar la voz de contralto que ella tenía. La madre de Miguel, que lo había visto al principio con desconfianza, luego de aquel comentario se presentó en la pieza donde estaban reunidos los amigos con un café con leche y galletas para cada uno.

Por el contrario Pichon era sumamente correcto y se ganaba la aceptación de la madre de Miguel en base a cortesías y por medio de dialogar en francés con ella. Esta era una actitud constante en el joven Pichon-Rivière que en el diálogo cotidiano, intercalaba en sus comentarios frases en francés que lo situaban, al decir de Miguel Jörg, en el estilo de "bon faire" francés.

Enrique a su vez le sugería al joven Miguel que no use lenguaje de reo. El campeón del reo e "irrespetuoso" era Roberto que era capaz de poner un dedo en la sopa para asegurarse que nadie más tomara y así él tuviera lo suficiente. O proponer, en el año 36, en pleno café Tortoni y para escándalo de lo más selecto de la literatura porteña, que se le hiciera un homenaje a Jhon Pescada, desconocido inventor del inodoro. Arlt se festejaba y persistía en estas actitudes. En una ocasión llamó por teléfono a Enrique para que se acerque a un cafetín de la Boca a conversar con unos ladrones que en diálogo con Arlt querían aprender formas de robar sin ser descubiertos (7).

Pichon Rivière y Roberto Arlt trabaron posteriormente una intensa amistad. La diferencia de caracteres de ambos en aquel comienzo y la presencia en el Pichon adulto de algunos gestos de irreverencia "arltianos" son seguramente signos de una identificación profunda con él.

Ya por aquel entonces –cuenta Miguel- Pichon-Rivière le reconocía a Arlt la gran capacidad de observación que este tenía respecto del hombre de la calle, de la gente común. Este es otro de los rasgos de identificación y herencia que Pichon-Rivière reconoce explícitamente en *Conversaciones...* para con Arlt a quien define como su maestro.

En Crítica.

"La época más intensa de nuestra relación fue entre los años 34-35 ya que nos encontrábamos en el diario *Crítica*. Yo era colaborador, tenía una columna de divulgación científica y Pichon-Rivière también escribía allí". "Arlt era otro de los que trabajaban allí".

"Tenían cada uno un sentido distinto de la genialidad. La genialidad intelectual, científica de Enrique contrastaba con la genialidad de Roberto Arlt en lo que Enrique le reconocía, la capacidad de análisis del mundo de la calle, de los contornos y elementos sociales más crueles, más difíciles."

"Luego Pichon, en el 36, tuvo un disgusto y una situación casi violenta, una discusión con Natalio Botana. En *Crítica* hasta el 30 era Jefe de Redacción un tal Vedoya; luego Petrone que era mucho más crítico. Llegaron a un acuerdo ó algo así con Botana y Pichon se va del diario. Pichon no era manejable ni de dejarse manejar. Eso le debe haber traído seguramente más tarde problemas en la APA"

Las ideas originales

Lo que es curioso –aunque no tanto en Pichon- es que casi no se conserven escritos ó notas de aquella época fermental (8). Ana Quiroga comenta que en un momento de recopilación de la obra de Pichon se hizo evidente la ausencia de signos de aquella etapa. Pichon recordaba haber perdido entre otros escritos uno llamado "El Delirio de Frégoli". Miguel conservó – sin saber la importancia que tomaría más de 60 años después- notas acerca de las ideas que compartían y definiciones y frases originales de Pichon. Se agrega a esto una serie de tres poesías del año 1936 llamadas "Existenciales".

Precisiones

"Entre *el 31 y el 32* asistió a mis clases sobre anatomía comparada, adaptación y medio ambiente y entre el 32-33 empezaron a florecer sus ideas. En el año 36 yo empecé a viajar más y no nos veíamos tanto. En el 42 es absorbido por la APA. En aquel tiempo había mucho de cafetín. Entre ellos estaba Federico Aberastury que era embriólogo y amigo mío. Por aquel entonces escribíamos poesías."

Es el propio Pichon quien ubica en el comienzo del Prólogo a "Del psicoanálisis a la psicología social. El Proceso Grupal" una poesía que escribió a sus 17 años. "Connaissance de la mort." Esto no es extraño ya que utilizaba el lenguaje poético con asiduidad. La aparición de las tres poesías de 1936 que aquí presentamos vienen agregarse a las muy pocas que se conservan. Es otro área donde se expresa ese poco apego que mostraba Pichon Rivière para con lo que producía.

Antes de pasar a las ideas originales de aquel joven Pichon-Rivière veamos estas poesías que como decíamos estaban hasta aquí inéditas.

EXISTENCIALES

*Todo lo que veo y siento
es recuerdo o su sombra
memoria densa e inquieta
que me atiza
con cada paso transcurrido*

*Cajón desnudo
que atesora silencios*

*Que aun agazapados
saben alcanzarme
con destellos a mi todo
entre laberintos de imágenes
que devoran mi pasar
en lenta fragmentación
de certidumbres y dudas*

*Ya que mi rostro de entonces
ya no es el mío*

*Quieras confundir al desaliento
de la incógnita callada
que buscas despejar
con presurosa curiosidad*

*Pero ella no conoce
precipitada entrega
y sólo es máscara luminosa
que gira y se deshace
en fatigado abismo*

Cruelles evidencias del desgaste

Avizoran el horizonte del fin

*Presunción del viento
y su polvo de cubrirlo todo*

La huella inevitable del recorrido

*Hundida en tu propio seno
de derrotadas ilusiones*

*Te empuja en destino incierto
sobre la constelación del vano eco*

*Línea que te es fiel
para quebrantar signos detenidos.*

En la primer poesía la memoria, el paso del tiempo. Tema de indagación de Enrique Pichon-Rivière también en los últimos momentos de su vida. En la segunda la incógnita, la curiosidad, la ilusión y el desaliento. En la tercera otra vez el tiempo, la "huella inevitable del recorrido" y el "destino incierto. "

Pichon y Miguel gustaban pasear en canoa por el Tigre. Era Miguel quien remaba ya que a Enrique le gustaba, recostado, mirar al cielo. Solían hacer relatos poéticos espontáneos basados en lo que le sugerían las nubes, el cielo. En un enlace poético afirmaba Pichon, contemplando el paisaje de canales e islas, que "el hombre interioriza el paisaje" y que es debido a eso la calma que ellos sentían en ese momento, cuando viajaban en bote por allí. Agregaba que lo vivido en la infancia también era interiorizado y daba un tono emocional específico y particular a las distintas personas.

Como comenté al comienzo ambos se reunían –particularmente en el tiempo que más se frecuentaban, años 34-36- a estudiar sobre neuropsicología. La estudiaban de autores alemanes. Del sistema nervioso de los insectos pasaban al de los mamíferos y de allí al de los seres humanos. Pichon consideraba –y exponía muy claramente- que la diferencia esencial entre los animales y el hombre estaba dada por la capacidad de reflexión y variación de las conductas que le es posible a los segundos. A la vez hablaba de "circuitos de integración funcional" y no de "centros" nerviosos como era habitual en esa época. Decía que las zonas cerebrales "presiden" funciones nerviosas pero no las determinan completamente. Incluía la idea de circuitos ya que el sistema motor y muscular eran partes indispensables del funcionamiento nervioso. Podía estar alterada una zona del cerebro pero había otras que podían suplir su función lo que explicaba la existencia de actividades conservadas en personas con daños cerebrales diversos.

Estas ideas son las vigentes hoy, a un año del siglo XXI pero eran completamente avanzadas a comienzos de los años 30 y si bien estaban presentes en lo más avanzado del pensamiento neuropsicológico mundial no era habitual que alguien las sostenga en nuestro medio.

Pichon estaba interesado particularmente en la influencia de los núcleos de base del cerebro ya que se sabía que toda reacción nerviosa incluye la consulta previa a estos núcleos vinculados a la afectividad. Por este motivo toda respuesta cognoscitiva implicaba una previa cualificación en agradable o desagradable del estímulo. Decía que se formaba así la "caja secreta" en la cual se almacenaba la memoria de lo vivido intrauterinamente y en la vida posnatal primera. En esta "caja secreta" estaban las claves de las distintas y particulares reacciones de las personas. Pichon decía que el psicoanálisis permitía "abrir una ventanita" en esa caja secreta.

Sobre los circuitos de integración funcional

"Había un hecho muy curioso en Pichón, fue el primero al que yo oí hablar de circuitos de integración funcional. Se hablaba siempre de los centros nerviosos, el centro del lenguaje, el centro de la actividad muscular, el centro de la capacidad de bailar, todos centros. Sin embargo Pichón fue el primero que determinó por lo menos en mi conocimiento, de que las actitudes, las respuestas en la conducta humana, incluso en el comportamiento animal no responden a centros exclusivos, sino a la reunión de un centro que preside la acción. Por ejemplo el centro del lenguaje (la zona llamada de Wernicke) en el cerebro humano preside al lenguaje pero no lo determina. Tal es así que si se lesiona el centro, la persona puede dejar de hablar, pero no es que deja de hablar solo por el centro sino también por que puede faltarle la activación dinámica. El lenguaje exige el dominio de los músculos de la glotis y de la lengua para emitir el sonido articulado, de manera que puede haber una persona que tenga lesiones de los centros motrices del lenguaje conservando el centro del lenguaje, a tal punto que hay personas que pierden el habla y pueden seguir escribiendo o pueden seguir haciendo signos mediante el lenguaje de los sordomudos de manera que el centro del lenguaje es preservado y lo que ha fallado ahí es la cadena motriz del lenguaje, de manera que él fue el primero que introdujo que la conducta humana está regida no exclusivamente por centros nerviosos sino por circuitos que enlazan el centro director de determinada actividad con los elementos motores. Porque todo lo que el ser humano traduce es o mediante el lenguaje hablado, mediante gestos o mediante una actitud motriz, caminar, andar, enfrentar, huir.

De manera que eso es muy importante, fue el primero que oí hablar de que la conducta humana se rige por circuitos neuropsicológicos de integración funcional más que por simples centros psicológicos o nerviosos."

Nos referimos ya a que el interés principal de Pichon por aquellos años era investigar la causa de la diversidad de las conductas humanas. Para esto hacía investigaciones de la conducta de distintas personas mediante encuestas elaboradas por él mismo (9). En base a estos datos y como vimos en base a una concepción del cerebro caracterizada por la plasticidad, la complejidad y la integración de niveles neuro-psicológicos llegó a la conclusión de que los factores que determinaban la variedad de conductas son las siguientes:

La **percepción sensible** vinculada a la capacidad de entrar en contacto con el entorno. Esta función preside a todas las demás. Luego **la actitud calificante, judicativa y discriminatoria** paralela al despliegue de **la imaginación**. Esta capacidad de juzgar es la base de establecer **conceptos y decisiones**.

Esta función se modificaba por una **actividad "estelar"** -ya que tenía varias puntas-. Entre ellas la **consulta previa a una especie de guía intuitiva** vinculada a la **memoria** que da el **tono emocional** a la conducta. Esta consulta previa está, a la vez, determinada neurofisiológicamente. Llamaba a este área la "caja secreta" de la personalidad (10). En estrecha relación con esta memoria arcaica se articulaba la imaginación a la que Pichon se refería como las **"sombras errantes del tránsito de nuestra conciencia"**. En base a todos los elementos descriptos se desarrolla la personalidad y le es posible al hombre **la anticipación y la planificación y construcción de un proyecto**.

Veamos aquellas concepciones de Pichon Rivière en la primera mitad de la década del 30 en las propias palabras de Miguel Jörg.

Concepción del sujeto a comienzos de la década del 30

"Tal es así que él sostenía, recuerdo, que la primer cuestión que influye en la conducta humana es **la percepción sensible**, ligada a la **función de presencia**, la **capacidad de entrar en contacto con el entorno**. La percepción sensible preside a todas las demás funciones cognoscitivas. La segunda alternancia era la **actitud calificante, judicativa y discriminatoria paralela al despliegue de la imaginación**. En efecto la percepción sensible es pasada por un filtro, por esa actitud calificante, judicativa y discriminatoria decía Pichón, y **que tiende a calificar la relación entre el protagonista y otros seres o ambos con el entorno** de su actuación, poner en juego **la capacidad de juzgar para establecer un concepto o una base de decisiones**. Era la segunda parte que él consideraba sumamente interesante.

Esta función se modificaba después por varias cosas. En primer lugar la actitud calificante se desplegaba en una especie - él decía siempre- de actividad estelar, **una estrella de varias puntas**, de varias cosas que se ponen en juego simultáneamente.

El individuo **una vez que percibe** algo consulta primero - hay una rápida **consulta previa** que inclusive está determinada fisiológicamente -. Pasa por el registro subconsciente de la actitud o **guía intuitiva** para dar el tono emocional. Cada una de nuestras actitudes tiene un tono emocional que está dado por éste **registro subconsciente**, que queda oculta, que **Pichón la llamaba "la caja secreta de la personalidad"**, que nadie sabe lo que hay guardado ahí dentro porque no puede recordar que es lo que lo ha impresionado antes de haber nacido o después de haber nacido hasta que adquiere la capacidad de discriminar por su cuenta. Lo que tiene un periodo muy variable, generalmente es muy primitivo, hasta que el niño adquiere el habla y entre el habla y el aprendizaje del lenguaje pasa un cierto tiempo. Luego todo este registro se hace, se establece en un **archivo memorial**, la memoria que refleja sobre el hecho actual, los conocimientos y las experiencias pasadas. Finalmente **la imaginación** que evoca en nuestro ambiente elementos que no existen en el entorno y que el individuo es capaz de crear mediante elementos que ha recogido de la realidad elabora edificios ideatorios absolutamente irreales e ilógicos. Y no solamente la memoria

permite evocar y revivir lo que ha acontecido, sino que aún es capaz de revivir -Pichon tenía un término para eso- **"las sombras errantes del tránsito de nuestra conciencia"**, es decir esas sombras que inspiran las fobias, inspiran los deseos irrepresibles, es decir ciertas aficiones, o ciertos gustos que uno no puede remediar. Además la base de todo eso permite construir lentamente la personalidad, con lo cual el ser humano puede **anticipar lo que le puede suceder** y sobre la base de prevenciones y ajustes discriminatorios puede **planear y proyectar su vida hacia el porvenir.**"

La definición de conducta

Por aquel entonces Pichon-Rivière elaboró lo que es desde cierto punto de vista lo más significativo de lo recuperado de aquella época. Miguel Jörg conservó notas precisas sobre como Pichon definía la conducta. Es notable la similitud que tiene esta definición, elaborada con anterioridad a 1936, con la que Pichon –basado en Lagache- conceptualizará y sostendrá en el último tiempo de su producción teórica. Pichon definía por aquel entonces –años 35-36- la conducta como la:

"Percepción y estructuración de vínculos con carácter egocéntrico, para crear una situación, frente al ambiente y la circunstancia, mediante la interacción de múltiples circuitos sensoriales y la consulta o la filtración a los grupos neuronales de impronta inicial de aprendizaje, experiencia y reflexión."

Analicemos por partes esta definición:

"Percepción y estructuración de vínculos..."

Aquí Pichon señala el carácter activo del sujeto en cuanto a la recepción y organización, en su mundo representacional, de los vínculos externos. Se ve también una jerarquización de la noción de percepción que reaparecerá en definiciones posteriores en las que se refiere a los procesos de "percepción, depositación y resonancia" que intervienen en las cogniciones.

"...con carácter egocéntrico..."

Nuevamente el sujeto en el centro de esa conducta como su estructurador. Es desde el propio sujeto y desde su perspectiva que se realizará la ya nombrada "percepción y estructuración de vínculos". Más adelante Pichon dirá que es el "self" –núcleo del yo- que proyectará objetos y vínculos y actuará lo depositado. También dirá que la fantasía inconsciente es la "estrategia inconsciente de satisfacción de una necesidad". En esta definición última, perteneciente al Pichon ya maduro reaparece el carácter dialéctico y centrado de la producción subjetiva. El "carácter egocéntrico" dirá en 1935/6. La necesidad y la estrategia de satisfacción de la misma orientará la producción subjetiva según el Pichon posterior.

"...para crear una situación..."

Esta frase puede entenderse articulándola con la siguiente. Entiendo que refiere a la cuestión de que el sujeto a través de su conducta debe generar respuestas "significativas" y "direccionales". Lo dice en 1936 con el concepto de "crear una situación". Nuevamente aparece el lugar del sujeto como activo y estructurante. Con el concepto de "situación" usado en este contexto entiendo que se refiere una "circunstancia" de la cual es parte inseparable el sujeto; este es determinado por "el ambiente y la circunstancia" pero es determinante en tanto "crea una situación" frente a los mismos. El sujeto toma partido, se posiciona, organiza el campo de su experiencia. Es decir es no solo producido sino inseparablemente productor.

"...frente al ambiente y la circunstancia..."

Nos referimos en "c", en alguna medida, a estos conceptos que dijimos deben comprenderse con relación a aquellos. Falta consignar que aparecen aquí los elementos más objetivos e independientes del sujeto: "el ambiente y la circunstancia". La "situación" es la estructura que se establece con la participación del sujeto. La

noción de ambiente y circunstancia parece subrayar el punto de vista objetivista –materialista- de Pichon para quien el mundo existe –y produce efectos- con independencia del sujeto.

"...mediante la interacción de múltiples circuitos sensoriales..."

Está aquí presente la valoración que Pichon-Rivière nunca dejó de tener respecto de una de las bases materiales de la conducta humana: el cerebro humano y el sistema nervioso en general. Aparece ya en 1936, como vimos anteriormente, visto desde la complejidad de su estructura y función. Es por medio de la "interacción de múltiples circuitos sensoriales" articulados a grupos neuronales que el sujeto procesará la información y orientará su conducta.

"...y la consulta o la filtración a los grupos neuronales de impronta inicial de aprendizaje, experiencia y reflexión".

Nos referimos ya a la "caja secreta". Aparece en esta definición nuevamente ("grupos neuronales de impronta inicial"). Pichon valora aquí sin duda los primeros aprendizajes como lo hará más tarde al poner especial interés en conceptualizar "los procesos de maduración y desarrollo". Nuevamente la jerarquización de lo biológico (que desde siempre será "biológico-humano") y por otro lado la anticipación de algo que va teniendo en años posteriores un lugar muy central. Me refiero a lo que aparece en la finalización de esta temprana definición de conducta: "aprendizaje, experiencia y reflexión". Conceptos principalísimos en el Pichon maduro que entenderá como sinónimos las nociones de aprendizaje, salud, conciencia crítica, adaptación activa y creatividad.

Conclusiones

Excede las pretensiones de este trabajo agotar las relaciones posibles entre los conceptos de Pichon Rivière previos a 1936 y los posteriores. Sólo quisiera sugerir algunos nexos entre aquellas ideas y las del Pichon que funda una psicología que como dirá, será desde el comienzo y en el sentido estricto, psicología social.

El lector tal vez ya habrá reparado en la presencia temprana de nociones que se afirmarán muchos años después. La de un "ambiente, circunstancia, situación" que se ubica como alteridad objetiva al sujeto (Pichon hablará muchos años después de las "**relaciones reales**" en las que un sujeto emerge).

Es muy significativo que en aquel Pichon esté ya la concepción de un **sujeto activo, protagonista y productor** (estructurador y transformador de las situaciones que vive).

Al decir que prefiguró o bocetó los desarrollos posteriores de su pensamiento también nos referimos a:

la noción de **complejidad** que recorre toda la obra pichoniana (en aquellos años referida en las nociones de "variedad de la conducta humana", "circuitos neuropsicológicos de integración funcional");

la interrelación cognitivo-afectivo (consulta previa a la "caja secreta" del cerebro; más tarde hablará de obstáculos epistemofílicos y fantasía inconsciente aunque sin negar nunca a lo largo de su obra la diferencia y articulación de niveles neuro-psicológicos);

la relación entre los aspectos fenoménicos y los subyacentes ("sombras errantes del tránsito de nuestra conciencia" vinculados a la vez a la "caja secreta" y a los "soplidos desde el subterráneo");

la **relación de fundación recíproca entre sujeto y mundo** presente en su definición de conducta, relación que incluye, como ya dijimos el **papel protagónico del sujeto** humano ("percepción y estructuración de vínculos con carácter egocéntrico, para crear una situación...")

Tal vez aparezca al lector más concreta –esto es, múltiple y vívida- la afirmación de Pichon-Rivière que transcribimos en el epígrafe de este trabajo donde afirma que su obra multifacética "**...puede describirse como la indagación de la estructura y sentido de la conducta, en la que surgió el descubrimiento de su índole social...**".

Vemos que esta "indagación de la estructura y sentido de la conducta" tiene su comienzo –desde el punto de vista científico- en un momento previo a la adopción de la teoría psicoanalítica. Otro párrafo del "Prólogo" del Proceso Grupal lo confirma. *"Las primeras aproximaciones a la psiquiatría clínica me abrieron el camino hacia un enfoque dinámico, el que me llevaría progresivamente, y a partir de la observación de los aspectos fenoménicos de la conducta desviada, al descubrimiento de elementos genéticos, evolutivos y estructurales que enriquecieron **mi comprensión de la conducta como una totalidad en evolución dialéctica** (11)" (Destacados míos. F.F.)*

Es evidente que, previo a su etapa psicoanalítica, desarrolló ideas que por su extensión y profundidad deben ser calificadas como pertenecientes a una primera etapa del pensamiento pichoniano. Podría tal vez ser denominada como "etapa neuro-psicológica-social". Pienso que el logro principal de esta primera etapa tiene que ver justamente con lo señalado previamente por Pichon y que resalté con negritas: la "comprensión de la conducta como una totalidad en evolución dialéctica".

Lo más sorprendente es que esta primera etapa contiene el germen – y por ello mismo prefigura- al Pichon Rivière maduro que publica su obra "Del Psicoanálisis a la Psicología Social" como forma de dar cuenta de las grandes modificaciones de su esquema conceptual que como él mismo dice lo llevaron desde el pensamiento psicoanalítico ortodoxo a la psicología social, ciencia basada en una concepción social de la conducta, sana o patológica.

Estos elementos autorizan a plantear cierta modificación en la lectura global de la trayectoria de Pichon-Rivière ya que muestran que este autor va al Psicoanálisis **desde** una lectura más compleja y concreta del hombre y su conducta. En un lenguaje de articulación neuro-psicológico-social, Pichon había logrado con anterioridad a 1936 (es decir antes de cumplir sus 30 años) una concepción concreta y compleja (y por ello profunda) de la conducta humana.

Sin embargo aquellos logros iniciales carecían de algunos instrumentos teóricos pero habría que decir más precisamente instrumentos técnicos de transformación de las conductas. Estos elementos se los brindaría la teoría y más aún la **técnica** psicoanalítica

Pichon solía decir por aquel entonces que los hombres éramos un diamante con muchas facetas y que se trataba de hacer "que la faceta brillante de cada individuo ilumine el resto de sus facetas".

Esta concepción prospectiva de los seres humanos y su subjetividad, su profunda vocación transformadora y la permanente inquietud de cambio lo lleva años después de la etapa que aquí indagamos a cofundar la Asociación Psicoanalítica Argentina aunque luego –en un proceso trabajoso y costoso- a una ruptura no con la APA pero si con muchas de las hipótesis fundamentales del psicoanálisis.

Quiero decir que a aquellas respuestas iniciales - que conjugaban lo más avanzado de diversas corrientes de la época con la originalidad que le era posible a Pichon-, le faltaba la posibilidad operativa. La psiquiatría descriptiva, valiosa en muchos sentidos, era impotente ante la enfermedad mental y la neuropsicología más avanzada si bien brindaba una visión profunda y compleja del hombre no contaba con los instrumentos técnicos que permitieran procesos terapéuticos.

A Pichon-Rivière le entusiasmaba del psicoanálisis una multiplicidad de aspectos pero fundamentalmente el verlo como un instrumento válido de abordaje de la psicosis, centro de sus tempranas indagaciones.

Así lo expresa en el Prólogo del Proceso Grupal:

"La observación, dentro del material aportado por los pacientes, de dos categorías de fenómenos netamente diferenciables para el operador: **lo que se manifiesta explícitamente y lo que subyace** como elemento latente, permitió **incorporar** en forma definitiva a mi esquema de referencia la problemática de una nueva psicología que desde un primer momento tendería hacia el **pensamiento psicoanalítico**.

El contacto con los pacientes, el intento de establecer con ellos un vínculo terapéutico confirmó lo que de alguna manera había intuido; que **tras toda conducta "desviada" subyace una situación de**

conflicto, siendo la enfermedad la expresión de un fallido intento de adaptación al medio. **En síntesis, que la enfermedad era un proceso comprensible.** (destacados míos. FF.)

Epílogo

No dijimos aún que por aquella época Pichon-Rivière trabajó como practicante durante dos años en el Asilo de Torres (ó Colonia Montes de Oca) y posteriormente en un Sanatorio Privado. Dice en el libro "Conversaciones" que en esos lugares es donde descubrió que los locos no son una "mala piedra" sino "seres muy sufrientes" y "segregados"; que con ellos "no se hacía nada" ya que sólo se los "aislaba". Comprobó allí que no había "tratamiento metódico" con ellos.

Escribía -simultáneamente a estas prácticas psiquiátricas tempranas en el hospicio- críticas de arte en la revista *Nervio*. Como puede verse la integración de arte y ciencia como caminos complementarios en el conocimiento es otro de los elementos que ya están en el joven Pichon.

Entre las cosas que aún no señalamos es que utilizaba un concepto, el de "Conciencia Crítica", al que le daba un papel muy central en la orientación de la conducta. Este concepto es retrabajado desde una perspectiva dialéctica y materialista en la década del 60' y del 70' con la colaboración con Ana Quiroga.

La idea de que el sujeto "interioriza el paisaje" reaparecerá en el Pichon maduro complejizando la noción de mundo interno que adoptará del pensamiento psicoanalítico.

En moto al Asilo de Torres:

"En el año 34 ó 35 lo llevé al Asilo de Torres en una moto que Pichon le decía "la bronquítica". Era curioso con la alegría con que lo recibían los internados. En una libreta ó cuadernillo de cómo 100 páginas llevaba notas cuidadosas la evolución de cada uno de los pacientes. Un día llegamos a Torres y había un loco subido a un árbol y Pichon decía "te voy a cortar el árbol" y simulaba el ruido de cortar "shicki, shicki, shicki, shicki". El loco bajaba. Pichon organizaba partidos de fútbol. Enfermeros contra internados. Se metía en todo, iba a la cocina a ver como era la comida."

"Por aquel entonces nos decían "los locos de la innovación". Nos reprochaban "querer saberlo todo". Era una época donde no había respuestas a la cuestión de la locura lo que debería justificar un fuerte afán innovador".

Años después, en el 44/45, Pichon colabora instrumentando grupos, con Miguel Jörg en el tratamiento de pacientes chagásicos. La tarea de estos grupos era sostener la toma de medicación ya que la misma por entonces tenía efectos colaterales molestos en los pacientes.

Sin embargo desde el año 36 había disminuido la frecuencia de reuniones de estos dos compañeros y amigos. Sus encuentros por diversos motivos se hacen mucho más espaciados a partir de los años 40-42. Aún así no se perderán el rastro y cada algunos años retomarán comunicación.

Miguel recuerda un comentario de Pichon sobre "Coca", su segunda mujer, y el vínculo de ambos. Le dijo "estamos en la música" (a la vez le señaló que no quería incluirla en sus grupos de pertenencia profesionales, se refirió a ello diciendo querer "moldearla a su manera").

Años después, en un viaje que Jörg hizo a Buenos Aires - desde Córdoba donde residía hacía varios años- se refirió a su nueva compañera, Ana Quiroga, a la que definió como "una mujer de una valerosa entereza".

Es inevitable terminar este artículo con algunas "postales" de Enrique Pichon-Rivière. Son muchas las imágenes que su figura nos evoca. Espero que el lector, por medio de este texto, "agrande su propio álbum"

Le hemos querido dar un lugar central a las ideas iniciales del joven Pichón. Nos imaginamos el trajín juvenil de nuestro maestro - que al decir de Jörg "no conocía el ocio"- Imaginamos su esfuerzo por comprender el

sentido de las conductas. El desvelo por conocer el papel de esa situación que 10 años después definirá como origen a todas las enfermedades mentales – la tristeza -; su necesidad de iniciar un camino que a través del conocimiento de la variedad de las conductas generara instrumentos y dispositivos aptos para hacer "más plena la existencia humana".

Texto y contexto

Tal vez puedan realizarse algunas conjeturas acerca de la relación texto-contexto o en otras palabras sobre el vínculo entre las inquietudes y búsquedas del joven Pichon y el horizonte histórico-social de las mismas.

Aparece una relación evidente. Su preocupación sobre "la variedad de las conductas humanas" es una cuestión que se impone en esta década del 30, en una ciudad (Buenos Aires) que ha crecido muchísimo y comienza a tener cierto ambiente caótico y los conflictos propios de una gran ciudad. La época anterior es en cierto sentido más homogénea, propio de una cultura con mayor influencia agraria. La ciudad - y particularmente Bs.As. - impone su diversidad fundamentalmente en función de la variedad migratoria y social.

Pichon indaga la diversidad por - valga la redundancia - diversos caminos:

- a) Variabilidad de la conducta animal en función del ambiente (12)
- b) Estudio de las "patologías del hacinamiento" propias de los conventillos de por entonces a los que se dirigirá para hacer encuestas e investigaciones.
- c) Observación de la vida cotidiana - apoyado en su maestro y amigo Roberto Arlt -.
- d) Estudio de un personaje de la época, Frégoli, cuya actuación consistía en pasar en menos de 5 o 6 segundos de la caracterización de un personaje a otro y así sucesivamente.
- e) Encuestas que realizaba a amigos y personas cercanas.
- f) Estudio primero autodidácticamente y luego en la Universidad de los cuadros psiquiátricos. Aunque no dijimos vale comentar que a Pichon siempre le parecían demasiado generalizadoras las "etiquetas" diagnósticas y que sin menospreciar las mismas se encargaba permanentemente de particularizarlas, especificarlas.

El estudio de esta diversidad tiene relación a su vez con el "conflicto de culturas" (Ginebra-Chaco, cultura francesa-cultura guaraní) que desde su niñez le instala un desafío: el de encontrar denominadores comunes que le eviten un desgarramiento interno.

Los comienzos de la década del 30 están signados por el creciente empobrecimiento de las mayorías populares de la cual era parte Pichon-Rivière y su familia.(a pesar de provenir de la alta burguesía francesa su situación económica y de clase para entonces se había deteriorado profundamente). El crack financiero del 29 había generado una crisis económica mundial que las clases dominantes argentinas buscaron descargar sobre los más pobres. No es casual que esta década se inicie con un golpe de estado. Tampoco que se la haya denominado "Década Infame".

*"Dónde hay un mango, viejo Gómez?/
Los han limpiado con piedra pómez."*

Cantaba Tita Merello por aquel entonces.

Discépolo en "Yira, yira" agregaba:

*"Cuando rajes los tamangos /
buscando ese mango /
que te haga morfar.."*

Y Agregaba:

*"no esperes nunca una ayuda,
ni una mano ni un favor".*

Esta desesperanza caracterizaba la época como tan bien lo pinta nuevamente Enrique Santos Discépolo en "Cambalache" del año 1935.

Si el comienzo del siglo había mostrado la vitalidad y avance de los sectores populares, en particular el proletariado que producía admiración general por su capacidad de lucha (cuyo hecho internacional principal es la Revolución Rusa de 1917) los años 30 se muestran como años de retroceso popular y empobrecimiento generalizado en el tercer mundo. A la vez se da en Europa un avance rápido del fascismo. En nuestro país tal vez aquella situación de crisis sea comparable, desde el punto de vista popular, a la que se vive -posmodernamente- en esta última década del siglo.

Aquellas condiciones –tanto la revolución rusa como las luchas en la propia argentina y un afán general renovador- habían generado una fuerte respuesta en el campo cultural en el cual aparecen grupos como el de "Florida" y el de "Boedo". Roberto Arlt, equidistante de ambos grupos, tiene sin embargo sus mejores amigos en el segundo grupo que se caracterizaba por describir con dureza las circunstancias complicadas de amplios sectores empobrecidos.

Pichon tendrá contactos con aquellos movimientos a través de su amistad con Arlt y por la participación temprana en revistas culturales de la época en las que realiza críticas artísticas.

Las grandes crisis sociales, y la del 30 lo fue tanto como la que vivimos actualmente, hacen visibles las múltiples interdependencias que implica la relación sujeto-mundo. Esa debe haber sido, también, uno de los "fundamentos motivacionales de experiencias vividas" a partir de los cuales realizó las indagaciones y conceptualizaciones tempranas que sin duda prefiguraron al Pichon-Rivière maduro.

Notas a pie de página

(1) El Dr. Miguel Jörg fue Jefe de Laboratorio del Equipo de la Misión de Estudios de la Patología Regional Argentina (MEPRA) dirigida por el Dr. Salvador Mazza, con quien trabajó desde el año 1932 hasta 1946. Su persona y su lugar en la historia de la lucha contra el mal de Chagas-Mazza quedó immortalizada en la película "Casas de fuego" con el personaje de Khun. En una escena aparece llevándole al Dr. Mazza –interpretado excelentemente por Miguel Angel Solá- los estudios donde se comprueba que habían logrado lo buscado, la vacuna que detiene la 1° fase de la enfermedad. En esa escena Mazza se encierra en su escritorio y, ante la evidencia del descubrimiento, llora en una conmovedora conjunción de dolor y alegría.

(2) Pichon que entendía la medicina como una ciencia total en el sentido de la integración de mente-cuerpo-ambiente, siempre valoró y estudió los aspectos biológicos vinculados a la conducta. Es importante consignar que rechazaba de plano al conductismo por reduccionista y sin embargo valoraba la reflexología, a la que consideraba dialéctica.

(3) Es interesante señalar que por aquellos años el régimen nazi organiza una muestra artística que tiene por título "Arte Degenerado". En la misma la Alemania de Hitler exhibe justamente las obras de Klee y Kandisky.

(4) Marta Lazzarini al igual que Ana Quiroga – principal continuadora del pensamiento pichoniano- refieren que, en los años 60 y 70, las charlas con Pichon en los cafés de la calle Corrientes eran verdaderas "clases magistrales". Lo mismo señala Fidel Moccio refiriéndose al Pichon de fines de los años 50.

(5) Pichon señala en Conversaciones que el pedido de su madre respecto de que no fuera a España fue el factor determinante de que no viajara.

(6) En una ocasión le pedí a Hernán Kesselman, con quien estudiaba, que me orientase respecto de que autores y temas incluir en un plan de estudio a mediano plazo. Me sugirió una cantidad de textos e insistió que focalice los conceptos centrales y que pauté el tiempo que le dedicaría a cada autor. Agregó que, siempre desde una perspectiva vincular, no me detenga excesivamente en tal o cual autor ya que la producción de conocimiento tiene en la actualidad una gran velocidad y permanentemente se va recreando tanto la psicología como otros saberes. Hoy me parece encontrar en aquella sugerencia de Kesselman el espíritu del joven Pichon sin duda transmitido tiempo después a sus discípulos.

Por otro lado esta imagen del caminar por bibliotecas, este Pichon haciendo resúmenes me recuerda la "lectura de grupo de autores" que realizaba. Consistía en una forma habitual de estudio del Pichon adulto quien abordaba un tema con varios libros y autores simultáneamente. Este estilo de estudio es complementario de aquella libertad que se daba Pichon de adoptar conceptos enunciados por corrientes de pensamiento de lo más diversas y adjudicarle un sentido propio.

(7) Arlt trabajaba por aquel entonces en la sección policiales de diarios porteños.

(8) Muchos años después sería un precursor en el área de estudio llamado de la "opinión pública". Utilizaba una técnica que apuntaba a construir un "abstractus". Consistía en determinar los rasgos prototípicos determinantes de una población respecto de una tarea o tema concreto.

(9) "Es cuando dice que nuestra memoria puede evadirse del reconocimiento voluntario y pasar al registro inconsciente y desde este los recursos almacenados pueden influir sobre la dirección de actos....**Pichon se refería a esto como a 'soplidos desde el subterráneo'.**"

(10) Sólo se conserva un artículo titulado "Dos problemas psicológicos" publicado en 1934 en la *Revista de Biotipología, Eugenesia y Psicología Social*. Tomo 1 n° 18 Pag. 17-18. Allí señala la existencia de aportes de la psicología a la pedagogía, muestra conocimiento del psicoanálisis y se observa su vocación integradora respecto de términos como educación - psicoterapia; objeto - sujeto; sujeto - medio; maestro - alumno - médico.

(11) En mi opinión es párrafo constituye el lugar del "Prólogo" del "Proceso grupal" donde está referida con mayor **cercanía** las búsquedas de Pichon en estos comienzos de la década del 30.

(12) Conocerá las investigaciones del Dr. Ventura Morera sobre la conducta de reproducción de los roedores con relación a la variable espacio vital.

Anexo: carta enviada por el Dr. Miguel Jörg.

A FERNANDO FABRIS

Gracias por el envío de "Pichon-Rivière a comienzos de los '30". Su lectura y relectura ha sido para mi un deleite, por su contenido y el estilo de expresión. Ha sido usted capaz de revitalizar -a través de mis palabras que han cobrado imagen actual- la personalidad y la proyección trascendente de Enrique.

Una imagen puede estar, pero lo mismo que para un pintor, la expresividad no está en los pinceles y la paleta, sino en la capacidad de lograr transmitir la Realidad del símbolo; así, en esto usted ha sabido manejar el estilo verbal para hacer de mi relato una representación de penetrante realismo. Con ello, allí está Enrique junto a nosotros, de pie, sonriente, locuaz y creador.

Creo que este ha de ser un documento para la posteridad. Pichon-Rivière debe pervivir como uno de nuestros valores humanos hito en el conocimiento y desarrollo de una psiquiatría de avanzada.

Por haber abierto una ventana grande al panorama psicoantropológico, quizás hasta donde en su momento reinaba cierta penumbra.

Nuevamente, mi más cordial reconocimiento hacia su esfuerzo; una verdadera joya intelectual.

Nota

Este artículo es publicado simultáneamente por la *Revista Temas de Psicología Social N° 18*, Publicación de la Primera Escuela Privada de Psicología Social fundada por el Dr. Enrique Pichon-Rivière. Octubre de 1999.

Es, a la vez, parte de una indagación más extensa sobre la vida y obra de Enrique Pichon-Rivière. Por este motivo quien desee aportar elementos a la misma contará desde ya con mi agradecimiento.

Fuentes y Bibliografía

Agrupación 17 de Abril "Historia de la Primera Escuela Privada de Psicología Social fundada por el Dr. Enrique Pichon-Rivière." Panel-reportaje a Ana Quiroga y Marta Lazzarini. Ediciones 17 de abril. Bs. As.

Autores Varios. Revista "Capítulo. La historia de la literatura argentina". Centro Editor de América Latina. Bs.As. (Nros. 40 a 42).

Balan, Jorge. "Cuéntame tu vida. Biografía colectiva del psicoanálisis argentino."

Jörg, Miguel. Comunicación personal. Septiembre de 1998.

Jörg, Miguel. Comunicación Personal. Día 16 de Diciembre de 1998. (3 horas de grabación).

Jörg, Miguel. Casette-Reportaje elaborado por el Lic. Ricardo Silva. Noviembre de 1998

Jörg, Miguel. "Enrique Pichon-Riviere - Sus observaciones básicas sobre el comportamiento animal que le sugirieron orientaciones para su concepto de Psicología Social"

Jörg, Miguel. "El Ser Humano: su comportamiento y conducta"

Jörg, Miguel Video-Reportaje proyectado en la 1º Escuela Privada de Psicología Social fundada por Enrique Pichon-Riviere. Entrevistador: Ricardo Silva. Presentador y Coordinador de la Jornada: Fernando Fabris . Organizador: CEGREPS de las 1º Escuela. 1º de diciembre de 1998.

P. de Quiroga, Ana. Comunicación personal

P. de Quiroga, Ana. "Origen y fundamentos del pensamiento de Enrique Pichon-Riviere". Ficha de Ediciones Cinco. Clases dadas en 1981.

P. de Quiroga, Ana. "Texto y contexto en la producción de un esquema referencial". Ficha Ediciones Cinco.

P. de Quiroga, Ana. "Lo siniestro, la depresión y el proceso creador" en Enfoques y Perspectivas en Psicología Social. Ediciones Cinco.

Pichon Rivière Prólogo de "Del Psicoanálisis a la Psicología Social. El Proceso Grupal". Nueva Visión.

Zito-Lema, Vicente. "Conversaciones con Enrique Pichon-Rivière" Ediciones Cinco.

Homenajes

José Perrés 1944 - 1999

Rodolfo Alvarez Del Castillo

El 14 de octubre falleció en la Ciudad de México el Dr. José Perrés.
El psicoanálisis en México sufre con su muerte la pérdida de uno de sus integrantes más productivos.

Uruguayo de nacimiento estudia en Montevideo la Licenciatura en Psicología (cursada 1966/1970) en la Universidad de la República Oriental del Uruguay, iniciando entonces la que será hasta su prematura e inesperada muerte una incansable e intensa actividad profesional. Dentro de sus primeras inquietudes profesionales la educación de padres y la educación sexual ocupó un lugar importante, participando como Secretario Docente Administrativo del Primer Curso Latinoamericano de Educación Sexual y Planificación Familiar realizado en Montevideo en octubre de 1969. Dicta cursos, seminarios, talleres y conferencias a lo largo de todos esos años iniciales, tanto en el Uruguay como en el extranjero. Fue invitado a dictar en Paraguay un curso de Educación Sexual en 1971 y en 1976 es seleccionado para participar como representante de Uruguay en el Tercer Seminario sobre Educación Sexual y Desarrollo Social organizado por la *Swedish International Development Authority* en Estocolmo, Suecia.

A mediados de los 70s ocupa un cargo dentro de la mesa directiva de la Asociación de Psicólogos Universitarios del Uruguay (APUU), asociación que entre otras cosas luchaba por el reconocimiento del ejercicio de la psicoterapia como una actividad legítima de la profesión, hasta que las difíciles condiciones políticas provocadas por la dictadura lo obligan a abandonar su patria en el año de 1976, compartiendo así el destino que tantos otros profesionistas e intelectuales del cono sur vivieron durante aquella época sombría de nuestra América.

Se instala en la Ciudad de México donde realiza su formación psicoanalítica en el Círculo Psicoanalítico Mexicano, institución fundada por Armando Suárez y que dio acogida a un importante número de analistas emigrados perseguidos por las dictaduras militares sudamericanas, Marie Langer, Diego García Reynoso y otros más, recibieron el apoyo que el Dr. Suárez y los miembros del CPM brindaron en aquellos difíciles momentos. Al término de su formación solicita su ingreso como miembro activo ocupando alternadamente varios cargos en la mesa directiva y finalmente la presidencia durante los primeros años de la década de los 90s.

A la par de su formación en el Círculo, Perrés estudia la Maestría en Psicología (cursada 1977/1978), con Especialidad en Psicología Clínica, en la Universidad Nacional Autónoma de México. Y posteriormente realiza el Doctorado en Ciencias Sociales (cursado 1991/1992) en la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco, con Especialidad en Psicología Social de Grupos e Instituciones. Universidad de la que era maestro titular desde 1979, su tesis doctoral "*La institución psicoanalítica en el cruce de los saberes del psicoanálisis y del imaginario social. Freud y la institución psicoanalítica, reflexiones teórico epistemológicas*" fue presentada en 1994. Actualmente el Círculo prepara dentro de su nuevo sello editorial la publicación en dos tomos de su tesis.

Funda en la UAM-X junto con otros compañeros la Maestría en Grupos e Instituciones de la cual recibió el nombramiento de director hace pocos meses. Asimismo perteneció al Sistema Nacional de Investigadores.

Su amplio espectro de intereses lo llevó a incursionar en el estudio de una gran variedad de problemáticas, lo que se refleja en su extensa producción escrita. Autor prolijo como pocos en nuestro medio, escribió siempre con oficio y con rigor. Siempre preocupado por preservar un estilo claro, didáctico y manteniendo un diálogo permanente con el lector, aquí su oficio de maestro se manifestó ampliamente. Los seminarios y cursos que dictó a lo largo de su vida fueron caracterizados por la generosidad con que compartía con sus alumnos sus conocimientos, creando así un clima adecuado para el trabajo reflexivo y la investigación. Conocedor profundo de la Obra Freudiana. Conferencista asiduo en una gran cantidad de foros, presentó trabajos en una gran cantidad de instituciones psicoanalíticas de nuestro país. Lo cual también constituye un hecho singular en nuestro cerrado medio profesional. En parte como consecuencia de lo anterior sus trabajos fueron publicados en la mayoría de las revistas especializadas que alimentan el campo analítico mexicano y algunas de otras disciplinas. Por mencionar solo algunas: *La Nave de los Locos, Psicología y Sociedad, Imago, La Peste, Tramas, Cuadernos del Área Clínica, Cero en Conducta, Imagen Psicoanalítica, Psicología Iberoamericana, Cuadernos de Clínica Infantil, Enseñanza e Investigación en Psicología*.

Más allá de nuestras fronteras esta revista electrónica acogió felizmente varios trabajos suyos. También la publicación argentina *Campo Grupal* que dirige Román Mazzilli y de la que era corresponsal nos ha entregado trabajos de él, así como la *Revista Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica* publicada por la Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica. No hace mucho Perrés me comentaba, entre orgulloso y apenado (La modestia también era uno de sus rasgos), la noticia de que la importante revista francesa *Topique* había aceptado un trabajo de su autoría para un próximo número, el que lamentablemente no alcanzó a ver publicado.

En total 6 libros y más de 70 artículos publicados constituyen hasta ahora su extensa bibliografía, (es de esperar que todavía se publiquen algunos otros trabajos póstumamente). *Freud y la ópera*, (FCE). *El nacimiento del psicoanálisis. Apuntes críticos para una delimitación epistemológica*. (Plaza y Valdés UAM-X). *Proceso de constitución del método psicoanalítico*. (UAM-X). *El poder, Las relaciones de poder y los mecanismos de poder institucionales*. (UAM-X). *Freud, el psicoanálisis y el sida: algunas reflexiones teórico-clínicas (o "La moral sexual 'cultural' y la nervio-SIDA-d moderna")*. (UANL) *Formar, deformar, conformar: Acerca de las categorías de lo transmisible y lo intransmisible en el advenir (institucional) del psicoanalista*. (UANL y Acheronta Núm. 4), son los títulos de sus libros como único autor. Marie Langer, Gregorio Baremlitt, Doris Hajer y Martín Wolf escribieron interesantes y a veces también divertidos prólogos de algunos de ellos. Además de otros libros realizados en coautoría que completan su producción. Impresiona la diversidad de las temáticas tratadas a lo largo de su trayectoria, a saber: epistemología, técnica psicoanalítica, arte y psicoanálisis, orientación vocacional, psicoanálisis de grupos, historia del psicoanálisis, la escucha analítica, Piaget y el psicoanálisis, grupos e instituciones, el *selbstanalyse* ¿autoanálisis? y/o ¿análisis propio?, el método psicoanalítico, las representaciones sociales, etc. Siempre tratadas con profundidad, rigor, cuidado y con la presencia constante de un abordaje guiado por la reflexión epistemológica de una mirada multirreferencial, cuidadosa de no reducir los análisis a nuestros estrechos marcos "psi". Lector insaciable, se mantenía razonablemente al corriente de la vasta producción psicoanalítica latinoamericana, por lo que su desbordante biblioteca invadía inmisericordemente todos los rincones de su amplio consultorio. Una constante de nuestros encuentros, en sus múltiples viajes de trabajo a la ciudad de Monterrey, fue el intercambio de publicaciones y referencias bibliográficas. De hecho recuerdo que en dos ocasiones tuve la oportunidad de informarle, para su sorpresa, de la publicación de trabajos suyos de las que aún no tenía conocimiento.

Se mostró siempre dispuesto a apoyar aquellos proyectos que permitían difundir el psicoanálisis, colaborando con entusiasmo en las publicaciones, congresos y seminarios a los que fue invitado. Su generosidad no conoció límites y a pesar de sus múltiples compromisos siempre encontró la forma de resolver los problemas que su apretada agenda le ocasionaba. Nuestra deuda con él es incalculable. El vacío que deja en el campo analítico, en la universidad y en aquellos que lo conocimos y gozamos del privilegio de su amistad es significativo.

Sirvan pues estas breves notas como un modesto homenaje a su memoria.

Datos de autores (a la fecha de este número de Acheronta)

Jean Allouch

Psicoanalista
Miembro de la *école lacanienne de psychanalyse*
(France)

Christian Ingo Lenz Dunker

Psicanalista, Doutor em Psicologia pela USP
Professor do Programa de Pós Graduação em Psicologia da Universidade São Marcos
Autor do livro "Lacan e a Clínica da Interpretação" (Editora Haker) e coautor do livro "A Criança no Discurso do Outro" (Editora Iluminuras).
(Brasil)

Marcelo Pasternac

Psicoanalista
Miembro de la *école lacanienne de psychanalyse*
Director de EPEELE (Editorial Psicoanalítica de la Letra)
(México)

Luisa Cáceres Goyos

Psicóloga y psicoanalista
Miembro de la A.E.N (Asociación Española de Neuropsiquiatría) en la Sección infanto juvenil de la Asociación Balear de Salud Mental.
Miembro del F.I.E (Foro Iniciativa Escola) Cataluña y de las Formaciones Clínicas del Campo Lacaniano.
Artículos publicados en diversas revistas (Enigma, Freudiana, Link, etc)
(España)

Michel Sauval

Psicoanalista
Director de Acheronta
(Argentina)

Juan Ignacio Martínez

Psicólogo, psicoanalista
Miembro fundador del Círculo Psicoanalítico de Alicante (integrado en la Escuela Europea de Psicoanálisis y la Asociación Mundial de Psicoanálisis).
Director del Departamento de Familia de la Asociación Emaús de Alicante (O.N.G. que trabaja en temas de marginación social).
Secretario de la Asociación Altea-España, para la integración social. (O.N.G. orientada a la formación. Utiliza programas europeos para la formación de profesionales en intervención social)
(España)

Gerardo Herreros

Psicoanalista
Secretario de redacción de Acheronta
Miembro de Apertura, Soc. Psicoanalítica de La Plata
(Argentina)

Emiliano Del Campo

Psiquiatra, Psicoanalista
Miembro Titular en función Didacta de A.P.A. (Asociación Psicoanalítica Argentina)
Miembro de la Fundación FINTECO
Director Médico del "Programa Andrés" para la rehabilitación de drogadependientes
(Argentina)

Roberto Consolo

Psicoanalista
Miembro de la Escuela Freudiana de Buenos Aires

Docente en la cátedra Clínica de Adultos, Fac. de Humanidades y Cs. de la Educación, UNLP (Argentina)

Sara E. Hassan

Psicoanalista

Docente CEP (Centro Estudios Psicoanalíticos), Sao Paulo

Miembro del equipo de investigación del fenómeno psicossomático en el Instituto da Criança, de San Pablo

Miembro del Foro Psicoanalítico de Sao Paulo

(Brasil)

Marcio Peter de Souza Leite

Médico, psiquiatra, psicoanalista

Diretor-Geral da Escola Brasileira de Psicanálise-SP

Autor Psicanálise Lacaniana, Ed. Iluminuras, 1999

(Brasil)

Mario Uribe Rivera

Psychanalyste, Psychiatre

Psychiatre Assistant Associé, Centre Jacques Lacan, Service du Dr Broca, CHS Prémontré,

DEA du Champ Freudien, Doctorant dans le Département de Psychanalyse, Université Paris VIII

(France)

Arlette García

Psicoanalista

Membro da Escola Letra Freudiana

(Brasil)

Jorge Iglesias

Artista Plástico

(Argentina)

Albert García Hernandez

Escritor.

Miembro del Col·legi de Clínica Psicoanalítica de Valencia y del Foro de la misma ciudad

(España)

Maria Lucia Homem

Psicanalista. Membro do Forum de Psicanálise de São Paulo.

DEA pela Université Paris VIII e Collège International de Philosophie.

Doutoranda em Psicanálise e Literatura na Universidade de São Paulo.

Professora de Psicologia na Fundação Armando Álvares Penteado- FAAP

(Brasil)

Mariana Indart

Psicoanalista

(Argentina)

Marta Tenutto

Psicoanalista

Coordinadora del Dpto. de Psicopedagogía en el Inst M M Raspanti de Haedo

(Argentina)

Denise Rocha Stefan

Psicoanalista

Interconsulta em hospital geral e coordenação de um Serviço de Acompanhamento Terapeutico em

Salvador/Bahia/Brasil

(Brasil)

Heliana de Barros Conde Rodrigues

Psicóloga e analista institucional

Professora do Departamento de Psicologia Social e Institucional da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Mestre em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Doutoranda do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo.

(Brasil)

Fabiana Bertín

Psicoanalista.

Analista institucional. Asesora de instituciones educativas.

Integrante de Clé & Asociados Consultores (Rosario)

(Argentina)

Ana Escurra

Psicoanalista.

Analista institucional. Asesora de instituciones educativas.

Integrante de Clé & Asociados Consultores (Rosario)

(Argentina)

Eugenia Piazza

Psicoanalista.

Docente Universidad Nacional de Rosario

Secretaria Adjunta 1ª de la Asociación de Psicólogos del Sur de Santa Fe.

Analista institucional. Asesora de instituciones educativas.

Integrante de Clé & Asociados Consultores

(Argentina)

Laura Gersberg

Psicóloga UBA

Especialista en Adicciones

Publicaciones en Página 12, La Nación, Revista Tópica y Zona Erógena

Docente Universitaria en U.B.A., Maimónides, U.T.N.

Supervisora Clínica e Institucional de ONG y Capacitación de Personal de Institutos de Menores

(Argentina)

Juan Carlos Volnovich

Médico, psicoanalista.

Se formó en el Instituto de la Asociación Psicoanalítica Argentina al que renunció integrando el Grupo Plataforma en 1971.

Durante los años de la dictadura militar en la Argentina (1976-1983) trabajó en el Hospital William Soler, La Habana, Cuba

(Argentina)

Héctor Becerra

Estudió arquitectura, psicología, filosofía (discípulo de Raúl Sciarretta), periodismo y diseño gráfico y editorial.

Actualmente es asociado de Ático (Centro de salud mental. Cooperativa de trabajo)

Autor de "El cuerpo herido. Ensayos sobre el goce, la ética y la transmisión del psicoanálisis". Catálogos, Buenos Aires, 1993.

Compilador y co-autor de "SIDA, más allá del HIV". Ediciones de la Fundación Espariz, Buenos Aires, 1994.

(Argentina)

Federico Aberastury

Psicoanalista

Miembro Titular en función Didacta en APA (Asociación Psicoanalítica Argentina)

Co-fundador de "La Bisagra Freud-Lacan" espacio científico de APA

Co-fundador y actual presidente del Club de Analistas "Círculo Freudiano"

Co-fundador de Encuentros Freudianos (Espacio de interlocución)

(Argentina)

Fernando Fabris

Psicólogo

Profesor Titular de Teoría de los Grupos y Teoría de Estructuración del Psiquismo en la 1º Escuela Privada de Psicología Social (fundada por el Dr. Enrique Pichon-Rivière)
(Argentina)

Rodolfo Alvarez Del Castillo

Psicoanalista

Miembro del Círculo Psicoanalítico Mexicano, A.C.

Director del sitio web "Psicoanálisis en México"

(México)

Ariel Pernicone

Psicoanalista

Ex-Coordinador del Equipo de niños del Hospital Evita (ex. Araoz Alfaro) de Lanus

Docente del Postgrado de la Facultad Psicología de UBA –" Programa de actualización en clínica psicoanalítica con niños"

Supervisor del Equipo de Niños del Hospital Pedro de Elizalde (Ex -Casa Cuna)

Participante Asociado de la "Asociación de Psicoanálisis del Sur"

(Argentina)