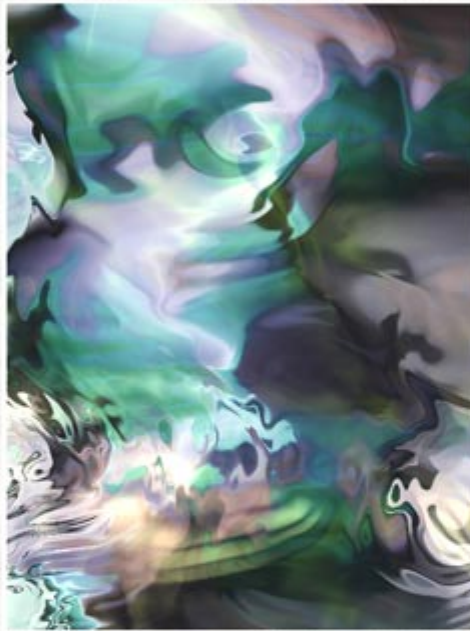


Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

Número 19

Julio 2004



Reportajes:

Alejandro Ariel, Mario Pujó, Miguel Kohan, Acheronta en el 2º Congreso Mundial de Convergencia

Artículos de:

Marcelo Pasternac, Léa Silveira Sales, Diana Estrin, José Marcus de Castro Mattos, María Teresa Ferrari, Susana Sifran, Miklas Bornhauser, Andrea Naranjo, Leonardo Peskin, Ana María Cardona, Juan David Agudelo Botero, María Regina Maciel, Edwin Sanchez Ausucua, Albert Garcia i Hernandez, Walter Cortazzo, Sara Lia Chiavaro, Andrea Bielli, Adrian Liberman, Jorge A. Pimenta Filho, Marcia de Souza Mezencio, Ronald de Paula Araiijo, Elena Rangel, y otros

www.psicomundo.com
PsicoMundo
LA RED PSI EN INTERNET

Número 19
Julio 2004

Sumario

Editorial

Michel Sauval – Albert Garcia i Hernandez

Reportajes

Presentación – Michel Sauval

Reportaje a Alejandro Ariel – Realizado por Gerardo Herreros, Guillermo Pietra y Michel Sauval

Reportaje a Mario Pujó – Realizado por Guillermo Pietra y Michel Sauval

Reportaje a Miguel Kohan - Realizado por Guillermo Pietra y Michel Sauval

2º Congreso Mundial de Convergencia – Reportajes realizados por Sara Hassan

La enseñanza de Lacan

Presentación - Sara Elena Hassan

Introducción a un libro de comentarios de neologismos de Lacan - Marcelo Pasternac

Primeiro quadro da teoria lacaniana do imaginario: Os complexos familiares - Léa Silveira Sales

Os anos em que Lacan não se deixou adotar - José Marcus de Castro Mattos

Pequeña Biblioteca de Referencias

Presentación - Sara Hassan - Consejo de Redacción de Acheronta

La obligación del nombre - Wilhelm Stekel. Traducción del alemán al castellano, de Hector Piccoli

Comentario a "La obligación del nombre", de Wilhelm Stekel - Sara Hassan

Referencias bibliográficas y menciones Jacques Lacan en "El seminario sobre la carta robada" - Diana Estrin

La carta robada, de Edgard Alan Poe, traducciones de Jorge Luis Borges y Julio Cortázar

Contratransferência, de Lucy Tower, traducción al portugués de Carlos Serafim Martinez

Sociedad, política y psicoanálisis

Presentación - Luis Camargo (Consejo de Redacción de Acheronta)

Sostener la política del síntoma - María Teresa Ferrari

El psicoanalista ciudadano en contra de la colegiación de psicólogos - Susana Sifran

La subjetividad posmoderna: la forma del límite - Miklas Bornhauser - Andrea Naranjo

El psicoanálisis en la Argentina actual. Problemas socioeconómicos - Leonardo Peskin

A adolescência na contemporaneidade: ¿experiencia creativa? - Maria Regina Maciel

Lógicas subjetivas del vínculo social: una reflexión psicoanalítica - Ana María Cardona y Juan David Agudelo Botero

Psicoanálisis

Presentación - Luis Camargo - Consejo de Redacción de Acheronta

Una vez, un amigo... (hablemos de amor) - Albert Garcia i Hernandez

Un retorno a las presentaciones de enfermos - Sara Lía Chiavaro

Los tiempos del duelo en el contexto de la muerte pornográfica - Walter Cortazzo

Dinero en psicoanálisis... ¿signo de un crimen? - Andrea Bielli

El placer del analista - Adrián Liberman

Um jogo possível - Cartografia de amor - Jorge A. Pimenta Filho

O amor de transferência ou o que se pode escrever de uma análise - Márcia de Souza Mezêncio

O Inconsciente e a Diferença Sexual - Do Corte do Sexo à Corte aos Objetos - Ronald de Paula Araújo

La temporalité canonique autobiographique: son conflit avec le vécu des temporalités plurielles du sujet dans la cure - María José Palma Borrego

Un amor de cacería - Elena Rangel Hinojosa

La angustia y el deseo - Sergio Hinojosa

¿Un anclaje a la vida? - Valeria Pascale

Tiempo, lógica e inconsciente - Mariano Ruperthuz H.

Psicoanálisis y arte

Presentación - Sara Hassan - Consejo de Redacción de Acheronta

The exile of James Joyce - Après le mot le déluge - Oscar Zentner

O dispositivo analítico en "O homem das estrelas", de Giuseppe Tornatore - Ana Christina Soares Rigobello
Un caballito de batalla llamado goce - Mélanie Berthaud F
"La Pasión" según Mel Gibson: Violencia y espectáculo - Iván Samaniego
La verdad en el retrato de Freud. Encuentro entre Sigmund Freud y Juan Salvador Dalí (en Londres, 1938) - Ariel Pernicone

Psicoanálisis y Filosofía

Presentación - Luis Camargo - Consejo de Redacción de Acheronta
Kant con Lacan - Fernando Paez Alonso
Foucault y la Escuela de Frankfurt - Guillermo Delahanty

Psicoanálisis, Educación y Análisis Institucional

Presentación - Sara Hassan (Consejo de Redacción de Acheronta)
Subjetividade, conhecimento e aprendizagem - Marcia Siqueira de Andrade
Pesquisa-intervenção: um modo de investigar e de agir na formação - Sonia María Pellegrini de Azeredo
Análisis institucional, un olvido para recordar y comprender - Alicia Kremer

Libros y Revisas recibidos

LIBROS

Comentarios a neologismos de Jacques Lacan - Marcelo Pasternac y Nora Pasternac
La pulsión respiratoria en psicoanálisis - Alfredo Eidelsztein y colaboradores
Infancias Públicas. No hay derecho - Mercedes Minnicelli
Clínica psicoanalítica con niños - Carlos Blinder, Joseph Knobel Freud, Maria Luisa Siquier
La depresión, entre mitos y rumores - Francisco Calvillo Samada
El psicoanálisis de nuevo (Elementos para la deconstrucción del psicoanálisis tradicional) - Ricardo Rodolfo
Grupos y humanos - Mario Polanuer
Apuntes de Psicodrama (freudiano) - Enrique Cortés
Humor de transferencia - Roberto Tribastone
Proyecto terapéutico - Luis Hornstein (comp.)
O psicanalista vai ao cinema - Sergio Teles
Vazio iluminado: O Olhar dos olhares - Dinara Gouveia Machado Gimarãe
A psicanálise cura? Uma introdução a teoria psicanalítica - Roberto Girola
A causa dos adolescentes - Françoise Dolto
A po-ética na clínica contemporânea - Gilberto Safra
Ser e fazer. Enquadres diferenciados na clínica winnicottiana - Tania Aiello Vaisberg
A tessitura inconsciente da adoção - Maria Ducatti
A Fadiga Crônica, Neurastenia - as doenças do século - Pura H. Cancina
Psicoanálisis, medicina y salud mental - Manuel Conde Díaz

REVISTAS

La infancia amenazada - Revista Psicoanálisis y Hospital n° 23 (abril 2004)
Escrituras de la modernidad - Revista Nadja n° 7 (abril 2004)
Autoanálisis - Revista de Psicoanálisis - Asociación Psicoanalítica Argentina - Vol. 61 n° 1 (enero/marzo 2004)
Controversias - Revista de Psicoanálisis - Asociación Psicoanalítica de Buenos Aires - Vol. XXV n° 2/3 (2003)
Gradiva - Revista de la Sociedad Chilena de Psicoanálisis - Vol. 4 n° 1 y n° 2 (2003)
Babel - Revista de Psicoanálisis - Universidad Bolivariana (Chile) - n° 1/2 (2004)
A 100 años de Adorno - Extremoccidente - Revista semestral de comentarios y ensayos - Universidad Arcis (Chile) - n° 3
Psicosis - Revista de la comunidad psi n° 2 (julio 2004)

Datos de los autores

Editorial

Michel Sauval



Este número de Acheronta lo dedicamos a Norma Ferrari, quien formaba parte del consejo de redacción de esta revista desde el número 11, y que murió consecuencia de un cáncer, el pasado 1 de junio.

Reproducimos aquí dos cartas.

La primera es el mensaje que envié ese mismo 1° de junio a todos los suscriptos de Acheronta y PsicoMundo para informar de su muerte.

La segunda es la que envió Albert por nuestra lista privada y de trabajo y que todos los miembros de este consejo de redacción de Acheronta hemos elegido como si fuera propio: *Porqué las lágrimas pueden cubrir las distancias*

Hubo quien caracterizó (1) al pequeño grupo de trabajo que constituye este consejo de redacción como una "banda", para dar cuenta de ese funcionamiento particular donde la tarea de hacer la revista se anuda como un tejido de relaciones amistosas y divertidas. Sin duda que Norma era un eslabón fundamental de esa banda, y las cosas ya no serán iguales sin ella, aún cuando todavía no las hacemos del todo sin ella.

Una vez mas espero que cada uno de nuestros lectores encuentre, en este nuevo número de Acheronta, algo de su interés, algún cruce de diferencias que pueda serle útil o, porque no, algo divertido. Como es nuestra costumbre, hemos agrupado los artículos en diferentes secciones, a continuación de nuestra habitual sección de reportajes.

Michel Sauval

Director de Acheronta

Notas

(1) Guy Le Gauffey, en el [reportaje](#) que le hicéramos para el número 14 de Acheronta

Mensaje enviado a todos los suscriptos de Acheronta y PsicoMundo

Buenos Aires, 1 de junio de 2004

Esta mañana murió Norma Ferrari, miembro del Consejo de Redacción de nuestra revista Acheronta, una de las principales y más activas colaboradoras de PsicoMundo, una persona excepcional, y también mi amiga.

En todos los reportajes que hicimos, en Buenos Aires, para Acheronta, estuvimos juntos, comenzando con el de Jean Allouch, a mediados del 2000, hasta los de Pura Cancina y Marie-Claude Thomas, a fines del año pasado. Y compartimos todo el trabajo de lectura y selección de trabajos de los últimos 8 números de Acheronta.

Era una persona con mucha chispa, que nunca hablaba mal de nadie y que siempre le buscaba el costado interesante o alegre a cada situación. Era una psicoanalista muy hábil, desacartonada y ocurrente.

En la clínica como en la teoría, nunca confundía rigor con ortodoxia, ni seriedad con prejuicio. Era un gusto trabajar con ella, pero también la conversación de amigos, percibir cuanto y como los quería a su esposo y sus dos hijos, como disfrutaba de la simpleza de sus clases de pintura o de compartir unas empanadas, como se interesaba por las peripecias de la vida de cada miembro del Consejo de Redacción de Acheronta y de sus familiares.

Todos los miembros del Consejo de Redacción de Acheronta estamos destrozados por esta desgracia. Y me cuesta darle forma a este mensaje.

Mi último abrazo para esta amiga y compañera de trabajo.

Gracias por todo lo que aprendí de ti y la fuerza que siempre me contagió tu deseo. Adiós Norma. Te quiero. Todos en PsicoMundo te queremos.

Michel Sauval

Porqué las lágrimas pueden cubrir las distancias (aunque los boleros digan que la distancia es el olvido)

Albert Garcia i Hernández

Estoy empadronado en Valencia.

Valencia (España).

(Hay más en el mundo. Espero que con mejores resultados)

Un día asumí que mi lengua era el catalán.

Valencia, a miles de kilómetros de Argentina. Una gran distancia.

Nunca he estado en Argentina.

Nunca recibí con alborozo la llegada de la comunicación virtual. Pero acepté su llegada y traté de adaptarme a ella. Nunca entré, sin embargo, a lo que llaman un chat.

En esa red, de la que siempre sospeché que éramos más peces atrapados que anguilas hacia su origen, me he sorprendido por el lazo que he llegado a establecer con gente a quien no "he tocado" pero a la que nunca dejé de ver su rostro.

He padecido un escalón nuevo de lo que todos entendemos como un malentendido. El malentendido que, también, se produce en el dominio de Bill Gates. Y me sorprendí cuando otra cosa, tan virtual como esas apariencias, traía los remedios a los malentendidos. Remedios de los que carezco y añoro en muchas relaciones físicas y próximas. En personas que "llegué a tocar".

Un día se me propuso pertenecer a un grupo de redacción y edición virtuales que ya estaba en marcha aunque en pocas manos. Decidí, en unos momentos de la historia del psicoanálisis en que aceptarlo era firmar la sentencia de muerte de la sospecha de lo que iba deviniendo un nuevo y repetido Otro pero la puerta abierta a mi irrenunciable derecho a equivocarme (última definición que he logrado percibir en mi larga pregunta sobre la libertad), decidí, digo, aceptar.

Y así empezó todo.

Allí conocí a Norma.

Vivía en una Argentina que quería de otro modo. Participaba activamente en la recuperación de la dignidad cívica frente a la impunidad de los corruptos. Un valenciano y una argentina, a miles de kilómetros, hartos de los modos valencianos y argentinos.

Allí también, pasado el tiempo, se decidió que, por mucho que se nos fascinara con resultados de inmediatez y eficacia, todos rechazábamos el uso del chat o de cualquier cosa que se le pareciera.

Internet, sí, pero no cualquier cosa.

Allí empecé a enviar cosas en catalán y jamás se me devolvieron con hostilidad.

Allí hablé con libertad, no sin temor.

Allí jamás fueron sobreinterpretadas mis intervenciones y eso me produjo, después de la alegría, una pena terrible cuando en Valencia, en Madrid, en Barcelona, en París, lugares que sí había visitado físicamente, no había vivido nada institucional que no pasara por pagar ese peaje. Ese malestar convertido en aburrimiento por su repetición.

Allí conocí a Norma.

Allí soportó mis bromas sobre sus dificultades cibernéticas. (un enano habla a otro enano).

Desde allí me llegó lo mejor de cada uno. Y de Norma, cómo palpitaba su corazón. Cómo se escribía y se transmitía a un monitor algo tan viejo y tan renovado como la vida.

Siempre despedía sus mensajes, salvo excepciones, con "Cariños. Norma", que era, ni más ni menos, su catalán argentino de despedirse: su habla.

Allí nos reímos.

Allí hemos encontrado el tiempo de no temer hablar de lo más sesudo mientras nos intercambiamos recetas o la manera de sacar a los trabajadores de casa cuando se alarga su parsimonia en las reformas o cómo decir las cosas personales de otra manera.

Allí Norma desarrollaba su trabajo con entusiasmo (no "advertida", "dupe qui n'erre pas"), cuando sus heridas por tantas cosas, fundadas incluso por ella y posteriormente robadas, eran tantas y suficientes como para decir basta.

Allí Norma nos escribía crónicas de las caceloras que aún no han sido superadas por ningún agente mediático. Y soportaba con firmeza y modestia nuestras advertencias, viejos curtidos de la política, de una manera que llegaba a contagiarnos y, muchas veces, a entusiasrnos. A desadvertisnos.

Allí Norma fue un soporte de vida más en cada momento en que todos nosotros, sin excepción, hemos pasado y aún pasamos momentos delicados y traumáticos de nuestras vidas personales. Y apostamos por no ocultarlo (luego leímos esas cosas de hacerse cargo de la subjetividad de nuestro tiempo...si ustedes supieran cómo nos hicimos cargo...!)

Allí logramos algo inédito: una transferencia de trabajo que no dejaba nuestras vidas al margen. No sé cómo se escribirá el porvenir de ciertas ilusiones. Nosotros ya tenemos escrita ésta.

Allí se produjo una más de las metáforas del amor: hubo un momento en que ya no podíamos más y se decidió, al menos, enviar fotografías para ver las caras de quienes sabíamos tanto y tan poco veíamos.

Entonces vi la cara de Norma en fotografías.

Ustedes la pueden ver, si aún sigue allí, en el apartado del Consejo de Redacción. Y no podía ser de otro modo: era la que más risa mostraba.

Allí Norma nos escribió un día que le habían detectado un problema en el cuerpo.

Fue el primer hielo en todos nosotros desde un país que sólo emitía calor.

Con Norma hice lo que no he hecho con nadie del resto del consejo de redacción: cuando me llegaron noticias más alarmantes, le llamé por teléfono. Norma conoció mi voz. Cómo deseo ahora volver a la ilusión de desandar el recorrido freudiano y que esa excepción (fotografía y voz) hubiera entrado en esa prehistoria psíquica en que se hablaba de la sugestión como cura!

Sin embargo, la suerte estaba echada.

Pero era tal su deseo de vivir que confundimos eso con el diagnóstico apuntado que nadie quiso creer. Sólo por eso, sólo por eso, su muerte nos ha sorprendido, cuando esas muertes y por esos diagnósticos nunca sorprenden.

Escribo esto desde la ausencia total de cálculo, que es otra de las enseñanzas que allí me regalaron. Maldigo las palabras correctas porque nunca me condujeron a nada bueno.

Escupo la rabia de haberme arrebatado la posibilidad de encontrarme a Norma el día (que llegará) en que vaya a Argentina. Porque hay analistas, todo hay que decirlo para que no caiga en el olvido o en lo supuesto, hay analistas que no tienen dinero y no pueden permitirse según qué viajes (y según qué asistencias y votos en supuestas asambleas "democráticas").

Norma hizo el esfuerzo: leyó mis poesías en catalán.

A veces hay analistas que sostienen de una manera impecable la apuesta del psicoanálisis que no cede en su insistencia a la letra. Y apuntan hacia el futuro del psicoanálisis.

Yo, conseguí un diccionario lunfardo y jamás dejé de preguntar por modismos argentinos que me vinieron muy bien pues he analizado sujetos que me hablaban esa lengua, también, aún.

Norma no quiso estar en algunos lugares. Los segregados de su amor y de su paciencia siempre escribirán la historia diciendo que ella fue la segregada. Esa es la mentira que siempre ha escrito la historia de los vencedores (¿vencedores de qué?) hasta hacérnosla pasar por verdad a fuerza de repetirla.

Norma dejó una producción que nadie se atreverá a desmentir.

Desde que recibí la noticia de su muerte estoy derramando lágrimas capaces de atravesar el Atlántico. Y no me importa lo que se piense sobre eso desde las riberas a uno y otro lado. Norma me sostuvo cada vez que navegué con el rumbo claro.

Estoy empadronado en Valencia.

Hubiera querido algo más (en eso nos reconocemos en el CR). Cuando deambulaba con ese ambiguo deseo, me encontré con un mensaje de Norma.

Porque una vez me escribió Norma, con esa manera suya de encontrar todo salvable, natural, posible:

"sabés? encontré Valencia en Internet, es linda tu ciudad, viste?"

¿Cómo decirle cosas que conforman el resto?

¿Cómo decirle ahora, Cortázar en mano ("La salud de los enfermos"), cómo escribirle que no hay nada bajo el decorado barroco, obsoleto y aburrido de la ostentación? ¿De la sumisión al "reconocimiento Otro"?

¿Del lugar en que decidí no seguir estando? ¿De lo que me permitió, además, el privilegio de haber conocido a Norma?

Ciutat de Valencia, 2 de junio de 2004

Albert Garcia i Hernández

Consejo de Redacción de Acheronta

Reportajes

Presentación sección "Reportajes"

Michel Sauval

Este número trae un gran número de reportajes.

Sara Elena Hassan realizó, durante el transcurso del **2° Congreso Mundial de Convergencia** (Movimiento Lacaniano para el Psicoanálisis Freudiano), realizado en Rio de Janeiro entre el 27 y 29 de mayo de 2004, una serie de **reportajes** (*Oswaldo Arribas, Marta Nardi, Edgardo Feinsilber, Urania Torinho Peres, Isabel Martins Considera, Paola Mieli, Felisa Puszkin, Robson de Freitas Pereyra, Adela Stoppler, Helí Morales y Griselda Sarmiento*) que nos brindan diferentes puntos de vista del desarrollo, temas discutidos y perspectivas de dicho Congreso.

Luego tenemos reportajes realizados a algunos psicoanalistas que se han destacado en la dirección de algunas de las principales revistas de psicoanálisis de carácter independiente que se publican en Argentina. Es el caso de:

- **Mario Pujó**, que dirige la revista *Psicoanálisis y Hospital*, uno de los principales canales por los que se ha venido volcando el trabajo de los practicantes en instituciones hospitalarias, y con quien conversamos, tanto sobre las particularidades de la incidencia del psicoanálisis en los hospitales, como de los problemas del psicoanálisis en extensión, en general
- **Miguel Kohan**, que dirige la revista *Actualidad Psicológica*, una revista de psicoanálisis y psicología que se hizo mundialmente famosa por ser la primera, en su temática, que se distribuye y vende por los Kioscos de diarios y revistas, y con quien conversamos sobre las particularidades de esa experiencia.

En el contexto de esta idea, podemos anunciar que en el próximo número de Acheronta presentaremos reportajes a otros psicoanalistas que también han dejado su marca personal en la dirección y animación de otras publicaciones psicoanalíticas de carácter independiente.

Luego tenemos un reportaje a **Alejandro Ariel**, psicoanalista argentino, con una larga trayectoria, y con quien hemos conversado sobre cómo la Biblia habla del inconsciente, sobre su consideración general de las neurosis como una estrategia frente al miedo y las experiencias de desolación, sobre algunos problemas clínicos que considera importantes tales como el narcisismo y la genealogía, y su concepción del fin del análisis como vivir sin miedo.

Hay un comentario que hace **Ariel** que me parece interesante para pensar muchos de los reportajes que hemos publicado. En un momento dice que "*la sencillez es un punto de llegada, no de partida*". Algo parecido nos decía también **Allouch** (en el reportaje que le hicimos en el número 12 de Acheronta) respecto de la ingenuidad: "*es una cosa que se encuentra al final, que se conquista mas allá del estudio aunque también gracias a este*". Podríamos decir que lo que puede leerse en varios de los reportajes que hemos publicado en Acheronta, es cómo diferentes psicoanalistas dan cuenta de un modo "sencillo" (por la estructura misma del reportaje) de su largo y dificultoso recorrido por el psicoanálisis. Esto permite señalar tanto las diferencias, a veces abismales que podemos encontrar entre uno y otro, así como recordar el malentendido de toda suposición de comprensión rápida de lo que nos han dicho, por ese modo aparentemente "sencillo" que implica el carácter oral y dialogado del reportaje.

Michel Sauval

Reportaje a Alejandro Ariel

Realizado por Gerardo Herreros, Guillermo Pietra y Michel Sauval

Una soleada tarde de julio fue el marco del extenso reportaje que le realizáramos al psicoanalista argentino Alejandro Ariel. En Palermo, una puerta de hierro marca el inicio de un largo pasillo, sembrado de cuadros, que conduce a su sala de espera.

Alejandro Ariel es Profesor Invitado de la UNR de la Materia *Desarrollo histórico y epistemológico* y de la Materia *Psicología III*, Director de Tesis, y Profesor de Seminarios del Doctorado: *Herencia y Transferencia. La Neurosis, una estrategia frente al miedo*. Es el presidente de la Fundación Estilos, y autor de numerosos libros, entre ellos: *El Estilo y el Acto*, *La Cura en psicoanálisis*.

Su lectura de la Biblia o de místicos como Eckhart o Jacques Bell que se mezclan con relatos de su análisis o de las fobias infantiles de algunos de sus hijos, son solo algunas de las referencias que se despliegan a lo largo de las tres horas de amigable y sincero diálogo que versan fundamentalmente sobre clínica psicoanalítica, o como él mismo nos corrige, sobre *su* clínica

Guillermo Pietra

Gerardo Herreros: Nosotros solemos empezar con una pregunta sencillita: ¿cómo llegaste al psicoanálisis?

Alejandro Ariel: Después de un año de haberme desmayado en un quirófano. Durante 5 años fui cirujano, y en determinado momento tuve, operando, dos o tres desmayos.

Michel Sauval: ¿En el medio de la operación?

AA: Si, lipotimia. Y me preguntaba qué era eso, qué era eso, y me empecé a preguntar algunas cosas. Después seguí operando un tiempo, atravesé ese asunto, pero me di cuenta que eso tenía que ver con que lo que me interesaba no estaba atravesando la piel, no era entrando por ahí.



Después lo conocí a Masotta y dejé finalmente la cirugía y me dediqué, de ahí en más, al psicoanálisis.

GH: ¿Empezaste siendo cirujano?

AA: Si, cirujano general. En fin, a cuento de la historia, empecé con las vrices, seguí con vesículas, después úteros, y esas cosas. Eso fue cuatro años y medio, más o menos.

GH: ¿Y ahí empezaste a analizarte?

AA: Un poquito antes. Cuando pasaban esas cosas yo ya estaba en análisis. Me empecé a analizar por otra historia. Pero mi encuentro con el psicoanálisis fue desde abandonar la cirugía.

Ahí pasé a una especie de lío de ginecología psicosomática y después me puse a estudiar psicoanálisis con Masotta, mientras hacía guardias como médico. Y empecé como psicoanalista.

MS: ¿Te analizabas con gente de APA?

AA: Mi primer análisis fueron 7 u 8 años con una didacta de APA. La verdad le estoy reconocido a ese análisis porque si bien no me analicé demasiado me salvó la vida en ese momento, porque estaba muy mal. Me faltaban 2 o 3 años para terminar la carrera. Me pareció que tenía que dejar la carrera. Conseguí un puesto de enfermero en un barco y la noche anterior a irme mi padre me dijo que pensara bien – estaba desesperado el tipo - ...

MS: Un barco que se iba ¿a dónde? ... (risas)

AA: Iba primero a Nueva York y después seguía más para arriba. Yo ya tenía contrato y todo.

Y me dijo que lo pensara esa noche, si me iba, o me analizaba, como una opción.

Y se ve que yo no estaba totalmente decidido y me decidí....

GH: ¿Tu padre te dice que te analices?

AA: Si, me dice eso, me dice eso.

MS: ¿Y porqué tenía esa referencia al psicoanálisis?

AA: Porque él había empezado a analizarse porque no sabía que hacer ni conmigo ni con mi hermano. Entonces se conectó con alguna gente de APA y le recomendaron que se analizara.

MS: ¿Y para él fue buena esa experiencia?

AA: Si. Eso tiene varias vicisitudes pero en principio fue buena porque le permitió ordenar algunas cosas.

MS: Por lo menos como para recomendar un psicoanálisis

AA: Si. Bueno... me quedé sin el viaje (risas)

Pero para mi fue bueno. Por eso digo que ese análisis me salvó la vida. Viste cuando a los 22 o 21 años estás medio sin bordes, ¿no? Comenzar análisis me ordenó alguna ruta. Terminé la carrera, pude pensar esta cuestión con la cirugía, empecé a estudiar con Masotta.

GH: ¿Entonces los desmayos son en transferencia?

AA: Si, claro, los desmayos fueron en transferencia. Por eso digo que fue un síntoma productivo que me permitió hacerme esa pregunta.

(busca un papel)

¿Uds. Conocen esto? Saqué una copia por si no lo conocen. Se los dejo como obsequio. Son los consejos de Esculapio, año 100 antes de Cristo. Este tipo vivió entre el 128 y el 56 y era el dios griego de la medicina.

Después lo leen, pero aquí dice: "si ansias comprender al hombre, penetrar en todo lo trágico de su destino, sé medico hijo mío". Esto después de desaconsejar que seas médico durante todas estas columnas.

Bueno, me parece que lo que a mí me interesaba era eso: penetrar en todo lo trágico del destino del hombre. No en un destino trágico, porque no creo en un destino trágico, sino en lo trágico que le toca en su destino.

GH: ¿Y cómo llegaste a Masotta? ¿Cómo lo conoces?

AA: La verdad, no me acuerdo. Me lo deben haber recomendado. No me acuerdo.

MS: ¿No te planteaste hacer la carrera más institucional en psicoanálisis?

AA: No. Supongo que en la transferencia con mi analista de ese momento, ella ni siquiera lo planteó. En ese sentido era un análisis interesante, no era que me llevaba para algún lado.

Empecé a hacer un grupo de estudio con Masotta. Después me hice muy amigo de Anabel Salafia y estudiamos como 6 o 7 años, juntos. Después nos peleamos.

MS: ¿Estuviste en las fundaciones de las escuelas de Masotta?

AA: Yo fui del borde más joven o más de atrás, de esa primera generación. Si bien no fui uno de los fundadores, fui uno de los que entró en el mismo momento que los fundadores. Fuimos unas 11 o 10 personas.

GH: ¿Recordás los nombres de esas personas?

AA: No, no me acuerdo.

MS: ¿Esa entrada implicaba entonces que ya te habías decidido por la orientación lacaniana?

AA: Si

MS: ¿Ya hacías la diferencia respecto de APA?

AA: Yo venía de un análisis y, para mí, la diferencia que se me presentaba respecto de mi formación, era mi propio análisis. La formación del analista, como digo yo, la presentación del caso clínico de la neurosis, es el propio análisis. Y ahí uno aprende a leer. Y a mí, Masotta me enseñó a leer. Entonces yo leía, y en mi propio análisis iba dándome cuenta qué cosas quería, qué cosas me gustaban, qué cosas fallaban, qué cosas sí y qué cosas no. Después de 3 o 4 años con Masotta, termino ese análisis, empiezo a analizar, y después empiezo otro análisis con Anselmo Benasi, durante 7 u 8 años más.

MS: ¿Con quien estaba Benasi en ese entonces?

AA: Benasi estaba por fuera de las instituciones.

MS: ¿Siempre fue medio independiente?

AA: Si. Tuvo algunas épocas en que estaba por fuera un poquito adentro y otras épocas por fuera por fuera. En una época armó la propia. Era, como yo, un libre pensador del psicoanálisis.

Yo me empecé a analizar con él y terminé el análisis con él.

MS: ¿O sea que tu participación institucional no se acompañó de una transferencia similar a la hora de elegir analista?

AA: No.

GH: ¿Y el salto es de la cirugía al psicoanálisis, sin pasar por la psiquiatría?

AA: Sin pasar por la psiquiatría. No me interesó la psiquiatría. No se qué es lo que no me interesó, pero no.

Para mí, la formación con Masotta fue muy interesante, muy intensa, además de cierta relación de amistad que tuvimos. A mí me gustaba mucho estudiar, entender la clínica. Y después empecé a analizar en Monte Grande. Iba tres veces por semana, porque acá no tenía pacientes. Tenía una posibilidad de derivación ahí en Monte Grande, iba 3 veces por semana, y al año tenía 30 o 35 pacientes y laburaba con eso.

MS: Y para las supervisiones, ¿para qué lado te inclinabas? ¿Con gente de APA o EFBA?

AA: No. Tuve dos supervisiones muy importantes para mí. La primera fue con Arturo López Guerrero, que también estaba con Masotta, era amigo, pero no estaba exactamente adentro de la institución. Con él supervisé 3 o 4 años. Y después supervisé un par de años con Juan Carlos Cosentino.

Y después me invitaron Juan Carlos (Cosentino) y Javier (Aramburu), algo así como.... me dijeron que era un tipo inteligente, entonces me invitaban a laburar con ellos, y laburamos 17 años juntos, todos los martes de 11 a 13 hs, leímos todo, juntos. Nos divertimos juntos, boludeamos juntos, estudiamos juntos. En fin, una de las cosas más importantes para mí.

MS: ¿Eso fue cuando Cosentino ya se había ido de la EFBA?

AA: No, no. Estábamos todos juntos en la EFBA. Nos abrimos juntos al Seminario Lacaniano. Después Juan Carlos siguió en el Seminario Lacaniano y Javier pasó a la Escuela Lacaniana, y yo me empeloté de todo eso y decidí que había perdido el deseo de ser rey y que no tenía ganas de disputar nada de eso, y ahí armé la fundación con la cual...

MS: ¿Cuántos años hace ya de eso?

AA: ¿De la Fundación? 90 o 91, así que unos 14 años.

GH: ¿Cómo fue la ida de la EFBA al Seminario Lacaniano?

MS: Empalmo esta otra pregunta: ¿Porqué entraste a la EFBA? ¿Por Masotta?

AA: Por Masotta. Por laburar con Masotta, por laburar con gente que estaba estudiando con Masotta.

MS: ¿Pero te convencía la idea institucional?

AA: No entiendo la pregunta

MS: ¿Cómo entendías la fundación de una escuela?

AA: En ese momento esas cuestiones no pasaban por mi cabeza. Era muy jovencito. Simplemente todos los que estábamos estudiando y pensábamos parecido a eso fuimos a la escuela. No hubo algo del orden de una decisión que la continuidad de lo que venía haciendo.

MS: Y luego, cuando se produce la ruptura entre Masotta y la EFBA, y Masotta le cambia el nombre a la escuela por Escuela Freudiana de Argentina, junto con Jinkis, Salafia y otra gente, ¿vos te quedaste del lado de la EFBA?

AA: Si claro.

MS: Son momentos donde se juegan ciertas decisiones.

AA: Ahí si hubo una decisión. La entrada no porque yo recién empezaba. Pero en ese otro momento, sí, para mí hubo una decisión. Digamos que la cuestión teórica, en ese momento, dividía ridículamente a la gente entre los partidarios del análisis en relación al síntoma y los partidarios del análisis en relación al atravesamiento del fantasma. Esa era la pelotudez teórica que estaba en juego en ese momento.

Yo pensaba de un modo y de una manera, y tenía un pequeño grupo de pertenencia con Juan Carlos y Javier, ese grupo de los martes a la mañana – para mí fueron muy importantes esos 17 años estudiando con alguien, con onda, los amores, los odios, una solidaridad muy buena – y decidimos quedarnos en la EFBA. Yo lo decidí por mí pero nos quedamos. Hasta que eso se rompió, con lo del Seminario Lacaniano.

El primer despelote con la formación de la Escuela Freudiana de Argentina fue más interesante a mi gusto. La segunda ruptura fue menos interesante.

Y yo ya estoy alejado de los rencores y los quilombos, me interesan otras cosas.

MS: ¿Pensás que estas divisiones institucionales son más fruto de los rencores y las peleas que de diferencias conceptuales?

AA: No. No creo eso.

MS: Si pudiéramos simplificar el problema según dos interpretaciones extremas: o no hay diferencias más que de peleas personales o bien hay diferencias conceptuales, ¿hacia qué lado te inclinarías vos?

AA: Yo lo que te puedo decir de eso, en este momento, es lo siguiente: yo fui teniendo claro a lo largo de los años porqué me separé de mi mujer; nunca lo dudé pero lo fui teniendo claro.

Eso es lo que yo respondería a tu pregunta.

No me interesa hoy. Esas razones me parecen pobres, me interesan otras cosas del psicoanálisis. No tengo ganas de contestarte sobre algo que me parece pobre.

MS: Ya voy a preguntarte qué cosas te interesan del psicoanálisis, pero antes quisiera no obstante señalar que se suele pensar que la transmisión del psicoanálisis está atada a la cuestión institucional.

AA: Yo lo he pensado mucho tiempo. Hoy todo lo que puedo decir de eso es que ojalá les vaya lo mejor posible a las instituciones. Me parece que lo que hacen es sostener la enseñanza del psicoanálisis, y está muy bien. Y sostener alguna presencia de esa enseñanza, y está muy bien.

Yo tengo otra idea de la transmisión.

MS: ¿Cuál es tu idea?

AA: Ese problema es más interesante que el otro (risas)

MS: Bueno, vamos procediendo por descartes (risas)

GH: Estamos para honrarte (risas)

AA: Tantos años de vida en un ratito, me parece bien (risas)

Yo pienso que la transmisión del psicoanálisis tiene que ver con la posición de un sujeto en relación a la castración. Y de un sujeto que ordena esa posición en términos de la práctica que hace, si es psicoanalista. Lo voy a decir más concretamente: mientras haya uno que sea psicoanalista hay transmisión. Y lo único que puedo decir claramente es que psicoanalista soy. De los otros no sé muy bien. Entonces sé que hay algo ahí que tiene que ver con que la transmisión no precisa de público. La enseñanza sí – y es importante además.

La transmisión es la posición que un sujeto tenga en relación a la castración en esa práctica. Si eso se sostiene hay transmisión, mientras haya uno. Lo terrible sería que no haya ni uno.

Para mí, la transmisión no se garantiza, de ningún modo, en relación a la institución. Si la enseñanza.

¿Es importante que Miller produzca lo que produce? Si

¿Es importante que Convergencia produzca lo que produce? Si.

Habrá gente que entiende más del asunto, gente que entiende menos, gente que lo hace mejor, gente que lo hace peor, gente que hace más tiempo que está, o menos tiempo, habrá muchas cosas, mejores y peores, habrá necesidad de las personas. Para mí, eso está bien. Mientras no combinemos el psicoanálisis con las flores de Bach, está más o menos bien, como para marcar ciertos parámetros.

No me preocupa.

MS: Diferenciamos enseñanza de transmisión entonces.

AA: Totalmente. Sin la dimensión de la enseñanza no hay Estado. Y tiene que haber Estado. Y el Estado garantiza la enseñanza. Puede ser pública o no pública, puede ser lo que fuere.

Las instituciones sostienen la necesidad real del Estado en la práctica. Y está muy bien que haya eso.

Lo único malísimo que le pasó al psicoanálisis, al menos en Argentina, es haber pretendido ser Estado.

MS: ¿Cómo es eso de ser Estado?

AA: Claro. Tiene que ver con los hospitales y las funciones públicas. La mayoría de los psicoanalistas, y en particular los lacanianos, venían de la militancia, de alguna militancia. Siguieron en la militancia o no, pero el psicoanálisis estuvo lleno de militantes, por lo tanto tomaron el Centro 1, el Centro 2, el Centro 3, el hospital, el Lanús, etc., etc. Y fueron Estado.

Y creo que el psicoanálisis está hecho para lo intersticial y no para el Estado.

Lo cual no quiere decir que no haya necesidad de que haya un Estado que dirija y se ocupe de esas cosas.

Pero fueron Estado, y ahora lo están pagando. Cuando uno se mete en el combate tiene que saber que se mete en el combate. Y si se meten en el combate, a disputar el poder en los hospitales, tienen que saber que iban a tener un enemigo, o dos, o tres. Y ahora llegó el momento en que el enemigo les pega, les pega, y les va a pegar.

La Universidad es otro campo donde más o menos pasa lo mismo, salvo que ahí el enemigo nunca fue demasiado poderoso. En cambio en los Hospitales y los Centros de Salud, en lo que tienen que ver con la clínica, sí.

Creo que ese fue el error del psicoanálisis en la Argentina: haber pretendido ser Estado.

GH: ¿Ocupar lugares de poder?

AA: Claro. Ocupar la estructura del Estado: dirigir un servicio, etc.

Al psicoanálisis le corresponde otra tarea.

MS: ¿Acordarías con el planteo que hacía Robert Castell en el libro "El psicoanálisis"?

AA: No lo conozco

MS: Acusaba a los psicoanalistas de ser los sustitutos de los psiquiatras en las funciones del control social.

AA: En principio diferenciaría una acusación de una equivocación que compartí.

Es decir, no hablaría de acusación. Creo que es una equivocación. Lo que hicieron, lo hicieron creyendo que era lo mejor, y porque venían de una raigambre militante en otros campos. Ahí se les juntó, a muchos, eso, y de ahí, "pa' frente".

No creo que fue una estrategia, sino una equivocación efecto de lo que ocurrió.

GH: Llevando el punto al extremo, ¿dirías que es un error del psicoanalista, ser jefe de servicio?

AA: No. Una equivocación del psicoanálisis, en Argentina. No un error de un psicoanalista. Una equivocación del psicoanálisis. El psicoanálisis está llamado, a mi gusto, desde donde yo lo pienso, a tener una estructura que tiene que ver con que donde se mete a elaborar estrategias efecto de la posición que le toca en su práctica, se pierde como psicoanalista, se pierde como sosteniendo esa práctica, y finalmente, termina haciendo de lo que escucha – no del acto de escuchar, sino haciendo de lo que escucha – la creencia de que sabe como curar. Esa es la equivocación si entienden algo de lo quiero decirles.

No es de un psicoanalista. Hoy, mirando con una cierta distancia, digo, una equivocación del psicoanálisis.

MS: Pero esto tiene consecuencias sobre los psicoanalistas y sobre su práctica.

AA: Si, hay un descrédito cada vez mayor.

MS: Pero también en el sentido de que esto tiene efectos sobre como los psicoanalistas desarrollan su clínica y, por lo tanto, en base a lo que nos decías un poco antes, tiene efectos sobre la transmisión del psicoanálisis, es decir, del uno por uno.

AA: ¿Por qué no me preguntas por mi clínica? No tengo más ganas de hablar de la clínica de los otros. Hablé mucho, me equivoqué mucho, acerté mucho, pero no tengo más ganas. Ese es un lugar que hace años que ya no me interesa sostener. No hablo de eso. Es una decisión.

Si querés hablo de mi clínica y de cómo pienso algunas cuestiones en relación a la clínica, cómo pienso algunos dispositivos de enseñanza en la institución donde estoy. Hablemos de eso.

GH: Muy bien, ¿cómo pensás la clínica psicoanalítica?

AA: Es tramposa la pregunta.

MS: Seamos más precisos: hablemos de **tu** clínica.

AA: Claro, no **la** clínica psicoanalítica. Es tramposa la pregunta (risas)

Voy a contestar con esto, como para poner un marquito de referencia: yo entendí dos frases.

Yo entendí dos frases, una de lacan, que me produjo mucho rechazo durante muchos años, hasta que la entendí y dije "yo puedo decir lo mismo". Lacan decía "los únicos que entienden algo del objeto a son mis analizantes". Yo digo lo mismo, hoy. La entendí, esa frase no es de Lacan, es mía.

La otra frase es de Freud, que también entendí, no hace tanto, y estoy maravillado de haberla entendido. Freud decía: "cuando le hago una interpretación a un paciente y el paciente está de acuerdo con la interpretación, está de acuerdo, y cuando no está de acuerdo con la interpretación, es una resistencia".

Durante años me pareció de una petulancia espantosa. Y hoy, suscribo, esa frase. Cuando un paciente está de acuerdo con la interpretación, eso es la interpretación, y cuando no está de acuerdo, es una resistencia. Esa es mi clínica.

MS: ¿Cómo se podría explicar tu entendimiento de esas frases?

AA: Con una cosa que me parece interesante y que es la que me interesaría poder transmitir a Uds. y a quien lea. Durante muchos años, sin saberlo, debo de haber situado la interpretación en el registro de lo opinable. Por lo tanto, si una interpretación es del registro de lo opinable, en el momento de la idealización del analista es magnífica y en el momento de la transferencia negativa no sirve para nada. Y en relación a lo que alguna vez pensaron los sociólogos como tramitación del poder entre las personas suele ser poderosa si el analista es poderoso. Pero esos son efectos de la interpretación en el registro de la opinabilidad.

He vivido muchas cosas, ya que tengo 27 años de analista.

Hoy no pienso la interpretación en el registro de la opinabilidad sino en relación con la verdad. Entonces, si es en relación a la verdad, si el paciente la acepta, está bien, y si no la acepta es resistencia, porque no se trata de ninguna opinión sino de la relación a la verdad.

Yo me dejé de pelear con la gente – me peleaba mucho con la gente...

MS: La gente, ¿Quiénes son? ¿Los analizantes o los amigos?

AA: Mis amigos, mis enemigos, todos. Yo vengo de barrio, entonces era muy peleador.

La relación en un decir, cuando no hay más que un sujeto de la verdad, eso no es discutible. Hace muchos años que no peleo más porque cuando algo suena, suena. Es así, como la música. En una época, hace como 15 años atrás, estuve trabajando con unos músicos, algunas cuestiones en relación a la voz, y una de las cosas que me maravillaba era que cuando un sonido suena, suena, y cuando no suena, no suena. Vos podés dejarlo así, y no suena. Pero cuando suena, suena.

En ese sentido, no soy científico, no seré científico, y el psicoanálisis no es una ciencia.

MS: Está bien, pero para que eso suene como verdad, como la verdad no es compartible, entonces si suena, suena para ese único sujeto para el que eso vale como verdad.

AA: Claro.

MS: Pero eso solo vale, entonces, con un analizante.

AA: Por eso, si está de acuerdo, y si no está de acuerdo, resiste.

No es del orden del sujeto consciente el que decide sobre una interpretación. Si no, es opinabilidad.

Estoy leyendo a Freud. Eso es lo que entendí, después de años de pelearme con eso.

Entendí quiere decir "Yo soy Freud ahí". Eso quiere decir "entendí".

Como dice Borges, "discúlpeme el lector si en algún verso feliz me he anticipado, lo que pasa es que en nada difiere".

GH: Llevando esta posición, ¿Cuál sería el lugar del intercambio entre pares?

AA: Lamentablemente, para mí, hoy, es escaso. Son pocas las cosas que leo del psicoanálisis que me interesan. Leo a Freud, algunas cosas que me interesan de Freud, y hace 4 o 5 años que estoy leyendo mucho la Biblia...

MS: ¿Y porqué te interesa la Biblia?

AA: Porque me parece maravilloso encontrar algunas cosas que permiten decir, de lo que me interesa, volver a decir, cada vez que lo pienso, algunas cosas, y encontrarlas ahí, yo que era un ateo comunista recalitrante, y que la Biblia me parecía el libro más aburrido y obsoleto del mundo, me parece fascinante.

GH: ¿Podrías mencionarnos algo que haya impactado de la Biblia?

AA: Si, les leo.

Además tengo una muy buena Biblia.

GP: ¿Qué Biblia es?

MS: Esta Biblia la tradujo un tipo en La Plata

GH: ¿Quién de La Plata? Yo soy de La Plata

AA: La tradujo un tipo que se llama Monseñor Juan Straubinger. Vino a la Argentina a traducir esta Biblia y es la mejor traducción de lengua castellana, y la edita la Prensa Católica de Chicago. Hay algunos ejemplares dando vueltas todavía en Amazon. Ahí se consiguen algunos ejemplares usados.

Son las Biblias del medio evo que, aparte de tener un diccionario buenísimo, tenían esto, ven?

Como el gobierno era religioso y no civil, es decir, antes del 1300, cuando te casabas te daban una Biblia y ahí anotabas lo que yo hago con mis pacientes, muchísimo, que es la genealogía: esposo y esposa, hijos, la eucaristía, la penitencia, matrimonio de los hijos, las muertes...

GH: La libreta de matrimonio en la Biblia

AA: No solo eso. Cuando terminabas esto lo llevabas a la sacristía. Y en la sacristía, el equivalente al registro civil, guardaban todas las Biblias que los tipos les iban entregando.

Bueno, a ver, ¿qué les leo? ¿San Mato o San Pablo?

San Pablo a los Corintios. No a los Efesios.

Cinco renglones.

Lo leo, de acá para acá, y después de atrás para adelante, que es como yo leo la Biblia, y después reemplazo Dios por Inconsciente.

"Hijos, obedeced a vuestros padres en el señor porque esto es lo justo"

San Pablo está leyendo el mandamiento honrarás a tu padre y a tu madre.

"Hijos, obedeced a vuestros padres en el señor porque esto es lo justo"

Honra a tu padre y a tu madre.

Es el primero mandamiento con promesa para que te vaya bien y tengas larga vida sobre la tierra

Y vosotros, padres, no exasperéis a vuestros hijos sino educándose en la disciplina y amonestación del señor"

Esto son los cinco renglones.

En una época leía "hijos, obedeced a vuestros padres" y decía "la puta que te parió".

Muchos años después, después de haber terminado mi análisis, de haber encontrado alguna cosa ahí, lo leo diferente.

Empiezo por el final.

"Padres, no exasperéis a vuestros hijos"

¿Qué quiere decir que un padre exaspere a un hijo?

"Educarlos en la disciplina y amonestación del señor"

Entonces no según vuestro capricho.

Educarlos en la disciplina y amonestación – castigo – del señor y no de vuestro capricho. Si los educáis y amonestáis según la disciplina y amonestación de vuestro capricho, o vuestro fantasma, o vuestro como se llame, los exasperareis.

Y vosotros, hijos, obedeced a vuestros padres en el señor, porque si los tenéis que obedecer en el capricho de vuestros padres, tendréis la vida complicada.

Pero además, y esto es muy interesante, dice que este es el primer mandamiento con promesa.

¿Qué quiere decir?

Que en este mandamiento, si vos tenés un padre o una madre que te educan según su capricho, sus ganas, su estupidez o lo que sea, y no en relación a una legalidad que los excede, entonces, hijo quedas dispensado de obedecer a vuestros padres.

Entonces la cuestión se pone muy interesante y uno se da cuenta que la neurosis es una estrategia frente al miedo y es un modo de habitar con ese amigo que es el superyó.

Por lo tanto, la Biblia está hablando del Inconsciente.

Se los completo con una cosita y paro con la Biblia.

San Mateo.

Habla Jesucristo: "No creéis que he venido a traer la paz sobre la tierra. No he venido a traer paz sino la espada. He venido a separar al hombre de su padre".

Esa es la espada que viene a traer. La espada es el silencio.

"He venido a separar al hombre de su padre, la hija de su madre"

Es maravilloso; además, no es para ahora, pero al hombre de su padre – no dice al hijo de su padre – a la hija de su madre, y luego esto, que la verdad no se por qué es, "a la nuera de su suegra", porque como lo entiendo es demasiado estúpido (risas).

Cuando uno puede leer se da cuenta que hay cosas que no entiende si las entiende demasiado.

"Y serán enemigos del hombre los de su propia casa".

Es el Edipo y la exogamia.

"Quien ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí"

Digo, quien ama a su padre o a su madre más que al inconsciente no es digno del inconsciente. ¿Es así, o no?

"Quien ama a su hijo o a su hija más que a mí, no es digno de mí "

Obvio, si se te muere un hijo más vale que tengas alguna convicción de la existencia del inconsciente porque si no vas a putear a Dios. Y putear al Inconsciente y a Dios sabemos como termina.

"Quien no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí"

Bueno, esa es la Biblia que yo leo.

Me interesa mucho, me abre la cabeza, mucho. Me permite repensar algunas cosas, mucho.

MS: Repensar, ¿Qué cosas?

Por ejemplo, Lacan decía que los 10 mandamientos son la estructura de la palabra. Si nos pusiéramos a leer "Alicia en el país de las maravillas" también vamos a encontrar muchas cuestiones sobre como funciona....

AA: No, yo no encuentro "cuestiones sobre como funciona". Está buenísimo el ejemplo.

Pero, si agarramos "Alicia en el país de las maravillas", también encontraríamos cosas. Seguro, hay muchas cosas. No hay tantas en la historia de la humanidad. Pero hay algunas.

Son mis hermanos: Giacometti, escultor, lo mejor. Le debo a Giacometti, en estos últimos dos años, haber entendido un poquitito así de lo que no entendí nunca, que tiene que ver con los problemas en la clínica cuando hay dificultades en el momento de constitución del narcisismo, y qué tipo de dificultades.

El tipo es un escultor, y habla de lo que le pasó a él como escultor. Dice que no podía esculpir. Era un muchacho muy dotado, y un día no sabe lo que le pasó y no pudo esculpir más nada. ¿Porqué?

Se empezó a dar cuenta que no podía terminar de copiar eso que estaba esculpiendo o dibujando. Entonces se volvió a su casa – tenía 18 o 19 años – y dijo "no puedo hacer más nada".

Hasta que, tratando de recuperarse – como dicen los pibes ahora, de "rescatarse" – se dio cuenta que tenía que hacerlo de memoria. Lo hizo de memoria y pudo esculpir. Entonces, él sigue con una serie de cosas, y yo sigo con Uds.

Uno vive de memoria. Si Uds. trataran de pintar mi imagen no sabrían cual pintar: ésta, ésta, ésta, ésta....(se mueve en su sillón)

A Giacometti lo que le pasó fue eso. De repente estaba dibujando, o que se yo, en un momento dado, estaba en un bar, y entonces empieza a ver, como de a uno, cada cuadro de una película, algo se le fracturó ahí.

Entonces tuvo que rescatarse y volver a apelar a la memoria. Se reconstituye como memoria y puede esculpir. Pero eso no es lo que le interesa porque, dice, "lo que esculpiría sería mi propia memoria", y lo que le interesa esculpir es lo real, acercarse a eso. Agarra cuatro caras, cinco caras, y se pasa la vida tratando de esculpir, sin llegar jamás, nunca, obviamente, a esas cuatro o cinco caras que trata de esculpir.

En un momento dice "y la distancia entre la oreja y la nariz es infinita".

Claro que era infinita. Y da un ejemplo magnífico: si uno está en una confitería, en un quinto piso, frente a una plaza, vos ves la gente así de chiquita, y entonces se pregunta, ¿porqué si a vos te dicen "pinta a ese señor", agarras y lo pintas así de grande, o te dicen "esculpí a ese señor" y lo esculpís así?

Los únicos que dibujan como ven son los chicos. Si dibujan chiquito, chiquito es porque están viendo lo que hay. No están viendo lo que memorizan.

A mi me permitió entender... cómo te digo, ¿27 años de analista? 25 sin entender un par de cosas que me van a llevar los próximos 3 o 4 años. Y esto se lo debo a Giacometti, no a Lacan, no a Freud.

GH: Borges toma la cuestión de la memoria con Funes el memorioso cuando da el ejemplo en el que Funes mira un árbol y luego se acuerda de "todas" y cada una de las hojas del árbol.

AA: Yo le agrego una pizca de Giacometti: todas las que podía recordar.

El memorioso Funes no podía hacer nada porque tenía todas en la memoria.

Con ese ejemplo yo entendí lo que decía Lacan cuando decía que el autista es verborrágico. Tenía todas las hojas, y todos los recuerdos, y no podía hablar nada. Y en ese sentido, el autista tiene todas las palabras, es verborrágico.

Giacometti va un poquito más allá. Diría, aunque yo recordara una, dibujara una, sería mi recuerdo, y yo quiero dibujar esa hoja, no mi recuerdo. Él no quería dibujar la huella, el recuerdo; quería dibujar el real. Denuncia y delata el espíritu sublimatorio del arte.

GH: ¿Y cómo llegaste a la Biblia? ¿Cuál fue el camino?

AA: Igual que con Masotta, no me acuerdo. Me encontré con eso.

MS: Retomando esto de la memoria, el narcisismo no es solo una imagen...

AA: No

MS: ... para relacionarlo con lo de la Biblia y el capricho....

AA: El narcisismo es el capricho.

MS: No hay constitución subjetiva sin una cuota de capricho.

AA: Giacometti se rescata con la memoria y puede esculpir, lo cual no quiere decir que sea lo que él quiere. Muy lejos estoy yo de tener alguna dificultad con el narcisismo. Pero eso me enseñó a mí a pensar las dificultades en la clínica, que se me escaparon durante años, por no haber sabido situar las dificultades en el narcisismo que se producen entre los 2, 3, 4 o 6 años. Así, clarito, así.

Ahora son muchos casos que he podido ordenar y que en la clínica he podido seguir. Y recuerdo muchos casos que se detuvieron en eso, ante mi imposibilidad de situar eso.

MS: ¿Cómo serían esas detenciones en relación al narcisismo? ¿Qué operación era la que se bloqueaba por esta dificultad para entender...?

AA: No se bloqueaba ninguna operación. Yo no entendía.

MS: Pero según lo planteabas, vos eras un obstáculo.

AA: Si yo hubiera leído a Giacometti o la Biblia con la pretensión de algún saber, hubiera sido un moralista de esa lectura, y se me escapa totalmente. No está esa lectura a la mano.

MS: Por eso, la pregunta es: ¿en qué forma entendiste que eras, o habías sido, un obstáculo, en algunos casos? y ¿cómo o porqué ese obstáculo, en esos análisis, tenía que ver con la constitución del narcisismo en los primeros años del paciente?

AA: Creo que te entiendo la pregunta, pero voy a declarar que no la entiendo. Por favor, hacémela de nuevo, dale un poco más de vuelta.

MS: Decís que la lectura de Giacometti te permitió entender algunas cosas sobre el narcisismo que te permitieron repensar algunos análisis que habían tenido problemas, que se habían detenido, o que algo no se había resuelto, en relación a esa constitución del narcisismo en el paciente.

La pregunta es ¿en qué dimensión fuiste, en tanto analista, un obstáculo para esos análisis, o encarnaste la resistencia – por decirlo de alguna manera? Y que eso tuviera que ver con el narcisismo.

AA: Pero no con mi narcisismo

MS: No, con el narcisismo del paciente.

AA: Voy a tratar. No es nada sencillo porque, como es público, no tengo ganas de contar ningún caso. Te podría responder muy tranquilamente y muy claramente si te contara una viñeta clínica de algún caso, pero no ante un grabador.

MS: Una viñeta clínica se puede desfigurar.

AA: Para mí es una decisión. Alguna vez, hace muchos años, con desfiguración y todo, aprendí que eso no lo hago.

Acá tengo un ejemplo, de Henri Michaux. Yo aprendí psiquiatría con el tipo este, un poeta.

Se llama la estatua y yo. Voy rápido, porque la verdad es interesante y te contesto bien.

"En mis momentos perdidos enseñé a caminar a una estatua. Teniendo en cuenta su inmovilidad exageradamente prolongada, no es fácil, ni para ella ni para mí. Una gran distancia nos separa. Eso lo percibo. No soy lo bastante tonto como para no darme cuenta. Pero no es posible tener siempre las buenas cartas en la mano, así que adelante. Lo que importa es que su primer paso sea bueno. Para ella todo está en ese primer paso, lo sé. Demasiado lo sé. De ahí proviene mi angustia. Me desempeño en consecuencia, me desempeño como nunca lo hice, ubicándome a su lado de manera estrictamente paralelo, con el pie levantado como ella, rígido como una estaca clavada en la tierra. Nunca es exactamente igual, o el pie, o la combadura, o el porte, o el estilo, siempre hay algo que falta y la partida tan esperada no puede efectuarse. Por eso llegué acá, llegué casi a no poder caminar yo mismo invadido por una rigidez llena, no obstante, de impulso. Y mi cuerpo, fascinado, me da miedo y ya no me conduce a ninguna parte".

MS: ¿Eso era bajo los efectos de la mezcalina, o no?

AA: Sin efecto de la mezcalina (risas)

Este era el de "la vida en los pliegues" y no el de "el conocimiento por los abismos".

Michaux tiene un libro que se llama "el conocimiento por los abismos" que son todas sus experiencias con las drogas, y tiene otros libros, y uno de poesía que se llama "la vida en los pliegues", que es este, que es fantástico, que no tiene que ver con la mezcalina.

Si yo leo la determinación del espacio efecto de mi memoria de los espacios constituidos, jamás podría entender, más allá que a partir de la memoria que yo tengo, de cómo se constituye un espacio, las dificultades en la constitución de un espacio que mi analizante tiene.

Es decir, yo voy a situar eso desde lo que yo creo que le pasa y no desde lo que le pasa. Esa diferencia entre lo que yo creo que le pasa y lo que le pasa.

En términos de esto que les conté de Giacometti, esto que les conté de Michaux, en esos términos, un analista se abstiene de su propia constitución del espacio.

MS: ¿No fuiste suficientemente estatua?

AA: Seguí queriendo hacer caminar a mi estatua.

GH: Dirigir la cura con mi fantasma.

AA: Si, pero dirigir la cura con mi fantasma es lo más sencillo de decir. Hay cosas mucho más complejas que el fantasma, por lo menos el fantasma como se entiende habitualmente.

¿Hacemos un juego, un minuto?

MS: Si

AA: Levanta tu mano izquierda: un, dos, tres.

¿Porqué tardaste tanto?

GH: Pensé

AA: Pensó. Hay ahí una dificultad. Hay gente que le decís "levantá tu mano izquierda" y ya la está levantando. Yo hubiera pensado tres veces más que vos. Esa boludez indica que en tu constitución del espacio, antes de la constitución misma del narcisismo como yo ideal efecto del ideal del yo bla bla bla... que va a dar lugar a tu conciencia moral bli bla blu... hay algunas cosas que se tienen que ir armando.

Cuando uno lee desde ahí, salvo que esté absolutamente advertido en el trabajo con uno, en el trabajo teórico, y en el trabajo en su clínica, cuando uno está advertido de que lee desde ahí, se produce una extrañísima posición subjetiva donde ... no se para decirlo graciosamente – Uds. preguntan en un punto casi en el límite de lo decible – lo puedo decir graciosamente: yo estuve con mi paciente cuando tenía cuatro años y el grito interrumpió en ese momento el trazo donde estaba practicando la letra a – para decir cualquier cosa – yo fui, yo estuve ahí.

Esa experiencia, donde yo puedo contarle a un paciente - y no tengo la puta idea porqué - lo que le paso a su abuelito con el capataz en el campo – yo no se porque - y el paciente hace así, duda, va, averigua, y eso está ahí. ¿Quién era yo? Yo estuve ahí, pero ¿quién era yo para hablar?

Yo era alguien que aceptaba – lo voy a decir así – yo era alguien que aceptaba la transferencia.

Si Uds. quieren una referencia concreta, concreta, lean los primeros 10 renglones de " Amor de transferencia", que lo leyeran 14500 veces, seguro. Los primeros 10 renglones dice que uno cree que el problema es la interpretación y qué le va a decir uno al paciente, pero después uno se da cuenta que el problema, el único problema serio en psicoanálisis, es el manejo de la transferencia.

Es el manejo de la transferencia. Y aceptar la transferencia es renunciar a lo que a mi, me cueste o no la izquierda, es tu agujero, y saber de tu agujero.

Si apagan les cuento una cosa.

(apagamos el grabador y realiza el comentario de una viñeta clínica)

Ahora seguimos.

Hay un místico amado por Lacan, que es Eckhart – Lacan lo menciona dos veces – y un místico amado por Lacan, pero mencionado media vez, que es Jacques Bell, que fue un zapatero del 1600.

Ese zapatero del 1600, que había tenido experiencias místicas - que son los únicos que saben algo, según Lacan - decía que el saber llegaba hasta acá. ¿Y qué había después? Y él decía " un saber que adviene voluntad". Ese saber que adviene voluntad es el saber hacer de nuestro estimado Lacan, ese es el saber hacer que adviene voluntad.

Cuando Freud dice hacer consciente lo inconsciente, Freud no dice hacer conscientes las formaciones del inconsciente. Freud dice hacer consciente lo inconsciente. Cuando Freud dice tener la convicción del inconsciente, no dice la convicción de las formaciones del inconsciente.

¿Que quiere decir tener consciencia de la existencia del inconsciente, por una convicción?

¿Qué consciencia conocemos nosotros?

Yo, el "parlêtre" lo traduzco por "hablando soy", es la traducción al castellano que más me gusta. Entonces, antes de ser un "hablando soy", hay una percepción consciencia, un animalito. Luego devenís consciencia moral.

¿Uds. no se preguntaron nunca – yo estoy trabajando en el problema de la consciencia desde hace tres años – no se preguntaron nunca que consciencia es la que tiene la convicción del inconsciente?

No puede ser nunca una consciencia del orden de lo fenomenológico, del orden de la percepción consciencia, porque esa es la consciencia moral.

MS: ¿Porqué sería obligatorio que la convicción esté al nivel de la consciencia?

AA: La convicción está al nivel de una consciencia que queda por fuera de la consciencia. Por lo tanto, ¿Qué es esa consciencia? ¿Qué implica consciencia de tener esa convicción? ¿Qué implica esa fortaleza?

Te lo voy a decir como Orwell: me pueden obligar a confesar cualquier cosa, a lo único a lo que no me pueden obligar es que quiera hacerlo. Ahí tenés el límite.

¿Qué es la consciencia de la existencia del inconsciente? No son las formaciones, es estar advertido de esa instancia que implica el inconsciente. ¿Qué es eso? ¿Qué consciencia hay de eso?

No puede ser la consciencia ni de una formación del inconsciente, ni de un evento perceptivo que se ordena en la consciencia moral como ordenamos todo.

MS: Justamente, ¿porqué hay que darle estatuto de consciencia a esa convicción?

AA: Primero porque lo dice Freud, y yo estoy de acuerdo.

MS: ¿Lo dice así, la consciencia de la convicción?

AA: Él dice que cuando uno termina un análisis tiene la convicción de la existencia del inconsciente.

MS: Pero no la consciencia

AA: Pará!! Y además dice que en un análisis se trata de hacer consciente lo inconsciente.

Si yo no tomo el inconsciente por sus formaciones – que creo que en eso podemos acordar – el siguiente paso es "arieliano", yo hago eso, claro. La convicción de la existencia del inconsciente y hacer consciente lo inconsciente, si yo no postulo, digamos, ingenuamente, el inconsciente como sus formaciones, yo tengo que dar cuenta de qué es esa consciencia. Bueno, yo digo que esa consciencia, la de hacer consciente lo

inconsciente, esa consciencia es la que permite la aptitud para la abstinencia – si no tenés esa consciencia, no es posible la abstinencia.

Termino con la Divina Comedia.

Les voy a contar una anécdota. Durante un montón de tiempo también leí la Divina Comedia, y no pasaba del infierno. Con un esfuerzo terrible llegaba al purgatorio. Hasta que un día, hace como 4 veranos, me dije "me gané el derecho de leer el paraíso, así que voy a empezar por el paraíso". Y empecé a leer el paraíso, sino no iba a llegar nunca. Dejé el infierno, dejé el purgatorio, y me fui al paraíso.

Y ahí viene un recuerdo que me gusta contar. Dante le pregunta a Beatrice "¿Cuál es la virtud que más ama Dios?", pensando que ella iba a decir la obediencia. Y Beatrice dice "la virtud que ama Dios es el libre albedrío". Y Dante se muestra absolutamente sorprendido.

Y sí, la virtud que más ama Dios es el libre albedrío, no la obediencia: que el sujeto elija.

Vuelvo entonces al caso de la paciente. Recién cuando ella se junta, verdaderamente, en una experiencia que no es sin esa dimensión del imaginario que les expliqué, en ese momento le digo "podrías no hacerlo", y ese "podrías no hacerlo" ya no es "no debo hacerlo" que es superyoico y sitúa la existencia del Otro frente a lo pulsional. El "podrías no hacerlo" aparece como una opción de verdad de no morirse igual y como a uno le ha tocado nacer en la vida, para decirlo como lo dijo una vez otra paciente cuando terminó su análisis. Es decir, verdaderamente, eso es el libre albedrío, porque si no entre el "no lo hagas, perversa de mierda" y el "pero yo quiero", esa opción de fierro de cualquier neurótico, no hay libre albedrío.

Por eso Dios le dice al Dante "lo que me importa más es el libre albedrío" porque si no estas todo el tiempo con "no, no, no" versus "si, si, si". El libre albedrío implica una posición subjetiva. Entonces ahí uno entiende lo interesantísimo que eran las pruebas de la existencia de Dios: ninguna prueba del orden de la percepción consciencia les servía para probar la existencia de Dios.

Eso es lo que pasa en la institución con el pase: ninguna prueba de la existencia de Dios prueba a Dios.

Lo cual no quiere decir que el pase no exista en un análisis. Para nada quiere decir eso.

Pero lo que quiere decir eso es que hay ciertas cosas que vos no podés ordenar más que en el punto de su falla.

Entonces nos vamos a Camus, al mito de Sísifo, y me callo la boca porque ya me dieron toda la cuerda (risas)

Camus llama a lo imposible, lo absurdo – en el mito de Sísifo. Entonces dice "lo absurdo – es decir, lo imposible – es a condición de no consentir en ello". Acepta la existencia de lo imposible a condición de no consentir en ello. ¿Qué es lo que esto quiere decir? Que aún el consentimiento de lo imposible es del orden de la consciencia moral. Y cuando el consentimiento es del orden de la consciencia moral hacemos cofradía de los que aceptamos lo imposible, lo inconsciente o la concha de la lora.

Digo, ahí es el punto de falla.

Para mí, la mejor definición de la institución es esta: la institución es el acuerdo de un grupo de gente de no decir en el recinto lo que se dice en el pasillo. Firmado: François Lyotard.

La simpleza de eso, si querés un día, de otro modo, analizamos todas las dificultades que tuvieron las instituciones psicoanalíticas, con eso.

Cuando un decir del pasillo entra al recinto, o lo expulsan, o se parte el recinto y se renuevan los pasillos, o quedan pedazos – Yugoslavia, Serbia, etc.

MS: Entonces tenés una idea sobre si las fracturas son por peleas o por diferencias

AA: Si, claro. Te voy a contestar porque ya estamos en otro campo.

Puede ser una histérica a la cual un obsesivo fogoneó, puede ser un obsesivo al cual un perverso le prometió el mundo, puede ser un paranoico que decidió decir la verdad ante los hipócritas, todo eso, a solas, es un granito, todo eso, cuando hace un conjunto, divide así.

Vos elegí, pensá las distintas instituciones, qué fueron, si histéricas, paranoicos u obsesivos, si tenían más menos gente, y vas a entender todo. Ya te contesté (risas)

GH: Nos costó pero contestaste

AA: En esos términos, la verdad que es un placer, porque no tengo muchas soluciones para esto, para renovar ciertas cosas, para pensar una solución que no sea solamente una fractura. La fractura es la fractura generacional, y punto: mi papá era un genio, yo puedo ser un drogadicto y mi hijo va a ser un genio.

Hay algo que así no es. Mejor dicho, así es, todo el asunto es que lo imposible es a condición de no consentir en ello. ¿Cómo podría hacerse para que se pudiera ampliar los límites del recinto, lo cual permitiría ampliar los límites del pasillo?. Si yo amplio los límites del recinto y amplio los límites del pasillo, dejé entrar lo dicho en el pasillo en el recinto y no se me fracturó. Hasta ahora es una idea.

¿Porque les digo que esto es importante?

Porque esto no es más que la revelación de la estructura en el orden de lo social.

Yo hablé de Serbia y Yugoslavia. Y podría mencionar cuarenta ejemplos más y también APA, o APdeBA o la EFA, o lo que sea.

Pero un club no se parte. Esas son instituciones interesantes y que hay que estudiar.

Un club puede desaparecer, Racing por ejemplo, pero no se parte en dos. No hay dos Racing.

MS: En estos momentos hay dos Racing en la hinchada.

AA: Bueno, pero esos son los pasillos, la institución todavía lo resiste.

MS: Han habido varios PJ. (Partido Justicialista)

AA: No. Vamos a ver. Pero donde eso casi se puso en acto nosotros tuvimos un año de terror donde la gente se comía los caballos en la ruta. Yo no digo que no se rompa, pero digo que cuando se rompe y no hay pasillos se comen los caballos en las rutas.

Ahí interviene que concepto tiene uno de lo público y lo íntimo.

Pero voy a lo que quiero decir: el pasillo revela, en lo social, lo imposible de decir.

Por supuesto que alguien puede decir cosas en los pasillos y no entra en el recinto, y eso es lo que hay. Pero si hay algo que viene a sostener lo imposible de decir estructuralmente, es este modo de pensar la institución. Sino solo hay pedazos, la gente comiéndose a si misma.

Hay instituciones que funcionan mal. ¿Sabes cuales son? Son aquellas donde en lugar de que esto se parta, se rompa, se expulse, lo privado o lo íntimo tiene que ser público, y entonces te matan: todo lo que no sea avenida o autopista, en las callejuelas, te matan. Esa es la institución que no funciona bien.

Por eso yo ya no me peleo más por esto. Lo entendí, lo sé, no me interesa.

Y además está muy bien que existan las instituciones cuando tienen recinto y pasillo.

La única cosa con la cual yo me pelearía sería con una institución que se pretenda institución sin tener recinto y pasillo, sobre todo si es mi país.

MS: Volviendo a la clínica, el ejemplo fue traído en relación....

AA:a lo que me preguntaste de lo imaginario y el obstáculo.

MS: Exacto. Cuando decías esto de "yo estuve ahí" - aunque no se sepa quién estuvo o no, por esta función de soporte de la transferencia – el análisis se plantearía como un ir a reconstruir, e incluso revivir, lo que sería la hipótesis del grito primal, ir a revivir el momento constitutivo del sujeto.

AA: Nada más lejos que eso. Si entendiste eso de lo que dije, no entendiste lo que dije

MS: Lo que aboradas en ese ejemplo es cómo el sujeto puede llegar a liberarse de una represión superyoica, y lo que no entiendo ahí es porqué tiene que pasar por el narcisismo.

AA: Te doy un ejemplo. Respecto del narcisismo el ejemplo que te puedo dar es el que te di, y que tiene obstáculos muy precisos. El problema es cuando se juntan todas esas cuestiones relacionadas al narcisismo y al yo ideal.

Yo los separo, son dos tipos de problemas distintos.

El extremo no es el grito primario, de ningún modo, porque imaginas lo que te dije de un modo que no es lo que yo te dije. Te voy a dar un ejemplo.

¿Cómo te llamas? Jugame un poco.

MS: Michel

AA: Michel. ¿Cómo se escribe? Michel

¿Porque te pusieron Michel? No me cuentes tu vida entera.

MS: Mi papá se llamaba Michel

AA: Tu papá se llamaba Michel

MS: Y mi madre también.

AA: Tu mamá también. OK

Quien más se llamaba Michel antes de tu mamá y tu papá

MS: No sé.

AA: ¿Nunca averiguaste en tu análisis?

MS: Creo que ninguno más.

AA: Estás seguro

MS: Casi. Al menos hasta donde llegan mis reconstrucciones.

AA: Averiguá (risas)

Vamos a inventar algo. Suponte que tu mamá tuviera un hermano maravilloso que se llamara Michel, o un tío, mejor, para contar otra generación, que se llamaba Michel, y era un tipo genial, y vos ni sabes que tenés este tío.

Bueno, punto y coma, y esperamos un ratito.

Y te pregunto: ¿a vos te gusta ser chiolita?

MS: Depende (risas)

AA: Bueno, si te hacen así, y te tocan las bolas, seguro que sí.

Lo que digo es que todos somos chiolitas, sino no entendimos lo que es el superyó. Todos somos chiolitas. Lo único que tenemos propio es un silencio. Lo tengo por ahí escrito en escritura israelí y en escritura aramea. Es muy interesante. Yahvé.

Pero todos los demás somos chiolitas. Y además, cuando tenemos miedo de quedarnos solos y nos hacemos neuróticos y decimos viva el superyó, y somos bien chiolitas para ir para adelante.

Y si tuvieras un tío Michel y vos estás haciendo todo lo que hacía tu tío, no sabes como, pero porque son todas las palabras que escuchaste cuando no entendías una goma.

Por eso no es el grito primario el extremo. No.

¿Que quiere decir ser hablado sino eso?

Yo mando a mis pacientes, te vas a buscar tu abuelito, y te vas a buscar tal cosa, y nos ponemos a laburar ahí, y no todo es asociación libre. Y cuando un paciente descubre que en verdad... voy a hablar de mí, de yo paciente. Yo me llamo Alejandro, y mi tío Alejandro, que ya se murió hace muchos años, una vez – les voy a contar una anécdota – iba con mi papá y otro tío, en un Fort T, y se le ocurrió, al hijo de puta, hacerle una joda a los otros dos de que no tenía freno. Los otros dos se tiraron del auto. Los dos fracturados, broma pesada (risas)

Y mi mamá estaba enamoradísima de ese hermano, por el cual yo llevo el nombre de Alejandro. Ese hermano era un tipo absolutamente seductor, un partero maravilloso, seductor con todas las minas. Yo hubo una época de mi vida que tenía todas las minas y no sabía por qué. Y una vez me fui al Uruguay, un día gané en el casino, y me compré un campito, y ¿qué cosa?, un Ford T.

Todo eso lo descubrí en mi análisis cuando me puse a revisar – yo, porque mi analista, Benasi, no tenía esa onda, yo descubrí esa onda, para mí, por mi análisis, y después seguí como analista, con eso. Los analistas no tienen la menor idea de lo que es la genealogía, no tienen la menor idea de lo que quiere decir ser hablado, no tienen la menor idea de lo que es ser chiolita. No saben el prestigio que tiene la relación al inconsciente – no a mi, en relación al señor, no a mi capricho – cuando un paciente empieza a darse cuenta que es hablado por este, que es hablado por aquél, que el cruce, que el hermano, etc.

Y no te digo los casos graves.

No hablo de las psicosis, que ahí, vamos a mencionar la Biblia de nuevo, me lo acuerdo de memoria porque de ahí curró Lacan: "castigaré la iniquidad de los padres en los hijos hasta la tercera y cuarta generación de los que me odian, y habrá mil generaciones de misericordia para aquellos que me aman".

Vamos por partes. Lacan decía que las psicosis vienen en tercera o cuarta generación. Es cierto, y me parece bien que Lacan diga "yo lo digo". Por eso también yo digo Freud, yo digo Lacan. "Castigaré la iniquidad". ¿Qué es la iniquidad? La iniquidad es un pecado – vamos a decir a lo porteño – de marca mayor no castigado por la justicia de los hombres. Por ejemplo, en el campo, cuando una mina quedaba embarazada, y era de buena familia, y no había avisado a tiempo, estaban en el cuarto o quinto mes, ya no le podían sacar nada, entonces la mandaban a otro pueblo a parir, y cuando volvía la madre adoptaba a su nieta y la anotaba como hermana de su hija e hija suya y de su marido. De eso hay montones de caso. Y eso, en tercera o cuarta generación produce psicosis, accidentes de la puta madre, cualquier cosa.

Entonces, iniquidad son los pecados en relación a la filiación, al asesinato y el incesto, esas tres cositas, que no han sido castigados por la justicia de los hombres. "Castigaré la iniquidad de los padres, en los hijos, hasta la tercera o cuarta generación de los que me odian". "Los que me odian" - y yo lo he visto 100 veces desde que empecé a laburar con estas cosas, hay dos o tres citas donde Freud habla de esto - ¿qué ocurre?, resulta que primera, segunda, tercera generación, se es cómplice, sin saber. Pero Dios dice: se es cómplice, y castigaré la iniquidad, en los hijos, hasta tercera y cuarta generación. Odarlo quiere decir eso: no cumplir su mandamiento, aún sin saber, que es el pobre neurótico. Con lo cual, si Uds. lo buscan en la psicosis, lo encuentran en el 100%, y si lo buscan en cuestiones neuróticas muy serias, a nivel de accidentes, también lo van a encontrar.

Y dice que "habrá mil generaciones de misericordia para los que me amen". Los que me amen, Uds. lo saben, tengo un paciente que viene a verme por la dificultad del hijo, después me cuenta que el padre se suicidó, y ya llevamos por los 7 u 8 suicidios, y el tipo se pregunta como sabía eso. Eso tiene que ver con una tercera generación antes, donde dos pibes se suicidaron, y a los hermanos no los cuidaron, y a los padres no los cuidaron, y ahí se armó un quilombo y de ahí para adelante fue uno peor que el otro.

Mis pacientes, la verdad – les puedo decir algo de mi clínica – no se aburren.

Durante 12 o 14 años padecía como un hijo de puta, no sabía si era mi aburrimiento, o de mis pacientes, pero había pozos de aburrimiento de la san pelota. Era así, y no se lo confesaba a nadie porque, la verdad, ¿qué iban a pensar los otros?

Yo, hace años que, con esto, no me aburro mas.

El prestigio que produce cuando un paciente dice "pero la puta madre, yo fui a comprar el campo y me compré el Ford T, e hice esta movida, y tantas otras, porque me llamo Alejandro", y uno se siente un pelotudo, pero bueno, eso es el Edipo, carajo!

Eso es el Edipo. El Edipo no es si yo le miraba las tetas a mi mamá.

Cuando Freud dice que el agujero de la media es una concha, claro, si vos lo pensás literalmente, entonces Freud tenía el sexo podrido acá en la cabeza. Pero si vos lo lees así, es otra historia.

Entonces, para mí esto es así, el análisis circula por aquí, por acá, y entonces va avanzando. Y el resultado, desde hace más de 10 años, es que ni mis pacientes se aburren, ni yo me aburro.

Esto me tiene maravillado, en serio. Hay fracasos, y hay quilombos, pero, mis pacientes no se aburren, y yo no existo. Paso 18 horas analizando, y yo no existo. Yo descanso analizando.

GH: Me parece muy interesante la introducción de lo imaginario.

AA: Eso, y la genealogía, de verdad, son cosas que Freud las dejó ahí. Están planteadas, yo las he buscado y están ahí. Y me parece que Lacan no trabajó sobre eso. Creo que Lacan necesitó fundar el inconsciente en determinadas bases allí donde lo que estaba amenazado era justamente la experiencia freudiana, y se ocupó de eso 40 años. Y para mí, el psicoanálisis prosigue por estas dos cuestiones, que son las que a mi me interesan, por donde prosigue el psicoanálisis que yo hago, el que yo sostengo.

Lo del imaginario, no da para una entrevista, no es del orden de una entrevista. Tendría que desplegar algunos recursos apoyándome en lo que yo supongo que Uds. tienen - porque les supongo todas esas cosas, porque se de donde vienen y quienes son, he leído algunas cosas – y sobre eso, situar muy precisamente lo que estoy hablando. Además, el tiempo que yo trabajo sobre eso, hará 4 o 5 años, no es un tiempo suficiente como para decirlo sencillo. Lo de la genealogía sí porque ya está bastante laburado para mí, y te lo puedo decir en un ratito. Pero para lo imaginario, todavía no llegué al estado de simple, que es un punto de llegada.

Hace 15 años di un seminario sobre "*Encore*", con Javier Aramburu y Juan Carlos Cosentino. Lo único que puedo decir es "qué jóvenes éramos". Nos vino bien pero, ¡qué jóvenes que éramos!

(se pone a buscar en un libro)

GH: Mientras buscas te hago otra pregunta (risas)

Me parece muy interesante estas cuestiones de la genealogía y lo imaginario. ¿Cómo pensás vos, en tu clínica, la cuestión del fin de análisis?

AA: Te voy a responder con mis notas a Eckhart. ¿Cómo pienso la cuestión del fin del análisis?

(silencio, sigue buscando)

MS: ¿Pensás que hay fin de análisis o pensás que...?

AA: Hay fin de análisis. Y no es solo una cuestión de proposición. Hay fin de análisis. Yo terminé un análisis. Yo hice el pase. Nadie sabe eso, pero yo hice el pase en la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Hice el pase, me dieron la nominación y todo, y a los dos meses nos fuimos. O sea que la nominación yo no la quería como poder, pero tuve la nominación.

Mi jurado de nominación fueron Juan Carlos Cosentino e Isidoro Vegh. Me nominaron, todos de acuerdo, fui AE, y después me fui a hacer el Seminario Lacaniano. Ese pase no quedó inscripto en la EFBA

Para mí, la experiencia del pase fue una experiencia muy interesante, muy interesante.

MS: ¿En qué sentido interesante?

AA: Tuve una alucinación maravillosa y ahí entendí, para siempre, lo que es el objeto a.

Eso (risas)

Un día me despierto de la siesta y veo un ojo. Y cierro los ojos y sigo viendo el ojo. Y abro los ojos y sigo viendo el ojo. Y digo, "no me voy a poder dormir mas". Y empiezo a tiritar con un miedo de la san puta, "no voy a poder dormir mas". Hasta que pude pensar "no soy eso, no soy eso". Y de repente, fffuuuuuu.

Yo no era nada en ese "no soy eso", con eso estaba todo bien, ni nombre tenía, pero no era ese ojo.

Esa es la dimensión – vamos a ser lacanianos – del falso ser en el objeto sin la protección del Otro. Yo me río porque, la verdad, en este momento, he pasado por tantas palabritas en mi vida.

(lo llaman por teléfono)

Tengo que ir a buscar a mi hijita, 6 años, no la voy a dejar ahí con sus amigos, demasiado para seis años (risas)

El fin del análisis tiene que ver con un pasaje al acto de la castración. Y el resto sigue por sublimación.

Esto dice Lacan, sobre el pasaje al acto de la castración, en el seminario del acto.

Yo no era el ojo, gracias a Dios. Porque el ojo era yo, y yo era el ojo. Y no era un ojo que veía. No hay imaginario ahí. No se cómo transmitirlo. Ahí está toda la dificultad de hablar con otro. No se donde mierda va a parar lo que digo. No había más "mo" que el ojo.

Fue una experiencia que sucedió, en medio de la experiencia del pase, cosa que yo sabía que podía suceder. Para mi fue una experiencia interesantísima. Yo quería situar una serie de cosas en relación a la muerte de un hijo mío. El ojo ese eran dos ojos. Uno era el ojo diabético de mi mamá – vieron que en el ataque hipoglucémico, el ojo se pierde – y mi precipitación intemporal en ese ojo sin ser ante esa muerte.

Ese es el ojo del que me separo. Y el otro ojo – se los preparé para hoy, para mostrarles – era el ojo de mis pesadillas, la del monstruo que venía a cortar la cabeza de mis padres.

Cuando Freud dice que un análisis no debiera terminar sin que se rellenen las lagunas mnémicas - yo la verdad que nunca le presté atención a las lagunas mnémicas, porque no sabía lo que eran, pensaba que era cuando uno no se acordaba – las lagunas mnémicas son la estructura de la pesadilla. La pesadilla es lo que permite el pasaje del Edipo a la constitución del superyó. La pesadilla, cuando vos soñás que matan a todos los que vos querés. Cada cual tiene su pesadilla. Cada cual sabe si la sabe o no, pero si no la sabes hay que ir a un análisis. Las pesadillas son esos sueños en que los hijos nos vienen a despertar. Mi hija, que tiene seis años – voy por el cuarto hijo, así que algo ahora sé – no podía dormir, hasta que un día cuenta, fin del preescolar, el año pasado, tema: mundo marino, animal: el delfín – pero un pibe se le ocurre preguntar "¿hay delfines malos?" y la maestra contesta que sí, que hay unos delfines malos, y se ve que les pegó a los pibes, ¿y que hacen los delfines malos?, a veces se comen a las crías. Pero no importa, puede ser el delfín malo, Freddy Kruger, los personajes que hacía Narciso Ibáñez Menta. Ya les voy a mostrar mi pesadilla, mi otra versión del ojo.

Entonces, volviendo a mi hija, empezó a soñar, se despertaba a la noche a los gritos, con una angustia, un mes, dos meses, no había forma, hasta que un día dijo que ella lo que soñaba es que había un delfín grande como una pieza, ella estaba escondida en el vestidor, y el delfín se comía a mí y a sus hermanos. De la madre, no pregunté nada – acostumbrado ya, con pacientes.

Me imaginan, a mí, a las 5 de la mañana, en calzones, dibujando el delfín, dibujando, y ella mostraba como se comía a las crías, tachamos, rompimos, fuimos al baño, quemamos. Periodo de calma. Al mes y medio de nuevo. Le pregunto ¿volvió el delfín? Me dice, "sí".

Una noche va a nuestra cama y hacia gestos. Estaba alucinando. Y no estaba loca, porque a esa edad no hay recuerdos, hay alucinaciones. Todavía no está constituida la estructura de lo que llamamos recuerdos en relación al significante. Entonces se te presenta, efectivamente, una imagen que no puedes decir "soñé con un delfín". No, tenés al delfín ahí. Y a esa cosa yo fui a parar, con mi alucinación, después de esa siesta.

Entonces, mi hija hacía estos gestos. Le digo Lara, Lara, hasta que me escucha, me dice "el delfín, sangre, sangre", hasta que se empezó a despertar, es decir, despertar a la lengua. Y entonces dice que el delfín se estaba masticando la cabeza de la mamá. Claro, ¿Cómo no iba a estar angustiada si el delfín le hacía trac trac a la cabeza de la mamá?

Bueno, fuimos, dibujando, rompimos, fuimos a tirar al baño. Recién ahí empezó a terminar, empezó a bajar, y ahora está bien en el colegio, atravesado su miedo.

Por lo tanto, no terminar un análisis sin rellenar las lagunas mnémicas: pesadilla. Claro, si te lo tenés que acordar a los 40, a los 50, lo que sea, no es lo mismo, porque la pesadilla es una desolación. Imagínense a mi pobre hijita, se le habían muerto todos, el hijo de puta ese del delfín se los había comido a todos, y ella ¿qué iba a hacer?

Esa experiencia de la desolación es la que evoca la experiencia del desamparo, pero acá, acá. Si te cuidaron, porque sino no llegás a eso. Esa experiencia de desolación, si tenés la puta mala suerte que tu

mamá y tu papá se están cagando a piñas porque están paleándose por separarse, o tenés los milicos dando vuelta y todo el mundo cagado de miedo porque no sabe cuando los van a venir a buscar, o tenés secuestros express y tu mamá no te deja salir ni a la esquina y están todos ocupados en eso, o a tu papá lo echaron del trabajo ... o, no importa, cualquiera de esas cosas, andá a contarle a tu papá, que viene cansadísimo de laburar, que el delfín se lo comió. Te va a decir, "yo vengo de laburar y vos, encima, soñás estas porquerías en las que me muero", los pibes no se lo cuentan a los padres.

O, si son muy fuertes alucinatoriamente – tengo un paciente que me dice, "estoy curado Ariel, pero todavía tengo miedo" – entonces voy directo al punto, ¿qué pesadillas tenés? Me dice, "no, te vas a reír", un tipo grande. No, no me voy a reír, porque yo sé que la neurosis es una estrategia frente al miedo. Vos tenés una primera experiencia de desolación a los 6 años, una segunda experiencia de desolación en la adolescencia cuando para coger estas solo, pero encima con un testigo, dos experiencias de desolación en las que te pueden asistir, y después arreglátelas, disimulá todo lo que puedas y arréglatelas en la vida.

La neurosis es eso, un modo de enfrentar el miedo.

Esta es mi definición de neurosis: una estrategia frente al miedo.

Entonces, andá, investigá el fantasma, investigá el síntoma, investigá todo eso, pero ¿sabes qué es eso? Porque sino después te rompes la cabeza como me la rompía yo cuando te preguntas porque ése que se podría curar no se cura. La misma pregunta que se hacía Freud: ¿Por qué dura tanto?

Y lo que decía Freud no me alcanza. ¿Porqué mierda no se cura? ¿Porqué sostiene al síntoma?

Viste, hay tipos que sostienen el síntoma, cambian de disposición, pero está ahí.

Porque es una estrategia frente al miedo y mientras no tengas alguna experiencia de la existencia más allá... te pregunto a vos... ¿vos sabes lo que sería vivir sin miedo? Pero ese miedito que tenés adentro siempre, de meter la pata, de aquello, de lo otro.

Vivir sin miedo, eso es lo que yo pienso del fin del análisis.

Entonces, en ese absoluto punto de desolación, eso es lo que permite ir al colegio, ni más ni menos. Porque vos decís, se murieron mis viejos, haces la experiencia todas las noches, el peso que eso tenga va a determinar el peso que tenga para vos la neurosis como estrategia de defensa, seas un obsesivo, un histérico, o lo que seas.

No me alcanza el libre albedrío. El libre albedrío ¿de qué? ¿Se entiende? Hasta Cristo se dio cuenta que había venido a la tierra a coaccionar a los hombres a que se amaran y se pregunto, ¿para qué los voy a coaccionar? Bueno, ¿qué es Cristo? Cristo es el sujeto. Si vos vas a pensar que un tipo puede llevar una cruz de 400 Kg, ni en pedo. Si vos vas a pensar que el tipo puede nacer de la panza de María sin pecado concebida, ni en pedo. Pero si vos pensás la virgen María como la lengua, el sujeto no nace en el nacimiento – por eso no hay trauma del nacimiento. El sujeto nace en el Fort-Da.

¿Quiénes son los padres del sujeto hablante? Son la lengua – la virgen María – y el nombre del padre. ¿Donde habrás visto que un sujeto nace efecto de una cogida? No, nace efecto de un silencio y la lengua.

Si vos lo pensás en términos científicos, decís, "no puede ser", y entonces transformas el mito en una mentira. Entonces el mito se concibe hoy como mentira. Hay un librito de Campbell que se los recomiendo. Las primeras 10 paginas son una maravilla. El tipo tiene una claridad respecto de esto que les estoy diciendo – desde otro lado, desde otro campo – es impresionante.

Quiere decir que uno, como sujeto hablante, nace sin pecado concebido.

Si hay José y María, no alcanza, porque el sujeto es efecto de la lengua.

Entonces ¿Qué es Jesucristo? Jesucristo es aquél que se desapega – Eckhart – que hay un desasimiento – Eckhart – que hay un deser – Lacan – ¿de qué?, del narcisismo.

Ahí, eso es, el cuerpo que bla bla bla, donde yo, si no lo tengo, me constituyo. No hay eso sin neurosis, no hay posibilidad de no ser neurótico. La neurosis, además, es aquello en lo cual vas a seguir.

Entonces, para la revista: ¿Qué idea tiene Alejandro Ariel del fin del análisis? Coincide con Paul Valéry: en la vida hay que tener por lo menos dos vicios, porque uno solo es demasiado. Esa es la idea de Alejandro Ariel del fin del análisis. Un solo vicio es la neurosis como estrategia frente al miedo. El otro vicio es poder morir e ir al cementerio. Cuando a mi me robaron 140 mil pesos en plena época del desastre...

GP: ... de los caballos comidos en la ruta

AA: Eso. Yo los necesitaba para pagar mi casa. Mirá, el inconsciente es maravilloso, fue un 19 de junio, el día anterior al día del padre. Te juro, fue un 19 de junio, que yo iba a comprar mi bonito para pagar la deuda de mi casa que había construido y a la que me había mudado recién. El gerente me avisa para que saque la guita. Saco la guita, la escondo, y justo ese fin de semana me roban.

Me voy a mi pieza y durante media hora grito como un animal, pura percepción consciencia. Era una bestia gritando, no sabía ni qué ni a quien, hasta que me vino una frase que es la frase con la que terminé mi análisis y no lo sabía, pero sé que es esa, una frase que dice "yo no soy lo que pierdo". Cuando me vino esa frase "yo no soy lo que pierdo" se van los gritos, se va la angustia, se va todo. Salgo, y sigo en paz. Y cada vez que, durante dos o tres meses, me venía la resaca del miedo, esa frase volvía a producir el mismo efecto. Esa es la frase de mi fin de análisis.

Mi hijo, al otro día me compró un chanchito y me dijo "para que ahorres para tus nuevos sueños inmobiliarios" (risas)

Y el más chiquito me puso una carta, y mis hijas me regalaron una lapicera con el nombre de ellas.

Todos improvisaron porque, ¿cómo te explico?, era otro padre ese día del padre (risas)

Creo que tengo la fortuna de poder des-ser de como me hicieron. Eso es fantástico.

Ahora les leo Eckhart, les muestro mi pesadilla, y terminamos.

Primero la pesadilla.

Yo soñaba que les cortaban la cabeza a todos mis padres, eso quiere decir mi papá, mi mamá y mi tío (risas)

Y a mis hermanos.

Mi madre, revisando la biblioteca hace unos 5 o 6 años, encontró este libro, y me dice "mirá, el primer libro que te regalé". Acá está, esta es la imagen. Yo veía esta imagen, cuando tenía 6 años. Yo no veía que cortaban el cuero cabelludo, yo debía producir "les cortaban la cabeza" (se trata de las imágenes de "El último de los mohicanos" de la colección Billiken)

Quienes les cortaban la cabeza a mis queridos y amados padres eran unos monstruos de un solo ojo. Entonces, teníamos el ojo de mi mamá. Y ahora tenemos el "un solo ojo". Ahora les voy a mostrar el monstruo de un solo ojo. Eso no lo situé en el análisis. Lo situé cuando mi queridísima madre me regaló este libro que había encontrado en la biblioteca. Les muestro los monstruos de un solo ojo: vean como están dibujados los indios ahí: de perfil, como si fueran figuras egipcias, y tienen un solo ojo.

La producción del sueño en las imágenes hacía que monstruos de un solo ojo vinieran a cortarles la cabeza a todos. Broche de oro: las mejores intenciones de mi mamá

(la dedicatoria de la primera página del libro)

De aquí salió la figuración de mi pesadilla. Por eso puedo entender que para mi hija la figuración fue un delfín, o que para mi hijo anterior la figuración eran unos ladrones. Me acuerdo como si fuera hoy, él tenía 6 años, estaba aprendiendo a leer, golpea la puerta, salgo, y me dice "papá te quiero leer un cuento", le dije al paciente "¿me espera un cachitito?", fui con él a la secretaría, entonces lee – lo tengo ahí guardado – "era una noche tormentosa, afuera llovía, hacía mucho miedo, vino el hombre con un cuchillo", y me mira, y dice "y le pusomanteca al pan ". Ese fue el final. Y hoy, mi hijo, a diferencia de mi hija anterior – yo me separé en esa época así que no tengo la menor idea de qué pesadillas habrá tenido – es muy claro, tiene menos miedo en la vida. ¿Se entiende? Hay algo de eso, de la elaboración de eso, y cuando no se dio, no se dio.

Hace un tiempo, una paciente, cuando lo de las torres, me dice que la hija estaba cagada de miedo, que soñaba con vampiros.

Le digo a la mujer, "vas, esta tarde, y le decís – los semblantes son infinitos, si uno no se equivoca, el semblante es el semblante, entonces le digo – vas y le decís – la nena sabe que la mamá viene a charlar conmigo – vas y le decís que vos me contaste a mí y le decís que hay un señor que cree que los vampiros existen". "¿Cómo le voy a decir que hay un señor que cree que los vampiros existen? La voy a asustar mas".

Bueno, me tiene confianza por el análisis, va y le dice a la hija que Alejandro le dijo que para él los vampiros existen. "Quiero verlo" fue la respuesta de la hija. (risas)

"Quiere verte". Claro, como no va a querer verme. Yo ya sabía esto de la alucinación del sueño, tiene una entidad de existencia hiperclara – para decirlo en términos freudianos. Por más que vos le digas que no existen los vampiros, no pasa nada. Cuando alguien le dice que existen quiere verlo.

La piba vino, me contó de qué se trataba. El sueño era así: un vampiro hombre lobo. Lo de vampiro tenía que ver con que volaba y lo de hombre lobo tenía que ver con una película "El hombre lobo americano" que había visto abrazada con el padre. Y vino el 11 de septiembre. Ella vive en un piso alto. El vampiro venía volando y entraba por la ventana de los padres y les empezaba a chupar la sangre y los mataba. Y ella se escondía, tenía miedo y decía "no les puedo avisar, no les puedo avisar". La culpa era porque sabía que los iban a matar y no les dijo nada. Y a los 23 años todavía tenés culpa. Es así!!! Esa dramática es para siempre. Esas son las marcas del cuerpo erótico. ¿Qué quiere decir que alguien con ataque de pánico tenga miedo y lo único que quiera sea tocar una pared y que lo lleven al hospital? Son esas marcas del cuerpo y miedos no tramitados para nada, sin medida.

Entonces, la tortura de ella era "¿porque no les puedo avisar?", era su tortura, se mataba diciéndose que no les avisaba a los padres. Y lo único que hizo fue preguntarle a la madre si cree en los vampiros. La madre le dijo "no". Eso era para guardarse la pelota y después largarla, por ejemplo, el día que diera un examen en la facultad y le diera miedo, porque el cuerpo va ahí.

Entonces, vino, hicimos el dibujito. Vino dos o tres veces, se tramitó. Y hace poco me mandó una carta donde me declaraba oficialmente su padrino, si yo aceptaba. Le dije que sí. Como dice Fukelman, seguramente cuando fuera grande va a anudar algún perfume a ese analista por el que atravesó su pesadilla. Me pareció una metáfora buenísima de Fukelman sobre el olvido de los chicos.

GH: Te escucho y digo, por los análisis propios, y por los análisis que uno dirige, vuelvo como al comienzo de la entrevista, a la cuestión de la enseñanza y la transmisión. Te escucho y te diría que acuerdo....

AA: Te va calzando, como dirían los pibes

GH: Ahora se me presenta la dificultad de cómo formalizar, cómo transmitir, enseñar, esto que te escucho de una manera un poco desordenada.

AA: Esto es lo único que pensé, además del librito, para la entrevista de hoy. Que yo les iba a hablar así porque para toda otra cosa, no tenía interés en hacerlo. Les iba a hablar así. Esto es lo que yo quería transmitir en la entrevista.

Cuando vos me decís como formalizar, yo te diría lo siguiente – es duro, pero no importa, que suene como suene - yo formalizo a solas, y porque formalizo puedo hablar de todas estas cosas. Yo laburo mucho conmigo, con los libros, con esto, con lo otro. Y yo puedo hablar de estas cosas. No me dan ganas de enseñar a formalizar. Aquél que se interese, que se cope, que le digan, tendrá alguna referencia de las cosas que les digo.

Veamos, para terminar, este libro de Eckhart, "El fruto de la nada", para poder pensar el fin del análisis. Por eso Lacan lo menciona, aunque me gusta más la palabra desasimiento que usa Eckhart que deser.

La etimología de la decisión es separar y cortar. Piensen en un parejita, si se separan sin cortar, están cagados, y si cortan sin separarse también están cagados. Así que la decisión es separar y cortar.

"El ser separado – dice Eckhart, en la versión que le doy acá – permanece vacío, sin nombre"

¿Qué es el ser separado? Es el pasaje al acto de la castración, como diría Lacan.

Quiere decir una existencia que se sostiene de la castración, del significante de la falta en el Otro, o como quieran llamarle. Pero a ese nivel existencial es deseo. Pero el deseo no es sin el deseo del Otro, lo sabemos. Miren la cantidad de seminarios de Lacan que me hacen acordar y que ya no recordaba.

El sujeto es equivalente a su significante pero no por ello menos dividido, dice Lacan.

Eso quiere decir que la regla de la abstinencia es la puesta en suspensión de la recuperación de este sujeto, y entonces por eso no hay dos sujetos en el análisis. Lo más difícil del oficio de analizar es eso, y no pasa todo el tiempo. Y si pasó una vez en un análisis, feliz tu analizante porque hubo un análisis.

Bien, "El ser separado permanece vacío, sin nombre" – no hay ninguno de los nombres de la lengua etc. etc. – "se sostiene en si mismo y no se deja afligir por nada", porque está separado del objeto, -φ y a.

La convicción de la existencia del inconsciente no se deja afligir por nada porque está separada del objeto, y el objeto es la aflicción. "Se sostiene en si mismo", se autoriza de si mismo, pero ¿Quién? No una persona, sino eso en tanto deseo, y puede sostener esa separación, se autoriza de si mismo. Ahora donde vos te crees Dios y te sentás y decís "soy el presidente de esta institución", ta ta ta, son pelotudeces.

Mientras alguna cosa aflija al hombre, algo no anda bien en él.

Vos estás analizando y mientras alguna cosa, en el momento de analizar, te aflige, no estás analizando.

Uno se deja tomar por la transferencia, y un paciente te cuenta "sabe Ud. que ayer asaltaron a mi mamá y a mi señora y les rompieron la cabeza, y mi señora está en el hospital en terapia intensiva", y vos te vas dejando tomar por eso, no sos de cartón, entonces te agarra una angustia espantosa. Entonces te preguntas "¿que es esa angustia?". Esa angustia está ahí. No sos la angustia efecto de la lengua. Esa es la operación analítica. El a es esa angustia que te agarra, pero no sos eso. No soy lo que pierdo. Pero eso sos, pero no sos eso. En lugar de tramitar esa angustia por tu Otro, es decir, tengo que estudiar, ganar guita, etc., tu, tu, vos suspendes la tramitación, porque te sostenes en la ec-xistencia – para tomar otra palabreja – sostenes la tramitación de eso, y entonces eso no te pertenece, eso es aceptar la transferencia, entonces vas a saber algo de esa transferencia en términos de lo que vos escuchas en relación a ese objeto que estás sosteniendo ahí sin serlo. Esa es la operación analítica.

Si digo eso, como acabo de decirlo, nadie entiende nada más que lo que entiende cada uno de donde cada uno entiende los términos que dije. Por eso no hablo más de esto en público.

Yo decía cada bodoque, cada bardo, por eso dije no.

Yo hablo de cosas sencillas, y el que hace todo el recorrido necesario para entender esas cosas desde algún lugar, ese es un punto de llegada. El que entiende como que "mira Ariel que fácil que habla", que lo entienda así, que me importa.

Esa es mi política. La sencillez es un punto de llegada. No de partida.

"Mientras alguna cosa aflija al hombre, algo no anda bien. No hay virtud tan capaz de unir a Dios como el ser separado". Traducí "ser separado" por el pasaje al acto de la castración. No hay ninguna virtud tan capaz de unir a Dios como ese ser separado. El pasaje al acto de la castración que dice Lacan en el seminario del acto, eso te une al inconsciente, eso es la experiencia del inconsciente. La experiencia del inconsciente la van a tener cuando analicen y no sea la angustia. Porque si la angustia la tramitas con tu otro, hay nada.

Eso pienso.

Bueno, Guillermo, vos sos el culpable de todo esto. Me convenciste. Hace años que me trataba de convencer. Acepté. Pero por eso lo de las instituciones, charlemos un poquito, pero hay cosas más interesantes: las pesadillas, el fin del análisis, la castración, la genealogía, las dificultades de lo imaginario. Un montón de cosas. Esta bien que las instituciones existan pero yo hablo de otras cosas.

Yo analizo, transmito, y enseño un poquito - no mucho - desde esa posición.

Y leo desde esa posición. Me encanta leer desde esa posición porque puedo leer la Biblia, porque puedo leer a Eckhart...

El último y nada más.

Porque puedo leer a Lawrence, H.P. Lawrence, el de esa porquería "*El amante de Lady Chatterley*".

Este es un escritor de culto al que no sé como llegué. Vino a mis manos, no se como.

Les quiero leer una cosita.

Es una ficción de esos tres días que nadie supo entre la muerte de Jesucristo y la resurrección. El hace una ficción.

"Que contento estoy de haber cumplido mi misión y haberla trascendido. Ahora puedo estar solo y dejar que las cosas se ocupen de las cosas. La hiedra puede estar pelada si quiere, los ricos pueden ser ricos, mi camino ahora es solo mío. La palabra, – alguien que hizo algo muy bueno con esto fue Wenders con la película "*Las alas del deseo*" – la palabra no es más que el jején que pica en el atardecer. El hombre está atormentado por palabras que son como jejenes y lo siguen hasta la misma tumba. Pero más allá de la tumba no pueden ir".

Y aquí está lo que me parece que aporta al psicoanálisis: que la tumba no es solo la muerte que lleva al cementerio. "Más allá de la tumba no pueden ir. Ahora he pasado la región donde las palabras pueden picar y el aire está despejado y no había nada que decir. Estoy a solas dentro de mi propia piel que es la muralla de todo mi dominio". Digo, en ese punto de dejar entrar la transferencia, es ec-xistencia, es ese pasaje al acto de la castración, es ese sujeto advertido del inconsciente, en ese punto el sujeto está muerto. Cuando cobras – por eso yo cobro sesión por sesión, para siempre, porque es fantástico eso - cuando cobras, agarras la guita, y vas a comprar un compact, un libro, o una comida, y estas vivo de vuelta. Pero en ese momento estas muerto, y no fuiste al cementerio. Por lo tanto, eso que dice Freud que el psicoanálisis no te dice como vivir pero ayuda a morir – que es la frase menos marquetinera que existe en el mundo – Freud dice eso: te prepara para la muerte.

Marie Langer tiene una carta de despedida: esa mina supo algo de esto.

Esa dimensión donde yo no soy lo que pierdo, para situarlo, no como analista, sino en la vida cotidiana, y bueno, yo, cuando me toque morir, me pondré triste, pero yo no soy lo que pierdo. Se perderá hasta mi vida - me podrán hacer decir cualquier cosa, pero no que quiera hacerlo – se perderá hasta mi vida, me voy a poner triste, no voy a ver más a mis hijos, pero no me va a agarrar esa desgarradura angustiosa De eso estoy casi seguro.

"Sanaba pues de sus heridas disfrutando de la inmortalidad".

Hay mucha gente con la cual podemos hablar. La mayoría han escrito o han hecho alguna película copada, o han pintado algún cuadro, o tienen alguna escultura, y uno puede hablar. Pero de los vivos no hay muchos, con quien uno pueda hablar de estas cosas. ¿Qué les vas a decir? "Si, yo soy Cristo". Te va a decir "estas loco". ¿Y que le vas a decir? "no, no soy Cristo, boludo, ¿qué entendiste?"

En una época trabajé con una monja que tenía experiencias místicas. Yo dije, voy a ver. Porque, estas cosas, cuando empecé a laburarlas, fui a visitarla, durante 6 meses, en un convento que hay acá. Me dieron permiso, y charlaba con ella. Y me acuerdo para siempre de una frase que me abrió la cabeza. Me dice "la gente no entiende, la gente cree que amar a Dios es tener a Dios. No, uno no tiene a Dios, uno está en él".

Claro, tener a Dios es perder a Dios. Tener al inconsciente es perder el inconsciente. En ese punto del pasaje al acto de la castración, en ese punto de ec-xistencia, no tenés al inconsciente. Con suerte estás ahí, sin estar, sin existir, porque efectivamente, el deseo es el deseo del Otro.

"Sanaba pues de sus heridas, disfrutando de la inmortalidad de estar vivo sin temor".

Disfrutando de la inmortalidad de estar vivo sin temor.

Cuando uno no tiene miedo – y no estoy hablando de ir para adelante y ser un temerario – hay algo de la inmortalidad que está en juego.

Se los voy a decir con un ejemplo gracioso. Ya me afanaron 140 lucas, ¿qué más me pueden afanar?. Ya perdí un hijo, ¿que más puedo perder? Bueno, siempre puedo perder más: otro hijo y otras 140 lucas.

"Pues en la tumba se había escurrido de ese lazo que llamamos cuidado. En la tumba se había desprendido del yo esforzado que se cuida y se autoafirma. Ahora, su yo descuidado sanaba y se hacía uno dentro de la piel y el sonreía para sí con pura soledad – que es una clase de inmortalidad – Vagaré por la tierra y nada diré pues nada es más maravilloso como estar solo en el mundo de los fenómenos, que es violento, y sin embargo diferenciado"

Salteamos una parte. Miren como se arrepiente de haber hecho escuela. Está bien hacer escuela. El sujeto no puede hacer escuela. "Extraño es el mundo de los fenómenos sucios y limpios a la vez y yo soy lo mismo. Sin embargo estoy a un lado y la vida bulle por doquier, en mí, en esto y en aquello. Bulle diversamente. ¿Porque hube de desear jamás que todo bulla de la misma manera? Que pena haberles predicado. Cuanto mejor se presta un sermón para endurecerse como el barro y taponar las fuentes, un salmo o una canción. Cometí un error. Comprendo que me ejecutaran por predicarles. Sin embargo no han podido ejecutarne cabalmente y ahora estoy resucitado en mi propia soledad. Heredo la tierra puesto que nada reclamo".

Esto es, no hay nada más allá de la demanda.

"Y estaré a solas entre el bullicio de todas las cosas. Ante todo y para siempre estaré solo".

Claro, y además va a comer, va a coger, va a reclamar, y todo eso. Pero en eso no se le va a jugar la existencia. Esa es la diferencia.

"Quizás algún atardecer encuentre alguna mujer capaz de atraer a mi cuerpo resucitado sin despojarme empero de mi soledad, pues el cuerpo de mi deseo ha muerto y ya no estoy en contacto".

No cogerse una paciente no es cuestión de hacer fuerza para no cogerse a una paciente. Es lógico, no te la puedes coger porque vas en cana, etc. No cogerse a una paciente en el sentido de la regla de la abstinencia es eso: no hay ningún bien que capture el deseo en términos del deseo del Otro.

Esto es lo que decían los curas. Pero como hicieron Estado, no podían. Los curas tenían que ser célibes. Yo no tengo más padres, hijos, esposa o amigos que los de la transferencia. El analista no tiene más que eso. Ahora, después me voy, la abstinencia la dejo a un costado, y entonces puedo creer que tengo familia. Entonces ¿qué es más verdad, que no la tengo o que la tengo? ¿Qué es más verdad, que es más ficción, que es más realidad, que es más real?

Los cagué. Son preguntas terribles, al menos para mí.

Bueno, vamos a terminar.

"Siguió pues su camino y terminó solo. Empero los modos del mundo se le antojaban increíbles cuando veía el extraño entrelazamiento de pasiones, circunstancias y coacción por doquier. Siempre el temible insomnio de la coacción, era el miedo. El miedo último a la muerte enloquecía a los hombres, de modo que siempre se veía obligado a continuar, pues si se quedaba sus vecinos lo agarraban con el lazo estrangulante de su miedo y su prepotencia"

Por favor, ¿vieron Dogville? No se puede no ver.

"Nada podía tocar pues todo en una locura del ego – en el sentido del yo – quería coaccionarle y robarle su soledad intrínseca. Era la manía de los individuos. Era la manía de las ciudades. Era la manía de los padres, coaccionar al hombre, a todos los hombres". Eso es lo social. Y además, está bien que exista, porque si no existe sos un autista. Rómulo sin Remo.

"Pues los hombres y las mujeres por igual estaban locos del miedo egoísta ante su propia inexistencia. Entonces él pensó por primera vez en su propia misión. ¿Cómo había intentado imponer la coacción del amor a todos los hombres? Y entonces, la vieja náusea le sobrecogía de nuevo".

Que teatro me salió, eh? (risas)

Ha sido un placer.

Reportaje a Mario Pujó

Realizado por Guillermo Pietra y Michel Sauval

El sábado 12 de junio nos reunimos, en su casa, con Mario Pujó, quien dirige desde 1992 la revista [Psicoanálisis y Hospital](#), una publicación de practicantes en instituciones hospitalarias, de carácter independiente, y donde se han reflejado, durante ya mas de 10 años, las particularidades de la extensión del psicoanálisis en los hospitales de la Argentina.

Mario Pujó es Lic. en Psicología UBA (1975), realizó un DESS en Psychologie Clinique Paris V (1979), ha realizado actividad docente y de supervisión en distintas instituciones, y publicado en diferentes revistas especializadas. Es autor de los libros: "*La práctica del psicoanalista*" y "[Lo que no cesa del psicoanálisis a su extensión](#)".

En esta extensa charla recorrimos la historia de la revista y abordamos varios aspectos del psicoanálisis en extensión, así como algunos problemas y vicisitudes de su transmisión.

Michel Sauval: Quisiéramos conocer la experiencia de la revista «[Psicoanálisis y el Hospital](#)», que ya tiene más de 20 números editados...

Mario Pujó: Sale el número 25 ahora. Estamos entrando en el decimotercer año.

MS: Es una experiencia independiente y que lleva tu marca personal. ¿Cómo surgió esa idea? ¿Cómo salió el primer número? ¿Cómo se pensó?

MP: Surgió –como casi todos los proyectos psicoanalíticos que merecen llamarse como tales– de lo que sería la antesala del encuentro con un analista. Yo estaba en ese momento, en el año 92, de paso en Paris, –yo había vivido en Paris entre los años 77 y 81, y tenía una serie de vínculos transferenciales, además de amistades– y había aprovechado ese viaje con la idea de tomar unas entrevistas de análisis con alguien –no voy a mencionar su nombre con quien tenía una fuerte relación transferencial. En ese viaje tuve unas primeras entrevistas que se mantuvieron en el tiempo, aunque eso no condujo a un análisis.

Pero lo interesante es esa antesala, ese encuentro con una página en blanco, la idea del encuentro con el deseo del Otro que siempre es tan conminante a nivel de la creación, en donde yo me ubicaba en relación a la historia mía con el psicoanálisis. Entonces apareció tanto lo que había hecho como lo que tenía ganas de hacer. Y entre las cosas que tenía ganas de hacer surgió la idea de revalorizar mi desempeño en el campo hospitalario hasta ese momento, y revalorizar la práctica hospitalaria tal como ella se manifiesta en Argentina.

MS: ¿Cual era tu recorrido por los hospitales?

MP: En verdad no tuve un recorrido hospitalario institucionalizado en un único hospital. Pasé por diversas instituciones, desde el Borda, en la época prehistórica de la peña Carlos Gardel, con una mínima participación en ese terreno antes de recibirme. Después, en Francia estuve en el servicio de adolescencia del Profesor Duché –psiquiatría de adolescentes, psicosis e internación – en el Hospital de *La Salpêtrière* en el año 1977; y estuve también en la consultación externa en un contexto de *stage* en un hospital de psicósomática, el Hospital Rotschild, que mantenía una consulta externa dirigida por el Dr. Charles Brisset, un psiquiatra antiquísimo y tradicional que escribió junto a Henry Ey el famoso «*Tratado de Psiquiatría*». Y



luego aquí, en Buenos Aires, al regreso, estuve un cierto tiempo en el hospital Manuel Belgrano. Había sido invitado al Hospital Lanús pero preferí un hospital pequeño como el Belgrano que en aquél entonces era un hospital periférico, en el Partido de San Martín. Ahí estuve algunos años. Estamos hablando del año 1981-1982. Después participé de una serie de experiencias asistenciales, tanto en la Liga Israelita Argentina [en aquél entonces: Servicio de Psicopatología de la Liga Israelita contra la Tuberculosis] que tenía un sistema de asistencia bastante interesante, no tanto en cuanto a su orientación teórica pero sí en cuanto al dispositivo de atención; ese aspecto me parece que estaba muy bien articulado en relación a la institución.

Y participé en otras redes asistenciales: el Centro Psicoanalítico de Buenos Aires, un grupo que se llamaba Tratar, el CAPSI (Centro de Atención Psicoanalítica), etc. En fin, diversas organizaciones donde desempeñaba funciones tanto de asistencia como de supervisión.

Yo también había sido supervisor clínico de la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires y, en el momento de la publicación de la revista y desde hacía unos años, me desempeñaba en el Hospital Argerich como supervisor clínico de la primera residencia en psicología de ese hospital, que era una residencia muy dinámica y muy productiva.

MS: ¿En qué año es eso?

MP: Esto es en 1988 o 1989. La residencia es un momento muy particular en la formación de la gente que pasa por los hospitales. El hecho de ser elegidos, de ser los "mejores", por lo menos en cuanto a cierto rendimiento, en cuanto a ciertas calificaciones, y la oportunidad que se les ofrece durante esos 3 o 4 años de residencia de no tener que preocuparse por la manutención económica y poder aprovecharlos para incrementar su experiencia y su formación clínica, hace que sea para ellos un momento muy especial. Y algunos lo saben aprovechar muy bien. Es el caso de esa residencia que era muy dinámica y abierta.

En ese momento yo también desempeñaba una función de supervisión clínica de los residentes de psiquiatría en el Hospital Piñero. Fue interesante porque si bien empezaba a haber una división muy clara entre el área de psiquiatría y el área psicoanalítica, por la incidencia de la nueva psicofarmacología que en esos años recién estaba entrando –parece que fue hace mucho pero en realidad fue así– entrando de una manera insistente y fuerte, y marcando una separación tan clara. Hasta ese momento las residencias no solían separarse, mantenían actividades comunes. Y a partir de esos años comienza una división, con la residencia de psiquiatría totalmente separada de la de psicología.

MS: Antes de los 80 los psiquiatras no disponían de ese arsenal farmacológico

MP: Incluso te diría que antes de los 90, del año 87 u 86, los psiquiatras compartían mucho más fácilmente su espacio con gente de orientación psicoanalítica. La eclosión de los antidepresivos, el Prozac y otros, es posterior.

Guillermo Pietra : Se empieza a medicar la neurosis.

MP: Exactamente. Antes se reservaba la psicosis para la psiquiatría y la mediación, y las neurosis no. Era algo implícito, no es que fuera explícitamente así. Pero a partir de esos años empieza a extenderse muy fuertemente el recurso de la medicación incluso en los niños, como es el caso actual.

Pero en aquél momento era al revés, todavía había psiquiatras que querían emprender una formación psicoanalítica, y estuve haciendo supervisión en las residencias de psiquiatría del Hospital Piñero y también en el Hospital Castex, además de algunos centros de salud. Con lo cual mantenía una inserción en diferentes instituciones y veía este fenómeno de la residencia como algo muy productivo. Mi mujer, Silvina Gamsie, se desempeña en el Hospital de Niños Ricardo Gutiérrez desde hace muchos años. Ella es jefa de área de interconsulta, y también mantiene espacios de supervisión en el Hospital Elizalde y otros hospitales y centros de salud en relación a la clínica con niños.

Es decir que, entonces, en el año 92, y situándonos nuevamente en París, y evaluando esa realidad argentina en contraposición, muy claramente, a lo que era la realidad asistencial francesa, en cuanto a la

incidencia del psicoanálisis en el ámbito hospitalario – me daba cuenta que estábamos frente a un fenómeno excepcional. Tengo alguna idea también de lo que pasa en España o en Brasil a través de amigos que, a causa de la "diseminación" argentina, han llevado la lectura freudo-lacaniana de origen masottiano a esos países, y han acompañado la introducción del lacanismo en esos países. Y uno constata que la realidad asistencial e institucional es completamente diferente respecto a lo que puede ser la idea de participar desde el psicoanálisis en la clínica hospitalaria.

Pienso que esa originalidad es muy importante y que la Argentina, en ese sentido, representa un fenómeno a resguardar, que expresa, para decirlo en estos términos, una ventaja comparativa. No tanto en cuanto a la formación de lo que pueden ser los líderes intelectuales en psicoanálisis, las cabezas de escuela, o los pensadores más reconocidos, sobre todo en relación a Francia, ya que Francia ha sido y es una productora importantísima de grandes intelectuales y, por lo tanto, en ese terreno sin desmerecer, por supuesto, la producción autóctona que también tiene su valor – dentro de lo que puede ser la lectura de Lacan, por la tradición francesa en psicoanálisis, evidentemente los franceses tienen muchas más herramientas. Pero en Argentina, la expansión y difusión del psicoanálisis tanto en el hospital como en la universidad es un hecho absolutamente excepcional.

Pensemos además que se trata de una universidad pública y gratuita, lo que en sí mismo representa ya una situación bastante peculiar respecto del resto de América Latina y respecto del resto del mundo, la existencia de una universidad con esas características, que me parece que marca la vía de entrada del psicoanálisis a la realidad hospitalaria e incluso a la cultura. Evidentemente, en la difusión del psicoanálisis en Argentina la universidad ha ocupado un lugar decisivo. El hecho que la universidad sea pública y gratuita, y, por tanto, abierta a la clase media en su conjunto tanto como a una cierta diversidad cultural, señala la vía de implantación del psicoanálisis en la cotidianidad argentina.

MS: Esa es quizás una de las características que tiene Acheronta, y en general PsicoMundo, y que lo diferencian –además del volumen de contenidos y su diversidad de casi todos los sitios de psicoanálisis.

MP: Me evocas un par de cuestiones interesantes. Una es la universidad pública y gratuita como institución que representa un factor cultural decisivo en lo que ha sido la actual crisis argentina. Cuando veo lo que ha sido la terrible decadencia argentina, agudizada en los últimos años desde el punto de vista económico, social, moral y cultural, y, sin embargo, uno percibe que ha habido un espacio de resistencia cultural, artística, creativa, notable, en realidad, dadas las circunstancias. Y me parece que el resorte de eso ha sido y es la universidad pública y gratuita como institución y como concepción que permite no sólo formar profesionales de gran capacidad académica sino también profesionales de gran capacidad humana, educados en cierta idea de solidaridad, y que tienen siempre, respecto de la sociedad, un cierto agradecimiento por haber recibido, gratuitamente, la posibilidad de formarse. Lo que genera un medio humano y una actitud solidaria muy rescatables.

Esta universidad gratuita es única en América Latina, y por eso ha estado siempre en la mira de las políticas más extremas del neoliberalismo. Recuerdo que López Murphy duró 15 días en su gestión como ministro de economía por haber propuesto una reducción de 200 millones de pesos-dólares del presupuesto universitario, lo que atacaba directamente el corazón de esto que es, prácticamente, un centro cultural de resistencia. El "think tank" de la clase media argentina es naturalmente la universidad pública y gratuita, y no creo que sea en vano que ciertas políticas quisieran ahorrar una bicoca como son 200 millones de dólares lo que en el panorama del endeudamiento argentino no es nada, precisamente en la Universidad pública.

Entonces está este plano de la educación pública y gratuita. Por otro lado está el tema de la libertad y la circulación del saber. Francia es un cultor muy importante de esta noción de que el saber debe ser gratuito, público y accesible a todos. Pero en la peculiaridad Argentina ha habido un dispositivo de transmisión del psicoanálisis muy importante, que han sido los grupos de estudio.

Los grupos de estudios pagos, es decir, la idea de reunirse en un grupo pequeño, siempre los mismos, durante años, con la misma persona, a leer de cerca y comentar, como sólo puede permitirlo un pequeño grupo, una cantidad de textos considerados esenciales en la formación de los psicoanalistas. Estos grupos se han dado a partir de las peculiaridades políticas y las vicisitudes de nuestro país. Tienen su origen en la universidad pública, la noche de los bastones largos, la expulsión a partir del golpe del '66 de cientos de

intelectuales de la universidad, y aparece como una alternativa para los profesores expulsados la posibilidad de vivir de los grupos de estudio. Caso Masotta, caso Sciarretta, caso Klimovsky, y muchos otros.

En Francia, en cambio, es una actividad mal vista. Cobrar en un grupo de estudio por tu saber no pertenece a la grandeza de la tradición de la libertad, la igualdad y la fraternidad.

Este hallazgo argentino dio lugar, si se quiere, a la creación *avant la lettre* del «cartel» lacaniano, de una manera incluso más amplia en tanto no se encuentra institucionalizada, vinculada a una transferencia singularizada con alguien, y de una manera que ha funcionado muy bien. No sé ustedes, pero yo me he formado como psicoanalista en grupos de estudio. Para mí han tenido una función decisiva. Lo que he hecho después, o alrededor, siempre ha sido, respecto de esa experiencia, menos contundente. Y el vínculo que se establece con los colegas a partir del estudio en pequeños grupos es siempre más fuerte, más íntimo, más cercano que el que puede establecerse en ámbitos más amplios, más anónimos.

El grupo de estudio se sostiene por la transferencia. Y el dinero efectiviza esa posibilidad, le da compromiso de parte del que participa, interés para el que enseña. Es un dispositivo exitoso, que de hecho ha sido exportado a Brasil y a España. E incluso ha sido introducido –es uno de los méritos que le vamos a reconocer a Nasio– en París.

Pero a lo que apunto es que cuando esa idea de gratuidad de la transmisión del saber en forma masiva, de tipo académica y universitaria, es adoptada por algunas escuelas de psicoanálisis como en la escuela de Lacan y es reintroducida en Argentina, en alguna medida se lesiona esa modalidad natural que nos hemos dado los argentinos que constituye el grupo de estudio. Y realmente se ha producido una modificación en la transmisión del psicoanálisis y su singularidad propiamente local.

Desde luego que lo de Internet es totalmente distinto, es otro terreno.

GP: ¿Y qué relación harías de eso con la asistencia gratuita? Porque el hospital tiene la particularidad de que el que va no paga. Y el que atiende, en general, no cobra. Y con suerte no paga (risas)

MP: Con suerte, porque en algunas instituciones tiene que pagar.

MS: Si, están de moda los lugares donde la gente paga por atender.

MP: Son lugares basados en el criterio de que el postgrado es una enseñanza. Entonces pagan por recibir el postgrado y, en esa medida, pagan por recibir algunos pacientes como parte de esa formación. Pero, efectivamente, el hospital público se inscribe en la tradición de la universidad pública, participa de los mismos valores igualitarios e integradores, se inscribe en esa idea de una sociedad más solidaria y donde ciertos derechos básicos son considerados de acceso universal: el saber, la educación, la salud, etc. Pertenecen a la misma esfera de la libertad, la igualdad y la fraternidad, a los ideales mismos de la revolución francesa.

Por supuesto que el tema de la gratuidad o no, introduce una serie de peculiaridades en la práctica analítica. El hecho mismo de la institución asistencial que, de por sí, es emblemática de lo que representa la presencia del Estado en el plano de la salud, y a la que uno se dirige cuanto tal, está muy lejos de lo que podría, en sí misma, constituir una demanda de análisis establecida como tal. Por lo menos en comparación con aquella gente que ya tiene una transferencia con el psicoanálisis y va a consultar a un psicoanalista.

En ese sentido, la gratuidad en el hospital me parece extraordinaria. No me parece extraordinaria la gratuidad del trabajo de los profesionales, obviamente.

Volviendo a París, entonces, tomo esa decisión ahí, en ese momento y en ese contexto. Tengo claro que hay que darle participación a esto que digo que es una suerte de ventaja comparativa, darle la palabra a la gente que tiene una inserción directa, una clínica sostenida en los hospitales, y piensa su práctica desde el psicoanálisis. Pensé en hacer una revista de "base", es decir, apuntando a la gente que está ahí

trabajando todos los días, silenciosamente, anónimamente. Porque yo había constatado en mis años de supervisor –además de mi propia experiencia hospitalaria – que en los hospitales se ha generado una producción clínica muy particular, original respecto de la producción psicoanalítica habitual, que es la que se genera en torno al ateneo clínico. Esto, que es una práctica médica caracterizada, como es la exposición de la singularidad de un caso y su excepcionalidad – éste es el objetivo de un ateneo en medicina, es decir, mostrar un caso que guarda cierta excepcionalidad respecto de lo que se espera – esa práctica, trasladada al psicoanálisis, donde se trata siempre de evidenciar la excepcionalidad en tanto tal, dio origen a una literatura que me parece distinta a la que uno puede encontrar en otros ámbitos. Por ejemplo, respecto de la universidad, donde se trata de un saber más teórico, de la lectura de textos a partir de otros textos. O también, respecto de las escuelas de psicoanálisis, donde si la clínica aparece, lo hace de un modo desdibujado. La historia de la exposición de los casos clínicos, desde la perspectiva lacaniana, es una historia bastante pobre. Durante muchos años se soslayó en Argentina la publicación de casos. Si uno piensa en Masotta en el año 73 ó 74, yo diría que hasta mediados de la década siguiente no hay prácticamente comunicaciones clínicas.

GP: Quizás esa gente atendía poco. No sé si era una decisión o una consecuencia.

MP: Pero aún en el caso de la gente que atendía, había una dificultad en el sentido de que Lacan no ha expuesto su clínica del modo en que lo ha hecho, por ejemplo, Freud. Construir una clínica lacaniana siempre ha sido una dificultad porque uno no puede apoyarse directamente en una exposición sistemática de la clínica que haya hecho Lacan. Tenemos los comentarios sobre casos de otros, tenemos inclusive las desgrabaciones de las presentaciones de enfermos, tenemos muchísimas indicaciones clínicas por aquí y por allá, pero no tenemos una exposición sistemática a la manera de los historiales freudianos.

Me parece que eso nos marca a sus continuadores. Es más, lo que se decía de los lacanianos en aquel momento era que éramos buenos "teóricos" pero que no éramos buenos "clínicos".

Entonces, en las escuelas de psicoanálisis, cuando aparece masivamente la comunicación clínica, hay todo un movimiento vinculado al Campo Freudiano que debe ocurrir alrededor de los años 80, cuando se efectiviza una fuerte convocatoria a la puesta a punto de la transmisión clínica. Pero se trata de una clínica sistematizada de tal manera...

MS: Muy formalizada...

MP Muy formalizada alrededor de elementos como el A barrado, el objeto a, el sujeto barrado \$, una serie de formalizaciones matematizadas que desdibujan, si se quiere, o no dejan entrever, la dramaticidad trágica de una vida, y no permiten percibir tampoco las vacilaciones, las dudas, las preguntas, los tropiezos, los errores del analista.

MS: Hay cierto estilo de referencia a la clínica que han desarrollado en la *école lacanienne de psychanalyse*, como el abordaje de Camille Claudel que hizo Arnoux, o el de las hermanas Papin por Allouch con Porge y Viltard u otros, lo que han dado en llamar la "fábrica de casos", que en cierto modo se apoya en lo que fueron las monografías clínicas profundizadas.

MP: De todos modos, ese tipo de formalización que preserva la identidad del analizante, parece preservar al mismo tiempo al analista. Se trata de un saber ya articulado al que el caso parecería destinado a ilustrar.

La producción clínica generada en torno del ateneo clínico hospitalario tiene, respecto de esto, una espontaneidad y una frescura absolutamente notables. En un contexto donde está permitido exponerse se espera incluso que la persona se exponga, exponga sus dificultades, de eso se trata el ateneo clínico bien entendido y en un contexto de formación, el ateneo había tenido la peculiaridad, incluso, de convertirse en la forma de evaluar cada año de concurrencia o de residencia. El ateneo representó en cierto momento una práctica obligatoria anual para los concurrentes y los residentes, no para aprobarlos o desapropiarlos, pero sí para evaluar su paso por ese año de la residencia. Razón por la cual se convertía en el trabajo principal del residente o concurrente a lo largo de cada año. El residente suele formarse con un caso, uno de sus primeros casos, el caso más supervisado, supervisado con diferentes supervisores, etc. Y se genera, entonces, un trabajo clínico muy interesante, muy comprometido, que mantiene gran frescura, donde uno ve cómo se desenvuelve el tratamiento. Y donde efectivamente uno puede opinar, a diferencia

con los casos muy formalizados, donde uno está obligado a aceptar esa formalización porque no tiene los elementos primeros para poder discutirla.

Me pareció que había allí una producción singular que, en ese sentido, merecía ser tomada en consideración. Por supuesto, no se puede hacer una revista sólo de ateneos clínicos. Pero en los primeros números de la revista, si se fijan van a ver que hay una gran presencia de ateneos clínicos. Y también ha habido una producción que se ha encaminado sobre todo por parte de la gente más joven, quizás con menor recorrido teórico hacia trabajos que giran en torno a casos y viñetas clínicas.

MS: ¿Como salió el primer número?

MP: Volví hacia finales de febrero de ese año 1992 y en la segunda semana de junio estaba el primer número en la calle. En marzo, abril y mayo, en esos tres meses armamos un número de 88 páginas y unos 20 artículos de gente perteneciente a otros tantos hospitales.

MS: ¿Qué tirada tuvo ese primer número?

MP: Mil ejemplares que se agotaron en pocos meses.

MS: ¿A través de los hospitales o de las librerías?

MP: A partir, básicamente, de los hospitales, del propio entusiasmo de los residentes y concurrentes que participaron de esa primer revista. La publicación fue adoptada rápidamente como un espacio que les daba cabida a ellos, concurrentes, pasantes, residentes. Porque, además, el papel de los residentes era, en esos momentos, relativamente desdichado, ya que llegaban al hospital rentados, e iban a ser coordinados por gente que estaba desde hacia muchísimos años en cada hospital trabajando sin renta. Entonces esto generaba una tensión bastante desprotectora para los residentes que se sentían no solamente maltratados sino también sobrecargados, ya que los obligaban a realizar todas las tareas. Se les querría, realmente, hacer " pagar" el sueldo (risas).

Con lo cual la desprotección era muy grande –en cierto sentido– y el hecho de intentar revalorizar su práctica, darle un lugar, un espacio de resonancia y de reflexión, fue inmediatamente bien recibido. Ese fue el punto inicial.

MS: ¿Qué tirada tiene ahora la revista?

MP: Sigue teniendo los mismos 1000 ejemplares iniciales de tirada. Hemos aumentado un poco. El número 1 era abrochado, o sea que es muy fácil de reponer y se reeditan algunos ejemplares periódicamente. Del número 2 y del 3 hicimos 1200, y después nos mantuvimos siempre alrededor de 1000 ejemplares por número. Hay varios agotados. Tratamos de mantener algunas colecciones completas porque siempre aparece alguna institución que la solicita, y para nosotros es un honor que alguna institución (una universidad, un colegio de psicólogos, un centro de atención, una escuela de psicoanálisis) quiera adquirir la colección completa.

MS: ¿Y cuales fueron los principales avatares de la revista? ¿Cuáles fueron sus altas, sus bajas, sus dificultades, sus enemigos, sus amigos, etc.?

GP: Los que se puedan contar (risas).

MS: Pregunto porque parece que todo hubiera sido muy fácil. Quizás fue así. No sé.

MP: Fácil, no. Fue todo muy trabajoso. Hacer una revista lo es siempre. La recepción y la selección de trabajos, la corrección, el tema del dinero, la impresión, la distribución, todo ha sido enormemente trabajoso. Pero el primer número nos alentó mucho porque hubo una recepción muy buena. Ese número 1, con su humilde presentación –por el abrochado y, en la tapa, una cama de hospital– fue adoptado inmediatamente como una publicación de la gente que buscaba su formación en los hospitales.

MS: ¿Facilitó que no fuera de una institución?

MP: Absolutamente. Lejos de ser un obstáculo, el no pertenecer a un determinado hospital simplificó enormemente las cuestiones.

MS: Es decir, no era ni de una institución ni de un hospital en particular.

MP: Ese fue nuestro propósito desde el principio ya que, dada la importancia, el objetivo que nos proponíamos, que era repensar el papel y el lugar de los psicoanalistas en el plano de la asistencia pública y los centros asistenciales, orientándonos dentro de lo que podríamos llamar el freudo-lacanismo de tradición masottiana, nos parecía que las grandes divisiones que separan al movimiento lacaniano internacional y que se han venido agudizando en torno a lo que podría ser el millerismo y el anti-millerismo, Convergencia, etc., nos parecía completamente secundario, carente de importancia, respecto a lo que consideramos nuestro propósito inicial, es decir, el psicoanálisis pensado por fuera de las instituciones psicoanalíticas, la relación del psicoanálisis con el plano institucional y asistencial públicos.

Y tuvimos bastante éxito, en el sentido que constituye, creo, uno de los pocos casos donde gente que no aceptaría compartir el mismo ámbito de publicación, acepta hacerlo en esta revista.

GP: ¿Pero deben haber sido muchas las tentaciones, o no?

MP: ¿En qué sentido?

GP: En cuanto a incorporarte a alguna de esas opciones.

MP: Desde luego. Pero con el tiempo ya no hay más ofertas ni pasión por el tema (risas).

Eso me ha permitido tener una buena relación, en general, con gente de diversos grupos. Creo que a los psicoanalistas hay que tomarlos de a uno. Esto quiere decir también independientemente de su propia pertenencia institucional. Me parece que en todas las instituciones, y a pesar de las instituciones, se forman psicoanalistas (risas).

En algunas mas que en otras (risas).

MS: Parodiando a Lanata que alguna vez contaba en un reportaje que los niños sobreviven a los padres, podríamos decir que los psicoanalistas sobreviven a sus instituciones.

MP: Exactamente.

MS: ¿Qué resistencias hubo hacia la revista, si es que las hubo?

MP: Las resistencias mayores vinieron de algunos sectores pertenecientes a las instituciones hospitalarias mismas, es decir, gente que defendía su pequeño feudo, su pequeña quinta, en algunos hospitales...

MS: ¿Resistencias a que la gente publique?

MP: Por ejemplo. Algunos servicios. No voy a dar nombres. Me encantaría, pero no lo voy a hacer (risas).

Hay gente que podía recomendar a los residentes o gente de ese servicio no participar. Incluso boicotear a la gente de la comisión de enlace y gestión que pertenecía al servicio, intentar aislarlos. Incluso recuerdo que a algunos se los acusaba de "robar" los temas que se trataban en el servicio para llevarlos a la revista, y mezquindades por el estilo.

MS: ¿Cómo funciona esa comisión de enlace y gestión?

MP: De manera espontánea. Se trata de gente que se autopropone para colaborar con la difusión de los temas de convocatoria de la revista con seis meses o un año de anticipación. Y que se ocupa de asegurar la circulación de los ejemplares ya aparecidos.

GP: Cuando hablabas del primer número hablabas en primera persona del plural. ¿Quiénes eran?

MP: La revista es plural, utiliza el centralismo democrático –para hacer referencia a otro tipo de instituciones (risas).

Efectivamente, funciona en el sentido de una red, con una dirección muy centralizada que gira en torno a mí y a dos o tres colaboradores íntimos, sobre todo en el tema de la lectura y la selección de los trabajos. Y luego están los colaboradores que por identificación con la revista, con su proyecto, se dedican a distribuir la revista en los hospitales y a difundir los temas de convocatoria de los próximos números, incitando al trabajo de escritura.

Hacer una revista con artículos de gente que, aún cuando presenta buenos trabajos, no son conocidos, o no tienen un prestigio asegurado, publicar sin un respaldo institucional, sin un respaldo académico, exigía atender a los temas que podían suscitar mayor interés. Por lo tanto, de entrada se pensó –no en el primer número, donde se planteaba directamente "psicoanálisis en el hospital" como tema y como pregunta– pero a partir de los siguientes propusimos establecer un *dossier*, un eje central de convocatoria, que fuera considerado relevante para la práctica hospitalaria. "La admisión" en el número 2 –tema central, recurrente, sistemático, se han agotado varias ediciones–, el número 3 fue acerca de "la duración en el tratamiento" – que es un tema siempre problemático en las instituciones–, el cuarto número fue alrededor del dinero en la cura, el quinto acerca de ciertos dispositivos institucionales, la supervisión, la guardia; el sexto fue sobre las pasantías, la urgencia, el encuadre, etc.

A partir de ahí fuimos tomando temas más amplios y más cercanos a lo que designaría como "cultural". Pero siempre se mantenía la idea de construir un *dossier* central, una cantidad grande de gente que testimonia desde la clínica acerca de un tema reconocido como pertinente. La revista queda así como una referencia bibliográfica obligada sobre cada uno de las cuestiones propuestas.

Es decir, buscábamos que la importancia de los temas se imponga por encima del prestigio de los que escriben o de la institución que los respalda.

MS: Vos decís que los temas se han ido corriendo hacia lo cultural. ¿A qué se debe esa deriva?

MP: Lo mejor para la revista sería, probablemente, mantenerse estrictamente en el plano de la clínica asistencial hospitalaria, como eje. Pero también está el tema de mi evolución personal, que hace que me interese cada vez más por este otro tipo de problemas. Y en la conjunción de esas dos cuestiones, la clínica hospitalaria y la escena cultural, la revista va ampliando poco a poco sus perspectivas.

GP: Y supongo que también para no repetirse

MP: Puede ser, también. Pero te diría que, tomando por ejemplo el número sobre la admisión 12 años después, las cosas que se escribieron ahí podrían repensarse y podríamos sacar un número sobre el mismo tema, con otro ángulo, y sería seguramente exitoso. He pensado en eso. Surgimos del hospital y mantenemos esa impronta pero pretendemos abrirnos a un campo de reflexión más amplio.

MS: ¿Y qué es lo te va derivando hacia la cultura?

MP: Mis propios intereses personales. El título de mi segundo libro fue, quizás, comercialmente desafortunado, pero portaba implícitamente una cierta tesis: "Lo que no cesa del psicoanálisis a su extensión". Fue desafortunado porque en realidad la introducción que habíamos previsto no estuvo; en su lugar hubo un prólogo de un psicoanalista al que aprecio mucho y que vive en Sao Paulo. Y quedó suplantado el texto que debía explicar el título. Porque el título tiene que ver con esa evolución. Es la idea de pensar la eficacia política del psicoanalista en tanto intervención clínica en el terreno de la cultura. Es decir, pasar de la escena de la cura a la escena cultural, para situar las condiciones de posibilidad de una

intervención en lo real de la cultura. Partiendo de que Lacan, cuando recurre generosamente a ciertas tragedias y otras obras de la literatura, lo que pone en juego no es tanto el psicoanálisis aplicado al estilo freudiano, sino que más bien propone a los analistas situarse en el lugar del espectador de una obra en la que trata de discernir los puntos de real y de entrecruzamiento simbólico que determinan lo que subjetivamente se vive como un destino, algo que permite una lectura de lo que allí se juega, que es en alguna medida lo mismo que se juega en el terreno estricto de nuestra clínica. Es decir, Lacan hace una clínica de lo que allí se presenta: los puntos de real, los puntos de imposibilidad, son detectados, así como rastreada una estrecha determinación significativa. Lo cual habilita, en sentido contrario, la idea de pensar exactamente hacia el revés, tratar de pensar –lo que constituye mi proyecto personal, muy lento, muy despacio, y sin ningún apuro– imaginar la intervención pública del psicoanalista en el plano de la cultura, definir qué sería una intervención que alcance su real en ese terreno. Tratar de pensar y desarrollar esto, tomando como paradigma la invención freudiana del inconsciente que hace acto, es decir, que constituye un acontecimiento al establecer un antes y un después en el plano de la subjetividad de Occidente. Esto define aproximativamente mi inquietud por un vastísimo tema al que designaría como una «clínica de la cultura».

MS: Hay varias corrientes de pensamiento político que han intentado incluir al psicoanálisis entre sus referencias. Por ejemplo, hace tiempo que la internacional que piensa –o pensaba– Derrida, incluye al psicoanálisis. En general se presentan como filosofías políticas existenciales: respuestas a la cultura y criterios para vivir en ella.

MP: Yo me ubicaría, creo, en las antípodas del proyecto de Derrida, porque estoy tratando de pensar la escena cultural a partir de la clínica psicoanalítica, y Derrida piensa más bien la clínica psicoanalítica a partir de la literatura y la crítica textual. Es en cierto sentido lo opuesto. Derrida emplea el psicoanálisis como una herramienta crítica, como puede emplear otras. Una herramienta crítica que él valoriza particularmente, hasta el punto de predicar de sí mismo que es psicoanalista, sin haber atravesado la experiencia concreta del psicoanálisis ni como analizante ni como analista. Sería algo así como un psicoanálisis sin clínica. Incluso gran parte del notable trabajo de Žižek puede ser entendido como una suerte de psicoanálisis sin clínica. Porque en la medida en que ese tipo de intervenciones no tocan a la cultura, sólo la comentan, la interpretan, la traducen en una suerte de metalenguaje pero no intervienen sobre su real, no constituyen tampoco una intervención que pudiéramos en sí misma considerar como verdaderamente clínica.

MS: ¿Pero cómo podría haber una intervención que modifique la cultura?

MP: Justamente, ése es el problema.

MS: Pon cuidado con el orgon (risas).

MP: Pensemos en cosas más humildes. Me parece que hay que pensar la inserción clínica del psicoanalista en los medios de una manera más apropiada a esta idea clínica que la de un saber que aporta un especialista. Finalmente, es escuchado así desde los medios.

Pensar el tema del acto psicoanalítico en relación a la cultura, es todo un tema.

MS: Justamente, ¿como sería un acto en relación a la cultura?

MP: Hay ciertos descubrimientos, como el de Freud...

MS: Esta era una preocupación de Freud. Freud en un momento se pregunta cómo se podría realizar una intervención analítica al nivel de las masas. Pero él mismo subraya el problema o la impasse de este tipo de planteos al preguntarse quien podría, o desde donde se podría, officiar de psicoanalista para las masas. La imposibilidad está ahí.

MP: En algún sentido podría tener que ver, por ejemplo, con defender determinadas cuestiones ligadas al psicoanálisis, en determinados momentos históricos.

A ver, lo que pienso son cuestiones de este estilo, bastante sencillas. Por ejemplo, cuando Lacan inventa la sesión de tiempo breve, en los años 50, la cultura de postguerra es una cultura de la conversación y del café. Se habla, y se habla mucho –hay mucho de qué hablar, por otra parte. Ahí, la decisión de ir compactando el tiempo de la sesión me parece que va contrariando un cierto in crescendo del blablabla, de lo que Lacan podía percibir como un blablabla.

En el siglo XXI, el tiempo de conversación se compacta. Los espacios para hablar son mucho menores, hay más bien interacción directa con el objeto técnico donde eso nos habla, nos comunica. El tiempo dedicado al otro se reduce. En ese sentido, la sesión de tiempo breve, desde el punto de vista cultural –no digo desde el punto de vista de un análisis en sí y de su oportunidad como intervención– empieza a funcionar de otra manera.

MS: Es funcional al mercado (risas)

MP: Efectivamente, la sesión breve es también hoy por hoy el tiempo de la obra social, una sesión de veinte minutos. Sería más rentable, más funcional a las prepagas ya que el analista podría ver más pacientes y pedir menos por cada paciente. Hay ahí una modificación de la cultura que, por ejemplo, a mí me lleva a repensar mi clínica. Me pasa también con las demandas que recibo, donde veo, muchas veces, más necesidad de tiempo, de presencia, cuando no son demandas insertas de antemano en el dispositivo cultural psicoanalítico.

Acá hay que distinguir dos cosas. Una es toda el área que tiene que ver con la formación de los analistas y la transferencia propia del psicoanálisis, que siempre ha existido y tiene sus códigos que pueden ser incluso considerados sectarios en el sentido de ser propios de una secta y que, respecto del resto de la sociedad, puede ser visto como un lenguaje particular, contraseñas particulares, un código propio, creencias y significaciones compartidas al margen del conjunto de la sociedad. Esta es una cuestión donde, por ejemplo, viajar a Francia y ver a un analista 7 veces 3 minutos en un fin de semana, tiene un cierto campo de legitimación interna, pero que fuera de ese contexto resulta absolutamente extraordinario.

GP: Y dentro bastante también (risas).

MP: Aquí entraríamos en una interna de la que siempre nos hemos querido mantener al margen (risas).

Pero hay que reconocer el problema de que existen dos ámbitos distintos y que nuestra revista se ubica del lado de lo social, de la aplicación del psicoanálisis, del psicoanálisis en extensión, es decir, en el campo de los que no tienen forzosamente transferencia con el psicoanálisis. Es un campo donde hay que generar esa transferencia o hacer valer las razones del psicoanálisis.

MS: Retomemos entonces los problemas específicos del psicoanálisis en el hospital. En el diario Clarín hubo un debate al respecto, el año pasado, en el que participaste junto a Sergio Rodríguez y a Aulicino. La contradicción más extremista sería si hay o no psicoanálisis en el hospital.

MP: A mí me parece una pregunta perimida.

MS: ¿Por qué?

MP: Veamos, por ejemplo, la relación psicoanálisis-institución. Por un lado, la institución es ineliminable del psicoanálisis, aún del psicoanálisis instaurado en un consultorio, en el sentido de que por lo menos existe el analista como institución.

MS: Bueno, pero eso es una definición muy amplia de institución. Cualquier actividad humana sería institucional.

MP: Exactamente. Alguna vez, reflexionando sobre lo que es la transferencia institucional propuse –no creo haber sido original en esto, es más, creo haber escuchado formularlo de una forma parecida– que, más allá de tratarse de una transferencia del analizante con la institución se trata de la transferencia del analista con la institución, cuando hablamos de transferencia institucional. Es decir, el lugar que en el

deseo del analista queda velado por su pertenencia, de un modo u otro, a una institución, a sus ideales y sus exigencias.

Cuando uno toma las cosas desde esta perspectiva, desde la transferencia institucional entendida de este modo, la institución se vuelve ineliminable en un análisis, mientras que el análisis, en tanto la pureza del deseo del analista lo exige, supone un apagamiento absoluto de la institución. Hay una tensión inevitable. Es muy sutil en algunos casos la presencia de la institución en un análisis, y es más obvia en otras. La presencia institucional en una cárcel o en un hospicio es mucho más fuerte que la que se supone habría en muchos consultorios. Aunque, también depende, porque en algunos consultorios puede ser fuertísima. La pertenencia, casi diría la militancia, o la captura del analista por la institución...

MS: El análisis didáctico.

MP: Exactamente. E incluso los valores, los ideales, ese tercer ojo que mira al analista cuando interviene desde donde sería evaluado posteriormente. Incluso la supervisión posterior, que está por venir, pero que ya está presente en la sesión.

Bueno, hay muchas maneras de ir pensando lo institucional como ineliminable.

Me parece que eso es interesante para pensar el movimiento contrario. Finalmente, la exigencia dada al deseo del analista de eclipsar la institución, apagarla, etc., se presenta también en el consultorio, como se debería presentar evidentemente en la institución hospitalaria. Se trata, efectivamente, de anular lo más que se pueda, esa presencia. Y el único que la puede anular es el analista. El trabajo está a su cargo, más que del lado del analizante. La pregunta, en ese sentido, sobre el psicoanálisis y la institución, se podría pensar en estos términos.

MS: ¿La pregunta entonces es si el hospital no implica un condicionamiento institucional demasiado fuerte para ese borramiento?

MP: Hay un límite. Me parece interesante pensar entonces qué es lo que un psicoanalista hace en un hospital y cómo está llevando adelante el discurso del psicoanálisis en su tarea. Me parece que hay que pensarlo en esos términos. Porque incluso, no se trata sólo de tratamientos individuales. Se trata también de interconsultas, se trata del hospital de día, se trata de una cantidad de dispositivos, de guardia, etc., que luego van a dar lugar a un tratamiento. De lo que se trata es de apuntar al sostén de un cierto lugar de defensa de lo que se pueden denominar los "derechos del sujeto" entre comillas.

MS: ¿Qué diferencias habría con los derechos civiles que hacen que alguien va al hospital justamente porque tiene el derecho de ir y el derecho de demandar una solución a sus problemas de salud?

MP: Yo me refería al sujeto en sentido psicoanalítico, los derechos a la excepcionalidad, podríamos decir, cierto fuera-de-norma. Porque esos derechos, por ejemplo, la forclusión que supone la psicofarmacología respecto del sujeto, supone eliminarlos absolutamente.

Me parece que esto es el eje central de cómo pienso el tema de los analistas en los hospitales. Discutir si es psicoanálisis o no lo es, dónde es más o donde es menos, se trata siempre de incidencias institucionales, de un modo u otro, sobre ese tratamiento, que lo impiden o no absolutamente.

A veces a uno lo invitan a hablar sobre si hay fin de análisis en el hospital, etc. La sola pregunta me parece impropia; la cuestión es si hay inicio de análisis –lo que, desde luego, no es poco–, hasta qué punto se sostiene, en qué condiciones, con qué limitaciones.

GP: ¿Tenés un panorama de cuales han sido los debates principales o cómo se han ordenado, en relación al tema psicoanálisis y hospital? ¿Cómo ha sido la pelea históricamente?

MS: No tengo ordenada una secuencia histórica. Puedo improvisar, pero correría el riesgo de ser demasiado impreciso. Habría que analizar algunas instituciones en particular. El Hospital Evita de Lanús, por ejemplo, ocupa un lugar decisivo en el desarrollo de ese debate. El Lanús atraviesa todas las

discusiones y todas las instituciones: la psiquiatría dinámica, la APA, APdeBA, Plataforma, Documento, el surgimiento del lacanismo, hasta lo que es ahora el predominio actual de la psiquiatría biológica. Me parece que hay lugares en los que uno podría rastrear esa historia. Y la historia del Lanús hay mucha gente que la ha contado, como una cantera de lo que fue el psicoanálisis en el hospital, pese a que actualmente, y desde hace muchos años, ya no tenga lamentablemente ninguna importancia especial.

Ha sido un lugar donde, desde la época de Mauricio Goldenberg, la psiquiatría dinámica ha sabido dar lugar a los psicoanalistas en los tratamientos, teniendo un papel decisivo en la progresiva implantación del psicoanálisis en los servicios hospitalarios.

MS: Si tuviéramos que pensar algunos puntos de inflexión: ¿no habría, desde hace algún tiempo, una adaptación de los psicoanalistas al discurso médico y a la psicopatología?

Pienso por ejemplo en los psicoanalistas "especializados" en determinados síntomas, como por ejemplo la anorexia, ataques de pánico, etc.

MP: Veo eso más bien como un retroceso de las instituciones psicoanalíticas, en relación a estas especializaciones propuestas desde el mercado. Esa forma de dirigirse al público los ha llevado a querer competir mano a mano con los modelos que adopta la psiquiatría actual. Hay una situación muy compleja que está ligada a la necesidad de asegurar una posibilidad laboral a aquellos psicoanalistas que se forman en las escuelas de psicoanálisis, que ha llevado a generar sistemas asistenciales –esto es interesante por el tipo de polémica que puede suscitar– que tratan de asegurar una distribución de los pacientes, algo así como tramitar la transferencia hacia la escuela en beneficio de los miembros más jóvenes, aquellos que no tienen capacidad de generar una transferencia por sí mismos y que, de alguna manera, usufructuarían del significativo Escuela para poder trabajar con pacientes.

Esto es un aspecto de la cuestión que presenta, a mi gusto, la terrible contradicción de que el significativo Escuela, después tantos años de teorizar sobre el pase, lo que es un analista de la escuela, las siglas A.E., AME, etc., sea ofrecido al mercado en beneficio de psicoanalistas que no son reconocidos como tales por la propia escuela, en general los más jóvenes, considerados por la misma escuela como en formación.

MS: Sería una penetración del hospital en la escuela.

MP: Más bien del mercado.

MS: Se presentan como consultorios externos de un hospital.

MP: Privado. Lo que es no es mejor. Porque el hospital tiene cierta pureza original que lo preserva de estas cuestiones. Aquí hay además una intención de rentabilidad.

Esto me parece negativo, desde luego, porque aparece en contradicción con los propios términos de la escuela como la pensaba Lacan, que reservaba el nombre de la escuela para algo reconocido como lo máximo a aspirar en el terreno del psicoanálisis puro. Ofrecer "analistas de la escuela" al público en general, utilizando el significativo escuela, me parece que va en contradicción con la idea misma del pase, el analista de la escuela como quien lleva adelante las cuestiones más urticantes del psicoanálisis, etc.

En esa mercantilización de la oferta al público se ha llegado a sostener esta cosa de psicoanalistas especializados en anorexia, bulimia, toxicomanía y otros síntomas, algo así como una medicalización de la oferta del psicoanálisis.

Paradójicamente, lo que yo constato en los hospitales o, al menos, lo que incentivo entre lo que constato, es un movimiento distinto. En la dinámica hospitalaria nuestra interlocución se sostenía con la psiquiatría, y las demás terapéuticas, terapia sistémica, terapia breve, etc. Freud mismo había pensado que, en relación a la psiquiatría de su época, muy desarrollada en cuanto a la vastedad de las descripciones clínicas y la nosología, pero de una pobreza extrema en cuanto a los recursos terapéuticos y los mecanismos explicativos, Freud imaginaba que el psicoanálisis podía aportar no sólo esos mecanismos explicativos, sino, incluso, una terapéutica específica para la resolución de síntomas que la psiquiatría solo podía

describir. Había un horizonte de complementariedad, imaginado por Freud, entre el psicoanálisis y la psiquiatría.

Pero la realidad del progreso de la psiquiatría biológica ha demostrado encaminarse en un movimiento contrario. No se trata ahora tanto de taxonomías, ni de explicaciones, ni de mecanismos causales, sino de eficacia terapéutica. Y es bastante razonable que los psiquiatras se inclinen naturalmente hacia el cognitivismo y las neurociencias, en la medida en que ahí encuentran los campos donde pueden validar la eficacia terapéutica que aseguran a sus pacientes través de la farmacología, es decir, encuentran los elementos teóricos para pensar su eficacia.

Pero nos deja a nosotros sin una interlocución, en el sentido en que la psiquiatría tiende a ser reabsorbida en el campo de la medicina general, en cuanto la medicina general ha sido ella misma reabsorbida por la ciencia. Entonces, como los psicoanalistas nos ocupamos, precisamente, de aquél residuo del impacto de la ciencia sobre la medicina, nos ocupamos de aquello que opera en una escala que no es medible en términos científicos, es decir, la transferencia y la palabra, nos ocupamos de lo que queda por fuera del cálculo científico, encontramos que nuestro interlocutor no es ya el psiquiatra –también absorbido por la cientifización de la medicina– sino precisamente la medicina misma, en cuanto ella tropieza, en su práctica cotidiana, con todos estos fenómenos que escapan al cálculo. Me refiero a todo aquello que de la relación médico-paciente puede afectar la eficacia de la intervención médica. No en cuanto a que dicha relación sea ajena a dicha intervención y a su resultado, sino en cuanto participa de ella.

Los médicos tienen una apertura mucho más amplia a los fenómenos de sujeto, a las excepcionalidades, a las emergencias de la subjetividad, cuando la psiquiatría avanza claramente en el sentido de acallarlas.

En cambio en el terreno de la medicina, una medicina que está totalmente tecnificada, totalmente anonimizada –en una sala de internación, una terapia intensiva, uno no tiene con quién hablar, no hay médico a cargo, o porque no lo hay o porque rotan–, una medicina que es puro procedimiento, y donde los médicos también padecen lo que escapa a esa tentativa de cientifización de su praxis, el psicoanálisis evidentemente aparece a los propios médicos como un interlocutor atendible.

MS: ¿Te parece que se trata de cientifización o mercantilización de la medicina?

MP: La noción de discurso capitalista permite aunar ambas vertientes donde la ciencia y la mercancía se conjugan en el mercado, en la producción y en la búsqueda de rentabilidad. Es muy difícil separar la aplicación práctica de la ciencia, en sus concreciones, de lo que es el discurso capitalista y la noción de rentabilidad. No hay investigación por fuera de los mecanismos de mercado.

MS: Pero la reducción de los tiempos, o no tener con quién hablar, no es una cuestión de eficacia científica, sino de lucro. Mas precisamente, de proletarización del médico, de cotización de su fuerza de trabajo y de maximización de la plusvalía.

MP: Totalmente. Casi te diría la proletarización mundial porque hasta los gerentes administradores del gran capital son una especie de proletarios al servicio de un capital anónimo. La proletarización, en ese sentido, es mundial, alcanza al médico, alcanza a los trabajadores, alcanza a los gerentes.

MS: El "trabajo", entre comillas, de los gerentes no produce plusvalía. Que todos los seres humanos estén atados a la rueda del capital no quiere decir que todos pertenezcan a una única clase social de oprimidos. Sino estamos utilizando una mera alienación estructural universal en un recurso para ocultar la división social en clases y la lucha de clases.

Por eso la pregunta es si la interlocución resulta de la cientifización de la medicina o de la forma capitalista de la medicina.

MP: El verdadero médico desaparece con la incidencia de la ciencia y su mercantilización. Es muy difícil despegar una cosa de la otra. Coinciden hasta históricamente el ascenso del capitalismo y la instauración de la ciencia. Y se retroalimentan mutuamente: la ciencia ha estado al servicio del capital. El capital encuentra en la ciencia una vía que facilita su acumulación.

En medicina se investigan aquellas cosas que son rentables. Las que no lo son, como el mal de chagas ejemplo clásico— no reciben ningún dinero. Es una vieja discusión, ésta que estamos planteando, entre la ciencia pura, la ciencia aplicada, la tecnología. ¿Existe la ciencia pura?

MS: Hay campos de la medicina, con cierto desarrollo, en otros países, como Cuba, por ejemplo, donde no parece que el problema fuera una falta de posibilidad de hablar.

MP: En Cuba se habla mucho, en la calle, en todas partes. Las condiciones de trabajo de un empleado cubano le permiten prolongadas conversaciones telefónicas en el lobby de un hotel, en vez de atender al turista. Todavía tienen tiempo, la sociedad está organizada de otra manera respecto del "tiempo es oro".

MS: Esto, por lo tanto, lleva al problema de cuál es el sujeto en consideración en cada caso.

MP: Lo que se produce en Cuba, como paradoja, es que la medicina, que es el principal orgullo del régimen, se ha tenido que comercializar. Por lo tanto, hoy por hoy, ellos también están alcanzados por el mercado, en la medida en que la medicina es una fuente de divisas fundamental para la isla junto al turismo.

Y me parece que eso incide sobre la propia medicina, sobre su pureza —si se quiere así científica. Ellos también pasan a estar cada vez más orientados por el mercado mundial.

MS: Cuando hablábamos de las redes asistenciales que arman las instituciones psicoanalíticas, yo te preguntaba si era el hospital que se metía en las instituciones, y vos me corregías diciendo que es el mercado el que se mete. Entonces esto también subraya que no es un problema de ciencia sino de mercado.

Si en los hospitales la interlocución resulta de la mezcla de la ciencia y el mercado, de la posición en la que el médico se encuentra de ausencia de espacios para hablar, pero que eso es resultado de un problema de mercado, las redes asistenciales también son el resultado del mercado, en el sentido de la desocupación, de la retracción de la capacidad de pago del mercado del psicoanálisis.

Como suele decirse, no son pacientes lo que falta, sino pacientes con plata (risas)

MP: Cierto. Y los psicoanalistas somos responsables un poco de esto. Cuando se forman estas redes asistenciales a partir de las escuelas...

MS: Nos adaptamos al criterio de la obra social o la prepaga. Lo cual constituye, en el fondo, una tendencia a la proletarización de los psicólogos.

MP: Para mí, que un grupo de 4 terapeutas, psicólogos, le pongan un nombre a su grupo y repartan volantes, me parece legítimo, o al menos no me inquieta. Pero que lo haga una institución, una escuela, en nombre de la transmisión del psicoanálisis, del legado freudiano y lacaniano, ahí, francamente, me escandalizo. Y eso siempre se acompaña de una devaluación de los honorarios, y, por el modo de ser instrumentado, de una devaluación del acto analítico en general. Me parece que se podría haber pensado otra solución, más propia del psicoanálisis y menos propia de las prepagas.

MS: Retomando tus anteriores correlaciones entre Hospital y Universidad, cabe señalar que el fenómeno correlativo a estas redes asistenciales es la tendencia de cada escuela o institución psicoanalítica a asociarse con alguna Universidad para armar una Maestría o Doctorado en Psicoanálisis.

Lo cual no deja de ser otra forma más de empujar a los psicoanalistas hacia alguna modalidad de regulación estatal.

MP: La proliferación de postgrados pagos en la universidad... Evidentemente los psicoanalistas no estamos a la altura de las circunstancias: me parece que ahí prima la mezquindad de las soluciones locales y no la proyección a largo plazo de la "causa" analítica. Aquellos que asumen institucionalmente la

responsabilidad de llevar adelante una escuela, asumen públicamente una absoluta responsabilidad respecto de ese tipo de políticas y hacia donde las orientan.

En alguna época se sostenía que no había que ir a la universidad ni a los hospitales, en nombre de no sé qué perspectiva, totalmente ajena a la enseñanza de Lacan y contraria al espíritu de Freud.

Desde luego, es muy fácil criticar desde afuera sin haber asumido un compromiso institucional concreto, y por eso me resulta necesario moderar mis propias críticas. Entiendo las enormes dificultades y respeto mucho a la gente que mantiene una actividad institucional, una práctica de escuela, y la puede sostener participando de ello. No es que personalmente no lo haga simplemente porque no me guste, no sé en verdad si sabría, querría o podría sostenerla. Señalo esto para no caer en una fácil posición *anarlista*, de crítica a todo. Pero subrayo que me parece que a veces no se asumen responsablemente las consecuencias de haberse situado en determinados lugares, de asumir ciertos significantes, utilizar ciertas nominaciones.

MS: Ya que estamos con el tema de ese tipo de responsabilidades, me vuelve la pregunta por tu interés en poder intervenir sobre la cultura. Quizás podríamos formularla al revés. Si hubiera que intervenir en relación al psicoanálisis, ¿cuales serían los desafíos más importantes con los que se enfrenta el psicoanálisis?

MP: He propuesto recientemente un pequeño espacio en la revista Agenda - Letra Viva, titulado "Psicoanálisis y tecnociencia" –en el que te invito también a participar–, pensado en ese sentido, en el terreno de lo que me parece se juega una alteridad fuerte para el psicoanálisis en la denominada "tecnociencia", que en el campo de la salud mental cobra la forma de la medicalización, de la farmacología, y respecto de lo cual el psicoanálisis tiene que poder aportar una respuesta que no pase solamente por la eficacia.

MS: ¿El peligro entonces vendría más de afuera?

MP: No. Pero esa es la realidad. Los psicoanalistas tienen que cuidarse de los propios psicoanalistas, eso es seguro. Pero el desafío más grande que se plantea en nuestra época pasa por el desarrollo tecnocientífico, por la creciente ruptura del lazo social que promueve la relación con el objeto técnico. A mí no me sorprendería que dentro de algunos años los psicoanalistas ofrezcan, no sé, análisis por Internet, con empleo de una Webcam o cosas así. No es tan sencillo argumentar cuáles son las deficiencias de eso. Es todo un tema a pensar.

La proposición de los psicoanalistas en el mercado en términos de especialidades, me parece una política perdidosa, porque la psicofarmacología es mucho más útil, más eficaz. Podrías proponer psicoanalistas especialistas en insomnio, y la verdad, es mucho más rápido y efectivo el Alplax, un ansiolítico, un hipnótico. O especialistas en impotencia, bueno, el Viagra es francamente mucho más eficaz.

Leía un artículo que señalaba la cantidad de gente que conseguía novia por Internet. No tiene nada de malo, es un medio fantástico, pero lo que se produce es la idea de hoy sacás una novia, mañana sacás otra, ésta no me gustó, vamos a probar de nuevo. Hay una ruptura discursiva en ese sentido, cuando el otro deviene descartable. Es en ese contexto que veo las mayores dificultades para el psicoanálisis.

Me preguntabas entonces qué intervención respecto de lo cultural. Bueno, por lo pronto, me parece importante volver a revalorizar nuevamente el espacio de la palabra. Por ejemplo, ofrecerse al mercado dando sesiones de pocos minutos, me parece que es un error, desde el punto de vista del mercado, de la oferta, de la necesidad cultural, de la necesidad de la gente.

Revalorizar la palabra no significa avanzar en desmedro de la letra... Lo digo en broma. Pero creo que cada vez es más necesario darle tiempo a la palabra, a la constitución del otro como imaginario, cosas que la velocidad y la compactación temporal van extinguiendo.

MS: Sin embargo, hay cierta paradoja también con esto de la palabra. También podríamos decir que hay también un abuso de la palabra vacía. Basta escuchar a los noteros de la tele que tienen por función llenar con palabras la banda sonora de las imágenes que transmiten en vivo.

En su momento me gustó mucho un chiste de Rudy en Página 12, a los dos o tres días del primer turno de las elecciones porteñas, cuando Macri le había ganado a Ibarra e iban al ballottage. El dibujito representaba a Macri y un asesor que le decía: "Tengo la solución para ganar el ballottage. A nuestros votantes les decimos la verdad de lo que vamos a hacer: privatización, ajuste, etc. Y a los opositores, les ofrecemos una charla-debate para que lo discutan". (risas)

Me pareció bueno porque caricaturiza a esa intelectualidad o clase media progresista a la que no le importa lo que pase o se haga, basta con que le den la posibilidad de la cháchara de una charla debate donde cada cual pueda ir a desenvolver su blablabla.

MP: Cuando hablo del espacio de la palabra me refiero a poder hablar de lo que no se puede decir, de lo que causa el hecho de hablar, de un hablar que tiene consecuencias sobre el que habla.

MS: Pero justamente, ¿cómo intervenir en la cultura para diferenciar los hablars?

Por ejemplo, las iglesias también le dicen a la gente "venga a contarnos sus problemas", y lo hacen con muchos más recursos ya que disponen de espacios de televisión (cuando no directamente de canales), radios, etc.

MP: "Cristo es el camino"...

MS: Pero el mensaje es que para "parar de sufrir", el camino de la fe pasa por ir a contarles sus problemas.

MP: Me refería más bien a la cuestión mínima de la temporalidad en relación al mercado. Dar tiempo a que ciertas palabras puedan ser dichas.

MS: ¿Pero cómo intervenir sobre qué quiere decir hablar?

MP: Me parece que habría que desarrollar nuevamente la noción de intimidad, de verdad, de confidencialidad, volver a cuestiones comprensibles por casi todo el mundo. La gente habla, pero habla en términos cada vez más codificados, más instrumentales: llueve, no llueve, buenos días.

Me refiero a la posibilidad de un hablar que concierne a la persona íntimamente. Creo que casi todo el mundo lo experimenta así. Mucha gente que viene a verme –fuera del medio analítico–, me llama la atención que digan a veces: "eso nunca se lo conté a nadie", y no es que cuenten una cuestión que merezca para el sujeto mismo el estatuto de secreto. Simplemente no se lo contó a nadie porque no tiene a quien contárselo, cuando el tipo transcurre sus 24 hs. en un ambiente de lenguaje morigerado, codificado, tecnificado, instrumentalizado.

GP: En un reportaje a León Rozitchner decía que incluso, cuando alguien habla demasiado, los amigos lo mandan a terapia (risas)

MS: En ese sentido, Rozitchner planteaba el psicoanálisis mismo como síntoma de una situación donde la gente ha perdido los lugares para hablar.

MP: Los problemas son asumidos como propios de los individuos y no de los entramados sociales. A lo sumo los problemas son familiares, y suelen quedar en familia. La gente no habla plenamente en los no lugares; los no lugares son también lugares de no-palabra.

GP: Quería preguntarte acerca de la medicalización, pero respecto de la psicosis. Me parece que desde donde estás tendrías una visión sobre la relación entre el psicoanálisis, el hospital y la psicosis. ¿Es

posible tratar a las psicosis sin medicación? Me parece que el primer campo de éxito de la medicación es en la psicosis. A mí me parece que atender a un psicótico sin medicar es una empresa....

MP: Peligrosa...

GP: Mínimo peligrosa

MP: Podés padecer un juicio por mala praxis. Está la amenaza latente de que si sostenés lo contrario podés sufrir un juicio por mala praxis.

Con eso te contesté, creo. Tengo mi prevención.

Por supuesto, cuando se requiere medicación, se trata para mí de la menor dosis posible, ese es el acuerdo que establezco con la gente que medica. La menor dosis posible, de lo que fuera, y siempre. ¿Qué quiere decir la menor dosis posible? Aquella que resguarda al sujeto en el campo de una circulación razonable dentro del orden público.

Porque el problema, también, de la medicación, es que no solamente desvanece aspectos molestos del delirio, el afecto o el comportamiento, sino que muchas veces elimina los recursos posibles de estabilización del propio delirio en su desenvolvimiento. La medicación no solamente puede quitar las ganas de matar al vecino sino también las ganas de escribir y de muchas otras cosas (como hacer el amor).

Se suelen ver a esos internos que están en la cama fumando, y que no hacen otra cosa que fumar. Están sedados pero lo único que hacen es fumar, no logran interactuar, están relativamente tranquilos, a la expectativa.

No estoy en contra de la medicación, al contrario. Y desde luego, tampoco estoy en contra de la medicación en la neurosis. Hace poco viene a supervisar un terapeuta que atendía un paciente impotente desde hacía dos o tres años y cuando lo trae es porque el paciente se está por ir. Yo le pregunté: ¿y nunca le dijiste que tomara Viagra? ¿Por qué no? O en el caso de un eyaculador precoz que haga una consulta con un sexólogo.

MS: Les enseñan a masturbarse, a coger.

MP: Y si es eficaz el tipo lo va a agradecer enormemente y probablemente siga su análisis o pueda empezarlo verdaderamente.

GP: Posiblemente te respete más....

MP: Pero no siempre se entiende así. La relación con la medicación no es evidentemente de simple oposición. El asunto es cómo integrar los recursos que ofrece la tecnología, la psicofarmacología, sin ser devorado por la lógica que rige el procedimiento mismo de la psicofarmacología que, evidentemente, tiende a excluir al sujeto.

GP: ¿Y como ves que eso circula en los hospitales entre los residentes? Yo veo algunos fundamentalismos en algunos casos, ejemplos de esto de tener tres años a un tipo antes de sugerirle que tome Viagra o vaya a consultar a un sexólogo.

MS: Incluso mandar al médico a alguien cuando uno mismo puede temer que haya algún problema propiamente médico, alguna cuestión hormonal, etc. Es decir, no olvidar que los síntomas psicoanalíticos se definen por las lagunas mnémicas y no por una fantástica omnipotencia de poderes de la mente sobre el cuerpo.

MP: Hay circunstancias en que no hay otra alternativa que la medicación, eso es seguro. Muchas veces, el mismo paciente lo pide sin saber que está pidiendo eso, pero está pidiendo algún parate. El problema

adicional que trae esta cuestión es que una vez aceptado esto, a los psicóticos solamente lo podrían atender los médicos, porque son los únicos que pueden medicar.

Por supuesto, uno podría hablar de una dualidad de atención, pero – y esto vale también para los casos de neurosis– el que mejor sabe cómo está funcionando la medicación es el analista que lo ve seguido, y no el psiquiatra que controla la medicación una vez al mes. Y por eso, muchos entienden que lo mejor es que sea el analista el que medique.

Pero en un tratamiento analítico con empleo de medicación, finalmente lo mejor a largo plazo es que sea el mismo medicado el que regule su propia medicación.

GP: ¿Hay alguna cuestión más que quieras señalar?

MP: Bueno, se me ocurre algo que es del orden del agradecimiento. Ocurre que para el desarrollo de *Psicoanálisis y el Hospital* el encuentro con *PsicoMundo* ha sido muy favorable, en el sentido de que amplió las fronteras de la revista y la posibilidad de acceder a un contexto latinoamericano, y a un contexto europeo, contextos que antes parecían muy lejanos. La propuesta hace siete años de realizar un seminario sobre «El psicoanalista y la práctica hospitalaria» por internet, en el espacio de *PsicoMundo*, ha sido francamente exitosa.

MS: Ese seminario debe tener 3 o 4 mil inscriptos

MP: Yo creo que más. Y ha servido además este rasgo de no pertenencia o independencia institucional de la revista, por lo que creo tenemos una afinidad en ese punto con *PsicoMundo* y *Acheronta*.

GP: ¿Qué es la revista: un negocio, un gusto, un vicio? (risas)

MP: Un vicio (risas)

GP: Comercialmente, ¿funciona?

MP: Funciona. Quiero decir: se mantiene. No hacemos publicidad. La revista se sostiene por su venta. Nos han ofrecido muchas veces publicidad; sobre todo, paradójicamente, de parte de los laboratorios.

"Vertex", que es una importante revista de psiquiatría, se halla financiada por los laboratorios. Hay suficiente público de psiquiatría en Argentina para realizar una revista de psiquiatría que se sostenga sólo por su venta. Elegir financiarla con publicidad de los laboratorios constituye una elección, una elección que señala también una toma de posición en el campo de la psiquiatría.

Hace algunos años, en algún sentido en eco a lo que era la incidencia de "Psicoanálisis y el Hospital", Vertex sacó una revista para los residentes de psicopatología llamada "Clepios", de distribución gratuita para todos los residentes, como tratando de generar una alternativa financiada también con publicidad de los laboratorios.

Desde luego, todos los enunciados incluso favorables al psicoanálisis que puedan realizarse en ese contexto, como en el *intermezzo* entre la publicidad de un antidepresivo y la publicidad de un neuroléptico, están condicionados por su lugar de enunciación.

Alguna vez trataba de advertir ese problema a gente amiga que presentaba un libro sobre el genocidio, y lo hacían en el museo Roca. Podrían haber elegido otro lugar (risas). Si hay un paradigma de genocidio en la historia argentina, es el que nombra Roca.

MS: ¿Es decir que la ausencia de publicidad es una política explícita de la revista?

MP: Una revista se tiene que mantener por la gente que la lee. Si no, no existe como revista. Deviene apenas un emprendimiento comercial.

MS: Muchas gracias.

Reportaje a Miguel Kohan

Realizado por Guillermo Pietra y Michel Sauval

Nos reunimos con **Miguel Kohan** el jueves 15 de julio 2004, en el barrio de Once, en la oficina desde donde dirige la revista "[Actualidad Psicológica](#)". Esta revista de psicología y psicoanálisis, que se vende en los kioscos de diarios y revistas, ininterrumpidamente desde mayo de 1975 (es decir, hace casi 30 años) ya es un clásico argentino. Cuando alguien quiere ejemplificar la particular difusión del psicoanálisis en Argentina, la presencia de algunas revistas de psicoanálisis en los kioscos es uno de los aspectos más llamativos. Y "Actualidad Psicológica", no solo es la decana de ellas, sino la única que se ha mantenido durante el tiempo.

Con Miguel Kohan conversamos sobre la historia de esta revista, los distintos momentos y particularidades, algunos números emblemáticos (como el de "Neurosis Traumática", que salió justo en los días previos al atentado a la AMIA), su marca personal en la revista, el ritmo de los cierres, los pedidos de artículos, etc.

Michel Sauval: Queríamos conocer la historia de "[Actualidad Psicológica](#)", ya que aunque su título no hace específicamente referencia al psicoanálisis, por sus páginas ha pasado gran parte del psicoanálisis argentino, con esta particularidad de que no es editada por una institución sino que lleva la marca de una persona, la tuya.

Miguel Kohan: Sí, creo que sí, que es la marca de una persona.

Cuando inicio con Actualidad no existía ninguna publicación semejante. A mí se me ocurrió hacer un diario de psicología. No había ni acá ni en el mundo. Me han hecho notas de Inglaterra, de Francia, y otros países, porque es totalmente novedoso el nivel de Actualidad en kioscos. Puede haber nivel en circulaciones internas, pero no en kiosco.

En realidad quería hacer un diario de psicología, y empezó saliendo quincenal – ni siquiera mensual como ahora. Por supuesto no tenía esta mecánica de hoy en día, ni había esta tecnología para hacerlo más rápido.

MS: ¿Cuándo salió el primero número?

MK: En mayo de 1975. El año que viene cumplimos 30 años.

MS: ¿Que edad tienes tú?

MK: Yo tengo 54.

MS: ¿Tenías 24 años cuando sacaste la revista?

MK: Tenía 25 años.

MS: ¿Te habías recibido recién?

MK: Sí



MS: ¿Y porque quisiste hacer un diario?

MK: Cuando yo estudiaba psicología, por una cuestión circunstancial, con dos amigos nos pusimos a hacer una revista de turismo. Yo tenía 20 años y ya estaba haciendo una revista de turismo. Y después, por cuestiones societarias, me abrí. Y lo que quería era combinar un poco lo que era mi profesión con este oficio que tenía que era saber hacer una revista.

Guillermo Pietra: ¿La revista de turismo también era una revista de kiosco?

MK: Era de distribución gratuita. Pero tampoco existía nada semejante.

Habría que ubicarse en el año 75. Si vos te recibías en esa época, y te querías formar, la única manera de informarte era circulando, o por hospitales, o por algunas instituciones o grupos de estudio. Y esos grupos de estudio circulaban de voz en voz, o con papelitos pegados. No había una buena comunicación entre lo que hacía uno y lo que hacía el otro, salvo en algunas actividades específicas.

Yo venía de la UBA y había una diferencia muy fuerte – y con esto te respondo por lo del título de la revista. La diferencia que había era APA: psicoanálisis vs UBA: psicología

Y por supuesto, en APA no permitían la entrada de los psicólogos. Solo podían entrar los médicos.

Entonces el título de la revista era una manera de marcar la diferencia: era de la UBA, y no de APA. Por eso no se llamaba "Actualidad psicoanalítica". Se llamó "Actualidad psicológica", remitiendo a la Facultad.

MS: Pero en la Facultad ya se habían metido algunos psicoanalistas.

MK: Era todo psicoanálisis. No había otra cosa para estudiar en esa Facultad. Casi todos los que daban cátedra eran de APA. Era interesante porque, te formaban ellos, como analista casi, pero no te dejaban entrar en su formación.

El título también tuvo que ver, en un comienzo, con que a mi me interesaba conocer otras cosas. En los primeros números había notas de sesión prolongada – que era lo de Fontana – psicodrama, psicología social. Por ejemplo, le hice dos reportajes a Pichón Rivière. Uno lo hice para diciembre y él falleció en marzo. Estaba todo canalizado, pero el nivel de lucidez de ese tipo era maravilloso.

Y habló de su encuentro con Lacan. Yo empecé a hablar de Lacan acá cuando recién se empezaba a nombrar. Hice un número dedicado a Lacan, en esa época.

Entonces, "psicológica" tenía que ver con esa referencia, a punto tal que no ponía títulos, para que no se diferenciara eso. Yo no ponía Lic. y Dr. - y no lo pongo todavía – para que lo que definiera fuera la calidad del trabajo y no la referencia al título en cuanto a si era de psicología o era de APA.

En realidad equiparaba a todos. Si escribía alguien de la APA ponía su nombre y nada mas, y se escribía alguien de psicología, también. La cuestión pasaba por la calidad del trabajo y no por si era psicoanalista o no psicoanalista.

Esta es la razón por la que se llamó psicológica.

MS: ¿Y desde el principio se distribuyó por los kioscos?

MK: Desde el primer número

Te cuento una pequeña anécdota. Yo hice la revista de turismo y después hice una revista de libros, que luego se copió por todo el mundo. No es que quiero decir que yo soy el original pero eso de poner la tapita del libro y un comentario debajo, no había – salvo los folletos de las editoriales.

Yo saqué una revista con ese esquema. Cuando sacamos el primer número yo tenía contactos con editoriales, e hice lo siguiente. ¿Quién era la editorial más importante en psicología y psicoanálisis? Era Paidós. ¿Cómo había que hacer para ganarse a Paidós? En el primer número le puse publicidad a todas las demás editoriales menos a Paidós. Y después fui a venderle a Paidós (risas)

Y la verdad que Paidós, en ese sentido, - Bernstein, el padre – apoyó, porque puso lo que se llama las "orejas" de la revista, y una tira central en la revista. Dependiendo del número y tema seleccionaba tapitas para publicar.

Pasaron los años y me lo encontré – 5 o 6 años después – y me dice "a vos habría que hacer te un monumento. Cuando me viniste a ver pensé: pobre chico".

Además, imagínate, si ahora no aparento mucho la edad, en aquella época nadie me daba la edad que tenía. Y me dice "aparece un chico, haciendo una revista de psicología, independiente, formato diario, por kiosco, pobre, no dura dos días, se va a morir, lo que invirtió lo va a perder, lo voy a apoyar para que no pierda tanto".

Me dice "sos el único tipo que sostuvo esto mensualmente". Porque hay revistas institucionales que aparecen y desaparecen, o les cuesta sostenerla, o salen una vez por año, después una vez cada dos años. Sostener una revista mensual, y en aquella época era quincenal....

MS: ¿Cuanto tiempo salió quincenal?

MK: Un año. Hasta que me di cuenta que la actividad psi es mensual. Que lo hiciera quincenal no podía mantener la información adecuada porque era casi repetir la agenda. En general la actividad es por mes, o semestre. Cambia algo mensualmente, pero no quincenalmente.

MS: ¿Porque piensas que funciona la revista? ¿Cuál es la tirada de la revista?

MK: Te voy a contar una anécdota.

Esto se hizo mucho a pulmón.

MS: En esa época no se usaban computadoras. Las revistas se hacían recortando texto, pegando.

MK: Los primeros números los hice en linotipo. Tipeaba el linotipo, bajaba, se armaban las planchas y se imprimía. Los *composer*, que era lo más tecnológico y avanzado, donde había que cambiar la bochita para cambiar de tipografía, y después pegar y doblar, si te equivocabas en algo había que arrancar, eso debe haber sido unos años después.

Y cuando sacamos el primer número lo que hicimos fueron unos papelitos del tamaño de media hoja, que pegamos por la calle Corrientes, donde decía que iba a salir "Actualidad Psicológica".

Y tomamos los subtes – la línea de Santa Fe – algo de Corrientes, y los kioscos de Corrientes, desde Callao a Cerrito. Y al primer kiosco que voy es al San Martín. Llego con los ejemplares y le digo al kiosquero "acaba de salir esta revista, es en consignación, me parece que va a andar". "No – me dice – llevatela, no la quiero". Me estaba diciendo eso y pasa una mina y dice "AAhhhh, Actualidad!, la compro". Justo en ese momento. El tipo me mira y me dice "es amiga tuya". "Te juro por dios que no la conozco" (risas)

Y me dijo "Bueno, déjame algunos ejemplares". Al tipo le estaba entregando y ya la estaba vendiendo.

Ese tipo llegó a vender 150 ejemplares, ese kiosco solo.

MS: En ese entonces, ¿qué librerías especializadas había?

MK: Las librerías que tomábamos eran la librería Paidós, estaba Penélope, Letra Viva, la librería Bossec – que ahora estaba sobre Canning y Santa Fe. Teníamos algunas librerías.

En la librería Paidós, cuando llegábamos con la revista, la gente pasaba por la puerta y preguntaba si había llegado Actualidad. Mas allá de si a las librerías les daba beneficio venderla, lo que hacía era llevarles gente. Hoy en día las librerías no tienen un nivel de ventas importante de Actualidad – salvo Paidós, pero no mucho tampoco – pero porque la conseguís donde querés. Antes estaba más concentrado.

MS: ¿Qué tirada tenía Actualidad?

MK: En esa época estábamos en 1000 ejemplares.

GP: Aparte la revista de turismo, ¿tenías alguna tradición familiar o algo en relación a la edición?

MK: Ni siquiera se me ocurrió. Yo estaba en un grupo que no tiene nada que ver con esto. Yo estaba en el área editorial de una empresa, pero todo lo que hacía era ir a las librerías a ver si se vendían los libros. Ese era mi contacto con la parte editorial.

Cuando se nos ocurrió hacer la revista de Turismo nos juntamos tres. De los tres no sacabas ni medio editor. No teníamos idea de nada. Sí teníamos gente amiga. Uno era, por ejemplo, director de arte de una agencia de publicidad Grossa, y nos diseñaron la revista.

Para darte una idea, nos pasamos cuatro meses escribiendo la revista en papelitos, viendo donde cortar cada palabra. Cuando llegamos a la imprenta con eso se nos rieron en la cara. "No, Uds. escriban en una hoja común y nos dicen en tal medida". Nosotros armamos la revista pensando en como iba a salir.

No teníamos ni idea. Y a partir de ahí fui aprendiendo.

GP: ¿La revista fue con una visión comercial?

MK: ¿La de turismo?

GP: No, Actualidad

MK: Yo creo que cuando uno hace algo más o menos bien, tiene que funcionar económicamente. Me parece que la idea no tenía que ver con una meta económica. Nunca se me ocurrió que iba a durar 30 años. Nunca estuve pendiente de esto. Si, por un lado, satisfacía ciertos placeres míos de hacer una revista. Pero la idea es que era un servicio. Le daba un material a la gente que me parecía que era interesante. Si eso después se terminaba transformando en algo económicamente rentable, era segundo.

MS: ¿Cómo fueron los primeros pasos para encontrar los autores?

MK: Uno de los primeros que escribió fue Rodolfo Boholavsky, uno de los capos de orientación vocacional – ya falleció. Y la forma más fácil de resolver esto era con reportajes. Hasta que, de a poco, empezaron a escribir. Al darse cuenta que iba teniendo repercusión lo que se publicaba, fue más fácil.

Los inicios los hice con mi ex mujer - me divorcié en el 81; hasta ahí duramos – y ella estaba en la cátedra de Boholavsky, así que fue el primero que nos dio un trabajo. Después reporteamos a Rojas Bermúdez, a Fontana, a Materasi – por psicocine.

Voy a empezar a recordar algunas cosas porque tengo la intención, para el año que viene, de hacer alguna actividad por los 30 años de Actualidad

MS: Este reportaje puede ser el lanzamiento de la campaña (risas)

MK: Si. Estoy trabajándolo, no está definido todavía, pero por ahí hacer como un congreso, o algo así. Pero no un congreso primero para después el segundo, y así, sino un único congreso, por los 30 años de Actualidad. Y por eso me empecé a acordar de algunos números. Incluso algunos que los tengo totalmente agotados y no tengo ni los originales.

GP: ¿Te faltan algunos?

MK: Tengo casi todos, pero me faltan algunos.

MS: ¿Que formato tenían en aquella época?

MK: El formato fue siempre el mismo. Lo que fue cambiando es el papel y la cantidad de páginas. Antes tenía 8 páginas y papel de diario, de 57 gramos.

GP: ¿Y ahora cuantas páginas tiene?

MK: Ahora tiene 32 páginas y papel de 80 gramos.

En realidad, hasta el año 94, tenía artículos diversos. Recibíamos trabajos, y algunos los pedíamos, pero salvo un número por año, que era temático – el número de marzo – todos los demás tenían artículos de diferentes temáticas. Y en el 94 pasé a hacer todos los números temáticos, y todos con el doble de páginas – en aquella época tenían 16.

MS: ¿Y porqué cambiaste a temáticos?

MK: Me pareció más interesante. Me pareció que yo buscaba más eso. Soy muy autoreferencial para estas cosas. Me parece que lo que puede ser válido para mí puede serlo para los demás.

MS: ¿Y porqué te pareció eso en el 94 y no en otro momento?

MK: Que se yo. No me acuerdo. En realidad, antes, el número temático era el de enero. ¿Por qué era el de enero? Porque yo no salgo en febrero. Nunca salí en febrero. Entonces el número de enero era doble. Hasta que salió Psyche. Y como ellos no salían en enero, los avisos tendieron a postergarse para marzo. Entonces el número común de marzo venía demasiado cargado de publicidad y no daba casi espacio para publicar artículos. Entonces lo que hice fue pasar el número de enero a simple y los números dobles eran los de marzo. Y los de marzo se vendían muy bien

Pero me parecía que era muy puntual en relación al mes y al inicio de actividades, y que no tenía que ver con que era temático. Y no sé por qué en algún momento se me debe haber ocurrido que si tomábamos un tema alguien podía utilizar cada ejemplar de Actualidad como una referencia temática.

MS: Pero eso cambia como armar la revista porque ya no es lo que recibís sino lo que pedís

MK: Exactamente. A partir de ahí yo entro a pedir los trabajos. Por ahí, hay gente que quiere escribir, pero si no remite a los temas que voy a trabajar, por más que quiera no los puedo publicar. Entonces lo que empecé a hacer ahora es anunciar cuales son los temas que voy a publicar, por si alguien quiere mandar trabajos. Pero desde hace unos cuantos años, los números están pedidos. Especialmente voy a buscar la gente que me parece que está remitiéndose a esa temática.

MS: ¿Con qué anticipación haces esto? ¿Con qué anticipación estás pensando cada número?

MK: En general armo todo el año. Aunque después puedo cambiar en cualquier momento. De repente surge un tema que me parece que tiene más actualidad y cambio. Pero tengo un proyecto de temas para todo el año. En general, no menos de dos meses.

El tema es que si pedís con demasiada anticipación, no funciona. La gente lo entrega siempre al final

MS: Y a medida que la informática avanza, cada vez más sobre el final (risas)

MK: Antes para leerlo, me lo tenían que mandar con tiempo, porque tenía que tipearlo y armar el número. Ahora te lo mandan por mail, lo lees, le pegas una limpiada, y ya está.

Antes, la época de cierre era un parto todos los meses.

MS: ¿Cuál fue la posición de las instituciones respecto de la revista?

MK: Las instituciones, al principio, la verdad, costó.

MS: ¿Te ignoraban? ¿O qué?

MK: La gente de APA, al principio, era "¿Qué eso? ¿Psicología?"

Hasta que empezó a tener una circulación.

MS: ¿Y con los lacanianos?

MK: Con los lacanianos, bien.

MS: ¿Que decían te estos temas tipo orientación vocacional, o similares?

MK: La primera etapa tenía números variados, hasta el 94. Y una de las cosas que siempre intenté sostener en la publicación, es cierto equilibrio de temas y de líneas. Yo creo que hay gente que ha escrito en Actualidad que no se hubieran podido sentar jamás en la misma mesa.

Y después se fueron ocurriendo cosas. He hecho mesas redondas de discusiones clínicas. Presentábamos un caso, lo grabábamos, y después lo publicábamos.

Se nos fueron ocurriendo cosas. Cambiamos el diseño. Cambiamos hasta el logo. Fuimos actualizándonos.

Y con los lacanianos no hubo problemas. Todo lo que fuera el ámbito psicológico, el de licenciados, para decirlo de alguna manera, la respuesta siempre fue buena.

Y después de un tiempo, la gente de APA también empezó a responder, y muy bien.

Incluso cuando se arma el lío APA APdeBA nosotros hicimos notas, nos dieron notas, yo hice reportajes ahí, con las razones por las que se armaba esto. Respondieron bien.

Siempre hay alguien que se enoja, por supuesto. Pero, desde mi parte, ninguno.

MS: ¿Quien vio a Actualidad como un enemigo?

MK: Hay algunos que ven Actualidad con cierta precaución, o con cierta cautela.

A ver. Hubo una época, antes de que la cosa lacaniana se dividiera, hasta ese momento venía Miller acá, yo me lo encontraba y hacíamos notas con Miller, todo bien. Hasta que se armó el lío de división. Y hubo alguna gente que, como publiqué un trabajo de Isidoro Vega - donde diferenciaba lo que decía Lacan de lo que decía Miller - me parece que no les cayó muy bien. Pero a pesar de eso siempre hubo gente que si los invito a escribir, escriben. Y hay otra gente que no, que no los invito pero que sé que no escribirían, porque tienen algún enojo, que no lo voy a decir acá (risas)

Una vez le propongo a alguien que haga una nota para Actualidad. No vivía aquí sino en otro país, y estaba en relación a la escuela de Miller. Entonces, cuando fueron a hacerle la nota, y le dijeron que era para Actualidad, tuvo que ir a pedir permiso, a ver si podía publicar en Actualidad. La respuesta que me llega a mí es que Miller dijo "Kohan es un amigo", y avaló que se publicara.

Pero sé que alguna gente tiene que preguntar esas cosas, y otra gente no – entre la misma gente de la EOL.

Y la verdad es que no tengo una cuestión complicada. Lo que creo que ha sostenido Actualidad es ese punto de no pelearme yo, especialmente, con alguien.

Claro, a veces hubo cuestiones transferenciales complicadas. En una época me analicé con un tipo de la EOL y tuvimos algunas diferencias de opinión y una vez, cuando mandé a alguien a hacerle una nota, su respuesta fue "ninguna persona con responsabilidad institucional va a contestar a Actualidad Psicológica".

Pero no por eso dejó de moverse Actualidad, no por eso dejó de funcionar.

MS: ¿Entonces vos no estuviste en ninguna institución?

MK: No. Estuve, en alguna época, haciendo formación particular, con psicoanalistas. Pero nunca adherí a una institución. Es un punto complicado para mí.

GP: ¿Complicado por la revista?

MK: Claro. Porque si estoy en una institución me parece que tengo que responderle a esa institución. Y así como no tengo problemas con ninguna, también me permito ponerle un límite a cualquiera.

No tengo ningún pudor en decir que no si siento que me están queriendo usar, o algo por el estilo.

El psicoanálisis ha pasado mas allá de la cosa lacaniana, aunque para algunos solo está reducido a lo lacaniano. A mí una de las cosas que me han criticado en una época es que yo era lacaniano, y que la revista era lacaniana, que no se entendía la revista.

Llamativamente, en vez de crecerme las ventas, ahí me disminuían, cuando yo ponía artículos mucho más complejos – en términos de psicoanálisis. Y son todos profesionales los que compran Actualidad.

Cuando los artículos son más cerrados....

MS: ¿Eso quiere decir que lo lacaniano es cerrado?

MK: Quiero decir que acá hay una población que se dedica al psicoanálisis, que se acerca a la cosa lacaniana, no están en pelea con lo lacaniano, que se forman incluso, pero que si les pones algo que no lo relacionen con su clínica, yo creo que ahí la gente se siente afuera.

Esa es la impresión que yo tengo de los artículos lacanianos. Cuando están relacionados a la clínica, se entiende. Cuando están relacionados a la pura teoría, no se entiende.

MS: ¿Pero eso es en términos de lacaniano o en términos de lenguaje? ¿Es un problema de lacaniano o de lacanés?

MK: Tenes gente que escribe en freudiano mas puro, pero difícilmente no utilicen terminología lacaniana – el significante, forclusión, etc. – salvo algunos kleinianos muy APA. Yo creo que Lacan ya está involucrado en todo. Lacaniano o antilacanianos me parece que ya no es una divisoria válida. Lo que sí creo es que, por ejemplo, cosas como los nudos, la gente no termina de entender como se engancha eso con su clínica. Ese es el punto. No es un tema de lacanismo o no. Me parece que la referencia es la clínica.

Uno tendría que preguntarse porqué ha tenido, mas allá de una movida internacional, la inclusión de psicoterapias distintas. Y me parece que tiene que ver con algo del psicoanálisis también. Esto de los silencios y las escansiones, algunos lo han hecho bien, produciendo efectos ciertos en la clínica. Pero otros han copiado estas cosas y lo que han hecho fue echar a sus pacientes, que se terminan yendo y diciendo que no quieren saber nada con el psicoanálisis.

Yo creo que si uno no tiene un análisis encima, eso de ser analista es inexistente, no importa la línea que tomes. Y hay gente que por estos problemas con algún analista, se reciben de psicólogo, empiezan a laburar y no tienen un recorrido propio. Y por otro lado, me parece que si tomas cierta línea lacaniana sin haber leído otros psicoanalistas – para no ir más lejos, acá había gente que no había leído a Freud.

Me parece que la divisoria que se armó ahí dio mayor permiso para que entraran otras líneas de psicoterapias. Algunas las valoro. Para mí el psicoanálisis es la única teoría válida en serio, de trabajo fuerte. Pero hay que reconocer que los cognitivos o los sistémicos tienen sus cosas, y son válidas. Tienen su eficacia.

MS: Bueno, pero todas las corrientes tienen su eficacia. El electroshock también tiene su eficacia.

MK: Sí. Convergamos que todo tiene su límite. Es cierto que Actualidad se llama Psicológica pero creo que, de cada número, salvo algunas cuestiones muy puntuales, todos los trabajos son psicoanalíticos. Sé que a veces hago aportes. Por ejemplo, para el tema de la pareja, llamo a un sistémico, porque sé que ahí trabajan bien. O por ejemplo, una vez me pasó, al hacer un número sobre enuresis y encopresis, le pedí un trabajo a un cognitivo, y cuando lo leo pensé: "está para que se sepa". Después cada uno toma la decisión que quiera. Mis lectores son responsables y adultos, y saben perfectamente como leer un trabajo. El asunto es que una de las formas de resolver la enuresis era con la bombacha con electrodos. Y lo dice y está publicado. No es que lo estoy inventando o lo conté de Watson. Esto se hace. Está en un número que salió hace 3 o 4 años. No se hizo en el 81. Vos decidís si eso te parece válido o no.

Tengo una anécdota que me parece interesante. Hace muchos años atrás una amiga, Mirta Videla – una de las psicólogas de las primeras camadas, que está en el tema de adopción, y la mujer – hizo una reunión con Marie Langer. Me invitó. Estuve ahí, y había un sexólogo, que le pregunta a Marie Langer que opinaba de las técnicas terapéuticas sexuales – además en esa época había cierta bola con eso. Y ella contestó que le parecía bien. Me acuerdo haberle preguntado "a ver, si viene un paciente con una problemática sexual, y vos lo vas a derivar a que le hagan una modificación de conducta de esta índole, me parece que estas obviando la angustia que está generándole al paciente la posibilidad de trabajar en esto". Y Marie Langer me dijo: "tenes razón, yo creo que el trabajo en serio lo vamos a hacer en el consultorio con el psicoanálisis, pero si el paciente está un poco menos angustiado, no está mal". Si el tipo tiene una relación matrimonial, o de pareja, y puede coger un poco mejor, dejémoslo que se acomode ahí, igual nosotros vamos a seguir trabajando, no vas a obviar seguir trabajando.

Por ejemplo, a mí me pasó una vez que me invitaron a un curso de estas terapias sexuales. A mí me invitan a veces para que si discuto por lo menos que sepa lo que discuto. A veces, algunas cositas me prendo, y otras no. Pero, por ejemplo, en esa de terapias sexuales fui a dos reuniones. Y la verdad que fue interesante. ¿Por qué? Porque el grupo de tipos que había ahí, unos 6 o 7 tipos – estaban las mujeres por un lado, coordinadas por una mina, y por el otro los tipos – eran todos de muy buen nivel, eran profesionales, y lo sorprendente es que ninguno tenía noción de la sexualidad. Para uno esto es como cosa de todos los días. Pero que a uno le empiecen a explicar como es el órgano sexual, cómo funciona, que prendas velas, o pongas un poco de música, o que le hagas un masaje a tu mujer, o que la masturbes, o te pases crema – y les daban tarea para el hogar de este tipo – y los tipos no sabían bien como era el órgano femenino y casi no sabían como era el masculino.

Yo pensé, la verdad que no está mal. Esto es darle un espacio a un montón de gente que no tiene ese espacio. Darle un espacio a la sexualidad ya es un cambio. Y la verdad que está bien.

La sexualidad, por un lado está como muy expuesta, pero no necesariamente mas desinhibida. En algunos casos produce *actings* a lo pavote de jovencitos o jovencitas. Y por el otro lado hay inhibiciones mayores, porque hay tipos o minas de 20 y pico de años y siguen vírgenes. La exposición no hace que todo sea un libertinaje.

MS: En la revista, en esta relación entre psicoanálisis y psicoterapias, ¿se podría seguir alguna historia en cuanto a que diálogo habría habido entre uno y otro a lo largo del tiempo?

MK: Hay dos cosas. Tengo la impresión que uno marca cierta línea editorial. Pero hay otro aspecto y es que las revistas a veces toman vida propia, empiezan a gestarse por sus propios lectores. Yo jamás permití una nota paga, sea en forma directa o por vía de avisos – y he rechazado algunos importantes. Pero la revista toma cierta vida propia. Por ejemplo, empecé haciendo esto de líneas varias. Es cierto que uno está en psicoanálisis. Si hubiera sido hipnólogo hubiera pedido trabajos a hipnólogos y la revista se hubiera vuelto una revista de hipnosis. Pero, bueno, uno marca una línea. Pero siempre me pareció que era importante saber que hacen otras terapéuticas.

MS: ¿Pero cual ha sido la historia de esas otras terapéuticas, según los momentos?

MK: En general las asocio con el tema de la revista. No porque las otras líneas no puedan decir algo sobre ciertos temas. Pero por ahí, según el tema que tomo, el psicoanálisis puede decir mas si tomo algo como "repetición y decepción", pero con otros temas he invitado a sistémicos o cognitivos.

MS: ¿Esto desde el principio?

MK: Una vez le hice un reportaje a Kertez sobre análisis transaccional. No he pedido trabajos, en cambio, a bioenergéticos, o a gestálticos.

MS: ¿La temática siempre es clínica?

MK: Para mí el punto central siempre ha sido la clínica. Siempre intenté que los artículos tuvieran, o una viñeta clínica, o un relato clínico, salvo casos muy excepcionales, o de gente que transmite clínica sin necesidad de hablar directamente de un caso.

La problemática clínica es la que desencadena el resto. A mí siempre me quedó muy grabada una frase que decía Lacan que "si esto no les sirve en el consultorio, no lo usen".

Yo le hice varios reportajes a Nasio. Y una vez me decía del objeto a que hasta que no lo pudo ver en la clínica no le terminó de cerrar. No hay nada más confrontante que la clínica. No hay un paciente que venga redondito, perfecto. Y si no te preguntas ahí no te preguntas en ningún lugar.

Había teóricos de mucho nombre, que en una época no tenían clínica, y daban seminarios, charlas. Y ahí era perfecto, estaba la verdad absoluta. Cuando no hay ninguna confrontación, teóricamente puedes cerrar cualquier cosa.

GP: ¿Que tiempo ocupa la revista en tu vida, y que tiempo la clínica? ¿Cómo te repartís?

MK: Han habido distintas épocas. La primera época era casi pura revista, porque había mucho trabajo, mucho esfuerzo. Después hubo una época en que el funcionamiento empezó a aceitarse y me ocupé mas de la clínica, que fue cuando mas trabajé. Y después reduje de nuevo el tiempo en el consultorio, básicamente por que si tenes un paciente, no lo puedes mover fácilmente. Y yo, cuando estoy con cierre, estoy con cierre. Desde hace unos años viene mas tranquilo, pero siempre los cierres fueron complejos. Siempre hay gente que te entrega las cosas a último momento. Llevó 30 años haciendo cierres y es siempre así. Entonces me he dejado un tiempo para mí, un tiempo para la clínica y un tiempo para la revista. Hago otras cosas: gimnasio, saxo, otras cosas. La revista está bastante aceitada.

MS: ¿Nunca se te dio por expandirte hacia la edición de libros?

MK: Ya lo hice eso. Yo hice la edición *Trieb*

MS: ¿Era tuya esa editorial?

MK: Claro. Hice una colección, la manejaba Roberto Harari. Después Mirta Videla hizo otra colección más popular, de libros más chiquitos y económicos.

MS: ¿Esos son libros de los 80, o por ahí?

MK: Si. Por ejemplo, este es del 78. Este otro es del 77.

Al poco tiempo de empezar con Actualidad pensé en la editorial.

MS: ¿Y qué pasó con esa editorial?

MK: Al principio, durante algunos años anduvo bien. El sistema editorial más o menos funcionaba. Tenía distribuidores que te compraban. Sacabas una novedad, vendías una cantidad que más o menos, si no te cubría, andabas cerca de la inversión. Aunque te pagaban a los premios. Pero vos también pagabas a los premios. Hasta que empezamos a entrar en crisis económica.

Yo soy medio complicado para hacer transacciones económicas. Exijo respeto mutuo.

Una vez fui a un distribuidor que se llamaba "Tres Américas", y al gerente de compras le llevo tres libros que había sacado, los agarra en la mano, los pesa, los tira sobre el escritorio y me pregunta cuanto vale. Le doy los precios y me dice "mándame 5 de cada uno". Ni en pedo, agarré los libros y me fui.

A la tarde me hacen un pedido de 700 libros, de otros títulos. Y le dije "No, Uds. no me compran novedades, no les vendo mas. Para que yo les venda tienen que venir a buscar no menos de 100 ejemplares de cada novedad". A la tarde viene un pibe "vengo a buscar 100 ejemplares de cada novedad".

Pero el trato era de terror con los distribuidores. Mandaban cuatro veces en el día a buscar un libro: no querían tener un libro de stock. Preferían mandar cuatro veces a un pibe a la editorial en vez de pedirme 5 de cada uno y después no saber si lo venderían. Y una vez un distribuidor tenía una factura de 19,30 pesos – literal esto que te cuento – a 90 días. Por supuesto, el cheque lo pudimos retirar a los 120 días, y me dieron un cheque a 60 días. Lo llamé al distribuidor y le dije "negro, si estás mal, decímelo y rompo el cheque, te regalo la plata, decime si estás quebrado, si estás mal, pero no me puedes dar un cheque a 60 días". Si no tenes 19 pesos en el banco estamos muy mal. Y estoy hablando de un distribuidor muy grande.

No me interesa mas vender libros, salvo tener tu propia distribuidora. Si armás una distribución propia, está todo bien. Pero sino, vos cobras a los premios y tenes que estar haciendo la inversión.

Para ponerlo facil, la mayoría de los libros editan 1000 ejemplares y si lo agotan en dos años son un lujo, ya es un éxito. Yo vendo 6.000 ejemplares todos los meses de Actualidad Psicológica. Y me pagan a los 45 días. No tengo ni que discutir esto. Y digo 6.000 ejemplares sin contar las reediciones. Yo edito entre 8 y 10 mil ejemplares todos los meses.

No tiene sentido. Me encantaría editar libros. Pero un libro te sale por lo menos 4 o 5 lucas, y no puedes tener menos de 50 u 80 títulos para tener un corredor privado, sino el tipo no va a ganar plata. Si no le das un fondo para vender, tenes que encarar a un distribuidor, y estos te pasean como el mejor.

GP: Y la revista ¿como la distribuis?

MS: Tengo distribuidores para el interior y para la capital. Tengo varios.

GP: ¿Los distribuidores de diarios y revistas?

MK: Si, el circuito de revistas. Y a las librerías las atendemos directamente, tanto acá como en el interior.

Tengo una buena distribución. Es difícil no encontrarla, salvo que esté agotada.

Uno de los efectos de haber hecho números temáticos es que muchos kioscos tengan muchos números atrasados y los vendan muy bien. Tengo un kiosco que pidió que lo atendiéramos directamente: todas las semanas están reponiendo, en buena cantidad.

Y en los congresos siempre vendemos muchos números viejos.

Hay gente que la compra aunque no le resulte interesante en ese mes, pero saben que en algún momento la van a consultar.

GP: Es mas coleccionable

MS: ¿Hay alguna predominancia de temas? ¿Vas siguiendo síntomas, conceptos, qué cosa?

MK: La verdad es que se me van ocurriendo los temas, por intuición, o porque a mi me interesa, o porque es algún tema que está en el ambiente.

Hubo situaciones complicadas. En el 94, atentado a la AMIA, saco el número de julio. Y dos meses antes, como te digo, preparo los temas. Tenía previsto irme de vacaciones, con una gente amiga, a navegar al caribe. Íbamos a estar en un velero. Saco el número de julio y me voy el 2 o 3 de julio. Y el tema fue "Neurosis traumática" porque dio la casualidad que había un psicoanalista israelí que había llegado a la Argentina poco antes y había trabajado el tema de catástrofes y atentados. Me avisan de este tipo y yo le pido un trabajo. Yo me voy el 2 de julio y vuelvo el 20 y pico, y en el avión de vuelta me entero del atentado a la AMIA. No podía creer lo que estaba leyendo. Llegó a Buenos Aires, y me empezó a llamar gente a ver si yo sabía que iba a haber un atentado y por eso hice el número. Además, ese número lo empezaron a buscar porque no había mucho material sobre neurosis traumática. Y Moser Chantal, el psicoanalista que escribió en ese numero, se la pasó dando conferencias y cursos.

En el mismo mes en que muere Teresa de Calcuta, muere Lady Di. Murieron creo que con una diferencia de 15 días. ¿Qué tema había sacado ese mes? "Los duelos". Me llamaron del canal el Aleph para ver si sabía las cosas de antemano.

GP: Un amigo mío diría que estás atento al inconsciente colectivo

MK: Podría ser perfectamente.

MS: ¿Y cómo haces para los pedidos de artículos? Porque hay gente que tiene cierta capacidad para escribir sobre cualquier cosa que le pidan, pero en general la gente, mas allá del tema formal bajo el que escriba, escribe sobre lo que está pensando, o lo que sabe.

GP: Agrego a eso la pregunta de si tenes escritores fetiches, como los directores de cine con algunos actores.

MK: Tengo gente que sé que les pido y se que puedo contar con ellos y que van a hacer un buen trabajo. Pero también sé que los llamo para ciertos temas.

MS: ¿Y cómo haces para buscar?

MK: Ahí es donde uno está al tanto de las cosas, quienes están en las distintas líneas en las distintas temáticas. Pregunto, además, porque por ahí pueden estar en un tema, en forma general, pero no se si están puntualmente a lo que a mi me interesa que trabajen.

Y también hay gente que es un desastre escribiendo, que uno ya lo sabe, y entonces ni los invito a escribir. No porque no sea interesante lo que tengan para decir, pero de ahí que lo pasen a un papel, es de terror.

Y en general tiendo a ubicar la gente que está en cada tema.

MS: ¿Hay temas más "exitosos"?

MK: Si. Anorexia y Bulimia, por ejemplo. Hice dos ediciones, las dos agotadas. Hice dos revisiones, y las dos agotadas. Es mas, de una creo que hice tres reediciones.

Te voy a contar una experiencia que fue muy linda. Tengo un ejemplar guardado del 89, 50 años de la muerte de Freud. Hice un número dedicado a Freud. Fue una de las pocas veces que hice un número temático en el año. Pero correspondía en septiembre, los 50 años de la muerte de Freud. No sé que pasó con ese número, pero lo sacamos, a los 5 días me estaban pidiendo mas, a los 10 días reedite, en el mismo mes, y agoté todo. Hice dos ediciones en el mismo mes. Invité a escribir a los capos de todos los grupos de había. Todo el mundo venía hablando de los 50 años de la muerte de Freud. Además se cumplía el ciclo de los derechos de autor, pasaban a ser de dominio público.

MS: ¿Los temas de ahora son diferentes a los de antes?

MK: A veces reviso números viejos y me sorprenden algunos trabajos, la verdad que son fantásticos y los podría republicar hoy, tranquilamente. Hay otros que no, que perdieron cierta lectura.

No se si ha habido cambios. Por ahí neurociencias, que es una cosa que empezó hace menos tiempo.

GP: ¿Hay un número dedicado a neurociencias?

MS: Si. Hay algunos temas que no los he trabajado todavía, que los tengo pendientes, y que en algún momento los voy a hacer. Los tengo escritos, pero los voy pasando para el otro año.

MS: ¿Porque los vas pasando para el otro año?

MK: Porque no me terminan de cerrar. Y fijate, los números menos psicoanalíticos, son los menos vendidos. Cuando me meto en temas no psicoanalíticos – aunque son muy buscados después – por ejemplo mediación, u orientación vocacional, es decir, una temática que no es del psicoanálisis, la venta es menor. También hay problemáticas que son muy internas de los grupos – por ejemplo psicoanálisis vs psicoterapia – y que no trasciende a la gente.

Un tema que quise trabajar alguna vez y nadie quiso escribir sobre esto, fue el valor de la sesión. ¿Porque se actualizaba en la época de la inflación? Si tenía un valor simbólico no estaba relacionado con la inflación. O sino, como hacía uno para tomar en cuenta el valor de la sesión en esos términos.

Todos me hablaban pero me decían "esto no lo escribo ni lo firmo ni mamado" (risas)

No pudo salir nunca.

MS: ¿Y cómo han incidido las variaciones políticas que hemos tenido en estos 30 años?

MK: Actualidad nace en mayo del 75. Para darte una ubicación, había muerto Perón, estaba Estela Martínez de Perón, triple AAA, mas los montos, mas el ERP, mas todo. Ibas por la calle – yo tenía la oficina en el pasaje Barolo, en Avenida de Mayo – cruzabas la Avenida de Mayo y pasaban autos y estaban todos armados, y no sabias quien era quien porque ninguno estaba identificado. Digo, época difícil.

Yo ahí publiqué algunos trabajos difíciles.

MS: Por ejemplo, ¿qué era difícil?

MK: Por ejemplo cuestionar a Estela de Perón. Yo tomé posición en estas cosas. Tampoco hice un abanderamiento, porque sino se cerraba la revista.

Durante el proceso me llegaban revistas devueltas con el sello de las fuerzas armadas.

Había suscriptores y de repente me volvían los ejemplares de vuelta con es sello. O lo habían secuestrado, o lo estaban buscando.

Después del proceso me enteré de gente que estaba escondidísima, que me mando cartas de agradecimiento porque la revista era su punto de contacto con la profesión.

Pero todos los meses me llegaban ejemplares de vuelta.

Me he intentado manejar profesionalmente, y cuando hemos tomado temas políticos...

MS: ¿Por ejemplo?

MK: Por ejemplo, esto de Estela Maria de Perón, el copamiento de La Tablada. Ahora no me acuerdo de otros.

GP: ¿Y durante el proceso?

MK: Durante el proceso también. Pero para mí que no lo entendieron. Una vez, en el 83 fui a USA, y en la embajada el pibe que me atendió, yo pensaba "este pibe es uruguayo, y si no es tupamaro le pega al lado", porque estaba de barbita, no cerraba con la embajada. Y este pibe me hizo preguntas políticas. Me preguntaba si conocía a Pacho O'Donnell, me comentó que teníamos a la presidenta de la asociación de psicólogos desaparecida. Ese era el tipo de preguntas que me hacía. Mi respuesta fue "la presidenta, si, pero no solo eso, no se si estas enterado" y le tomé el pelo. Y me preguntaba, "Ud. que opina" sobre esto y lo otro. Le dije "¿pero vos me estas hablando profesionalmente?". Y le empecé a hablar profesionalmente, que del colectivo imaginario, de psicología, y lo basuree. No debe haber pescado una.

Me dieron entrada múltiple por 10 años cuando se supone que yo casi era zurdo por ser psicólogo.

Hemos tomado temas en Actualidad en función de estas cosas. En aquella época, además, los números no era temáticos, los artículos eran diversos, entonces no era que tomábamos todo un número para eso. Pero si cuando tomamos "crisis social y subjetividad" en el 2001.

Hace poco hice un número "estar en deuda", donde pedía que se hicieran referencias clínicas, por ejemplo pacientes que están en situación de deuda en forma permanente. Pero también tiene que ver con el país. Ese número de neurosis traumática. Por supuesto, después hice un número especialmente dedicado a la AMIA, que se llamó "Violencia, terror y angustia". Fue un número que hicimos en 20 días.

A veces me pasa esto, que se me cruza un tema y lo quiero publicar, y la verdad que tengo gente que me responde muy bien. He invitado a gente que no conozco. Es más, hay mucha gente con la que yo hablo por teléfono, y tenemos casi un trato de amigotes, y pueden estar delante mío y no los conozco, y no me conocen.

GP: A nosotros nos pasa en forma sistemática eso.

MK: Me pasó una vez, hace muchos años, estaba en una reunión de la escuela freudiana de Buenos Aires, con Rafael Paz uno al lado del otro, y no nos conocíamos. Y alguien le dice Rafael Paz, le toco el hombro y le pregunto "¿vos sos Rafael Paz?", "Si", "Yo soy Miguel Kohan", y a los abrazos.

MS: ¿Y como son estos desembarcos en el extranjero? Me decías que ya están en Chile

MK: En Chile hace ya dos años que estamos. Creo que las necesidades despiertan antenas de trabajo. Y el 2001 fue un momento difícil, donde uno sospechaba que podía caerse todo.

GP: Se cayó todo! (risas)

MK: Si. Pensaba que se venía el Apocalipsis. A mi me pasa que empiezo a pensar en recursos. Y se dio la casualidad que un amigo mío se fue a vivir a Chile – un amigo que nada que ver con esto, que está en el ámbito del marketing. Y como tenía tiempo libre me propuso llevar Actualidad.

MS: ¿Pero es una reimpresión del mismo ejemplar de Argentina?

MK: Absolutamente. Fui, me puse en contacto con la gente del ICHPA, de la APCH, y me han atendido muy bien.

MS: ¿Cuántos números están vendiendo en Chile?

MK: Estamos en 1200 ejemplares.

GP: Lo compran todos.

MK: Cuando fuimos al distribuidor el tipo me dijo "Uds. tienen que pagar para que la distribuyan, porque acá van a vender 80 o 100 revista, como mucho, y no cubrimos el costo operativo de distribución". Le propuse poner una cifra de venta y si no la superamos pagamos. Y si la superamos "¿Qué hacemos? Me haces algún descuento". Y el primer número vendimos 800 y pico. No lo podían creer.

MS: ¿Chile es el único país donde te expandiste?

MK: Estoy haciendo algo para Brasil.

MS: Pero ahí vas a tener que traducir

MK: Si. Es más complicado, pero también es más beneficioso. Tiene ambas cosas. Por un lado es más complicado, pero también es más ventajoso porque puedo reeditar números. No los conocen.

Vamos a hacer una movida en Porto Alegre. Y de ahí a San Pablo. De donde hagamos el centro luego se distribuirá al resto del país.

Y también hay una posibilidad, medio en el aire, con México.

MS: Los derechos de autor, ¿te los ceden?

MK: Si. Igual yo los autorizo a republicar, en libros u otros lugares. Lo que yo no publico es material ya publicado.

MS: Yo te iba a hacer la pregunta de si tenías alguna hipótesis sobre la particularidad del desarrollo del psicoanálisis en Argentina, pero comparando los números de Chile (1200) con los de Argentina (6000), parece que no es tan exclusivo de Argentina.

MK: Vinieron de la televisión española a preguntarme eso. Yo no sé.

Con Chile tengo una percepción. Me decían que Chile no, etc., pero Chile pasó de tener 6 facultades de psicología en el 88 u 89, a tener como 60 actualmente. Me parece que hay toda una movida de la sociedad chilena de empezar a preguntarse un motón de cosas que durante mucho tiempo no lo hicieron. Y hay una cuestión del discurso, entre lo que se dice y lo que hay como metalenguaje permanente, y me parece que está empezando a rebalsar. Me parece que va a haber mucha movida y que el psicoanálisis puede decir mucho. Lo que no estoy seguro es si los psicoanalistas tipo APCH pueden dar respuesta. Es posible que los otros grupos, tipo ICHPA, u otros grupos, puedan hacer algo.

De todos modos la formación pasa mucho por las universidades, que son un negocio. No es solamente una cuestión educativa. Y están teniendo una población psi interesante. Ahí pisa bastante lo cognitivo y lo sistémico. Pero también depende de qué lectura se le ha hecho al psicoanálisis, cómo se lo ha transmitido.

A mi me han llegado muchas cartas diciéndome que es la única revista seria que se puede leer. La revista del colegio de psicólogos es ilegible, es pura metodología. Algo que tenga que ver con la psicopatología de la vida cotidiana, no hay por ningún lado.

¿Y porqué acá el psicoanálisis? La verdad no se. Alguna vez me preguntaron. Yo creo que Buenos Aires tiene esa mezcla de arrabal, europeo, una cuestión de identidad no muy fácil, una búsqueda que el psicoanálisis ha intentado responder.

En la Argentina siempre hemos tenido una muy buena formación intelectual.

MS: Buenos Aires siempre es el mayor mercado hispano para lo que sea edición de ensayos.

MK: Exactamente. Ahora ¿podes decir que Francia es un país de analfabetos? No. Pero no el psicoanálisis no ha tenido la misma repercusión, aunque el psicoanálisis allá pisa también, y muy sólidamente.

MS: Lo que llama la atención es encontrar publicaciones en los kioscos

GP: Freud está en los kioscos, la edición de López Ballesteros en pequeños tomos.

MK: Me han llamado de France-Press para preguntarme por la revista en los kioscos, cuando no tiene un lenguaje común.

MS: Pero vos decís que los que la compran son profesionales.

MK: Si. Quizás alguna gente muy analizada, o de algunas otras profesiones, como por ejemplo abogados, por cuestiones forenses.

Cuando estaba De la Rúa, Lopérfido generó un subsidio para publicaciones, y Actualidad lo ganó. Creo que fue la única publicación psi que ganó.

MS: Topía también.

MK: Exactamente. Fuimos seleccionadas como revistas de interés y compraron una cantidad de ejemplares, así que lo deben haber desparramado por todos lados.

MS: ¿Y porqué no te has volcado al medio digital como formato de edición?

MK: Porque soy muy grande (risas)

Yo trabajo desde siempre con Macintosh. Cuando empezó el tema de las computadoras yo hice traer una Plus – que en aquella época era "LA" máquina – y la tuve un año en mi oficina sin abrirla. No entendía la lógica de las computadoras. Y gracias que tengo una página web donde hay 4 o 5 cositas nada mas.

Hubo un momento en que planteó los grandes negocios....

MS: ...hasta que el Nasdaq cayó de 5000 a 2500

MK: Exactamente. Y nunca lo terminé de entender. A mi me parece que tiene alguna validez, pero me parece que hay que meterse especialmente en el tema de Internet.

Yo la uso la computadora, pero no entiendo mas nada.

Hay una idea de bajar la revista entera a Internet, pero sería por suscripción. Sería como los diarios que para poder leerlos te tenés que suscribir.

MS: ¿Tampoco en CD-ROM, como para tener una colección completa?

MK: Una cosa que tengo ganas de hacer para los 30 años es un CD-ROM. No de todos los números, porque no los tengo todos guardado en archivo. Lo demás está en papel.

Actualidad se ha sostenido por las condiciones del material, y por la forma en que se ha llevado adelante. Pero no hay una industria detrás. El psicoanálisis no tiene una industria detrás. No tenemos los laboratorios, o algo por el estilo. Entonces tampoco puedes hacer grandes inversiones porque no tienen respuesta posible. Si vos vendes autos, armas algo, y vendiendo un auto lo recuperas.

Pero en esto no.

Igual creo que el próximo paso va a ser armar algo por Internet, porque hay gente que la pide de Alemania o de Italia, o de otros países. Se la mandamos, la pueden comprar. Pero la verdad, sería mucho más fácil que pudieran ingresar directamente con un *password* o algo mas completo, y poder bajarla.

Sé que hay gente que ha visto la revista en la biblioteca de Harvard, en Oxford. No se quien la lleva o como la compran, pero me han dicho que han ido a las bibliotecas de estos lugares y la han encontrado.

MS: ¿Que futuro le pensas a la revista?

MK: Esta idea de que el psicoanálisis iría a desaparecer, no creo para nada en eso. No creo que haya algo que le vaya a hacer mucha mella. Quizás haya alguna transformación a lo digital. Pero me parece que va a seguir igual.

El único tema es que está demasiado personalizada: soy yo. Si pienso en el tiempo, tengo que pensar en el día que me muera. Pero supongo que voy a hacer que alguien la mantenga, la continúe.

En algún sentido, no se si quiero que esté tan personalizada.

Una de las cuestiones que mas me han propuesto es que la hiciera...

MS: ...con referato

MK: Con referato. Y la verdad que a mucha gente que escribe le serviría, y es válido. Pero tiene una metodología la revista en la que no puedo estar pendiente de un referato. Acá el que decide, al final, soy yo y se acabó el partido. Y esto es lo que permite la salida. Si acá estuviéramos los tres - y digo tres, imagínate un referato - y empezamos a discutir, ¿quién termina decidiendo en la revista? El referato.

La dirección ahí pasa a ser más formal que otra cosa. Y no podría salir porque estaría esperando la decisión del referato.

Lo que yo aseguro es la difusión del material. Eso te lo aseguro.

El otro día me encontré con un psicoanalista que hacía rato que no lo veía, publicó un trabajo, y me decía "no sabes la repercusión que tuve del trabajo".

Por supuesto, hay de las buenas – la mayoría - , y de las malas. Cuando nos metemos con el tema de la sexualidad, siempre viene algo en contra. Gente de transexuales, homosexuales, etc.

En Chile, por ejemplo, hicimos un número dedicado a la madre. Y ahí hay un trabajo de madres lesbianas.

En una Universidad nos echaron (risas)

Y nos mandaron notas. Discusiones ideológicas.

A veces, estas discusiones que se arman con transexuales u homosexuales, suponen que uno tiene una postura de derechos humanos. Desde la postura de los derechos humanos tenemos posición abierta a que no haya ninguna clase de discriminación. Lo que uno no puede dejar de hacer es entender que es lo que le pasa a alguien cuando le suceden ciertas cosas, sea lo que sea.

La movida que hace ahora Roudinesco es más desde los derechos humanos. Mas una cuestión ideológica que una cuestión

Cuando lo toman desde ahí, ¿qué le vas a hacer? No le vas a contestar.

Hace muchos años empezó a difundirse el tema de la homosexualidad, y decían que los homosexuales elegían ser homosexuales. Entonces hice un número que se llamó "Homosexualidad. ¿Estructura o elección?". La de cosas que recibí.

Se agotó, se vendió muchísimo. Pero los grupos de homosexuales putearon mal.

Nadie estaba diciendo que había que matarlos o aislarlos, o separarlos o impedirles algo en la vida cotidiana. Pero así como te preguntas cómo alguien es un obsesivo, te puedes preguntar como alguien es un homosexual. No tiene nada que ver con los derechos.

Pero son esas cosas que acontecen cuando uno se mete con algunos temas.

Después hay gente que pide análisis por los números. Una anécdota: hicimos un número dedicado al odio, muy bueno; y un día me cae acá un tipo, a última hora, que se notaba que de profesional no tenía nada, quería hablar conmigo, y me dice que leyó el número del odio, y que él estaba con una mujer cuyo ex marido lo odiaba mucho – te digo casi literal esto – y que esto, obviamente generó situaciones complicadas – que no me contó, pero sonaba a policial – y que después de leer el número él entendió cual era el odio del tipo, y me preguntó si iba a hacer un número sobre cómo responder al odio (risas)

Hay anécdotas de estas, a montones. He tenido detenidos en Devoto que han pedido la revista, y se la mandamos – deben ser de los pocos que se la mandamos sin cargo.

MS: ¿Hay algunos números que sean tus preferidos?

MK: Por ahí el de neurosis traumática, por lo de la AMIA. O este sobre homosexualidad, o un número titulado "que quiere una mujer", o "patologías del amor" que es un título que me lo pasó Marta Gerez.

MS: ¿Hubo algún momento en que estuvo en duda la salida de la revista?

MK: No. Nunca.

MS: ¿Ninguna crisis fue demasiado terminal?

MK: Pasé todas. A ver, nace en mayo del 75 y en junio estuvo el Rodrigazo. No se cómo explicarte: se pudrió todo apenas salimos. Eso, el proceso militar, Martínez de Oz, la inflación del 89, el 2001. Hemos pasado por todas.

Siempre tuve la convicción que una revista se hace en función de la permanencia y que eso es más importante que cualquier otra cosa en una revista. Salvo que pongas porquería adentro, y entonces la permanencia se te va por lo que ponés.

Pero creo que tengo lectores muy conectados.

MS: Hay gente que podría decir que se crió con Actualidad Psicológica (risas)

MK: Hoy en día, puede ser.

GP: Ya hay psicólogos que nacieron después de Actualidad

MK: En muchas facultades la piden de texto.

Volviendo al psicoanálisis, creo que se va a mantener. La ruptura que hizo Freud es tan profunda que no veo como se puede obviar.

Parte de la difusión de las psicoterapias es fruto de la globalización, es decir, de la globalización del imperio norteamericano. En los 80 nadie pensaba que iba a llegar un paciente y te iba a decir "cuanto tiempo tengo de tratamiento, a cuanto la sesión, tantas veces por semana, entonces me va a costar lo mismo que un departamento". Yo he visto gente que ha vendido todo lo que tenía para hacer un didáctico – pensando que también era una inversión, convengamos (risas)

MS: Pero igual se animaba a arriesgar en eso.

MK: Claro.

MS: Muchas gracias por el reportaje.

MK: Gracias a Uds.

2° Congreso Mundial de Convergencia

Reportajes realizados por Sara Elena Hassan

La secuencia de mini-reportajes que se presenta a continuación fue realizada en los intervalos de sesiones del **2° congreso de Convergencia** en Río de Janeiro, del 27 al 29 de mayo de 2004.

La opción de conversar con éste o aquél participante contempló apenas una cierta disponibilidad para hablar, de la persona entrevistada, en un determinado momento, dependiendo también del azar de los encuentros. Por lo cual, no todas las instituciones participantes quedaron representadas a través de reportajes a alguno de sus miembros.

Las preguntas fueron cambiando en el transcurrir del congreso, deslizando el foco para algunas de las cuestiones aparecidas durante la lectura de los textos, en los debates y, a veces, a alguna ocurrencia mía.

Los entrevistados son *Marta Nardi* (Escuela Freudiana de Argentina, Argentina), *Edgardo Feinsilber* (Mayéutica, Argentina), *Urânia Tourinho Peres* (Colegio de Psicanálise da Bahía, Brasil), *Isabel Martins Considera* (Praxis Lacaniana - Rio de Janeiro, Brasil), *Paola Mieli* (Après Coup - New York, USA), *Felisa Puzskin* (Escuela de Psicoanálisis de Tucumán, Argentina), *Robson de Freitas Pereyra* (Associação Psicanalítica Porto Alegre, Brasil), *Adela Stoppler* (Psicanalista não filiada a instituições - São Paulo, Brasil), *Oswaldo Arribas* (Escuela Freudiana de la Argentina, Argentina), *Helí Morales* (Red analítica lacaniana, México), *Griselda Sarmiento* (Centre de Recherche en Psychanalyse et Écriture - Paris, Francia), *Denise Maurano* (Corpo Freudiano Rio de Janeiro, Brasil)

Sara Elena Hassan

Edgardo Feinsilber

Mayéutica Institución Psicoanalítica - Buenos Aires

Sara Hassan: Cuales son tus expectativas en relación a este Congreso Internacional de Convergencia?. Vas a presentar algún trabajo o, específicamente, puedes decir algo sobre el dispositivo?

Edgardo Feinsilber: Si, yo presenté un trabajo, "Lógica y ética de la contratransferencia", que está en página Web. Este artificio, como preferimos llamar nosotros, siguiendo la teoría de Lacan, tiene otra intención en la medida que las realidades económicas del mundo globalizado en que vivimos hace que esto sea no realizable para algunas instituciones o países. Entonces, de la idea principal que teníamos de cuatro lenguas y todos los trabajos traducidos, ha quedado este artificio de una sala plenaria, y traducción simultánea a cuatro lenguas. Porque se prefirió mantener la interlocución y la traducción y no la lectura de los trabajos individuales. Además porque era imposible sostenerlo económicamente. Creo que es una apuesta arriesgada, que no es aceptada por todos: el hecho de ir a un congreso y no leer el propio trabajo. Yo ya presenté el mío, llevado a página Web.

SH: ¿Por qué decís "presenté"?

EF: Porque teníamos tiempo hasta el 30 de abril para presentar un trabajo con la condición que estuviera traducido en cuatro lenguas para que sea subido a la página Web de Convergencia, en castellano, francés, inglés y portugués. En este momento mi trabajo "Lógica y ética de la contratransferencia" está ahí. Ahora, además en este artificio que construimos cada institución nombró un 'coordinador' para las mesas, todas plenarias, y un 'lector', que presenta un trabajo en nombre de su Institución, basado en los trabajos de sus miembros, con distinta libertad según cada institución, en cuanto a su exposición. Es decir, cada institución nombra un lector, y además están los trabajos presentados de cada miembro. En Mayéutica hubo diez trabajos y Diana Voronovsky fue elegida lectora. Así es que ella tuvo que hacer un texto a partir o sobre los

trabajos de los miembros de la institución para luego exponer, en veinte minutos, representando a nuestra institución, y en principio, con todas las dificultades que eso pueda tener para aprehenderlos. Entonces, este artificio implica una apuesta complicada porque estamos acostumbrados a ir un congreso para presentar su trabajo. No a escuchar e intervenir en una interlocución amplia. Así, si nuestra posición siempre fue acompañar lo que se decida, esta es una apuesta distinta, que trataremos de sostener animadamente. Luego de las ponencias de los representantes institucionales hay un tiempo de discusión. Si hay analistas que aceptan gustosamente la idea de ir a un congreso para escuchar e intervenir, hay otros que piensan: "Si yo no leo mi trabajo, no voy".

SH: Hasta donde entiendo, el dispositivo no quiere decir que el autor no pueda hablar...Va a tener oportunidad de hablar...

EF: Pero no leer su trabajo.

SH: Es la primera vez que se implementa este dispositivo?

EF: En cierta medida, sí. Este es el segundo Congreso de Convergencia, que se realiza cada tres años. El primero, que fue en París en el 2001, tuvo una propuesta semejante, pero de cumplimiento mucho más desordenado, tanto por las dificultades que implicaba como por cuestiones internas y políticas, que hizo que muchos destacados analistas no concurrieran al trabajo. Ellos habían inventado un artificio en el cual cada uno presentaba un trabajo, el que era leído por un 'lector', un analista de América y otro de Europa, elegidos por azar de una lista que ofrecía cada Institución, los que tenían que elevar un informe sobre ese texto, el que debía ser enviado a un 'relator'. Ese relator tenía que recibir diez trabajos, y hacer una especie de síntesis, si podía, en el plenario. Por eso creo que era una tarea más complicada. Además no funcionó bien porque no se cumplieron los pasos, ya que hubo muchos lectores que no pasaron el texto del trabajo que tenían que leer para ser remitidos a los relatores. Pero funcionó para muchos muy bien pues hubo mucha desorganización en ese momento, tal vez porque los analistas franceses no estaban muy interesados en la interlocución, tal vez por no conocernos o por no suponernos el lugar de analistas. Por esa época había aparecido un libro con los textos de una jornada organizada por una de las instituciones con mayor número de miembros, cuyo título es: 'El inconsciente colonial, si él existe'. Se refería a la posibilidad de existencia de analistas de este lado del Atlántico, a partir de que sus colonizadores eran en su mayoría presidiarios venidos en los barcos. No parecía un buen punto de partida para el encuentro, además de una seria elisión respecto a la propia historia gala. Este Congreso, me parece que intenta seguir en la línea del artificio del primero, pero con ciertas diferencias. No sé si se puede hacer algo mejor. ¡Ojalá éste resulte! Todavía no se ha inventado algo mejor: ¿Cómo hacer un congreso, hoy en día, para mucha gente, donde todos puedan hablar, cada uno en su propia lengua, con múltiples traducciones y con un costo accesible? Es algo que todavía no se ha podido inventar, por el costo y por los días de trabajo que implicaría. En este momento lo propuesto es algo posible, donde escucharemos a los representantes de instituciones y después está no solamente la posibilidad de la interlocución con preguntas o comentarios sino que a última hora de la tarde, de 5 a 7, habrá una última mesa de dos horas donde cada uno puede proponer un tema para la discusión y participar como integrante de una mesa con su planteo.

SH: Entonces los ejes fundamentales serían, la representatividad institucional y la posibilidad de dar la palabra a la mayor cantidad de gente.

EF: Claro.

SH: ¿Algo más?

EF: Ya veremos luego.

Marta Nardi

Escuela Freudiana de la Argentina - Buenos Aires

Sara Hassan: Como funciona el dispositivo? Que expectativas hay sobre el funcionamiento del dispositivo en este Congreso Internacional de Convergencia? Si todos los trabajos fueron leídos y de alguna manera van a ser vehiculizados a través del lector?

Marta Nardi: Este es un dispositivo nuevo, así que veremos como funciona. La Convergencia está siempre intentando inventar algún tipo de dispositivo que favorezca la discusión, cuestión que se dificulta a veces dado la cantidad de personas que asisten a los congresos internacionales. Para esta oportunidad los organizadores- la Comisión de Enlace de Río de Janeiro- propusieron éste que consiste en la presentación de los llamados trabajos preliminares. No hay límite para el número de trabajos preliminares que cada institución puede presentar.

En el caso de la EFA -Escuela Freudiana de la Argentina- se presentaron 18 trabajos. Yo podría decir que desde el punto de vista del trabajo y la discusión en el seno de la Escuela, el dispositivo fue positivo. Los autores que deseen que sus trabajos circulen por internet tienen que presentar el trabajo en los cuatro idiomas oficiales del Congreso. Ahora bien, la función del lector consiste en leer estos trabajos, pero leer a la manera de un autor/lector, aunque esta combinación suene un tanto extraña. No es función del lector hacer ni un resumen ni una puntuación, por lo menos así entendemos la función del lector/autor en la EFA. Es su trabajo tratar de leer y escribir lo que él considera que se deja entrever en los trabajos en relación a la posición de la EFA en relación a estas cuestiones tan importantes para el psicoanálisis. Yo leí algunos trabajos preliminares y leí el trabajo que va a presentar Osvaldo Arribas – lector por la EFA- ; leí y discutimos algunas cuestiones. Me parece que el trabajo transmite una posición de la EFA con la cual acuerdo sin mencionar necesariamente los 18 trabajos preliminares, pero de alguna manera estos trabajos están allí. Hay una posición de la Escuela que se lee en lo que él ha presentado.

SH: En relación a lo que decís, podés especificar si predomina la posición de la Escuela en los trabajos, o si predomina la posición de los autores en la Escuela.

MN: La Escuela sostiene un discurso, el discurso del psicoanálisis. Cada uno es absolutamente personal, individual, en función de su propia lectura del psicoanálisis. No hay lecturas oficiales. Pero sí hay un discurso más allá de la intencionalidad que lo haya. Se construye en relación al trabajo que desarrollamos juntos. Es realmente muy estimulante cuando salís de dar tu seminario o tu grupo de trabajo y vas a escuchar a un colega y encontrás muchas cosas en común sin haberte puesto de acuerdo previamente. Es una consecuencia de una práctica del discurso. Ahora bien, tu pregunta es sumamente interesante porque plantea una dificultad que a veces es difícil de sortear. En este Congreso sólo presenta su trabajo a consideración del público, solo habla (porque internet es otra manera de presentación) una persona por institución; entonces, si bien cada uno habla a título personal, cada uno habla en nombre propio, es fácil que la cuestión que se desliza es algo así como el pensamiento oficial de la institución.

El problema de Convergencia, es, que como Convergencia es un movimiento en el cual convergen instituciones, cuando alguien habla queda pegado al lugar de representación y sabemos que la cuestión de la representación y el lugar del analista se excluyen. Esta es una dificultad con la que convivimos y tratamos de trabajar para que no se vuelva un impedimento.

SH: Por eso justamente te preguntaba algo así como ¿quien es el que habla mas fuerte, si la Escuela, o la enunciación de cada uno en los trabajos?.

MN: Me parece que el trabajo de Osvaldo y su relación con los trabajos preliminares es un buen resultado de lo que recién llamaba una práctica de discurso, más allá de algunas diferencias que pueden surgir y que surgen y que dan lugar al debate.

SH: O sea que una podría pensar anticipadamente, y esto es un poco una especulación antes de la lectura de los trabajos, que lo que podría surgir son las diferencias entre las escuelas?

MN: Yo estoy en la CEBA, la comisión de enlace de Buenos Aires. Para nosotros, esto de diferencias de posición, diferencias entre las instituciones, practicar en relación a estas diferencias, es una cosa de todas las reuniones; estamos acostumbrados a esta práctica en tanto en Buenos Aires la Convergencia es muy vital. Tenemos grupos de trabajos conformados por diferentes instituciones, presentaciones varias, etc.

Me parece que el objetivo de estos Congresos internacionales, su importancia, es que nos reunamos, nos "veamos las caras "y "nos escuchemos las voces", sosteniendo con nuestra presencia las posiciones convergentes o divergentes que podamos tener. En estos Congresos se juega, no solo la escucha y el

debate de las diferentes posiciones, sino la dimensión de la presencia y el encuentro con colegas de diferentes países, de diferentes lenguas y yo considero que estos encuentros son fundamentales.

SH: Muchas gracias. Está por comenzar la primera mesa. Una última pregunta: ¿cómo se eligió, si es que se eligió, el lector?.

MN: En el caso de la Escuela Freudiana de la Argentina, se presentaron aquellos que querían ser lectores y se votó. Agrego un aspecto del dispositivo que me olvidé de mencionar: después de la lectura de los trabajos preliminares y después de haber elaborado su propio trabajo el lector/autor inscribe el resultado en algunos de los subtemas establecidos.

Urânia Tourinho Peres Colégio de Psicanálise da Bahia

Sara Hassan: O que você espera deste congresso?

UTP: A palavra que eu diria é inovação.

SH: Inovação; ¿seria a tua expectativa? ¿Em que nível?

UTP: Fugir da repetição. Este congresso traz um novo dispositivo que possivelmente irá permitir uma nova abordagem do tema

SH: ¿Poderia se explicar um pouco mais?

UTP: Eu acho que de um modo geral, os congressos, tornam-se muito repetitivos, é isto que os tornam cansativos. Um congresso tem que ser estimulante, com debates. Creio que este dispositivo vai privilegiar o tempo de debates.

SH: ¿Sim?

UTP: Então, para mim, a palavra que eu diria seria essa, uma expectativa de inovação no sentido de sair da repetição.

SH: Talvez essa expectativa e essa repetição teriam a ver com uma série de atividades preliminares em que já foram expostos os trabalhos? Os trabalhos preliminares já dão uma indicação dos temas a serem debatidos.

UTP: Mas eu não falo cansaço em relação a este congresso, eu falo de modo geral. Quando você tem a expectativa da repetição, você naturalmente fica cansada...

SH: Estou te perguntando porque hoje é o primeiro dia, e eu vou fazer perguntas diferentes no segundo e terceiros dias, a partir de material apresentado.

UTP: Então a minha expectativa é exatamente esta, que seja um espaço em que se possa sair da repetição, e conseqüentemente, trazer uma dimensão inovadora à Psicanálise.

SH: ¿Você acha que o dispositivo tem a ver com isso também?

UTP: A procura de um novo dispositivo é importante, eu não posso dizer se o dispositivo deverá ser este, mas eu acho importante estar inovando no dispositivo. Porque este Congresso já está sendo diferente do de Paris

SH: Uma renovação permanente do dispositivo, em todo o caso?

UTP: Até que se chegue em um, quem sabe se um dia chegaremos, com um dispositivo que atenda as expectativas, mas é possível que o melhor, seja mesmo procurar sempre novas formas. Colocar realmente essa possibilidade de estar sempre buscando.

SH: Obrigada.

Isabel Martins Considera
Praxis Lacaniana - Rio de Janeiro

SH: ¿Qual seria a sua expectativa em relação a este congresso?

IMC: O congresso tem a ver com a própria proposta de trabalho de Convergência.

O congresso é sempre um momento da maior parte das instituições, que fazem parte de Convergência, se encontrarem para trabalhar e cada uma delas trazer suas particularidades a respeito de como estão tomando os conceitos ou como estão entendendo o avanço da psicanálise. Minha perspectiva em relação a esse congresso, até esse momento, acho que de alguma maneira se pode perceber como são psicanalistas ligados a instituições de psicanálise que estão apresentando trabalhos, eu acho que se estamos atentos, acho que de alguma maneira podemos perceber essas diferenças conceituais que leva a diferenças na direção da cura analítica. E o importante disto é justo trabalhar as diferentes conseqüências na prática analítica, o que exatamente tem a ver com o tema do congresso: Qual é a direção da análise no movimento lacaniano?

SH: Você está falando de hoje, porque hoje, neste momento, o final do primeiro dia é o final dos primeiros momentos.

IMC: Estou falando dos trabalhos de hoje, de ontem, hoje foram apresentados 10 trabalhos, das instituições. Penso que não são só as diferenças conceituais que são importantes, mas também as diferenças de línguas, de nacionalidades, etc.. A idéia de Convergência é justamente trabalhar a partir das diferenças. A idéia é que o movimento lacaniano, a partir das diferenças, possa encontrar as vias de enlaçamento que permitam trabalhar, uma vez que na história do movimento lacaniano há muitas cisões e divisões. Então a questão é encontrar uma lógica de enlace que permita trabalhar. Acho que isso, de alguma maneira, está se apresentando no Congresso.

SH: ¿Isso seria um momento, de confluência, digamos dos diferentes trabalhos?

IMC: Sim, de confluência, mas a partir das diferenças, não apagando as diferenças. Não se trata de trabalhar no sentido de fazer um todo unificante, generalizável, uma confluência para apagar as diferenças.

Trabalhar a partir das diferenças é difícil, não sei se realmente estamos conseguindo, acho que sim, digo que é difícil porque a tendência costumeira, o mais comum, é partir do todo generalizante para fortalecê-lo. O novo na proposta de trabalho de Convergência e o mais difícil de sustentar são realmente a de seguir trabalhando convergindo para pontos discursivos a partir das diferenças.

SH: Então nessa proposta, ¿como isso teria a ver com o dispositivo, justamente?

IMC: O dispositivo inventado para este congresso foi uma maneira de fazer com que o maior número de pessoas, por instituição, pudesse trabalhar, sendo que para ser apresentado no congresso ficou apenas um trabalho por instituição, feito a partir da leitura de todos os trabalhos produzidos que estão a disposição no site do congresso. Então, na verdade, o número total de trabalhos do congresso está em torno de trezentos e tantos trabalhos, embora aqui só estejam sendo apresentados os finais de cada instituição.

SH: ¿A que estaria chamando de trabalhos finais?

IMC: Trabalho final é esse que cada instituição está apresentando. Foi resultado da leitura dos trabalhos preliminares que o leitor-autor, escolhido por cada instituição entre seus membros, fez. Cada uma fez o número de trabalhos preliminares que lhe foi possível, esse número ficou a critério de cada uma: algumas fizeram 20 trabalhos preliminares, outras 18, 8, 2. Teve algumas, pouquíssimas, que só fizeram o final. Todos esses trabalhos estão no site. A idéia do dispositivo é que o trabalho final apresentado e os preliminares que estão no site transmitam a própria transferência de trabalho vigente em cada uma das escolas.

SH: ¿Quer dizer, que não seria apenas um princípio econômico, de deixar falar mais pessoas?

IMC: Não.

SH: Mais de processar esses trabalhos que vem dessas instituições...?

IMC: Sim. Mais instituições, mais pessoas, mais trabalhos. Não é simples encontrar uma maneira, no caso um dispositivo, em que muitos possam dizer sobre o seu trabalho e ao mesmo tempo levar em conta entre os trabalhos os pontos de cruzamentos, impasses, divergências, convergências, etc., pontos os quais importam para fazer avançar o trabalho discursivo que interessa a prática analítica. Trata-se de processar os trabalhos e tem também um princípio econômico sim, quer pensemos em termos do chiste, das questões da lógica do tempo ou do pagamento.

Paola Mieli

Après Coup - New York

Sara E. Hassan: Could you speak about your expectations regarding the meeting?

PM: It is a very important initiative of Convergence to have these congresses because they testify of the encounter of the entire movement of associations after the work of transference of work, taking place in cartels, working groups in which we take part in our places and internationally. Each congress of course, is a new enterprise and a new act. This particular congress had created a procedure of participation by associations that I find very interesting insofar as it allows as many members as they wish for each association to participate to the work of the congress. It is very significant that each association chooses a path for this work so that the very procedure permits working within associations and the reporting of it to the congress. This proceeding somehow reflects specifically of the analytic act, of the wish to contribute of a particular person within certain saying, with a certain individual writing and then the word of the receptor, who is receiving such a writing and then is driven to produce speech of his own/ her own as an act of testifying and producing something new. It is other layer of "prendre la parole" and offering it to new ears for them to listen to it and work from it. It has been successful so far, of course there are always too many things to go on and some of them are left behind. Yet seems to me that the work is going on very well and that this format has permitted an interesting exchange among different people and different groups from common topics of concern. This format permits in a sense de-centration of discourses that I found one of the aims pursued by our movement: to hear not only things that take place where psychoanalysis is particularly developed but others that are less used to sustain psychoanalysis.

SH: What do you think about translation issues to/from English that appeared within this congress?

PM: The question of translation is a core issue for each psychoanalyst with translations within each act of speech. As speaking beings we are forced / exiled in the act of speech. We are by definition confronted with the difference existing between "enonciation" and statements (énoncé); therefore the act of translation is an act that informs constantly our being as a speaking being and is an act that implies necessarily a work of betrayal and creation. When we deal with a specificity of the resistance emerging in translation from the

latino languages to the anglo-saxon languages and viceversa we encounter a particular resistance always intrinsic of the act of translating, but it is particularly much more pronounced because of the different roots of the language. This particular which seems to be unknown and able to become the very source of a very creative act that is the act that we retain in our ethic position as psychoanalysts. In the history of psychoanalysis we know that the translation of the words by Freud into English has generated all sorts of misunderstandings and deviations. Therefore the difficulties of translating the work of Lacan into English. This tells us that as psychoanalysts interested in the transmission of psychoanalysis we must work psychoanalytically and poetically the resistances of translation. What I want to say is that in our association in the US we spend a great amount of our work in reflecting upon the implications of translation and we actively purpose new terminologies to the anglosaxon community in order to find words closer to the "bien dire" that informs our practice. This is why we have substituted the word "training"(just an example) universally used in English to speak about the "formation". Another example I can give you is ...We used to speak about Lacan's notion of "phantasme," an English word, phantasme, that is not currently in using the language. Another example: we do not translate to English the word "jouissance". We insist to use the French word. With ther term "knowledge" is particularly tricky because both means in English "savoir" and "connaissance". Therefore we give to it a different meaning according to the context in which it is used and occasionally we use the difference between "knowing" and "knowledge".

Versión en español:

SH: ¿Podrías hablar de tus expectativas sobre el congreso?

PM: Estos congresos son una iniciativa importante de Convergencia porque testimonian del encuentro de todo el movimiento de las asociaciones después del trabajo de transferencia de trabajo, que tiene lugar en carteles y grupos de trabajo de los cuales formamos parte en nuestros lugares e internacionalmente. Cada congreso, por supuesto, es una nueva empresa y un nuevo acto. Este congreso particular ha creado un procedimiento de participación por asociaciones que me parece muy interesante en la medida en que permite que tantos miembros como quieran, de cada asociación, participen en el trabajo del congreso. Es muy importante que cada asociación elija su rumbo para este trabajo de modo que el procedimiento mismo permite trabajar entre asociaciones, y llevarlo al congreso. Este procedimiento refleja, de alguna manera, la especificidad del acto analítico, que es el deseo de contribuir de una persona en particular, con un cierto decir, con un cierto escrito individual y entonces está la palabra del receptor, quien esta recibiendo ese escrito y es llevado entonces a producir un habla (*speech*) propia de él / ella, como acto de testimonio, produciendo algo nuevo. Es otro nivel del tomar la palabra ("*prendre la parole*") y ofrecerla a oídos nuevos para que la escuchen y la trabajen. Hasta ahora ha tenido éxito. Por supuesto siempre están ocurriendo muchas cosas, y otras se dejan de lado. Hasta ahora me parece que el trabajo esta yendo muy bien y que este formato ha permitido un intercambio interesante entre personas diferentes y diferentes grupos sobre temas de interés común. Este formato permite un sentido de de-centración de discursos que me parece ser una de las propuestas de nuestro movimiento: escuchar no sólo cosas que ocurren donde el psicoanálisis está particularmente desarrollado sino otras (en lugares) menos habituales para sostener el psicoanálisis.

SH: ¿Que piensas sobre las cuestiones de traducción desde y al inglés que aparecieron durante este congreso?

PM: La cuestión de la traducción es un asunto central para cada psicoanalista, con traducciones dentro de cada acto de habla (palabra?). Como seres hablantes estamos forzosamente exilados en el acto de hablar. Por definición estamos confrontados con la diferencia existente entre la enunciación y lo enunciado (*énoncé*); de ahí que el acto de traducción es un acto que informa constantemente de nuestro ser como ser hablante y es un acto que implica necesariamente un trabajo de traición y de creación. Nosotros enfrentamos la especificidad de la resistencia emergente en la traducción de las lenguas latinas, pero es particularmente mucho mas pronunciado por las diferentes raíces del lenguaje. Este particular parece ser desconocido y posible de transformarse en la fuente misma de un acto creativo, que es el acto que retenemos/preservamos en nuestra posición ética como psicoanalistas. Sabemos que en la historia del psicoanálisis la traducción de las palabras de Freud al inglés ha generado toda suerte de malentendidos y desviaciones. De ahí las dificultades en traducir el trabajo de Lacan al inglés. Esto nos dice que como psicoanalistas interesados en la transmisión del psicoanálisis debemos trabajar psicoanalíticamente y poéticamente las resistencias de traducción. Lo que quiero decir es que en nuestra asociación en los Estados Unidos dedicamos una gran cantidad de nuestro trabajo en reflexionar sobre las implicaciones de la traducción y activamente proponemos nuevas terminologías a la comunidad anglosajona para encontrar

palabras más próximas al "bien dire" que informa nuestra práctica. Es por eso que hemos sustituido la palabra "training" (sólo un ejemplo) usada universalmente en inglés para hablar de la "formación". Otro ejemplo que puedo darte... Acostumbramos a hablar sobre la noción de "fantasma" en Lacan, con una palabra inglesa, "phantasme" que no es de uso corriente en el lenguaje. Otro ejemplo: no traducimos al inglés la palabra "goce". Insistimos en usar la palabra en francés. El término "conocimiento" es particularmente tramposo porque significa tanto "saber" como "conocimiento". De ahí que le damos diferentes significados de acuerdo al contexto en el cual se usa y ocasionalmente usamos la diferencia entre "conocer" y "conocimiento".

Felisa Puzskin

Escuela de Psicoanálisis de Tucumán - Argentina

Sara Hassan: ¿Querés presentarte?

Felisa Puzskin: Soy Felisa Puzskin, de Tucumán, miembro fundadora de la Escuela de Psicoanálisis de Tucumán, que es una institución relativamente nueva: la hemos fundado en el 1998, el mismo año en que se fundó la Convergencia. Así es que me parece que la Convergencia y los lazos de trabajo de la Convergencia han fructificado en la Escuela.

SH: ¿Con que expectativas has venido a este congreso, y que es lo que ha pasado hasta ahora?

FP: El tema de los congresos es todo un tema. Me parece que no ha sido, efectivamente, por lo menos a mi parecer, lo más importante de Convergencia, sino los lazos de trabajo que se han generado, que se han abierto y que se han posibilitado: posibilitado encontrarse con psicoanalistas de distintas instituciones, invitarlos a espacios de trabajo, muchos de ellos clínicos, en Tucumán, en Rosario, y en Buenos Aires, en que participamos. Respecto del congreso: el congreso está en un lugar problemático y esto creo que se va a discutir en la mesa de enlace general, que es el domingo y el lunes, porque... por ejemplo, desde mi experiencia, el problema de la traducción, que es algo que tiene que ver con el psicoanálisis y con las palabras, es un dispositivo que no se ha logrado implementar sino encareciendo la función del encuentro y del congreso. Por eso me parece que hay que buscar otros modos de participación y de trabajo. Eso por un lado respecto del congreso. Me parece que lo más importante es la multiplicación de lazos que se ha establecido entre las instituciones. El congreso es un episodio, cada dos años.

SH: Otra pregunta es respecto de la función "lector", en la que participas?

FP: Respecto del dispositivo de este congreso, a mí me parece que es interesante, y que en realidad las cosas tendrían que apuntar a eso: a la posibilidad de lectura de los trabajos. El dispositivo tiene mucho que ver con el trabajo institucional. Y Convergencia tiene que ver con las instituciones. No es solamente analistas y cada cual en su nombre. Entonces nosotros en la Escuela de Psicoanálisis de Tucumán, hemos trabajado mucho. Cada uno de los miembros escribió un trabajo y yo fui leyéndolos, y después interrogándolos sobre ese trabajo. ¿Porque habían escrito esas cosas? El objetivo era ir generando en mí algo que fuera como un efecto de la lectura. Porque este es precisamente el trabajo que hacemos en la Escuela. Un trabajo que en muchos casos, es la lectura de textos. Quiere decir que no cualquier trabajo es un texto para ser leído. Eso es por un lado. Entonces desde ahí entiendo la función de lectura. Lo otro que fue acompañando mi trabajo de lectora es un libro de Macedonio Fernández que, me parece a mí, que está como en los orígenes de esa palabra, "lector", en las letras argentinas. Me parece que Macedonio Fernández, del cual han abrevado Borges, Cortázar, le habla a un lector. Le escribe, hablándole a un lector que todavía no ha nacido. Esto es muy interesante. Entonces así entiendo la función de la lectura. Se va produciendo el lector. El lector se va produciendo a partir de la lectura del texto de otros. Esto no es simple juntar el trabajo que yo hago como lectora con quienes escuchan ese trabajo, no lo leen. Lo escuchan. Y como van a poder intervenir? Este es el problema del dispositivo, de los congresos. A mí me lleva un tiempo, cuando escucho algo, procesarlo, poder intervenir. Me parece que ahí es donde el lector queda como sólo en su tarea respecto de quienes son sus "inter-locutores". Es decir, no

"inter-lectores". Bueno, vamos a ver las conclusiones generales. La mesa es la última, en la que yo voy a leer mi trabajo...

SH: Por eso mismo te estoy entrevistando ahora, antes.

FP: Bueno, va a ser interesante.

SH: Gracias

Robson de Freitas Pereyra

Associação Psicanalítica Porto Alegre, APPOA - Brasil

Sara Hassan: ¿Como vocês trabalharam na sua instituição, para este congresso?

Robson de Freitas Pereyra: Em Porto Alegre trabalhamos da seguinte forma: o ano passado houve um encontro com instituições da Convergência no Brasil para discutir o tema do Congresso. A partir daí se produziram uma série de trabalhos e publicações. Em maio discutimos a direção da dura nas toxicomanias. Para agora teve quinze trabalhos no que se chamou "pre-congresso". A partir desses quinze trabalhos foram designadas duas pessoas para lerem seus trabalhos e a partir da leitura produzirem outro texto. Acho interessante trabalhar com os efeitos de leitura e não fazer colcha de retalhos. Acharmos que poderia facilitar a discussão no congresso. Há problemas de diferenças de línguas, de formação e de culturas diferentes. Mesmo dentro do mesmo movimento tem diferentes analistas, com suas produções.

SH: ¿Quais as expectativas em relação a este congresso? O que você acha até agora?

RFP: Em relação à segunda parte da pergunta: Com relação ao movimento em geral a realização deste segundo congresso no Rio de Janeiro dá amostras de um desejo forte de poder se trabalhar com as diferenças porque houve a possibilidade de ter confiança e também de poder romper com a desconfiança entre as instituições. Vejo este segundo congresso como um passo positivo. No primeiro nada garantiu que haja uma seqüência.

Em relação às expectativas: é de que possa haver uma abertura maior porque esse dispositivo foi que fez as instituições trabalharem. Foi inventado para que congresso pudesse acontecer. Para que fosse viável e viabilizado. É diferente do anterior. Espero que esse espírito que possibilitou a diferença e a confiança nas pessoas de poder trabalhar e buscar possa ajudar a sustentar e ampliar o que está sendo feito. Legado importante para o reconhecimento de que não existe o psicanalista isolado.

Adela Stoppler

Psicanalista não filiada a instituições - São Paulo

SH: Que expectativas tenías en relación a este congreso?

AS: Fui al congreso movilizada por las discusiones que surgieron en ámbitos diferentes sobre la reglamentación del psicoanálisis. Esta polémica se sumó a otra preexistente sobre el reconocimiento de los cursos de psicoanálisis como especializaciones ya sea por el Ministerio de Educación o por el Consejo Federal de psicología. La inscripción y el reconocimiento del psicoanálisis por instituciones gubernamentales o de clase me llevó a querer enterarme como las instituciones psicoanalíticas lacanianas estaban tratando estos temas. El MEC tiene sus reglas, el CFP tiene las suyas, y el psicoanálisis? En este punto se hace difícil hablar de "el" psicoanálisis como una unidad. Fue aclarándose a lo largo del encuentro que cada instancia propone sus reglas y procedimientos, que las instituciones psicoanalíticas lacanianas están discutiendo criterios propios y que todavía nos se llegó a una conclusión. Esto quiere decir también que estamos en un diálogo de sordos. La cuestión se encierra en reglas, procedimientos y lenguajes totalmente heterogéneos que me dejan un tanto preocupada porque el psicoanálisis está inserido en la cultura y precisa dialogar con las cuestiones que le son colocadas justamente como efecto de esta inserción. El tema de la reglamentación sólo fue mencionado a propósito de lo que ocurrió en Francia. Y

Brasil? Que los evangélicos hayan propuesto una ley en el Congreso, las discusiones surgidas a partir de este hecho, me parece que son significativas y que no solo hablan sino que nos hablan. También me parece que merece reflexión que quien está encargándose de la nueva traducción de Freud este trabajando en un proyecto nacional de reglamentación de las psicoterapias dentro de las cuales está incluido el psicoanálisis.

SH: ¿Cual ha sido el significante más escuchado hasta este momento?

AS: El significante que más escuché fue "pase" con posiciones favorables y desfavorables, y el tema que se contornaba todo el tiempo era el análisis del analista. El hecho de que los trabajos hayan sido resultado de una elaboración conjunta de trabajos individuales me dificultó al comienzo entender de que se estaba hablando, o sea reforzó en mi caso en particular, el hecho de estar allí como psicoanalista independiente. Esta modalidad particular me parece que produjo trabajos eminentemente teóricos que trataban de lo general en los cuales se perdía "el caso", o sea, lo singular a partir de lo cual fueron suscitados.

Me interrogué bastante sobre por que hablar principalmente del análisis del analista. Es verdad que desde Lacan esta es la cuestión clave de la formación y de la transmisión y que no se coloca como un elemento a más al lado de la supervisión y la formación teórica. Es cierto también que esto suscita saber como andan esas análisis y que por este motivo el pase pueda colocarse como un procedimiento para reflexionar sobre esta cuestión. El hecho es que también a partir de Lacan el psicoanálisis salió de los consultorios para entrar en los hospitales, en las prisiones, se puso a dialogar con la escuela, con movimientos sociales y que esto suscita prácticas diferentes que levantan nuevos interrogantes y promueven avances teóricos ya que nos ponen a pensar. El título por el cual se convocó el congreso "Variantes del tratamiento padrón: cual es la dirección del análisis en el movimiento lacaniano?" me había hecho suponer que estas prácticas diferentes estarían presentes en los trabajos pero fueron raras (El trabajo de Fraçoise Petitot trató este aspecto, no sé si fue el único).

SH: Alguna reflexión personal?

AS: Precisamos dialogar más con las cuestiones sociales que nos rodean, con las producciones culturales que surgen y con el psicoanálisis no lacaniano. Este es el aprendizaje más valioso que Lacan me dejó. Entiendo que Lacan construyó su teoría dialogando, respondiendo y pensando con estos interlocutores, con los que eran sus contemporáneos. Nosotros tenemos que encontrar y dialogar con los nuestros. El peligro del psicoanálisis lacaniano es ser engolfado por su hermetismo.

Oswaldo Arribas

Escuela Freudiana de la Argentina - Buenos Aires

Oswaldo Arribas: Creo que el significante que más resonancia tuvo en todo el congreso, a veces de una manera renegatoria, fue el significante del pase. Y digo que apareció de una manera renegatoria porque la mayoría de las personas que lo mencionaron lo hicieron refiriéndose a su fracaso, al fracaso del pase, tomando los términos de Lacan en 1978. Y yo creo que, más allá de que se pueda hablar de su fracaso en muchos sentidos, el pase es fundamentalmente un éxito. Sara Hassan: ¿En qué sentido? O.: Es un éxito en el sentido de haber puesto sobre el tapete el problema de la formación y la autorización del analista. En primer lugar, tuvo como efecto demoler y arrasar con las supuestas bases científicas del didáctico de la IPA; y en segundo lugar, por supuesto que no resolvió todos los problemas, pero creó una situación donde el problema existe como tal, como debe ser. De tal forma que hay contextualizar la cuestión cuando se habla del fracaso del pase. En 1978, Lacan se refiere al carácter intransmisible del psicoanálisis de una manera fija y cernible por el dispositivo del pase, pero claro que no se refiere al momento del pase. La idea misma del pase surge de cierta intransmisibilidad del psicoanálisis por otra vía que no sea la del acto.

SH: Te pregunto por la función autor-lector, porque vi que a diferencia de otros, vos, prácticamente fundiste el trabajo de las personas en función de un trabajo propio.

OA: Efectivamente, cuando en la Escuela se habló de la función autor-lector yo pregunté en que consistía, porque si la cuestión era armar un pastiche pegando cosas de distintos trabajos yo no me iba a proponer. Si lo hice fue porque lo que se transmitió en la Escuela fue que el autor-lector debía leer los trabajos preliminares de la gente de la Escuela y luego escribir un trabajo propio, en el cual tendrían mayor o menor lugar los trabajos preliminares según la línea de trabajo que decidiera el autor-lector.

SH: Bueno, yo participé el año pasado de un evento de los Estados Generales, donde también tuvo lugar la función lector, y lo que te puedo decir es que el espectro iba desde los recortes de trabajos individuales, como algunos hicieron aquí, resúmenes de los trabajos, hasta un borramiento casi total de los nombres de los autores, y una especie de trabajo nuevo a cargo del lector. Lo que yo escuché fue todo un abanico de posiciones entre estas dos posiciones.

OA: Hace unos años hubo un congreso en Francia donde existía la función "secretario", que tenía cierto parecido con esta función autor-lector, pero estaba definida de otra manera, porque el secretario debía presentar una reseña de cada uno de los trabajos que había leído. Era otra cosa, estaba planteado así. No fue el caso ahora, por lo menos fue lo que me transmitieron en la EFA.

SH: ¿Escuchaste a otros lectores?

OA: Obviamente, y efectivamente hubo gente que hizo reseñas de los trabajos al modo de los "secretarios", lo cual me sorprendió un poco, pero creo que estaba dentro de las posibilidades que el autor-lector decidiera cumplir su función de esa manera.

SH: Para mí estuvo representada toda la gama de posibilidades de como asumió cada uno esa función de lector.

OA: Pienso que la idea del autor-lector tuvo que ver con la necesidad de restringir la cantidad de trabajos, para que todos se leyeran o se presentaran en reuniones plenarios.

SH: O sea que no lo ves como un dispositivo donde la institución pasa a ser, de alguna manera, "representada".

OA: El problema de la representación es complicado. En un plano de la cuestión, obviamente hubo representación porque cada institución decidió, a su modo, quién iba a cumplir la función de autor-lector en su institución. Pero creo que la representación no funciona en lo que hace a la elaboración y presentación de un trabajo. Puede producirse una elaboración grupal en el trabajo de un cartel, pero incluso en el trabajo de un cartel el trabajo es de cada uno. Participan todos, pero el trabajo es de cada uno. En este sentido, el trabajo siempre es de cada uno. Puede haber un trabajo firmado por varios, pero es más un documento o un acta. En esta función de autor-lector, yo recibí diez o doce trabajos, los leí todos y elaboré el mío, sin detenerme a pensar en la participación -que seguramente existe- de cada uno de esos trabajos en el mío.

SH: Me pareció que tu trabajo era tuyo, fue un caso extremo donde los trabajos preliminares quedaron prácticamente borrados, incluso ni nombraste a los autores de los trabajos preliminares.

OA: No dije los nombres porque figuraban, junto con sus respectivos títulos, en un programa ampliado que me dieron al llegar.

SH: Yo también tuve la experiencia de ser lectora en otro congreso de los EG, y tuve también que ver lo que hacía con eso. Pero no deja de ser una posición diferente de otras que también dieron testimonio. Y volviendo, ¿cuál te pareció el significante más destacado en este Congreso?

OA: Te decía antes que el significante que más resonó fue el pase, en relación con el problema de la transmisión. Casi siempre bajo la forma del fracaso del pase, pero me parece que se confunden el momento del pase y el dispositivo del pase, y también de lo que se trata en cada una de las dos cosas, y también lo que es un éxito y un fracaso. El acto es fallido por definición, falla, fracasa, pero ése es su éxito en tanto síntoma. El didáctico es un fracaso mayúsculo, no el pase. Todo depende de qué estamos hablando, desde qué discurso decimos lo que decimos. Para el discurso universitario, por supuesto que el

pase es un fracaso. Es muy importante entender que en el pase no se trata de la autorización del analista, y mucho menos de su autorización profesional.

SH: El pase o el dispositivo del pase?

OA: El pase, como momento relativo al fin del análisis, tiene que ver con el pasaje del lugar del analizante al del analista, pero se trata de un cambio en la posición subjetiva, y puede ocurrir sin que por eso alguien se convierta o se autorice como analista. Es un momento donde alguien toma las riendas de su propio análisis. Autorizarse como analista es otra cosa, y no tiene que ver con el dispositivo del pase, que tiene que ver con el psicoanálisis como discurso y con la Escuela como lazo social.

SH: Y con una formalización.

OA: Exactamente, con lo que se escribe y se inscribe de un discurso. El dispositivo del pase tiene que ver, Lacan lo dice, con los testimonios, con recabar testimonios respecto de por qué alguien cree haber pasado del lugar de analizante al de analista. El término "autorización", en general, se lo menoscaba, como si el tema de autorizarse fuera sencillamente "animarse" y punto, cuando en realidad, hablamos de autorización para barrar la identificación como autorización. En lugar de la identificación con el analista que se plantea en el didáctico, Lacan habla de "autorización". Y la autorización, a mi entender, no es ajena a la identificación, pero no es lo mismo, no es para nada lo mismo. La identificación obtura lo que la cuestión de la autorización plantea, interroga. Nadie da cuenta de sus identificaciones, en todo caso, se analiza. Pero respecto de la autorización sí, hay que decir por qué, hay que rendir cuentas. Es lo que Lacan plantea respecto de la "Sección clínica", como lugar donde el analista debe dar cuenta de su práctica. En este sentido, entiendo que el dispositivo del pase tiene que ver con "dar cuenta de en qué, el cómo y el por qué uno se autoriza respecto del discurso del psicoanálisis".

SH: Bueno. Es interesante, me parece...se me ocurre ahora, yo estuve preguntado a algunas personas en el primero y segundo día del congreso sobre el dispositivo. Se me ocurre ahora que esto toca un punto que, que el dispositivo tenía que ver con el dispositivo creado en las instituciones para presentar los trabajos. Y ahora casi al final, vos hablás del "dispositivo del pase". Es como que hubiera algo, no se si un efecto, o algo que tiene que ver con que, tal vez en algún próximo congreso de convergencia sea mas explícitamente colocado el otro dispositivo en cuestión de que estaría hablándose, que sería el dispositivo del pase.

OA: Puede ser. Lacan dice: "El analista -tanto como el ser sexuado- se autoriza de él mismo y de algunos otros". Yo creo que el tema siempre pasa por el problema de esos algunos otros, de los semejantes, tan familiares como extraños, la gente con quien uno trabaja, en quien uno se reconoce y se desconoce. Y ésa es siempre la dificultad. El cártel es un intento de formalizar algo respecto del trabajo con otros, pero eso es difícil formalizarlo o reglamentarlo. Se produce o no. Quiero decir, hay grupos de trabajo que funcionan como un cártel, aunque sean grupos. Y hay carteles que funcionan como grupos, es decir, no funcionan. Es en ese sentido que subrayaba la experiencia del chiste, que se produce o no se produce. No le puedo pedir al otro que se ría, debo lograr que se ría, lo cual es muy diferente.

SH: Has tocado un punto crucial, para mi. Yo no estoy en institución psicoanalítica en este momento. Estuve. Podríamos pensar que un psicoanalista ocurre o no ocurre.

OA: Claro, pero para saber algo de eso es necesaria una Escuela, es decir, los otros.

SH: En instituciones o fuera de ellas. Con o sin dispositivo. O sea que si pensamos por ese lado la cuestión es super-amplia.

Helí Morales

Red analítica lacaniana – México

Griselda Sarmiento

Centre de Recherche en Psychanalyse et Écriture - Paris

(este reportaje fue hecho en conjunto)

Sara Hassan: En estos tres días de congreso ¿hubo algún significativo que les haya sonado mas, o con alguna insistencia, entre los que han escuchado aquí?.

HM: Mi nombre es Helí Morales, vengo de México y pertenezco a la Red analítica lacaniana. Me parece que un significativo que ha estado insistiendo tienen que ver con la relación entre el analista y la institución, pero también con la diversidad de las prácticas. Y el significativo, me parece, que además da el nombre al congreso es aquel que apunta a la cuestión de las variantes. La cuestión de las variantes implica la posibilidad de pensar el campo de las diferencias, sin que eso lleve a negar la posibilidad de las convergencias. La dimensión de las variantes abre una gama de posibilidades para plantear los vericuetos de las diferencias. Variantes frente a otras practicas clínicas pero también en relación a las modalidades que se pueden presentar tanto en el campo del establecimiento de ciertos procedimientos de intervención así como las diversidades en el modo de concebir los lazos entre analistas. Entonces, una de las cuestiones importantes es como poder tener una convergencia en la apuesta por una clínica como la que Lacan inaugura y además tener una posibilidad de variantes que no hagan que uno quede fuera de ese campo. Eso esa una de las partes que me parece...

SH: ¿Fuera de ese campo?. ¿Como?

HM: Es decir, el campo inscripto por Freud y problematizado por Lacan implican una serie de dimensiones que no podemos dejar de lado. Sin embargo, dentro de ese espacio, existen una multiplicidad de variantes que en su confrontación con otras pueden abrir vías importantes de reflexión. En ese sentido me parece muy enriquecedor encontrar que desde las diversas posibilidades que tienen que ver con la dimensión clínica, la intensión, la extensión, las diferentes lenguas y los diferentes lugares de donde venimos, a pesar de esas diferencias, existe una convergencia por la transferencia a la obra de Lacan. A la obra de Freud y a la enseñanza de Lacan.

SH: Es interesante por el lado como vos tomas las diferencias. Lo que me llamó la atención fue cuando dijiste "fuera del campo". Es decir porque ahí viene la cuestión de cual es el campo. Porque pensé en todo momento en diferencias dentro del campo, pero es como que habría que ver cual es el campo del que se puede quedar dentro o fuera.

HM: Es que eso es una apuesta transferencial. Es decir, yo creo que el campo que inaugura Freud y Lacan abre, que es el campo del psicoanálisis, es precisamente una cuestión de transferencia. Pero la transferencia por sí sola no genera una pertenencia. Es menester hacer de la transferencia un puente y una escritura. Más específico, una apuesta. La apuesta que uno, como analista, y además al grupo y al lazo social que uno representa. Y ese es el significativo que, de algún modo, nos convoca, que es convergencia: movimiento lacaniano por el psicoanálisis freudiano. Me parece que no es sin importancia esa expresión.

SH: lo que me plantea tu respuesta a mi, personalmente, es la cuestión, el intervalo que podría haber entre transferencia y convergencia y transferencia o las transferencias están específicamente direccionadas. Y cuando estamos hablando de Convergencia ya estamos hablando de otra cosa, en términos de la propuesta. Pero bueno, es mas una cuestión mas mía. ¿Alguna otra cosa que te interesaría decir sobre este congreso?

HM: Si, algo que es importante y que ha insistido es la cuestión del síntoma. El psicoanálisis es un sinthome pero también el analista es un sinthome del psicoanálisis

Este modo de plantearlo no es una dimensión negativa. Mas bien tiene que ver con la última propuesta de Lacan. Me parece que eso es importante porque no es nada mas una pertenencia como afiliación .Es algo que atraviesa la dimensión del goce, la dimensión de la muerte y la dimensión de la escritura. En ese sentido esta posibilidad de pensar al psicoanálisis como un síntoma incluso la modernidad, y al

psicoanalista como un *sinthome* del psicoanálisis abre perspectivas de lazo social que son muy importantes y que no se parecen a otras, a otros modos de lazo social como el universitario o cualquiera de estos que se han planteado.

SH: ¿Es del lazo social o una dimensión social del psicoanálisis?. Así, tal como vos lo planteas.

Griselda Sarmiento: Yo soy miembro de una asociación que se llama *Centre de Recherche en Psychanalyse et Écriture*, en París. Con respecto a los significantes que circulan, por supuesto hay muchos. Indudablemente esos que escuchamos, es porque nos toca algo o se enlaza con algo que nos interesa en un momento dado. Me parece que lo que he escuchado muchísimo es la cuestión del deseo del analista, vieja cuestión pero sin embargo enlazada con la cura analítica ella misma, su dirección y el problema de las instituciones.

SH: Problema en que sentido?

GS: Le *transfert* a una institución determinada forma parte de la formación del analista y eso se transmite de alguna manera en las curas ellas mismas. Isidoro Vegh, por ejemplo contaba casos que él ha escuchado de psicoanalistas que van a escuchar los seminarios de sus propios psicoanalistas y creen escuchar interpretaciones que se hacen en los seminarios públicos, es decir, desde otra escena, no desde la escena de la cura psicoanalítica ella misma, sino fuera de ella.

SH: Y entonces ¿que es lo que pasa, que problema hay?

GS: Que problema hay en esas instituciones? Eso me interesó muchísimo, porque es algo bastante corriente. O sea la forma como se teje el "*transfert*" en la institución. Si hay un jefe que goza demasiado del *transfert* que le mismo suscita, habrá una incidencia en la formación. En principio un grupo de trabajo o cartel suscita otro tipo de *transfert*, que tendrá incidencia en la formación.

SH: Sí en ese caso grupos sin líderes, grupos de trabajo como el cartel que supuestamente excluyen la función del líder, digamos. Recordando un poco las palabras de una colega, - Dinara Machado Guimaraes -, decía que bueno, la institución puede ser una variante de la cura tipo...Risas.

GS: Totalmente de acuerdo. A veces hay instituciones que juegan un rol terapéutico para sus miembros.

SH: En el sentido de la psicoterapia, no en el sentido del psicoanálisis...

GS: Absolutamente!.

SH: En el sentido de obturar...

GS: Exactamente. Y ese es el problema de las grandes instituciones. La idea que tuvieron los organizadores de Río para hacer este congreso, es de convocar los miembros de una misma institución a efectuar cada uno un trabajo y que un lector de esos trabajos realice el enlace entre todos a partir de sus propios significantes. Pero de ese punto de vista la idea que ellos tuvieron fue genial. Porque en ese sentido, volviendo a lo que yo decía precedentemente, evita esos desvíos transferenciales que son muy dañinos para el psicoanálisis el mismo.

SH: Que estarían centrados en el trabajo; en la transferencia al trabajo. Las posiciones de las personas que vienen de diferentes instituciones son muy distintas unas de otras. ¿Alguna otra cosa?

GS: Fue muy bien organizado para ofrecernos generosamente lo mejor que podían dar. Estoy muy contenta de haber escuchado gente proveniente de diferentes partes del mundo. Ver todo ese abanico de trabajos y de trabajos que se efectúan en lugares tan tan tan distintos del mundo, me parece riquísimo. Me parece muy interesante y puede ser enriquecedor para el psicoanálisis y para cada uno de nosotros.

Denise Maurano
Corpo Freudiano Rio de Janeiro

Sara Hassan: O que eu queria te perguntar - estamos praticamente na última mesa do congresso... se tem, se você escutou, se tem algum significante, que vc tenha registrado, com uma certa insistência, dentro do que vem se falando, desde o primeiro dia do congresso. Se você registrou alguma coisa assim.

DM: Não, eu não recolheria nenhum significante que tenha se destacado. Eu acho que as discussões elas circularam em torno de diversas significantes chaves da psicanálise, mas eu não, não escutei nenhuma priorização de nenhum deles. Bom, se falou muito de gozo, de formação do analista, de desejo do analista, mas não percebi nenhum destaque efetivo de nenhum, e mesmo nenhum aprofundamento na discussão das questões, mas eu creio que um congresso dessa natureza também não tem muito esse objetivo. Eu acho que talvez o objetivo seja mesmo fazer circular a palavra em torno dos diversos temas, dos diversos grupos, das diversas instituições que estão trabalhando, eu acho que é mais um momento de troca, do que um momento efetivo de aprofundamento. Talvez um congresso seja isso. Talvez uma jornada, um colóquio, tenha mais esse outro objetivo de aprofundar.

SH: Ou seja, que ¿você escutou diversidade?

DM: Diversidade. Exatamente.

SH: Bom, interessante, porque nem todo o mundo respondeu assim. Depois você vai ver.

DM: Ah, é?

SH: Nos escritos finais.

DM: Ah, é? Legal.

SH: Eu acho que vai marcar bem a diversidade, as diferenças. Tem alguma outra questão assim, que você gostaria de salientar a respeito de tuas impressões sobre este encontro?

DM: Queria, sim. Eu fui leitora dos trabalhos do Corpo Freudiano do Rio de Janeiro. E como nós tivemos lá 22 trabalhos, alguns dos quais volumosos, o esforço para fazer o trabalho final afetada por essa série de leituras, foi hercúleo, na medida em que eu tomei para mim, essa tarefa ao pé da letra. Ou seja, só escrever o meu trabalho depois que eu tivesse lido o trabalho de todos os meus colegas. E o resultado disso, me deu muita satisfação. Mas realmente foi um mês de trabalho debruçado sobre os trabalhos dos colegas. Eu acho que esse dispositivo, ainda que sobrecarregue bastante aquele que é designado como leitor-autor, e que eu propus nomear como transcritor, esse dispositivo é muito eficaz, muito interessante. Mas eu acredito que ele não tenha sido levado muito a cabo por grande parte dos colegas de outras instituições. Eu vi muitos trabalhos autorais, ou seja, exclusivamente autorais, eu vi alguns trabalhos ao estilo de relatório, e acho que o objetivo era essa outra coisa, que diz respeito a conseguirmos fazer um trabalho próprio, um trabalho seu, mas afetado efetivamente pela leitura dos trabalhos dos colegas. Acho isso difícil, mas acho isso uma proposta que deve prosseguir nos próximos congressos de convergência, e deve ser rigorosamente respeitada. E a outra coisa, que diz respeito também ao dispositivo do Congresso, refere-se à forma como conduzir a discussão. Eu acredito que esse modo de conduzir a discussão assim: alguém na platéia faz uma pergunta, a mesa responde, outra pessoa faz outra pergunta, a mesa responde, acho que emperra a dinâmica.

SH: Pesada?

DM: Sim, pesada, e obstaculizadora, dado que o tempo que nós temos é muito curto. Então, eu acredito que um tempo para que perguntas sejam colocadas, e um tempo para que a mesa retruque, repense, recoloque, ou responda essas perguntas, talvez pudesse dinamizar melhor, aproveitar melhor o tempo de discussão, não sei...

SH: Bom, você vai ver, na hora de ler o trabalho, que essas entrevistas, também têm uma função. Porque você vai ver um leque pequeno, mas não deixa de ser um leque, de depoimentos diferentes de leitores que eu entrevistei a respeito desse ponto, exatamente. Eu não perguntei especificamente, mas tem diferentes posições dos leitores, que eles, de alguma maneira fundamentaram. Obrigada.

DM: Obrigada você.

Enseñanza de Lacan

Presentación sección "La enseñanza de Lacan"

Sara Elena Hassan

¿Cómo enfrentar el estilo de Lacan, cargado de referencias eruditas no siempre al alcance del lector, giros lingüísticos en el límite de lo intraducible, conceptos intrincados, neologismos?. Los trabajos de esta sección, de la enseñanza de Lacan, ofrecen al lector interesado mas elementos para avanzar por entre los posibles escollos.

Marcelo Pasternac introduce la segunda edición de los **Comentarios de neologismos de Lacan**. Una vez redefinido el neologismo a partir de una vertiente productiva, pasa a comentar lo que circula entre lo dicho, el decir, lo que se escucha, lo que se escribe y lo que se lee. En un segundo momento comenta la traducción-trasliteración del *Unbewusste* freudiano por la "*unébévue*", equívoco lacaniano, criticando mas tarde una versión en espaZol que lo lee como "unembuste".

Por sua parte en **Primeiro quadro da teoría lacaniana do imaginario: Os complexos familiares**, **Léa Silveira Sales**, refiere que, "pretende acompanhar as definições de família, imago e complexo e as configurações atribuídas aos complexos de desmame, intrusão e Édipo; analisar essa formulação inicial do estágio do espelho - investigado por Lacan no texto "A família", de 1938 -e indicar os princípios em jogo na teoria lacaniana desse período".

José Marcus de Castro Mattos, en **Os anos em que Lacan não se deixou adotar**, ofrece una lectura crítica del texto recientemente lanzado en Brasil, de Gerard Haddad, "*El día en que Lacan me adoptó*". El hilo conductor de su lectura parece ser la preocupación por lo que, en Lacan y en el psicoanálisis ex-iste, y porqué no resistiría a cualquier forma de adopción imaginaria y/ o de religiosidad. El tema de la adopción, y su correlativo, la filiación, central en la fantasmática de Haddad, según el autor, abre para el debate cuestiones cruciales del psicoanálisis, su transmisión y su supervivencia

Introducción a un libro de comentarios de neologismos de Lacan

Marcelo Pasternac

Neologismo: Segmento lingüístico empleado como palabra aunque no figure en el diccionario de la lengua comunitaria.

Este término hace referencia, entonces, a la forma de los segmentos así designados (a su faz significativa) y no a su sentido (a su faz significada).

Terminologie de neuropsychologie et de neurologie du comportement,
Les Éditions de la Chenelière, París, 1991.

0. Preliminares

Está prevista la aparición a fines de junio de 2004 de una segunda versión del libro [Comentarios a neologismos de Jacques Lacan](#), 1 esta vez en coedición de Epee (México) con Ediciones Literales (Córdoba, Argentina). Esta segunda edición viene enriquecida con un capítulo "Addenda" que recoge observaciones que nos hizo llegar Yan Pelissier. 2 Por otra parte, es una edición depurada de un error y de varias erratas que fueron advertidas en la primera edición. Creemos oportuno poner al alcance de los lectores de Acheronta un largo fragmento de la "Introducción" de este libro, que ahora estará disponible en la Argentina. 3

1. Dicho – Escritura – Decir

Leemos en "L'étourdit" 4: *Qu'on dise reste oublié derrière ce qui se dit dans ce qui s'entend.* 5

Traducimos: "Que se diga permanece/queda olvidado detrás de lo que se dice en lo que se oye/entiende".

Digámoslo, ahora, bajo nuestra responsabilidad:

a) *que se diga* (o sea: el hecho del decir, la enunciación);

b) *queda / permanece olvidado*

c) *detrás de lo que se oye/entiende*

d) *de lo que se dice* (o sea: el enunciado).

Se oye algo, se lo transcribe, y decimos: eso es "lo que se dijo, el dicho". Y, entonces, se lo entiende (se lo *traduce* en nuestro entendimiento), con eso queda escondido el decir, el hecho de que se diga, la enunciación.

Es necesario que *se escriba*, que pase a la di[cho]mensión 6 del escrito, para que se pueda leer y entonces abrir a *otro entendimiento* aquello que estaba y quedaba escondido al oír y entender del comienzo.

Esto surge de lo dicho por Lacan en sus seminarios... *o peor* (1971-1972) y *Aún* (1972-1973)⁷ y en "L'étourdit". En esa coyuntura de su enseñanza, vincula ese dicho con la especificidad del discurso analítico, y subraya el hecho de que en su discurso de Roma, "Función y campo de la palabra y del lenguaje...", no hay que olvidar que ese título continúa con la especificación siguiente: "...en el psicoanálisis" (9-1-1973).

Habría que leer, a la luz de estas expresiones de los años 1972-73, una revalorización e insistencia de lo que, como en "L'étourdit", ya diez años antes era ironizado también en su seminario *La angustia* (1962-1963): allí hablaba de *ficción y canto de la palabra y el lenguaje*. Cierta dimensión adquiría una nueva coherencia al cabo de las décadas 1953 – 1963 – 1973 de su seminario: la precisión subrayada sobre "el

psicoanálisis" en la "función y campo de la palabra y el lenguaje" podía suplementar y reformular, en su canto, y como ficción, lo que en el "Discurso de Roma" todavía permitía sostener la primacía del significante como política de la teoría ante la omnipresencia de la dimensión imaginaria en el psicoanálisis de aquella época.

En efecto, Lacan explica 8 con un neologismo sus formulaciones de aquel momento por la coyuntura que se daba en la historia del psicoanálisis francés. Se trata de lo que podía *se permettre* (permitirse) con los *Permaîtres* (Padres-maestros-amos); de ahí la insistencia, en estas ocasiones a la referencia homofónica de "ficción y canto" de la palabra y del lenguaje, para vincularla con lo que en 1953 ocurría con la posición de los *Permaîtres* de la institución oficial de la International Psychoanalytical Association (IPA).

En la época de la primera mención a "ficción y canto", Lacan daba un paso muy importante con el seminario de *La angustia* y la producción del objeto *a*, a partir de su escritura del álgebra lacaniana, en lo concerniente a la elaboración de la ambigüedad entre la realidad y el real. En la coyuntura de 1972-73, y con el nuevo impulso que toma en el seminario *Encore*, 9 Lacan es empujado por su diálogo con Jakobson a la reivindicación de lo que en el psicoanálisis es la palabra, el lenguaje y a lo que, en 1973, formula más claramente con sus neologismos, aunque ya estaba desde antes: la dicho-mansión, la di[cho]mención, la di[cho]mención del escrito. 10 Y, al mismo tiempo, incorpora otros dos neologismos para las designaciones que venía madurando: *lalengua* y la *lingüistería*. Con esta última, se distingue del campo reclamado por Jakobson para el lingüista. Si, como dice Lacan (19-12-1972), "era difícil no entrar en la lingüística a partir del momento en que el inconsciente era descubierto", ahora sale hacia la lingüistería, porque se debe forjar otra designación para "todo lo que de la definición del lenguaje se sigue en cuanto a la fundación del sujeto, tan renovada, tan subvertida por Freud, que es allí donde se asegura todo lo que de su boca se afirmó como el inconsciente".

Por lo tanto, como el hecho de que "el inconsciente esté estructurado como un lenguaje no es del campo de la lingüística", entonces podemos retomar la alambicada frase del comienzo: *el decir*, en psicoanálisis, se revela en su escondite cuando después de haber podido desplegar *lo dicho* en el diván pasa a la di[cho]mención del escrito y puede ser leído... de otra manera. Lacan agrega: "es con las consecuencias del dicho como se juzga el decir. Pero lo que se hace con el dicho queda abierto".

Veamos cómo se abre el dicho en un relato: un psiquiatra, hace unos cuarenta años, hace la visita, más o menos rutinaria, en el sanatorio psiquiátrico en el que desarrolla su actividad. Una paciente le dice:

-Usted me masturba.

Esto era lo dicho, el dicho. ¿Qué hacer con él? No sabía el psiquiatra, en esa época, que "es con las consecuencias del dicho como se juzga el decir". Dicho de otro modo, que hay que esperar "las secuencias del discurso".

Y eso era lo oído. En cuanto a lo entendido, la semiología psiquiátrica (el saber sabido), sugería que eso daba testimonio de alucinaciones cenestésicas localizadas en los genitales y que se inscribía probablemente en una temática delirante persecutoria.

Afortunadamente, el *psi* no estaba suficientemente (de)formado como para no conservar presente la dimensión de un enigma, un resto de incompreensión (fecunda). ¿Qué habrá querido decir?, pudo preguntarse y, entonces, esperar la continuación del discurso. Ante la pregunta que, sorprendido, pudo formular, dijo ella:

-Sí, Doctor, usted me masturba, me turba mucho.

-¡Ah, era un neologismo! Un síntoma típico de los locos" se hubiera podido pensar (¿sólo ellos los producen, acaso?). Y ahora una escritura distinta de "masturba" que pasaba a ser "más turba". Y con ello otra mención del dicho, que le daba una nueva dicho-mansión, una nueva residencia, y por ello una nueva di[cho]mención. Una producción poética, una creación, una eflorescencia de nuevas significaciones.

Podemos leer ahora el acontecimiento a la luz de lo que, inspirado por el ternario Real-Imaginario-Simbólico, Allouch había escrito 11 como el ternario Transcripción - Traducción - Transliteración:

1. Lo escuchado: Usted me **masturba**. *Transcripción* de la expresión escuchada.
2. Lo comprendido: Yo la masturbo. *Traducción* de aquella expresión.
3. Lo reescrito: Usted me **más turba**. *Transliteración* que coloca un espacio formando dos palabras donde antes había sólo una.
4. Una nueva significación se ha producido, algo en el lazo social que exige más desarrollos, nuevos enigmas por resolver.

Unos cuarenta años después de aquella experiencia, podemos citar aquí a Lacan (19-12-1972): "[el] discurso debe tomarse como lazo social, fundado sobre el lenguaje y parece entonces no carecer de relación con lo que en la lingüística se especifica como gramática". En este caso, la diferencia gramatical entre "masturbar" y "turbar más". En este nuevo *tour dit*, en esta vuelta de tuerca de 1972/73, Lacan dice: 1) que el significado es efecto del significante y 2) que el escrito es efecto del discurso. Nosotros agregamos que el escrito producirá nuevos discursos.

Ciertamente, para que se produzca el efecto que es el significado, debe franquearse una barra, la que pone debajo del significante al significado en la escritura de la fórmula de Saussure, invertida por Lacan. En este punto, Lacan se apoya en Jakobson para sostener, con él, que no es el vocablo, la palabra, la que puede fundar el significante, pues las palabras sólo en el diccionario constituyen una colección. Y después de proponer, más allá del vocablo, a la frase o el proverbio para buscar unidades significantes, se apoyará una vez más, una de tantas, en un neologismo para dar su definición: "la significancia es algo que *s'éventaille*, si ustedes me permiten este término, del proverbio a la locución". Y ciertamente la "significancia" tiene el efecto que produce el significante *éventaille*, en el que se pueden desplegar los diversos componentes que tenía condensados: las palabras *éventail* (abanico), (*s'éventer* (ventilar; figuradamente, divulgar) y un sufijo que en francés tiene connotación despectiva: *-aille*. Es decir que la "significancia" de ese significante se abanica, se ventila y hasta puede tener (probablemente) una dimensión despectiva en juego. Todo eso porque la "cristalografía" de la lengua permite una condensación y luego un despliegue que va con el significante mucho más allá, a una dimensión en la que el dicho puede, si uno se ocupa, dejar a la luz lo que había quedado escondido del decir en lo que se oye y que hasta entonces uno había creído entender cuando, en realidad, permanecía en la dimensión de lo oculto en el dicho. Pero el neologismo es, en este punto, mucho más expresivo que el dicho habitual o consagrado por el diccionario, justamente por su presentación enigmática: "¿Qué querrá decir *s'éventaille*?", se preguntará el hablante francés ante esa palabra que no figura en el diccionario y así ese dicho excitará una interrogación que habitualmente no le propone la lengua convencional.

El significante es *bête*, dice Lacan. Es "tonto", pero produce efectos de significado cuando se lo oye en su tontería nada irrelevante, cuando puede ir del enunciado a la enunciación. Problema de lingüística, de despliegue de *lalangue*, de lalengua, diremos en español, en una sola palabra, extraña al lenguaje convencional.

La escritura enigmática, *lalengua*, privilegia con su extrañeza de neologismo la interrogación a la que no se tiene acceso sino a partir del escrito, frente a lo que el dicho común encubre del decir. Entonces, porque el significante es tonto, el psicoanálisis se apoya en esa condición para proponer el despliegue de la tontería nada tonta. Es la propuesta que la regla fundamental impone: decir todo "tal cual se le ocurra", eso que no hacemos habitualmente, porque favorecemos el escondite del decir. "Diga lo que se le ocurra". Todo... algo que, al revelar su dificultad, podrá mostrar a cielo abierto lo que está impidiendo su cumplimiento. Ese impedimento se manifestará de algún modo en el discurso, frecuentemente con un acto fallido o con un lapsus.

Si Lacan hubiera dicho a una mujer, según lo relata: "no sabrás nunca cuanto te he amado" no tendría el efecto de interrogación significativa que tiene en francés el haberle escrito: *Tu ne sauras jamais combien je t'ai aimé*. Como señala en esa sesión del seminario del 19 de diciembre de 1972, alguien le hizo notar que había escrito *aimé* (amado) en lugar de *aimée* (amada). No nos interesa aquí tanto la cuestión de la

traducción de esta frase, aunque es revelador del problema planteado a los lectores en nuestra lengua. 12 Lo que nos importa en este momento es que, al escribir, el discurso tiene un efecto. El discurso produce efectos de escritura, el escrito es efecto del discurso.

En una entrevista con el equipo de la revista electrónica *Acheronta 13* se señaló el caso del uso del neologismo *stécriture* en el epílogo del seminario publicado con el nombre de *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. 14 Esta invención de escritura no es un neologismo que se pueda percibir en el habla, en la palabra escuchada. Permite sostener que hay en Lacan (no sólo en él, pero aquí nos interesa su obra) un *hablar escrito* y una *escritura hablada*, un pasaje, en sus "hablados", del habla a la escritura, que resulta indispensable para arribar, en lo que se oye, al decir escondido en el dicho. Y en sus "escritos", un pasaje igualmente indispensable al habla para poder arribar al decir escondido en el escrito, si no se lo oye en lo que se entiende del escrito, porque éste es un efecto del discurso.

El significante se abanica, entonces, se abre en abanico, desde el proverbio a la locución, decía Lacan. Y, como vemos, se elabora del habla al escrito y del escrito al habla. Cuando Lacan anuncia su seminario del año 1976/1977, escribe el título: *L'insu que sait de l'une-bevue s'aile à mourre*. Hay que leerlo y pasar esta "locución" al habla para que también se escuche *L'insuccès de l'Unbewute c'est l'amour* y pueda ser reescrito de esta otra manera. Circuito escritura-habla-escritura.15

Ésta es una manera de afrontar la cuestión de la función del escrito. Problema que Lacan plantea a propósito del discurso analítico en la medida en que propone al analizante decir *n'importe quoi*, cualquier cosa, y con ello, no detenerse ante el hecho de que esas cosas son "tonterías". Pero, ¿con qué criterio se las califica de tonterías? Con el criterio del dicho, que oculta el decir que esas aparentes tonterías vehiculizan, tanto más cuanto más parezcan tonterías. Por eso en el discurso habitual, los discursos oficiales como los llama Lacan, esas tonterías están excluidas. Y eso que se dice, en su faz significante, se lee, o sea que es oído como un escrito que al leerse inyecta al significante en el significado. Cuando Lacan expresa esto (9 de enero de 1973), con todo su enigmático y complicado sentido, lo explica en acto transformando el *discours courant* (discurso corriente, habitual, "oficial"), que se puede escuchar, oír, entender de esa manera, en *disque-ourcourant*, 16 un discurso que gira como un disco rayado. Al escribirlo de ese modo, modo del neologismo, el significante permite, una vez escrito, una lectura distinta de lo que significa, o mejor, significaba, y con ello se abre a nuevos sentidos, a la dimensión del decir, a la di[cho]mensión, di[cho]mención que estaba escondida.

2. El decir del neologismo: alcances y límites

En su tercera conferencia de Roma, su tercer discurso en ese lugar cargado de historia para él y para la humanidad, Lacan sostiene, a propósito de "un lingüista que insistió mucho en el hecho de que el fonema nunca produce sentido", que "la palabra tampoco produce sentido, a pesar del diccionario". Otra forma de decir aquello de que el significante es *bête*, es tonto. Y a continuación afirma -lo que puede parecer una provocación-: "Yo estoy seguro de hacerle decir en una frase a cualquier palabra cualquier sentido. Entonces, si se le hace decir a cualquier palabra cualquier sentido: ¿dónde detenerse en la frase?, ¿dónde encontrar la unidad elemento?"17

Es una buena introducción para lo que ocurre con la regla fundamental del análisis, cuando se intenta cumplir con ella desde la posición del analizante. Los significantes se independizarán de la "representación de meta" y abrirán un camino in-pensado. En efecto, justamente impensado, algo que va hacia lo ocultado por el discurso oficial.

Hay quienes han entendido esto como si ese despliegue pudiera ser ilimitado, de una diseminación infinita y sin ninguna restricción, entregada a la simple fragmentación de cualquier materia significante. 18 Olvidan que en su formulación Lacan señala que puede hacerle decir a cualquier palabra cualquier sentido, pero, atención, puede hacerlo *en una frase*. Porque la frase es la que le permite circunscribir un sentido para ese uso de la palabra en esa frase. Y luego eso puede funcionar, como pudo funcionar *l'unebévue*, hasta para darle nombre a una revista de psicoanálisis.19

El significante incluido en una frase, puede fragmentarse según variadas lógicas en diversos componentes, pero está dirigido a alguien, incluido en un lazo social y entra en una dimensión de significancia que produce sentido, que produce formaciones significativas. El analizante habla al otro ambiguo que cumple la

función del analista; Lacan se dirige, hablando o escribiendo, a un público y entregándose a su producción, frecuentemente con neologismos; los incluye en un discurso que culmina en una significación, hasta cuando juega de un modo extremo (*claque / jaclaque han*) y termina por mostrar que, con ello, ha hecho de su nombre propio un nombre común. Y tiene sus razones para que ése pueda ser un objeto de su enseñanza.

Lacan muestra en acto el lugar que ocupan de un modo privilegiado los neologismos en su enseñanza como forma de esa nueva lectura que se abre en el discurso analítico. Pero, a la vez, muestra que esa *nueva* lectura *no es cualquier* lectura, no es ilimitada; que es enigmática, pero no es arbitraria. La lengua, como el yo en la teoría freudiana, como el cristal, se quiebra, pero no de cualquier manera, se quiebra por sus líneas de fractura. Por ejemplo, en *panse*, ¿se puede leer acaso, también *pan* (faldón, lienzo, pañal, lado, cara)?; en *eaubscène*, ¿se puede leer también *eau*(agua)? 20 Es allí donde el anudamiento "transcripción-transliteración-traducción" reaparece en toda su fecundidad: en la medida en que la lengua de la lingüística se da en la relación con los otros hablantes, la dimensión del sentido está también allí como *una* de las consistencias y aparece en el circuito de la producción de la significancia por el escrito, efecto éste a su vez del discurso.

Veamos cómo funcionan los alcances y los límites al desmontar la constitución de un neologismo. En este caso, el del neologismo que acabamos de mencionar, *panse*, que se forma, según podemos establecer, como un sustantivo por condensación del verbo *panser* (pensar) y la palabrapansea (panza). Está incluido en una frase de la sesión del 9 de marzo de 1976 del seminario en la que Lacan expresa que "Es de manera fabulatoria como afirmo que el real, tal como yo lo pienso en mi *panse*, en mi *panse* ligero, no deja de implicar "realmente" [realmente] , 21 puesto que el real miente efectivamente". Ricardo E. Rodríguez Ponte, traductor de la versión castellana, que circula en CD-Rom, vierte con la frase siguiente: "lo Real, tal como yo lo pienso (*pense*), en mi *pan-se* ligero" y en nota dice:

juego homofónico entre *pense* (pienso), *panse* (panza), *pensée* (pensamiento), *panser* (curar) y *pan-se*, que como tal no existe en francés, pero que al descomponerse puede remitir, por un lado, al *pan* de la raíz griega o al francés *pan* (faldón, lienzo, pañal, lado, cara) y, por otro lado, al sepronombre personal.

La primera parte de esta frase es compatible con el discurso en el que el neologismo está incluido. La inclusión del verbo *panser* (curar), es discutible pero no imposible, en cambio la referencia a "al *pan* de la raíz griega o al francés *pan* (faldón, lienzo, pañal, lado, cara) y, por otro lado, al sepronombre personal" no tienen ningún otro fundamento que el de poderse obtener efectivamente de una fragmentación a partir del significante; pero, ¿por qué no agregar también, en ese caso, el fragmento *anse* (asa)? Esta última esquirra del significante parece superar la disponibilidad del traductor. Y nos parece justo que así sea; pero así debería ocurrir con las remisiones a una palabra que permite extenderse a significaciones como las de "faldón, lienzo, pañal, lado, cara". En suma, que hay un contexto que no permite cualquier fragmentación.

Justamente en un neologismo vecino, el verbo *panser*, el contexto es diferente. El 13 de enero de 1976, Lacan dice en su seminario: "... tener un cuerpo que adorar es la raíz del imaginario. Yo lo *panse*, p-a-n-s-e, es decir, yo lo hago *panse*, así que lo limpio [*je le panser, donc je l'essuie*], se resume a eso". En este caso, no hay dudas de la intervención, en la condensación, del verbo *panser* (curar). El contexto y el texto hablan de un cuerpo al que se trata de cuidar, de curar. 22 Entonces aquí coincidimos con Rodríguez Ponte cuando vierte por el neologismo "yo lo panzo" y lo explica del modo antes mencionado. En efecto, se trata en este texto de ocuparse de su cuerpo, de cuidarlo, cosa que no ocurre en el otro caso. Los fragmentos pueden estar en los dos casos, pero no todos funcionan en el neologismo particular.

Hemos mencionado el ejemplo del significante *l'unebévue*. Es su manera de traducir, dice Lacan, el *Unbewute* de Freud. Sabemos que la designación no corresponde. Lacan no traduce allí, sino que translitera; pero es cierto que algo de la dimensión del sentido, y por lo tanto de la traducción, ha pasado también. Porque la *unebévue* es, por un lado, una formación del inconsciente aunque tiene, por otro lado, una consecuencia que va más allá, como sostiene Allouch, pues pone en tela de juicio con la "unaridad" de cada ocurrencia, de cada *unebévue*, la noción de proceso inconsciente. Y entonces ése no es el Inconsciente de Freud, pero es, a partir del Inconsciente de Freud, un paso vinculado con éste, un paso "a partir de", pero "diferente del" *Unbewute*. Su fecundidad consiste en que, centrado en el equívoco, va en la dirección más incisiva del discurso analítico. Allí Lacan muestra que, si bien es cierto que *puede* hacerle decir cualquier cosa a un significante, no está diciendo cualquier cosa porque la frase, y el lazo social en el

que está incluida, va en una dirección: la de mostrar en acto el inconsciente, tal como lo entiende, hablando en la transliteración y creando una nueva dimensión de sentido, que va al fondo de lo que está en juego en el psicoanálisis. Es interesante recordar que veinte años antes, en el seminario llamado de *Los escritos técnicos de Freud*, ya Lacan había dicho, el 9 de junio de 1954: "el punto de partida de la experiencia analítica es la palabra *embustera*" [yo subrayo]. Si hubiera alguna duda de cuál es la palabra embustera para Lacan, tendremos un indicio cuando tres semanas más tarde, el 30 de junio de 1954, diga: "el discurso del sujeto se desarrolla *normalmente* [yo subrayo] -así dice Freud- en el orden del error, del desconocimiento, incluso de la denegación: ésta no es exactamente la mentira, está entre el error y la mentira". Pero en el análisis algo se produce que permitirá que una verdad haga irrupción, algo del orden de lo que en aquel momento llama la *méprise*, una de las formas de decir *une bévue*, una metida de pata, una equivocación, un acto fallido, un lapsus, en suma, un acto paradójicamente exitoso. Exitoso, ¿en qué sentido, un éxito de qué, de quién? Lacan sentencia: "Si el descubrimiento de Freud tiene un sentido, es éste: la verdad agarra, [alcanza, coge] al error por el cuello de la equivocación" (*la vérité rattrape l'erreur au collet de la méprise*). 23

Entonces, la supuesta arbitrariedad del juego de la lengua muestra que no es tal. La *unebévue* marca una dimensión esencial del Inconsciente al que translitera/traduce, en el discurso de Lacan, el concepto de Freud. Lacan, como usted, como yo, como cualquiera, puede hacerle decir a cualquier palabra cualquier sentido. Pero no es eso lo que hace, no dice cualquier sentido, cuando *nos* habla, cuando *nos* escribe. En el neologismo *orthog*, 24 por ejemplo, Lacan está diciendo que eso es lo que Freud nos enseña a propósito de lo que llama las formaciones del inconsciente, que la orto-grafía hace resistencia al equívoco, y a esa resistencia él, Lacan, la fuerza a decir su nuevo sentido. Si Lacan lo hace, ¿por qué no habríamos de hacerlo nosotros también? Indudablemente, y no nos privamos de hacerlo. 25 Pero para atribuirle a Lacan nuestra producción, libre, aguda o inadecuada, tenemos el límite del significante de Lacan, si queremos presentarnos como traductores de su discurso, metido en la frase de la que lo hemos extraído, así como Lacan se somete y se libera a la vez, de la significación de Freud. Pero produce *unebévue* en relación con el discurso de Freud, con esa obra en la que el *Unbewusste* está incluido.

A alguien se le ocurrió decir en castellano "unembuste" con referencia a la *unebévue* francesa de Lacan. ¿Creación aguda o inadecuada? Aguda, si es una producción que tiene su lugar en el discurso *del que la produjo*, y a él le tocará mostrar la fecundidad de lo que produzca. Inadecuada, si la considera como la expresión en nuestra lengua de lo que Lacan sostiene. Si lo que quiere mostrar es que Lacan es un embustero al producir ese neologismo (*une bévue* en una sola palabra, *unebévue*) cuando pretende que eso "va más lejos" que el inconsciente de Freud, tendrá que demostrar en su propio discurso lo que este cuestionamiento a Lacan produce, y que no se trata sólo de una expresión de pedantería o de presunción. Será una ocurrencia aguda, tal vez, si se aplica simplemente a señalar el embuste que cometen "los crédulos y los propagandistas" del lacanismo; en suma, si se refiere a los servidores, a los sirvientes de la causa (algunos hasta la escribirán *Causa*, con mayúscula), en cuyo caso su pertinencia no estaría en discusión.

Pero nos inquieta que Jorge Baños Orellana haya saludado esa ocurrencia como una "traducción feliz de *l'unebévue*", de lo que "Lacan divertidamente translitera". 26 Y aquí hay dos afirmaciones de diferente calibre: la diversión y la traducción.

Lacan efectivamente se divierte con sus neologismos. A veces hasta lo afirma explícitamente. Por ejemplo, en la sesión del 12 de mayo de 1971 de su seminario *De un discurso que no sería apariencia*, Lacan dice: "... lo que yo les he introducido con una palabra que escribo para divertirme, el *papeludun*". 27

Y hasta llega, divirtiéndose, a hacer lo contrario de lo que se esperaría de un ególatra lacaniano: produce un neologismo que transforma su nombre propio en un nombre común. En efecto, en la sesión del 10 de febrero de 1976, del seminario *Le sinthome*, Lacan dice:

– Sí, pues bien, escuchen: puesto que he llegado hasta aquí a esta hora, ustedes ya deben haber tenido su dosis máxima [*en avoir votre claque*], e incluso su *jaclaque*, porque también agregaré el *¡han!* que será la expresión de alivio que experimento por <lo que he> recorrido hoy: reduzco mi nombre propio al sustantivo más común. 28

Y así, si como dicen "lo cortés no quita lo valiente", tampoco lo divertido impide cierta producción que mostrará su rigurosidad en lo fecundo de su elaboración y de sus consecuencias. Ni garantizadas ni impedidas forzosamente por lo gozoso.

Pero lo que nos interesa ahora es sostener que "unembuste", neologismo válido para muchas cosas y personas (sin excluir *a priori* a quienes lo inventan) no es, lo afirmamos, una traducción "feliz" (ni traducción, a secas) del neologismo de Lacan, *de l'unebévúe* de Lacan. 29

¿Qué es lo que nos permite sostener lo que acabamos de decir? Que, como hemos visto, *une bévúe* es lo contrario de "embuste", que la equivocación, el lapsus, el acto fallido, **develan** el embuste del discurso sin errores, el discurso "oficial", gracias a la equivocación que agarra por el cuello al error refugiado en la mentira, en el embuste. 30 Y éste no es un argumento de burócratas o adoradores de Lacan. No impide que, si alguien tiene los argumentos para ello, se oponga a esta concepción o produzca la propia y la someta a la prueba de la experiencia. 31

A propósito del neologismo *unebévúe*, Baños Orellana yuxtapone su elogio de la "feliz traducción" con una referencia a que "para crédulos y propagandistas Lacan siempre dirá la verdad por el camino de lo veraz". Esto puede hacer pensar que sostener los aspectos fecundos de la invención del neologismo de Lacan coloca a quien lo realiza entre los crédulos y propagandistas. Es posible que eso ocurra. Pero no es forzoso. No deben faltar los que diluyen el hallazgo con repeticiones empobrecedoras, pero tampoco los que producen los suplementos de discípulos que enriquecen la veta abierta por lo que el neologismo revela. Creo oportuno presentar producciones que van en ese sentido.

Hace exactamente diez años un número especial de la revista *L'unebévúe*, correspondiente a la primavera boreal de 1993, publicaba varios trabajos que se ocupaban en profundidad de lo que estaba, y está, en juego en la promoción de la transliteración del *Unbewute* freudiano. Sin desarrollar con demasiada extensión sus argumentos podemos decir desde ya que no se detenían en la mera diversión.

Para Guy Le Gaufey, 32 *l'unebévúe* constituye una especie de chiste que se ubica en la frontera con la ocurrencia (el *bon mot*) y produce el conocido efecto chistoso de promover la tendencia a repetírselo a otros. 33 Le reconoce la producción de efectos de sentido en francés, pero sostiene la exigencia de que se acompañe con el término freudiano al que está relacionado. De cualquier modo, la palabra arrastra consigo, para él, una dimensión presente en uno de sus componentes (*bévúe*), la referencia a la equivocación y el error, que recoge de los diccionarios, con la particularidad de que no hay en ella lugar para cometerla sino por "inadvertencia".

Jean Allouch, por su parte, 34 sostiene en esa ocasión una relación entre la *unebévúe* y el inconsciente, pero un inconsciente "recompuesto", "suspendido"; y subraya el cuestionamiento del llamado "proceso inconsciente" por la producción puntual, por el alcance de acto de cada *unebévúe*. Coincide en este punto con Le Gaufey, para quien las *bévúes* siempre se producen "una por una". Pero Allouch no requiere el acompañamiento del *Unbewute* y le adjudica a esta creación neológica el carácter de un desplazamiento que lo coloca en serie con el que el ternario RSI ejerce sobre lo que Le Gaufey llama "la masa de enunciados que se llamaba 'Freud' para Lacan entonces, tanto como para nosotros actualmente". Para Le Gaufey hay equivocación, error con inadvertencia, sin desplazamiento. En cambio, para Allouch hay un desplazamiento de lo no sabido (*l'insu*) del inconsciente hacia la *unebévúe*.

Esta dimensión del pasaje del *Unbewute* a la *unebévúe* es destacada igualmente en el excelente escrito de George-Henri Melenotte 35 en el que comienza jugando con una homofonía aproximativa con el neologismo que nos ocupa. Lo titula, en efecto, "Lue et vue" es decir "leída y vista". Marca así lo que hay de escritura, no solo leída –y escuchada– sino *vista*, en la particularidad del neologismo. Pero aun con este grado de fecundidad queda pendiente el reconocimiento de algo más profundo ya que es en la palabra "inconsciente", o *inconscient*, en castellano o francés, respectivamente, donde halla una pérdida de algo de Freud en nuestro Freud, (todavía sin la *unebévúe* de Lacan), algo que paradójicamente se recuperará, en el neologismo lacaniano, de lo que el *Unbewute* freudiano había perdido en su pasaje al castellano o al francés. Creemos entender en ello lo que Allouch señalaba en su artículo: que en *Unbewute* en alemán está presente el prefijo *Un-* cuya literalidad se pierde en *in-*, y se recupera en la invención lacaniana (*une-*). Como señala Melenotte, hay en la transliteración de Lacan "un gesto de rectificación que recupera la faz de la forma que se había perdido a favor de un sentido" (sólo de uno), del *Unbewute* freudiano a expensas

de esa faz formal que se revela, como dice Lacan el 10 de mayo de 1977 en su seminario *L'insu...*, en el tropiezo, el traspíe, el resbalón, la patinada de una palabra a otra, accidentes que permiten un nuevo desciframiento sin contradicción radical con el "punto de partida freudiano". Aunque en su texto Melenotte no lo mencione, esto nos evoca la llamada "carta 52" a Fliess, 36 y lo que en el esquema que Freud fabrica en ese momento (su punto de partida) se localiza en el *Unbewute* como los *niederschriften*, las inscripciones (o transcripciones), las marcas que evocan la escritura, una por una, de esas señales, y no como representaciones. En esto cada lengua tiene sus particularidades, lo que no impide "meter la pata", equivocarse, errar, en cualquiera de ellas y no sólo de una manera particular a esas lenguas, sino además en la manera singular en la que cada sujeto lo realiza en el interior de la lengua genérica que lo impregna y lo limita. Lo limita también porque es como un chicle que tiene su adherencia, se dilata pero también se consolida, tiene su pegamento. 37 Metáfora que da a la lengua una consistencia gomosa con las propias formas de la subjetividad, limitada, no infinita pero suficientemente extensa. En suma, según Melenotte, Lacan no rechaza, ni reemplaza la referencia freudiana, y es por eso que no tiene inconvenientes en continuar utilizándola. Sus oyentes, sus lectores, podemos sin embargo notar que la *Unebévue* enriquece al inconsciente y reintroduce aspectos del *Unbewute* que se habían diluido en el pasaje de lenguas, sin que con ello olvidemos que hay diferencias entre ambos: si el Inconsciente en Freud subraya la concepción de las *unbewute Vorstellungen*, Lacan por su parte dice, el 26 de febrero de 1977:

¿Qué pueden ser efectivamente unas representaciones inconscientes? Hay allí una contradicción en los términos. [...] Yo intenté explicar esto, fomentar esto para instituirlo al nivel del simbólico. Esto no tiene nada que ver con unas representaciones, este simbólico, son palabras y en el límite se puede concebir que son inconscientes. 38

La *unebévue* subraya, muy lacanianamente, en la propia construcción del neologismo, la faz significativa de los *niederschriften* que hemos localizado en el texto de Freud y la diferencia es entonces importante. En esto Lacan no se ahorra las expresiones críticas, y afirma que con la idea de las "representaciones inconscientes" Freud dice algo vacío y pierde su perspectiva (no acierta, *tape à coté*, dice) de aquello de lo que se trata en su propia concepción del Inconsciente, con lo que Lacan le estaría reprochando a Freud no ser consecuente con una parte de lo que incluyó en su propia elaboración del Inconsciente. No es necesario compartir el reproche: Lacan tiene una concepción con la que, anacrónicamente, Freud no está suficientemente de acuerdo. Freud no es lacaniano, dirá alguna vez. La superposición Lacan/Freud tiene sus límites y sin ellos no tendría sentido la invención de una nueva designación. Lacan lo dice: "Yo soy el único en haber dado su peso a eso hacia lo que Freud era aspirado por esta noción de inconsciente". 39 Volvemos a nuestra formulación inicial, *no es sin Freud*, pero *no es una repetición* de Freud. No una ruptura total, pero sí una reformulación, un desplazamiento, con consecuencias para la práctica del psicoanálisis, que muestra el cambio de términos como algo cargado de sentido. Lo que hace Lacan, en acto, no es retraducir lo que ya Freud decía o escribía, no es un simple comentario de su obra llena de vetas. Debate con Freud y, a partir del resultado de esa confrontación, debate también consigo mismo en el recorrido de su enseñanza al introducir la invención de la *unebévue* en la fase final de esa elaboración.

No se desprende de Freud, sin embargo, porque reconoce como lo esencial de lo que éste introdujo el hecho de que el uso de la palabra en la especie que dispone de ella establece en los humanos una relación con la sexualidad capturada en el habla, que Lacan sitúa en la base de lo que se juega en su aforismo de que "no hay relación sexual". Existe la mayor "relación" entre ese efecto de la palabra en el humano 40 y el hecho de "no hay relación (sexual)". En este espacio abierto por la relación que no hay, aquí vendrá lo que es irrepresentable a ser afrontado con los significantes escritos con la letra. A la vez reconocimiento del *Unbewute* y reformulación con *l'unebévue*, con esto se abre un nuevo horizonte para el descubrimiento freudiano, dice Melenotte.

Para completar esta mirada sobre el horizonte de las reflexiones que permitió hace una década la invención de ese neologismo, diremos que en el primer número de la revista que toma de él su nombre, Mayette Viltard subraya el propósito de Lacan al acuñarlo: "introducir algo que va más allá del inconsciente" y destaca, además, que con ello no se trata tanto de nombrar de otra manera al inconsciente sino de establecer "la nueva relación de Lacan con Freud" en la que, dice, Lacan ya no está exactamente en la posición del "retorno a Freud".41

Hemos recorrido diversas posiciones en torno al pasaje de Freud a Lacan a propósito del término que nos ocupa. Sin necesidad de caer en las categorías de crédulos y propagandistas encargados de atribuir siempre a Lacan la verdad, estos trabajos presentan fundamentos suficientes para rechazar la referencia

al *embuste* aplicado como traducción al castellano para verter el neologismo *unebévue*. Escritos diferentes en los sesgos de abordaje del asunto, con aspectos divergentes en algunos puntos, coinciden en una dimensión: la *unebévue* es siempre del orden de la equivocación inadvertida, todo lo contrario de un embuste que exige la deliberada vocación del engaño.

Para resumir nuestra posición diremos que, siguiendo la concepción del "desplazamiento de Freud" sostenida por Allouch, 42 el neologismo se inserta en una reformulación del campo freudiano por el ternario de Lacan. Entonces no hay una superposición o un reemplazo del concepto freudiano de Inconsciente por la *unebévue* en la que este neologismo "traduce" 43 al inconsciente, sino una redistribución de todos los aspectos del campo en la escritura RSI. En ella, el neologismo *unebévue* ocupa su lugar "más lejos que el inconsciente" de Freud. Ahora podemos decir que la transliteración *l'unebévue* realizada a partir y con un deslizamiento del *Unbewute* de Freud, muestra su fecundidad porque se anuda como tal con las otras dos di[cho]mensiones del ternario, con la transcripción y la traducción, y produce, "en la frase", un nuevo sentido que no es el de Freud, pero "no es sin" Freud, el sentido de Lacan. Cada uno de nosotros puede, a partir de allí, producir su propio suplemento, e incluso discrepar, si lo consideramos pertinente, como discípulos. O cuestionarlo, y rechazarlo, si tenemos los fundamentos para ello. Produciremos así nuestros esclarecimientos (o nuestros embustes). Entregados a la crítica de los lectores.

Notas

1 Marcelo Pasternac y Nora Pasternac, *Comentarios a neologismos de Jacques Lacan*, Epeele, México, 2003, 304 páginas.

2 Yan Péliissier es uno de los miembros del equipo de editores (con un equipo de 42 participantes) del libro *789 néologismes de Jacques Lacan*, Epel, París, 2002.

3 Sabemos que la coyuntura económica que vive el país hace que los libros editados en el exterior tengan precios que en muchos casos los vuelven inalcanzables para el mercado argentino.

4 Neologismo en forma de sustantivo por condensación de la palabra *étourdi* (aturdido, atolondrado) y *dit* (dicho). También hay una homofonía con *le tour dit*, o sea "el giro dicho" o "la vuelta dicha". Proponemos inventar en español el neologismo "aturdicho" para conservar la cercanía transliterante. De todos modos se pierde la referencia al "giro dicho", a menos de dar otra versión en un español muy particular si se escribe "aturdicho" aprovechando la circulación en nuestra lengua de la palabra "tour"

5 Jacques Lacan, "L'étourdit", en *Autres Écrits*, Seuil, París, 2001, pág. 449.

6 Véase, en el cuerpo del libro, el comentario de la entrada *ditmension*.

7 ...o peor [...ou pire] (4-11-71 al 1-6-72) y Aún [*Encore*] (21-11-72 al 26-6-73).

8 J. Lacan, " L'étourdit", *op.cit*, pág. 461. Allí dice : "Ficción y canto de la palabra y del lenguaje ¿ no hubiesen podido, [aquellos] muchachos y chicas, permitirse [*se permettre*], sin embargo, contra los Padres -maestros-amos [*Permaîtres*] de quienes, hay que decir, tenían el hábito, los doscientos pasos que había que hacer para desplazarse hasta donde yo hablé durante diez años?" [La traducción es mía].

9 Mal llamado en español *Aun*, ignorando lo que se juega en la diferencia con la escritura acentuada, *Aún*, del *Encore*: "otra vez", "todavía", "más de eso", y hasta el "encore", el "bis" de los entusiastas melómanos. Cabe destacar que la palabra está escrita con acento en la versión que circula en CD-Rom.

10 Ver las entradas *dit-mansion*, *dit-mension* y *dit-mention* en el cuerpo del libro.

11 Jean Allouch, *Letra por letra; traducir, transcribir, transliterar*, traducción de M., N. y S. Pasternac, Edelp, Buenos Aires, 1993.

12 En francés se plantea un problema de concordancia del participio pasado que no se da en español. En este fragmento de su seminario no existen los problemas de establecimiento de otras ocasiones porque Lacan mismo señala cómo estaba escrita la palabra *aimé/aimée*. Los traductores al español se vieron obligados a modificar la estructura de la frase para que pasara a nuestra lengua y escribieron: "Nunca sabrás cuanto fuiste amado por mí" para que la referencia fuera masculina y pudiera señalarse el *lapsus calami*. Si hubieran traducido textualmente "... cuánto te he amado" la expresión valdría tanto para el género masculino como para el femenino.

13 *Acheronta*, <http://www.acheronta.org/>, nº 16, diciembre 2002.

14 Jacques Lacan, *Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse*, Seuil, París, 1973, pág. 253. En español, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Paidós, Buenos Aires, 1987, pág. 287.

15 En la traducción castellana, que circula en CD-Rom, se ha vertido con el siguiente título: *Lo no sabido que sabe de la una-equivocación se ampara en la morra*, acompañado del siguiente señalamiento: "Respecto al título de este seminario pueden encontrarse varias interpretaciones acerca de la traducción y del modo de traducirlo" En mi artículo "La traducción, *una* consistencia en el ternario del pasaje de lenguas" (*Artefacto* nº 3, México, 1992, págs. 41-70) realicé un trabajo de pasaje del hablado al escrito de los dos títulos (explícito e implícito) de ese seminario con diversas producciones, todas discutibles, algunas de las cuales conviene citar aquí:

1) *L'insu que sait de l'unebévue s'aile à mourre*;

2) *L'insuccès de l'Unbewute c'est l'amour*; [transcripción y transliteración de la pronunciación de 1)]

3) Lo no sabido de la una metida de pata se ala a morra [traducción literal de 1)];

4) El fracaso del Inconsciente es el amor [traducción literal de 2)];

5) a 10), no citados aquí;

11) El no saber sabe de una equivocación; es el amor [con sustitución de *insuccès* por *insu*];

12) Él no osa ver, sabe una X vocación; es el amor [transliteración de 11)]

Como se ve, el título es intraducible, pero *éventaille* abre en abanico, un discurso a partir de un escrito y un escrito a partir del discurso. En nuestra opinión, debería mantenerse el título en francés y tratarlo como una "locución lacaniana", que permite, o aún más, exige en el lector éstos y, eventualmente, otros despliegues cuya pertinencia debe discutirse, porque no todo lo que se ha producido tiene sentido, y no puede, de ningún modo, excluir esta dimensión como *una* de las que juegan en el anudamiento ternario. Sólo una, pero no menos de una. De lo que se trata es de hacer pasar los elementos fundamentales del título del seminario: 1) Lo no sabido que sabe; 2) la metida de pata o equivocación; 3) el fracaso del Inconsciente; 4) la referencia al amor.

16 *disqu'ourcourant*, sustantivo. Neologismo en forma de sustantivo, por condensación de *discours* (discurso), *disque* (disco), *dis que* (di que), *hors* (fuera) y *courant* (corriente). Así se leerá, luego, en el cuerpo del libro, al comentarlo.

17 Jacques Lacan, "La tercera", *Intervenciones y textos 2*, Manantial, Buenos Aires, 1988, pág. 88, traducción de Diana Rabinovich, José Luis Delmont-Mauri y Julieta Sucre.

18 Lacan pudo horrorizarse, creyéndose responsable de un discurso aparentemente emparentado con el suyo, el de M. Torok y N. Abraham en *Le verbier de l'Homme aux Loups*, Aubier-Flammarion, París, 1976. He tratado este punto en *Lacan o Derrida. Psicoanálisis o Análisis deconstructivo*, Epeele, México, 2000 (Edición modificada: *Limites de la psychanalyse. Lacan ou Derrida*, L'Harmattan, París, 2003).

19 *l'unebévue*, revista de la *école lacanienne de psychanalyse*, publicada en París, Francia.

20 Ver esas entradas en el libro.

21 "*réellement*", el adverbio incluye la terminación *ment*, que se traduce por "miente", y Lacan lo señala al decir que miente efectivamente, realmente.

22 Véase la entrada correspondiente en el cuerpo del libro. En este caso, Lacan puede referirse en la panza a "un cuerpo al que adorar", que entonces se puede limpiar, cuidar, soportar, curar, etc. También puede jugar con expresiones como la de decir [*je*] *panse, donc je l'essuie* (panza, luego lo limpio, seco, soporto, etc.) que da la homofonía con *je pense, donc je suis* (pienso, luego soy).

23 Más de veinte años después, Lacan sigue con una referencia vecina a la generalización de lo que "entre el error y la mentira" es propio del *discurso normal*. En su seminario de 1977 dirá, el 11 de enero, que "*todo lo que se dice es una escroquerie* (una estafa)" [subrayado mío] y hasta el psicoanálisis puede deslizarse a esa calificación, aunque "lo que se dice a partir del inconsciente participa del equívoco" y "cae justo en relación a lo que es el significante, o sea algo muy especial, que tiene efectos de sentido" (19 de abril). Esa estafa, ese embuste si así se quiere metaforizarlo, propios de *todo lo que se dice* cae cuando la equivocación, la metida de pata, *la unebévue* abre paso a una revelación como lo había expresado ya en 1954.

24 Ver en el cuerpo del libro la entrada *orthog*. Este neologismo es discutido por algunos como un problema de establecimiento. Tal vez transgrede la simple división *ortho-graphe* como para mostrar en acto su cuestionamiento a la resistencia de la ortografía al equívoco.

25 Pero con fortuna diversa. Como dice Marcel Bénabou: "No le es dado a todos crear vocablos nuevos; todavía menos vocablos destinados a durar", en Marcel Bénabou, Laurent Cornaz, Dominique de Liège, Yan Pélissier, editores, con un equipo de 42 participantes, *789 néologismes de Jacques Lacan*, Epel, París, 2002, pág. VIII-IX.

26 Jorge Baños Orellana, "El Joyce de Lacan", *me cayó el veinte*, nº 6, México, otoño 2002, pág. 202.

27 Ver en el cuerpo del libro la entrada *papeludun*.

28 *jaclaque han*; o sea, transliterado, *jacques lacan*.

29 Que, por otra parte, no debe excluir, en su formulación de origen en Lacan, el *de* partitivo en francés. *Il y a de l'une bévue*, por ejemplo, se traduce –en lo traducible– por "hay *unebévue*", tal como en la expresión *Il y a de la viande*, se traduce "Hay carne".

30 Es interesante señalar que en "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis" se puede leer (Escritos, Siglo XXI, México, 1984, pág. 249) lo siguiente: "El inconsciente es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco u *ocupado por un embuste*: es el capítulo censurado" [subrayado mío]. Nótese que el embuste rellena el blanco, *ocupa ese lugar*. Otra vez queda claro que se trata de lo contrario de la *unebévue* que daría acceso al capítulo censurado. El original francés dice *mensonge*, que se traduce preferentemente por "mentira", aunque tiene a "embuste" como otra versión posible.

31 Lo mismo podemos decir del *parlêtre*, otro neologismo lacaniano. Verterlo por "hablente", o por "parlente", suena bien, cercano, como una transliteración. Pero no basta. ¿Por qué? Simplemente, **porque es lo contrario**, para Lacan, de *parlêtre*. Escuchemos a Lacan en el seminario del 20 de mayo de 1970, cuando dice que la ουσια, *ousia*, "no es el Otro, no es el *étant* [ente, o también "el existente", "el siendo"]", es entre los dos. No es del todo tampoco el ser, pero, en fin, se le acerca mucho". Es decir que, para Lacan, y no sólo para él (consultar la obra de Heidegger), el ser *no es* el ente, y entonces *parlente* no puede ser la versión en castellano, por atractiva que sea como hallazgo. En cambio, podrá funcionar atribuido a algún otro, el que lo produjo por ejemplo en su propio discurso, una vez más, agudo o sin pertinencia.

32 Guy Le Gaufey, "Bé-voir?", *L'unebévue*, nº 2, París, 1993, págs. 65-70.

33 Yan Pélissier nota que "zanjar entre neologismo y chiste corresponde a una cirugía que sólo se aprende al practicarla". En *789 néologismes de Jacques Lacan, op.cit.*, pág. XI.

- 34 Jean Allouch, "Ce à quoi l'onebévúe obvie", *L'onebévúe*, n° 2, París, 1993, págs. 7-37.
- 35 George-Henri Melenotte, "Lue et vue", "*L'onebévúe*", n° 2, París, 1993, págs. 39-55.
- 36 Sigmund Freud, *Obras Completas*, Amorrortu, Buenos Aires, 1982, tomo I, pág. 275.
- 37 Jacques Lacan, "Ouverture de la section clinique" el 5 de enero de 1977, en CD-Rom *Pas tout Lacan*.
- 38 Jacques Lacan, "Propos sur l'hystérie", *Quarto*, 1981, n° 2, en CD-Rom *Pas tout Lacan*.
- 39 Jacques Lacan, *Ibid.*
- 40 Jacques Lacan, *Ibid.*
- 41 Mayette Viltard, "Il y a de l'onebévúe", *L'onebévúe*, n° 1, París, 1992, pág. 7.
- 42 Jean Allouch, *Freud, y después Lacan*, Edelp, Buenos Aires, 1994, págs. 21-33.
- 43 La palabra traducción va escrita, en los artículos citados, entre comillas por Allouch y Viltard, entre corchetes agudos por Melenotte. Le Gaufey, por su parte, dice, como analogía con otro caso que cita en su texto, que no se trata de traducción.

Primeiro quadro da teoria lacaniana do imaginário: Os complexos familiares

Léa Silveira Sales

Resumo: No texto "A família" de 1938, Lacan investiga a formação do psiquismo e a concomitante constituição dos objetos da realidade desenvolvendo a noção de estágio do espelho e formatando uma configuração inicial de sua teoria do imaginário na qual a sociologia é apontada como uma espécie de disciplina reguladora da psicologia, capaz de lhe garantir uma necessária objetividade não reducionista. Esse artigo pretende acompanhar as definições de família, imago e complexo e as configurações atribuídas aos complexos de desmame, intrusão e Édipo; analisar essa formulação inicial do estágio do espelho e indicar os princípios em jogo na teoria lacaniana desse período.

Palavras-chave: Psicanálise – Lacan – Imaginário

É possível perceber entre a tese de doutorado de Lacan – **Da psicose paranoica em suas relações com a personalidade** (1932) – e o texto acerca dos complexos familiares (1938) uma continuidade direta que se traduz em termos das respostas que o segundo trabalho procura dar às questões herdadas do primeiro. Essas questões configuram-se em torno de duas diretrizes paralelas e interdependentes: investigar o "obscuro estágio do narcisismo" e perguntar-se pelo processo de constituição do sujeito considerado como um ser essencialmente social. Isso seria, segundo Ogilvie, uma espécie de resto que a tese de doutorado teria legado às investigações teóricas posteriores do psicanalista: *Terminada sua tese, podemos supor que Lacan empreende o cumprimento do programa que traçou para si: elucidar este obscuro narcisismo primário, precisar sua articulação com a situação social que o circunda.* (2) (1987/1991, p. 101)

Porém, ao lado da continuidade da questão, existe também, de acordo com esse autor, um movimento de distanciamento que se manifesta em dois principais aspectos: 1- enquanto na tese havia a idéia de desenvolvimento por imitação, o que implicava a conservação de uma exterioridade a ser abolida pela estipulação de um paralelismo entre psíquico e social, no texto sobre a família essa idéia é trocada – com o recurso ao aparato da teoria psicanalítica – por uma teoria da constituição do sujeito que tem a identificação como principal operador conceitual. Isso elimina a necessidade de um confronto entre interior e exterior porquanto significa que o acesso a uma identidade própria só ocorre a partir de uma outra, noutras palavras, o outro é quem assume o papel principal na constituição do mesmo. 2- se na tese a referência filosófica mais importante era Espinosa, agora ela passa a ser Kojève com sua leitura da **Fenomenologia do Espírito**. Certamente, as duas mais evidentes inflexões do ensino de Kojève no texto sobre a família e na teoria do imaginário como um todo serão a onipresença da idéia de negatividade e a concepção do desenvolvimento psíquico como um processo dialético que, como tal, envolve inclusões do negativo e operações de superação.

A continuidade entre a tese de doutorado e o artigo sobre a família passa necessariamente por um dos raros trabalhos publicados por Lacan nesse intervalo (3). No final de **Para além do 'princípio de realidade'**, artigo publicado em *Évolution psychiatrique* no ano de 1936, ele se pergunta: (...) *através das imagens, objetos do interesse, como se constitui essa realidade em que se concilia universalmente o conhecimento do homem? Através das identificações típicas do sujeito, como se constitui o eu, onde é que ele se reconhece?* (1936/1966, p. 92) Promete para um nova contribuição à mesma revista, examinar pesquisas relativas à realidade da imagem e às formas do conhecimento que convergem para "a nova ciência psicológica." Apesar de não ter se concretizado, esse artigo em projeto aponta o direcionamento que Lacan dará a seus estudos com as futuras pesquisas acerca dos complexos familiares e do estágio do espelho. Tudo se passa como se seus trabalhos desse período procurassem responder àquelas questões. Com efeito, muitas das ideias aí desenvolvidas encontram-se esboçadas em **Para além do 'princípio de realidade'**, ideias que, por um lado ainda remetem à tese de doutorado e, por outro, já antecipam o que será trabalhado no texto de 1938. É o caso, por exemplo, da ênfase no conceito freudiano de identificação, da tese da "fecundidade psíquica de toda insuficiência vital", da ideia de que o comportamento individual exprime sempre os traços das relações psíquicas primitivas as quais, por sua vez, são determinadas por uma estrutura social específica, e da indicação do complexo como o operador conceitual capaz de, em

oposição ao instinto, teorizar de forma objetiva e concreta a respeito da realidade humana: *É por intermédio do complexo que se instauram no psiquismo as imagens que informam as unidades mais vastas do comportamento: imagens com que o sujeito se identifica alternadamente para encenar, ator único, o drama de seus conflitos.* (Lacan, 1936/1966, p. 90)

Em **De nossos antecedentes**, Lacan explica que a primeira divulgação do estágio do espelho – *pivô de nossa intervenção na teoria psicanalítica* (1966, p. 67) – deu-se no XIV Congresso Internacional de Psicanálise, em Marienbad (31 de julho de 1936). O congresso foi realizado sob a presidência de Ernest Jones que teria impedido a continuidade do pronunciamento de Lacan (4). Resultado foi que se perdeu o texto referente a essa apresentação, pois seu autor "esqueceu-se" de entregá-lo para as atas do congresso. Dele só restam o título em francês – **Le stade du miroir. Théorie d'un moment structurant et génétique de la constitution de la réalité, conçu en relation avec l'expérience et la doctrine psychanalytique** – seu registo, em inglês, no **International Journal of Psycho-Analysis – The looking-glass phase** – e, segundo Ogilvie, as duas questões indicadas, mas não desenvolvidas, em **Para além do 'princípio de realidade'**. A forma textual mais conhecida do estágio do espelho é a que foi apresentada em 1949 no Congresso Internacional de Psicanálise de Zurique e que consta nos **Écrits** sob o título de **O estágio do espelho como formador da função do eu tal como nos é revelada na experiência psicanalítica**. Mas sua primeira ocorrência disponível encontra-se no artigo sobre a família de 1938.

Trata-se de um texto escrito para a **Encyclopédie Française** a pedido de Henri Wallon. Em seu tomo VIII, a enciclopédia consagra-se ao tema da "vida mental" e Lacan foi incumbido de para ele contribuir, especificamente na seção A, **A família**, segunda parte, **Circunstâncias e objetos da atividade psíquica**. O título completo sob o qual se concretizou a republicação dessa contribuição foi **Os complexos familiares na formação do indivíduo – ensaio de análise de uma função em psicologia**.

Nesse trabalho – o qual, segundo Macey (5), firmou seu reconhecimento junto ao meio psicanalítico – Lacan procura pensar, **grosso modo**, o desenvolvimento psíquico do sujeito a partir de duas noções principais: imago e complexo. A relação entre os dois supõe o advento de uma crise geradora de angústia cuja saída é designada como a sublimação/superação da imago. O artigo tenta investigar, por meio da dinâmica dos complexos e das imagos, a construção do psiquismo na família e a concomitante constituição dos objetos da realidade. É esse processo que ele descreve e analisa, refletindo sobre suas possíveis conseqüências, especialmente no campo da psicopatologia.

É interessante sublinhar uma observação temporã na qual Lacan defende a atualidade desse artigo. No **Seminário 11**, de 1964, afirma a seu respeito: *Esse artigo será recolhido na edição que tento fazer de um certo número de meus textos* (6), *e vocês poderão, penso, julgar se ele perdeu sua atualidade. Eu creio tanto menos nisto quanto todas as questões que ali levanto são as mesmas que agito diante de vocês, e que são presentificadas pelo fato de que estou aqui, na postura que é a minha, para sempre introduzir esta mesma questão – o que é a psicanálise?* (p. 11) Se, de maneira geral podem ser identificadas algumas questões comuns a 38 e 64, as tentativas de resposta passam por caminhos e referências extremamente diferentes e, fundamentalmente, a atenção prestada em 38 à psicologia encontrar-se-á suprimida de seu posterior questionamento quanto aos fundamentos da psicanálise.

1.1. A família

Antes de se deter nos complexos, Lacan empenha-se em fornecer uma introdução voltada para a própria noção de família. A partir de que pressupostos ela será pensada? Trata-se de tomá-la como um dado natural ou de, pelo oposto, contribuir para sua desnaturalização? Além de definir sua posição quanto a essas perguntas, a introdução aponta algumas linhas gerais que estruturam seu pensamento nesse momento. Aliás, em seu título mesmo – **A instituição familiar** – já é possível encontrar uma pista do que vem a seguir. Enquanto o surgimento da família de uma forma geral é pensado como o fato natural da união de indivíduos em virtude de relações biológicas (geração e adaptação às condições do meio) e enquanto nos animais essas relações biológicas estão ligadas a comportamentos instintivos, no homem, em função de sua "natureza" cultural, ocorre uma subversão da dimensão da realidade que implica uma determinação diferente não só da organização familiar como de qualquer fenômeno social. Lacan ressalta, desde já, a importância do desenvolvimento da capacidade comunicativa para essa diferenciação da humanidade em paralelo ao que ele chama de "economia paradoxal dos instintos": *A espécie humana caracteriza-se por um desenvolvimento singular das relações sociais, que sustenta capacidades excepcionais de comunicação mental e, correlativamente, por uma economia paradoxal dos instintos que*

aí se mostram essencialmente suscetíveis de conversão e de inversão e não possuem mais efeito isolável a não ser de maneira esporádica. (7) (Lacan, 1938b, p. 8'40-3)

Essa necessidade de estabelecer uma ruptura radical entre natureza e cultura aqui viabilizada por uma teoria do complexo será reiterada sob as condições do projeto estruturalista. Simanke explica que o destaque conferido à cultura em detrimento da natureza no âmbito do humano pode ser pensado como a primazia do imaginário sobre o real, configuração teórica que caracteriza, em termos gerais, o cerne da primeira teoria do imaginário (8). Aqui, é esse o registro requisitado para fundamentar o elemento chave do corte entre natureza e cultura que propicia o processo de humanização. A partir de 53 essa função será deslocada para o registro simbólico.

Para que se tenha acesso a todos os traços da instituição familiar, Lacan entende ser necessário contar não apenas com o método da psicologia concreta (9), mas também com dados de disciplinas como etnografia, história, direito e estatística que, *coordenados pelo método sociológico, (...) estabelecem que a família humana é uma instituição.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-3) Essa instituição possui valor central para o que se quer estudar – a construção psíquica do sujeito – por sua função na transmissão da cultura. É ela quem promove o desenvolvimento psíquico por meio de três principais tarefas: educação, repressão dos instintos e promoção da aquisição da língua. Assim, proporciona a organização das emoções do sujeito segundo um condicionamento que recebeu, por sua vez, da sociedade. Enfim, a família (...) *transmite estruturas de comportamento e de representação cujo jogo ultrapassa os limites da consciência.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-3)

Lacan esforça-se por defini-la longe de qualquer biologismo. Explica que a continuidade de traços psicológicos que se pode observar entre diferentes gerações deve-se à transmissão de disposições psíquicas e não a uma hereditariedade biológica. É o estudo dos complexos que vai permitir descrever a forma dessa transmissão. Ele destaca a dificuldade que o psicólogo sente em não referir a hereditariedade psicológica à biologia e insiste em que essa aproximação deva ser descartada para os objetivos de uma pesquisa sobre a família. Vê na coincidência numérica entre os membros da família ocidental (pai, mãe, filhos) e os da família biológica, outro pretexto para que se afirme a determinação biológica do grupo familiar humano, mas argumenta que isso não pode significar muito já que não é possível encontrar essa mesma coincidência nas famílias primitivas cujas formas de agrupamento não se restringiam à consanguinidade.

Se a biologia, ainda assim, ocupa um espaço nesse estudo, ele só pode ser o da acentuação de seu papel negativo. A elaboração de Lacan passa pelo seguinte: existe um dado natural no homem – seu nascimento prematuro que o torna totalmente dependente dos cuidados de outrem e incapaz de sobreviver se abandonado à própria sorte – que constitui a origem mesma de sua ultrapassagem da natureza; essa carência biológica natural, acompanhada do extraordinário desenvolvimento das faculdades comunicativas, faz com que a cultura, ao invés da natureza, seja o fator de especificação da humanidade e também que a ineficiência dos instintos receba como suplemento a injunção psíquica dos complexos.

Essa ideia do nascimento prematuro do homem – herdada de Louis Bolk, anatomista e embriologista holandês – é um dos principais eixos da teoria do imaginário. Com ela, a noção de complexo opõe-se diametralmente à de instinto; a primeira, ao substituir a segunda, é a única capaz de determinar o específico da ordem humana, de fazer surgir um sujeito.

Por isso, só é justo pensar o complexo sob a grade da cultura. Isso conduz o ser humano para longe da estereotipia dos instintos e do vínculo de co-naturalidade que o organismo animal demonstra agenciar com seu meio ambiente. Ogilvie sublinha o lugar negativo da biologia no homem: (...) *o caráter social do ser humano não vem se acrescentar, de maneira essencial, a um conjunto de determinações próprias ao reino dos seres vivos em geral, mas vem ocupar o lugar de uma carência, de uma ausência caracterizada e específica.* (1987/1991, p. 92) O sujeito é conduzido a ser social e a viver uma condição de descontinuidade com seu meio ambiente em virtude de uma deficiência que lhe é interna e inata e que lhe coloca numa situação de dependência vital com relação ao grupo. A insatisfação instintual ganha a sobredeterminação da construção de fantasias inconscientes.

Portanto, o que Lacan faz não é negar toda e qualquer afinidade do complexo com a biologia, mas sim dizer que o valor dessa disciplina para a compreensão da família humana e do psiquismo aí instaurado se

expressa no sentido extremamente pontual de que a constituição do sujeito em relação ao grupo tem em vista sua superação, ou seja, é a negatividade frente à biologia que confere ao psiquismo sua dimensão própria. Diz o autor: *Enquanto que o instinto tem um **suporte** orgânico e não é nada mais do que a regulação deste numa função vital, o complexo só ocasionalmente possui uma **relação** orgânica, quando ele supre uma insuficiência vital pela regulação de uma função social.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-7) (10)

Assim, a família humana deve ser compreendida no contexto das relações sociais. No início da primeira parte do estudo, a qual recebe o título de **O complexo, fator concreto da psicologia familiar**, Lacan insiste na caracterização cultural do complexo como subversão da fixidez instintiva.

Com isso, ele situa a sociologia como uma espécie de disciplina reguladora da psicologia, capaz de lhe garantir uma necessária objetividade não reducionista: a ordem de realidade do complexo é o objeto próprio da sociologia. Apesar de o tema propriamente sociológico ultrapassar o escopo de seu estudo acerca da família, é a consideração do fato social que deve conferir a dimensão concreta do fato psicológico apreendido através da observação do comportamento e da experiência da psicanálise. É no campo assim formatado que se situa o complexo, alvo específico de uma pesquisa sobre a família tomada *como objeto e circunstância psíquica.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-5)

1.2. O complexo e a imagem

O complexo é definido por Lacan por sua função de reprodução da realidade. Essa reprodução ocorre de duas maneiras: primeiro, a forma do complexo, em sua origem, reflete uma configuração da realidade específica de um determinado momento do desenvolvimento psíquico; segundo, a realidade que foi desse modo fixada é repetida pela atividade do complexo sempre que o sujeito se depara com situações que demandem uma "objetivação superior dessa realidade", ou seja, situações que exijam do sujeito o esforço de um trabalho psíquico (11) – é esse tipo de situação que condiciona o funcionamento do complexo.

Ele é então constituído por três aspectos que reforçam sua determinação cultural: requer a efetivação de uma "relação de conhecimento" pois seu conteúdo implica que objetos sejam nele representados (12); força uma "organização afetiva" pois sua forma exige do sujeito um processo de objetivação da realidade que envolve emoções e sentimentos; constitui uma "prova" pois, ao chocar-se com o real, o complexo torna explícita a situação de carência do sujeito diante de sua realidade. Esses três movimentos inerentes ao complexo definem-se, segundo Lacan, por uma referência ao objeto que carrega consigo propriedades de comunicação, ou seja, propriedades culturais.

O movimento de objetivação da realidade implicado pelo complexo em seu papel de organizador do desenvolvimento psíquico conhece sucessivas reiterações que se dispõem num processo dialético: o surgimento de uma nova forma do complexo é condicionado pelo que restou dos conflitos da forma precedente com a realidade; noutras palavras, o aparecimento de uma nova crise no quadro de um novo complexo implica a retomada da crise anterior ou de quantas já tiverem se passado.

É possível afirmar que essas duas funções – de objetivação da realidade e de organização do desenvolvimento psíquico – se situam nas extremidades de uma linha que vai da sociedade ao sujeito e é por isso que o complexo pode ser designado como uma instância intermediária entre as dimensões social e psíquica.

Lacan observa que essa sua definição do complexo abrange inclusive o fato de que o sujeito possa ter consciência de sua significação, advogando para si uma compreensão que seria mais ampla do que a de Freud, já que, para este, o complexo seria um fenômeno essencialmente inconsciente.

De acordo com Simanke, essa operação que consiste em "acomodar as ideias de Freud como um caso particular de suas próprias teses" representa uma atitude que Lacan irá repetir diversas vezes ao longo de sua obra, (...) *o que vai permitir, num período posterior, reivindicar-se freudiano sem deixar de introduzir, à vontade, elementos que nunca sequer rondaram o pensamento do fundador da psicanálise.* (1997, p. 220) Simanke argumenta então que a definição lacaniana de complexo distancia-se do que sobre ela se pode encontrar na obra de Freud. Nesta, o complexo é formado pelas fantasias que presidem as relações interpessoais da infância do sujeito e, embora determine as linhas de interação com os membros familiares, constitui uma configuração intrapsíquica – um conjunto mais ou menos fixo de cadeias

associativas – e, como tal, possui origem endógena, o que leva Freud a se confrontar com o difícil problema da causalidade filogenética e das fantasias originárias e a transitar entre os campos psíquico e biológico.

Ora, se a premissa epistemológica essencial para Lacan no estudo sobre a família é justamente abdicar do recurso à biologia, é claro que sua definição de complexo terá que se afastar da de Freud e que uma origem endógena não poderá ser requisitada como fundamento (a não ser pela negatividade da carência instintual, como já explicamos); resultado disso é que ele passa a designar uma espécie de internalização das primeiras estruturas sociais nas quais o sujeito se acha inserido.

Além disso, Freud, ao longo de sua obra, expressou uma tendência a ser mais reservado com relação à valorização atribuída à noção de complexo. Embora seja bastante clara a centralidade conceitual, em sua doutrina, de expressões como "complexo de Édipo" e "complexo de castração" e embora ele por vezes se refira a termos como "complexo paterno" ou "complexo materno", a idéia de complexo como constructo teórico específico terminou por apresentar uma escassez de valor teórico e por sofrer um desvio psicologizante ao ser progressivamente correlacionada com inúmeros tipos psicológicos, ganhando, com isso, uma generalização abusiva que se distanciava de seu sentido original (13).

Mesmo assim, Lacan monta sua exposição de forma que lhe seja possível conviver com as definições freudianas. Dessa forma, malgrado poder possuir uma dimensão consciente, Lacan reconhece que o complexo não pode deixar de envolver a noção de representação inconsciente, pois põe em causa efeitos psíquicos como sonhos, sintomas e atos falhos que exigem a recorrência à dimensão inconsciente do funcionamento psíquico: *Esses efeitos têm caracteres tão distintos e contingentes que forcem a admitir como elemento fundamental do complexo esta entidade paradoxal: uma representação inconsciente designada sob o nome de imago.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-5)

O fato de Lacan, na esteira da crítica politzeriana à metapsicologia (14), rejeitar o conceito de representação inconsciente por seu caráter paradoxal será, até o momento de sua virada lingüística, um dos empecilhos para a aceitação da própria noção freudiana de inconsciente. Durante esse período, ele chega a designar o inconsciente como uma noção *inerte e impensável* (Lacan, 1946-1950/1966, p. 182) Somente após seu encontro com Lévi-Strauss é que ele adotará os pressupostos para substituir representação por estrutura, pressupostos necessários, a seu ver, para a eleição do inconsciente como principal objeto de estudo.

Todavia, é possível encontrar, já aqui nesse texto de 1938, Lacan privilegiando o valor heurístico da idéia de estrutura quando, por exemplo, afirma que o *defeito mais marcante da doutrina analítica foi negligenciar a estrutura em benefício do dinamismo* (1938b, p. 8'40-13), afirmação que pode ser considerada um reflexo da ênfase que atribui ao social. Se obviamente esse termo, em sua obra inicial, não está de forma alguma aparentado à definição específica e original que receberá a partir da lingüística, não deixa de indicar uma certa tendência em seu pensamento que, ao se desenvolver na direção do privilégio da forma, terminará por expulsar de vez a ideia de representação.

No entanto, é preciso observar que, nas linhas de 38, o uso da palavra estrutura ocupa um lugar secundário pois, se pensarmos a partir de uma perspectiva estritamente estruturalista, podemos afirmar que, ao contrário do que acontecerá mais tarde, Lacan privilegia fatos sob um ponto de vista psicológico, procurando, por exemplo, prever o destino patológico ou saudável de um sujeito em função do que lhe ocorrerá na infância. É comum encontrar nesse texto raciocínios do tipo: "se os acontecimentos forem estes (se a mãe for excessivamente terna, se o pai for demasiadamente ausente), o sujeito sofrerá tais e tais conseqüências" – modelo de pensamento coerente com sua visada psicológica.

De acordo com Evans, o que o termo estrutura manteria em comum entre os textos da década de 30 e os trabalhos ulteriores seria sua conotação de algo ao mesmo tempo intersubjetivo e intrasubjetivo. Esse autor defende que a estrutura como *representação interna de relações interpessoais* (p. 193) deve ser tomada como um ponto chave para a compreensão de todo o trabalho de Lacan. Todavia, não parece ser possível sustentar essa observação pois veremos adiante (capítulo 1 da II parte) que, a partir de 53, a estrutura jamais poderá ser entendida como instância interna de representação. Na verdade, o que permanece comum entre esses períodos da obra de Lacan com respeito à estrutura parece ser unicamente a fidelidade explicativa à dimensão social.

Uma das conseqüências do fato de Lacan ter posteriormente adotado a estrutura como operador conceitual na acepção própria ao estruturalismo (em oposição ao conceito de representação e ao substancialismo em que este pode incorrer) foi um afastamento radical de seu objetivo original de contribuir para a construção de uma psicologia concreta. O elemento determinante nesse movimento talvez tenha sido mesmo o impasse relativo à noção de inconsciente. Essa intenção quanto à psicologia é explicitamente colocada no texto de 38 no qual o sujeito é tratado como objeto dessa disciplina. Nesse momento, trata-se de procurar compreendê-lo principalmente a partir de suas formações imaginárias – atitude que Lacan abandonará. Na década de 50, ao redirecionar seu caminho teórico, ele passará a criticar os analistas que ignoram a estrutura em favor do imaginário. Enfim, se, com a teoria do imaginário (e também com a tese de 32), Lacan se coloca ao lado da psicologia, sendo o organicismo o inimigo a combater, com a era estruturalista, o aliado se torna adversário e críticas não serão economizadas ao que derive de uma perspectiva psicologista.

Após assumir **en passant** a necessidade da formulação de uma representação inconsciente, Lacan prontamente lhe sobrepõe o conceito de imago, o que lhe permite passar por cima do problema, visto que esse termo (...) *não designa qualquer coisa semelhante a uma 'imagem mental' no sentido clássico, mas sim uma posição subjetiva com a qual o sujeito se identifica e a partir da qual 'interpreta' (...) a sua realidade imediata e constitui, assim, seu mundo próprio.* (Simanke, 1997, p. 220)

O termo imago foi incorporado à teoria psicanalítica por Jung em 1911 e, à época desse trabalho de Lacan, já era de uso corrente no meio. Apesar de Jung ter pensado a imago como um protótipo universal a ser inscrito na vida psíquica de todas as pessoas, na teoria psicanalítica de forma mais geral, a mesma passou a significar um esquema inconsciente adquirido, construído desde as relações interpessoais primitivas com a família – sejam elas reais ou fantasísticas –, esquema que filtra a maneira pela qual o sujeito apreende o outro e o mundo. *Imagos agem como estereótipos influenciando o modo como o sujeito se relaciona com as outras pessoas, que são percebidas através das lentes dessas várias imago.* (Evans, 1996, p. 84) Nesse sentido, aproxima-se muito do próprio complexo, mas, enquanto este (...) *designa o efeito sobre o sujeito da situação interpessoal no seu conjunto; a imago designa uma sobrevivência imaginária deste ou daquele participante dessa situação.* (Laplanche e Pontalis, 1967/1992, p. 235) Assim é que, enquanto se fala de imagos materna, fraterna ou paterna, os termos usados para nomear os complexos – de desmame, de castração ou de Édipo, por exemplo – referem-se, não a pessoas, mas a situações cuja amplitude pode envolver mais de um personagem além da criança. É possível afirmar que a imago designa o processo de subjetivação dos complexos. Apesar de a palavra latina utilizada para nomear esse conceito estar diretamente ligada à idéia de imagem, ela designa antes o condicionamento subjetivo a que se submete a imagem, abarcando tanto sua representação visual quanto os sentimentos a ela relacionados (15).

O que Lacan escreve possui consonância com esse significado. Aí ele encontra a justificativa que garante o direcionamento de seu projeto rumo à psicologia pois é a imago, e não o complexo, que lhe permite falar de uma instância propriamente subjetiva. Em **Formulações sobre a causalidade psíquica**, texto do ano de 1946, ele designa a imago como o que pode conferir à psicologia sua cientificidade: *Cremos então poder designar na imago o objeto próprio da psicologia, exatamente na mesma medida em que a noção galileiana de ponto material inerte fundou a física* (p. 188) e procura situá-la no contexto das relações sociais no qual exerce o papel de síntese de conflitos imaginários: (...) *a imago esta forma definível no complexo espaço-temporal imaginário que tem por função realizar a identificação resolutive de uma fase psíquica, ou, em outras palavras, uma metamorfose das relações do indivíduo com seu semelhante.* (p. 188)

É através das identificações construídas no sentido confluyente ou oposto ao das imagos que o sujeito adquire padrões de relacionamento com a realidade. Segundo feliz expressão de Merleau-Ponty (citado por Simanke, 1997, p. 220), a imago seria um "centro implícito da conduta". O caráter patológico ou saudável do comportamento subjetivo será definido em virtude do grau de consonância entre as identificações assim adquiridas e as exigências sociais objetivas.

Porém, para além do significado acima explicitado, Lacan procura realizar uma aproximação original entre a imago e a operação da sublimação – num sentido, aliás, já distante do que esta última possuía em Freud (16). Para Lacan, o desenvolvimento psíquico só pode seguir adiante na revelação de novos conflitos e complexos – essenciais para o "acabamento da personalidade" (17) – se a imago resultante de cada complexo for sublimada; se isso não ocorrer, a imago se converte em algo que oblitera o desenvolvimento saudável do psiquismo: *A imago (...) deve ser sublimada para que novas relações se introduzam com o*

grupo social, para que novos complexos se integrem ao psiquismo. Na medida em que resiste a essas exigências novas que são as do progresso da personalidade, a imago, salutar na origem, torna-se fator de morte. (Lacan, 1938b, p. 8'40-7) Pode-se constatar com essa afirmação de Lacan o quanto o uso que faz da sublimação nesse momento está muito mais próximo de uma **Aufhebung** hegeliana psicologizada do que da sublimação freudiana.

Com efeito, Freud falava da sublimação como um dos possíveis destinos a que pode ser submetida a pulsão (18), uma derivação em que a energia sexual volta-se para objetivos não sexuais e atividades valorizadas socialmente. Em 1908, ele explica: *[A pulsão sexual] coloca à disposição do trabalho cultural volumes de força extremamente grandes, e isto sem nenhuma dúvida se deve à peculiaridade, que ela apresenta com particular relevo, de poder deslocar sua meta sem sofrer uma diminuição essencial quanto à intensidade. A essa capacidade de trocar sua meta sexual original por outra, não mais sexual, mas psiquicamente aparentada com ela, chama-se a capacidade para a sublimação.* (1908/1986, p. 168)

Que Lacan tenha sentido necessário, nesse momento, pôr outros olhos sobre a sublimação entende-se por dois principais motivos: como a sublimação decorre, em Freud, de sua teoria das pulsões, se Lacan não se afinava com a segunda por considerá-la extremamente comprometida com pressupostos biológicos, precisaria, para fazer uso da primeira, submetê-la a um desvio; o que funciona como elemento propulsor para esse desvio é o segundo motivo, ou seja, o fato de estar impregnado do ensino de Kojève e de, conseqüentemente, enxergar o desenvolvimento psíquico como um processo dialético, o que o faz debruçar sobre o conceito de sublimação uma grade coerente com tal perspectiva.

Outra observação decorre da leitura que Lacan faz da sublimação e ela diz respeito à teorização acerca da morte na psicanálise. Ele admira o fato de Freud ter reconhecido a irredutibilidade da tendência à morte no homem, mas – isso é mais uma conseqüência de seu mal-entendido quanto à teoria das pulsões – critica-lhe ter tornado essa descoberta presa ao mundo dos instintos: *(...) o gênio mesmo, em Freud, cede ao preconceito do biólogo que exige que toda tendência se relacione a um instinto.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-8)

Lacan aponta o caráter contraditório e inaceitável da expressão "instinto de morte". Devido às evidências clínicas – ele o afirma –, precisa não somente confirmar a existência dessa tendência no psiquismo humano, mas também atribuir-lhe o estatuto de elemento especificador desse psiquismo. Porém, para sustentar tal posição, precisa conferir a essa tendência uma origem consoante à teoria que ora desenvolve, a qual é capaz, por tudo o que vimos, de eliminar o suposto parentesco com a biologia e, conseqüentemente, as supostas contradições. Assim, ela passa a ser explicada em função de dois pontos: 1- o psiquismo carregará sempre consigo a marca daquilo que, para se constituir, teve que superar – o mal-estar resultante da carência biológica original: *(...) a tendência à morte, que especifica o psiquismo do homem, explica-se de modo satisfatório pela concepção que aqui desenvolvemos, a saber, que o complexo, unidade funcional desse psiquismo, não corresponde a funções vitais, mas à insuficiência congênita dessas funções* (Lacan, 1938b, p. 8'40-8); 2- a sublimação necessariamente malsucedida da imago transforma a mesma em algo que reforça a presença da morte como objeto de uma aspiração. Em 1946, ao discorrer sobre a causalidade da loucura, Lacan retoma e sintetiza a tese exposta no artigo sobre a família: *Essa tendência suicida que representa em nossa opinião o que Freud procurou situar em sua metapsicologia com o nome de instinto de morte, ou ainda de masoquismo primordial, decorre, para nós, do fato de que a morte do homem, muito antes de se refletir, aliás de maneira sempre ambígua, no pensamento, é por ele experimentada na fase de miséria original que ele vive, desde o trauma do nascimento até o fim dos primeiros seis meses de prematuração fisiológica, e que depois irá repercutir no trauma do desmame.* (1946-1950/1966, p. 186/7)

Ao retomar, em suas funções estruturantes, o conceito de complexo – o qual, de acordo com Laplanche e Pontalis (1967/1992), vinha sendo objeto de desinteresse por parte dos psicanalistas (19) – juntamente com o de imago, Lacan entende que essa atitude possui enorme valor para o enriquecimento da psicologia na direção de uma ciência concreta, principalmente no tocante ao estudo da família que, como já tinha sido ressaltado, é a instância de manifestação dos complexos que mais incidem sobre a constituição psíquica.

É com o complexo e com a imago – duas noções utilizadas para pensar a ligação da criança com a família e com o meio social – que se torna possível transformar a família no objeto da análise concreta que Lacan pretende atualizar ao longo do texto e afirmar que a gênese do sujeito e o determinismo próprio à sua constituição podem ser explicados em função dos esquemas sociais acionados pelo modo de

funcionamento do grupo familiar: *Complexos, imagens, sentimentos e crenças* [esses dois últimos sendo expressões conscientes não excluídas da presente definição de complexo] *vão ser estudados em sua relação com a família e em função do desenvolvimento psíquico que organizam, desde a criança educada na família até o adulto que a reproduz.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-6)

Assim, aquela almejada regulação oriunda da sociologia, aquela necessidade de estabelecer para o sujeito uma determinação social, vê-se fundamentada por uma corrente explicativa que vai da sociedade ao complexo, do complexo à imago, da imago ao comportamento do sujeito.

Durante esse período, Lacan traduz **Trieb** por instinto e vê, na teoria freudiana das pulsões, um biologismo com o qual seu direcionamento teórico não pode concordar. Assim, se Freud chegou a descrever o desenvolvimento psíquico da criança em termos de fases da libido (oral, anal e fálica – às quais a fase genital se acrescenta com a chegada da puberdade) (20), Lacan, porque aí também enxerga a manifestação de uma tendência biologizante, desenvolve esse seu estudo como se tivesse o objetivo de substituí-las por algo que pudesse ser essencialmente caracterizado segundo um critério cultural (21).

Assim, três serão os complexos indicados como as mais importantes estruturas latentes que organizam os vetores da atividade subjetiva: o de desmame, o de intrusão e o de Édipo.

1.3. O desmame

O complexo de desmame é o mais primitivo, inaugura os sentimentos mais arcaicos que ligam o sujeito à sua família por intermédio da manifestação primordial da imago materna (22). Esses sentimentos serão também os mais estáveis e sofrerão contínuas retomadas e ressignificações ao longo da dialética dos outros complexos, ou seja, tanto o complexo da intrusão quanto o de Édipo serão ditos em função do complexo de desmame e as sucessivas perdas vividas pelo sujeito serão inscritas psiquicamente como reedições do mesmo. Ainda que seja o primeiro, ele já se mostra totalmente regulado por fatores culturais e, portanto, já se define a partir de uma ultrapassagem do instinto.

Todavia, sublinhada a diferença, Lacan demarca dois traços em comum entre o complexo de desmame e o instinto: tanto quanto o instinto é um traço geral do reino animal, o complexo de desmame apresenta-se de forma tão típica na humanidade que pode ser considerado uma sua generalidade e, embora não sofra uma determinação estrita de fatores naturais, cumpre a função de representar no psiquismo a função biológica da lactação.

É por causa dessa pseudo-relação com a biologia, e por ela ter sido entendida como um dado natural, que, segundo Lacan, o comportamento da mãe diante de seu filho é muitas vezes reputado ao famoso "instinto materno". Mas basta a observação de um único fato para que não se sustente esse pensamento: é que a tendência afetiva da mãe para com a criança não se dissipa com a ablactação, ao contrário do que ocorre no animal. Assim, *Se a regulação que se observa na realidade não aparece como nitidamente contra a natureza (...), seria ceder a uma ilusão grosseira procurar na fisiologia a base instintiva dessas regras (...).* (Lacan, 1938b, p. 8'40-6) A duração do sentimento materno no ser humano será explicada, adiante, também em função da permanência ativa da imago do seio no psiquismo da futura mãe.

De acordo com Lacan, o desmame muitas vezes deriva em trauma porque constitui uma crise vital que se desdobra numa crise psíquica: interrompe um vínculo biológico ao mesmo tempo que o deixa para sempre marcado no psiquismo. Essa interrupção da relação orgânica e sua subsequente retomada psíquica é traduzida por Simanke da seguinte forma: *O cerne da tese lacaniana é que o rompimento **real** do vínculo alimentício que une mãe e filho é costurado pelo surgimento de um vínculo **imaginário**, que funda uma outra forma de relação.* (1997, p. 223)

A resolução dessa que é a primeira das crises com que o sujeito vai se deparar ao longo de seu percurso possui, tanto quanto as posteriores, uma estrutura dialética: *pela primeira vez, parece, uma tensão vital se resolve em intenção mental* (Lacan, 1938b, p. 8'40-6); isto é, o conflito que repousava originariamente numa dimensão biológica termina por exigir do sujeito – de maneira extremamente rudimentar pois ainda não existe um eu a quem possa ser atribuída a intencionalidade – uma reação diante do desmame que pode consistir em aceitá-lo ou recusá-lo. Ou melhor, aceitação e recusa não devem ser vistas como uma disjunção exclusiva. Antes, o sujeito incorpora uma representação que se situa entre essas duas atitudes e

que carrega consigo o traço indelével da ambivalência. Nas palavras de Lacan: (...) *a aceitação ou a recusa não podem ser concebidas como uma escolha, uma vez que, na ausência de um eu que afirma ou nega, elas não são contraditórias; mas pólos coexistentes e contrários, elas determinam uma atitude ambivalente por essência, ainda que uma delas prevaleça.* (1938b, p. 8'40-6)

Sob a sucessão das crises por virem, essa primeira ambivalência determinará, desde um processo dialético de abrangência crescente, outras determinações psíquicas cada vez mais complexas e irreversíveis que definirão a grade através da qual o sujeito trava suas relações afetivas e intelectuais não só com a família mas com a realidade de uma forma geral.

Embora esse movimento não seja estritamente linear – Lacan observa que ele pode sofrer reversões, mudar de sentido; por exemplo: se a tendência prevaiente do sujeito é recusar o desmame, poderá haver circunstâncias em que a tendência oposta se sobressaia –; embora haja refluxos que complexificam ainda mais as variáveis envolvidas, será sempre possível constatar a presença daquilo que resultou do desenlace primordial da crise do desmame: *A prevalência original aí mudará muitas vezes de sentido e poderá, por isso, sofrer os destinos mais diversos; ela aí se reencontrará, entretanto, no tempo e no tom, próprios a ela, que imporá a essas crises e às novas categorias com que cada um dotará a vivência.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-6)

A vida do recém-nascido é circunscrita por condições que possuem valor fundamental na construção do complexo de desmame. O conteúdo da imago do seio materno – imago da relação nutriente parasitária que esse complexo põe em jogo – é especificado e estruturado pelas sensações características dos primeiros meses de vida e pela organização mental dessas sensações.

Nesse período ainda não existe uma coordenação sobre as sensações que pudesse conduzir a criança a um reconhecimento de seu próprio corpo e, conseqüentemente, ela não é capaz de se diferenciar de uma exterioridade. Por conseguinte, não cabe falar aí nem da existência de um eu nem de seu correlato que é o objeto.

Tese central na teoria do imaginário é a concomitância na construção dessas duas instâncias – eu e objeto –; o advento do sujeito através dos sucessivos complexos é acompanhado do estabelecimento de uma relação de conhecimento com o mundo. A constituição da subjetividade e a operação de aquisição do conhecimento são explicadas pelo mesmo processo e possuem a mesma gênese. Esse paralelo é que fundamenta a tese fundamental da teoria do estágio do espelho, segundo a qual é por uma alienação no outro que se chega a dizer "eu", tese à qual Lacan gosta de ligar o verso de Rimbaud "eu é um outro".

Além disso, as primeiras sensações da criança possuem o caráter de um sofrimento que a dedicação dos cuidados maternos não é suficiente para dissolver. Ele é definido principalmente, segundo Lacan, pela angústia decorrente da asfixia do nascimento, pelo frio a que fica submetido seu corpo nu e pelo mal-estar labiríntico; todos conseqüências da brusca mudança de condições entre o ventre materno e o mundo exterior, da (...) *insuficiente adaptação à ruptura das condições do ambiente e de nutrição que constituem o equilíbrio parasitário da vida intra-uterina.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-7)

Porém, apesar dessa falta de coordenação inicial, a criança consegue isolar, em sua percepção do exterior, alguns elementos dos objetos que constituem o alvo de seus primeiros interesses afetivos, como o demonstram suas reações diante do rosto humano. É essa capacidade que lhe permite reconhecer, de maneira extremamente precoce, a importância da função materna. Ela está ligada, portanto, à satisfação das primeiras necessidades à qual a criança não pode aceder sozinha devido ao seu nascimento prematuro, satisfação que (...) *surge com os sinais da maior plenitude com que possa ser satisfeito o desejo humano (...).* (Lacan, 1938b, p. 8'40-7) Está ligada também à ambivalência afetiva característica dessa situação.

Tal ambivalência das relações mentais primitivas possui origem, segundo Lacan, nas sensações proprioceptivas de sucção e preensão que promovem, em mais um movimento dialético, uma ação que é simultaneamente exercida e sofrida pelo sujeito: (...) *o ser que absorve é inteiramente absorvido e o complexo arcaico lhe responde no abraço materno.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-7)

Lacan elege o termo "canibalismo" para falar dessa ligação de fusão ao mesmo tempo ativa e passiva entre mãe e filho, em detrimento de termos como auto-erotismo, narcisismo e erotismo oral, considerados inadequados – os dois primeiros porque nessa fase inicial da vida não existe nem eu nem imagem do eu, e o último porque o erotismo oral, para Lacan, está ligado a uma "nostalgia do seio nutriente" que não se explica pelo complexo de desmame isoladamente pois só se constitui quando este é remanejado dialeticamente pelo complexo de Édipo. A imago materna é, então, construída a partir da relação que a criança e a realidade são capazes de estabelecer entre si, e, nessa época primitiva, é o canibalismo com suas características de fusão e reciprocidade que fornece os moldes de tal relação (23).

Essa deficiência biológica dos primeiros meses de vida, especificada por atrasos generalizados na evolução de aparelhos e funções, faz a infância possuir uma longa duração e confere caráter excepcional ao desenvolvimento do psiquismo humano. Constituída a partir desse dado fundamental, a imago materna exercerá um papel de dominância não apenas na seqüência dos próximos complexos, mas durante toda a vida do sujeito.

De acordo com Lacan, existe apenas uma única circunstância em que a determinação da imago do seio materno pode encontrar uma saturação: a vivência da maternidade, durante a qual a mãe experiencia o lugar oposto àquele que ocupou nos primeiros momentos de sua vida – se outrora fora objeto dos cuidados maternos, agora é ela quem os vai prestar. Aí a ambivalência entre atividade e passividade resultante do complexo de desmame cede vez à manifestação mais plena dessa imago, o que acaba consistindo num importante fator de promoção da sobrevivência da espécie, pois é seu funcionamento no psiquismo que garante a tolerância às dores do parto e a atenção que deve ser dispensada à criança para que ela própria possa sobreviver. Diz Lacan: *Apenas a imago que imprime no mais profundo do psiquismo o desmame congênito do homem pode explicar a potência, a riqueza e a duração do sentimento materno. A realização dessa imago na consciência assegura à mulher uma satisfação psíquica privilegiada, ao passo que seus efeitos na conduta da mãe preservam a criança do abandono que lhe seria fatal.* (1938b, p. 8'40-7)

Com isso, o autor, além de mais uma vez voltar suas armas contra o instinto materno, oferece o arremate de seu argumento a respeito da predominância da cultura na humanidade em detrimento da natureza: não somente o desmame deixa de se referir a uma determinação positivamente biológica como também a própria sobrevivência da espécie humana – fenômeno geralmente tido como incontestavelmente biológico – acaba sendo reputada à causalidade dos complexos e, portanto, a uma determinação cultural (24).

No entanto, porque, ainda assim, o complexo de desmame é o que está mais próximo de um vínculo com a dimensão orgânica, a imago do seio materno é a que está mais arraigada às "profundezas do psiquismo", o que torna especialmente problemática sua sublimação.

Como Lacan liga uma dificuldade na sublimação da imago à sua inevitável transformação em fator de morte, é o desmame que faz as vezes de uma operação que registra originalmente no psiquismo humano sua característica tendência à morte cuja obscuridade pode ser reconhecida nas fantasias de assimilação da totalidade, harmonia universal e fusão afetiva; fantasias que aparecem como sobras dessa primeira perda que se configura no complexo de desmame.

1.4. A intrusão

Dando continuidade ao argumento principal de que a determinação cultural é o fator de especificação da humanidade, Lacan passa a analisar o complexo da intrusão. Complexo que ocupa nesse argumento uma posição especial pois é ele que explica as gêneses da sociabilidade e do conhecimento segundo o protótipo do surgimento do outro.

Nesse ponto do texto, Lacan disserta – pela primeira vez numa produção publicada – sobre o estágio do espelho, pilar central de sua teoria do imaginário. É aqui ainda que a influência kojéviana atinge seu ápice. De acordo com Simanke, em função dessa influência que, no momento, é a referência teórica mais importante para Lacan, o complexo da intrusão é que é considerado nuclear no desenvolvimento humano, constituindo aí um espaço para o exercício na luta pelo reconhecimento – diferente do que acontecia com Freud que privilegiava o complexo de Édipo em sua relação com a formação de um conflito neurótico. Se, como vimos acima, o problema central para Lacan nesse momento é aquele relativo à constituição do sujeito, o complexo que dá conta disso é o da intrusão e não o de Édipo e o tipo de psicopatologia que lhe

corresponde é a psicose e não a neurose. Quando Lacan começar a teorizar a primazia do registro simbólico, o complexo de Édipo passará a ocupar um lugar central em seu pensamento. Por conseguinte, a partir daí, muito de seu esforço se voltará para reforçar a ênfase na função paterna. O início desse movimento pode ser identificado com o texto "O mito individual do neurótico" que tem como objeto principal de interesse a relação do complexo de Édipo com a análise estrutural de Lévi-Strauss e com o caso do Homem dos Ratos.

Todavia, passar a privilegiar o complexo de Édipo, ao tempo em que os termos "complexo de desmame" e "complexo da intrusão" desaparecem quase completamente de seu trabalho, não vai significar que, em sua produção teórica, a psicose ceda lugar para a neurose, mas sim que a teoria chamada a pensar a formação da psicose vai, ela mesma, receber seu fundamento a partir do simbólico, tudo passando a girar em torno da inscrição ou da não inscrição da função paterna e, portanto, do próprio complexo de Édipo.

O complexo da intrusão refere-se à chegada dos irmãos e à irrupção de ciúme que disso decorre. As condições que permeiam essa modulação dos conflitos psíquicos variam conforme dois principais fatores: o contexto cultural no qual se encontra o grupo familiar e a posição que o sujeito ocupa na seqüência dos nascimentos. Essa posição, segundo Lacan, pode lhe designar, para além do fato biológico do nascimento, o papel imaginário de "abastado" ou de "usurpador" com relação a seu(s) irmão(s).

Lacan pretende discorrer acerca do ciúme infantil – arquétipo dos sentimentos sociais, como ele o afirma em um dos subtítulos do artigo –, não nos termos de sua redução a um tema de retórica – como a seu ver acontece, por exemplo, na observação de Santo Agostinho que ele cita: *Vi com meus olhos, diz Santo Agostinho, e bem observei uma criança pequena tomada de ciúme: ela ainda não falava e não podia, sem empalidecer, deter seu olhar sobre o espetáculo amargo de seu irmão de leite* (1938b, p. 8'40-8) – mas enquanto submetido à observação experimental e à investigação psicanalítica, pilares metodológicos dessa sua pesquisa.

Interessa-lhe chegar, com base nos dados assim obtidos, ao reforço da tese de que o ciúme infantil não se justifica a partir do campo do vital, mas necessita, para ser compreendido, de uma recorrência ao procedimento da identificação. Dessa maneira, o que se poderia pensar ser uma simples disputa por alimento – hipótese mediocremente atrelada aos rejeitados pressupostos biológicos – passa para o domínio da requisitada determinação cultural. Nas palavras do autor: *Digamos que o ponto crítico revelado por essas pesquisas é que o ciúme, em sua essência, representa não uma rivalidade vital, mas uma identificação mental*. (1938b, p. 8'40-8) O que se torna importante considerar desde essa perspectiva não é o fato natural do nascimento do irmão, mas a forma como, a partir dele, serão configurados os complexos e as imagos. Esse movimento conduz, tanto quanto ocorria a propósito do complexo de desmame, para mais uma subjugação do real ao imaginário e a fantasia vem novamente se sobrepor a uma situação biológica.

Lacan situa a vigência desse complexo entre seis meses e dois anos de idade, faixa etária que coincide com a do estágio do espelho. Nesse tempo, a criança é capaz de começar a reconhecer como rival uma outra que não lhe esteja distante na idade. Já se existir uma diferença maior entre as idades das crianças, ao invés de rivalidade, haverá fenômenos como sedução, exibição e despotismo. Lacan trata de ressaltar que, tanto num caso quanto no outro, a situação se passa no nível do imaginário e não no da realidade: *Vale dizer que a identificação, específica das condutas sociais, nesse estágio, se funda num sentimento do outro, que só pode ser mal conhecido sem uma concepção correta de seu valor inteiramente imaginário*. (Lacan, 1938b, p. 8'40-9)

Isso significa que nessas cenas originárias, o que é eu e o que é outro não se distinguem muito bem para a criança – embora essa distinção vá ser, se tudo correr bem, o fruto mais ou menos estável do complexo da intrusão –; o sujeito se identifica com o outro, se confunde com ele. No encontro de duas crianças pequenas, não há necessariamente uma correspondência entre a atividade de uma e a passividade da outra. Seus papéis se misturam, não são facilmente definíveis. O que é percebido como alteridade pode inclusive ser uma parte da própria criança a qual produz, sozinha, a cena, permanecendo indiferente à outra presença. O importante é que exista alguma espécie de bipolaridade, que se formule um confronto entre partes que possa marcar o início de uma experiência de alteridade.

Da observação dessa não distinção inicial entre eu e outro como objeto e rival, Lacan retira a conclusão de que essas são duas instâncias intimamente correlacionadas, uma conduzindo à construção da outra. O fato de que a criança possa reconhecer o outro como rival implica que se inicie a constituição de seu próprio eu. Pensar a relação de rivalidade permite compreender a origem imaginária do outro; quanto à simultânea gênese do eu em contraposição a essa relação com o outro, é o estágio do espelho que lhe fornece a teoria.

No que toca à relação genética entre eu e outro, Lacan afirma: *Depreende-se que a imago do outro está ligada à estrutura do corpo próprio, e mais especialmente de suas funções de relação, por uma certa similitude objetiva.* (1938b, p. 8'40-9) Essa semelhança imaginária envolve a oposição afetiva entre o amor e a agressividade implicada no processo de identificação. Ou seja, a forma de raciocínio de Lacan nesse momento requer que sentimentos e atitudes subjetivas sejam decorrentes da dinâmica das imagos e dos complexos. Somente esse viés de causalidade pode ser coerente com sua necessidade de determinação cultural para os fatos psíquicos.

Na consideração da cena primordial entre irmãos, ele atualiza esse raciocínio, dando a ver a gênese da agressividade como decorrência da identificação à imago fraterna: (...) *é especialmente na situação fraterna primitiva que a agressividade se demonstra secundária à identificação.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-9) Acrescenta a isso a observação de que, se o ciúme pode inclusive surgir em situações nas quais a criança mais velha não pode empreender com a recém-chegada uma competição vital pelo leite materno, isso só pode se explicar em função de uma identificação do sujeito com o irmão mais novo, identificação que é necessariamente anterior ao ciúme, causa dele.

Lacan critica o não reconhecimento dessa seqüência explicativa como uma falha da teoria psicanalítica. Porém, não deixa de destacar a importância de ela ter confirmado a prevalência da agressividade nessa fase da vida, bem como a ambivalência presente nesse sentimento entre atividade e passividade: *De resto, a doutrina analítica, caracterizando como sadomasoquista a tendência típica da libido nesse mesmo estágio, ressalta sem dúvida que a agressividade domina, então, a economia afetiva, mas também que ela é simultaneamente sofrida e exercida, ou seja, sustentada por uma identificação ao outro, objeto da violência.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-9) A agressividade marca essencialmente a constituição do eu numa relação de oposição e identificação com o outro, pois esta é uma relação de confronto, de uma luta que se trava no nível do imaginário e não no de uma rivalidade vital.

Aqui, Lacan abre espaço para reformular mais um conceito freudiano. Dessa vez, trata-se do masoquismo primário.

Se, em Freud, o fato de o sujeito causar sofrimento a si mesmo era o fruto necessário da própria atividade pulsional (das pulsões sexuais como fenômeno secundário ao sadismo, com a primeira teoria das pulsões (25); ou da pulsão de morte como fenômeno primário, com a segunda (26)), Lacan, em razão de entender **Trieb** como instinto e dadas suas premissas de desbiologização da explicação do psiquismo, precisará redefinir a idéia de masoquismo (já entendido por ele como fenômeno primário).

Este fenômeno passa a ser visto como um resultado do movimento de identificação com o outro, pois o surgimento da agressividade, seja ela ativa, passiva ou reflexiva (forma em que o sujeito infringe sofrimento contra si mesmo), se dá a partir da dinâmica dos complexos e não da atividade pulsional.

Esse é um outro passo do caminho para suprimir o parentesco do que Lacan chama de "instinto de morte" com a biologia. Vimos que esse percurso teve início com a definição desse "instinto" a partir de dois pontos do desmame: a inscrição no psiquismo da interrupção da relação biológica e a sublimação malsucedida da imago materna. Agora, três outros pontos juntam-se a essa definição: 1- o instinto de morte, sob a forma do masoquismo primário, tem sua gênese explicada a partir do processo de identificação com o outro; 2- o complexo da intrusão carrega o poder dessa tendência à morte também porque aproxima o sujeito de uma inevitável sensação de despedaçamento corporal que acompanha a construção da noção de corpo próprio; 3- essa aproximação é ainda favorecida por mais um fator: o poder traumático desse complexo advém não somente desses seus próprios movimentos, mas também, e isso é fundamental, da retomada que opera de todos os conflitos mortíferos vividos a propósito do complexo de desmame: *A imagem do irmão não desmamado só atrai uma agressão especial porque repete no sujeito a imago da situação materna e, com ela, o desejo de morte.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-9) Assim, o sujeito, ao observar seu irmão sendo

amentado e identificar-se com ele, revive seu próprio desmame, reeditando a tendência à morte que fora aí experimentada; tendência que, nesse momento, surge sob a forma da agressividade contra si mesmo e contra esse outro que agora ocupa um lugar que um dia foi seu.

Novamente é a grade kojéviana que serve a Lacan para fechar a reformulação do conceito de masoquismo primário: *Se se quiser seguir a idéia que indicamos acima e designar conosco, no mal-estar do desmame humano, a fonte do desejo de morte, reconhecer-se-á no masoquismo primário o momento dialético em que o sujeito assume, por seus primeiros atos de jogo, a reprodução desse mesmo mal-estar e, com isso, o sublima e o ultrapassa.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-9)

É essa a releitura que Lacan realiza sobre o jogo do **Fort-da**.

Em **Além do princípio do prazer**, Freud apresenta sua observação dessa que é uma brincadeira infantil bastante peculiar. Em breves palavras: o menininho, autor da brincadeira, empenhava-se em atirar para detrás de cortinas um carretel de linha, de forma a fazê-lo desaparecer de seu campo de visão, ao mesmo tempo em que emitia o som "o-o-o-ó". Algumas (poucas) vezes, essa primeira ação era seguida de uma outra que consistia em puxar de volta o carretel, ação que, por sua vez, era alegremente acompanhada da pronúncia "**da**" (que, em alemão, significa "ali"). Freud imediatamente relaciona o "o-o-o-ó" da criança à palavra alemã "**fort**" (que se traduz por "embora", tal como na expressão "ir embora") e a brincadeira em si ao fato doloroso das intermitentes ausências maternas.

Lança, então, três possibilidades interpretativas antes de relacionar diretamente o jogo com a compulsão à repetição. São elas: 1- entender que a criança repetia, por intermédio de um substituto, o gesto que representava a partida da mãe como se isso fosse apenas um fato que necessariamente precedia seu retorno o qual seria, então, o verdadeiro fenômeno desejado; 2- ver, na execução do jogo, a realização de uma vingança contra a mãe que fazia o menino sofrer com suas ausências, como se com isso procurasse afirmar que não precisava mais dela e que ela devia mesmo ir embora; 3- perceber, na encenação do **Fort-da**, a atividade da pulsão de dominação que consistiria em procurar obter o domínio sobre uma situação à qual, na verdade, o pequeno estava submetido em sua impotência: *Na vivência era passivo, era afetado por ela; agora se punha em um papel ativo repetindo-a como jogo, apesar de ter sido desprazerosa. Esse esforço poderia ser atribuído a uma pulsão de dominação que atuava independentemente de a lembrança em si mesma ser agradável ou não.* (Freud, 1920/1986, p. 16)

Porém, malgrado ter aventado essas três possibilidades de compreensão da brincadeira, o real interesse de Freud é mostrar que ela deve ser compreendida, ao lado do fenômeno da repetição na transferência e da insistência dos sonhos traumáticos, como um exemplo da tese central que desenvolve nesse artigo, ou seja, revelar aí a atividade da compulsão à repetição, enfim remetendo a encenação do **Fort-da** ao exercício da pulsão de morte.

Pois bem, o que Lacan faz é, ao invés de se voltar para a pulsão como causa, deter-se parcialmente numa daquelas possibilidades interpretativas elencadas por Freud e dela retirar seu potencial dialético. Para ele, trata-se, nesse tipo de jogo, de reencenar a situação de perda para passar a exercer algum tipo de domínio sobre ela, ou seja, de reverter dialeticamente a condição de passividade em que anteriormente a criança se encontrava. Contudo, Lacan não se esquece de eliminar a relação que Freud estipulava entre essa interpretação e a existência de uma pulsão de dominação. Em suas palavras: [a repetição do jogo] (...) *significa justamente que é o patético do desmame que o sujeito inflige de novo a si mesmo, tal como ele o sofreu, mas do qual ele triunfa, agora que é ativo em sua reprodução.* (1938b, p. 8'40-9)

Com essa subversão dialética, o sujeito passa por um desdobramento de si mesmo no qual os pólos passivo e ativo convergem para uma ação reflexiva: fazer-se sofrer. Lacan afirma, então, que é a identificação com o irmão que vai permitir conduzir esse desdobramento a uma conclusão que tende a fixar uma das duas posições envolvidas no masoquismo primário. A operação de identificação implica a emergência de um sentimento de agressividade contra o irmão e requer a execução de violência contra ele. Nada disso se passa no nível de uma luta pela vida e o assassinato imaginário do irmão não deixa de ser uma violência contra si mesmo.

Nesse ponto do artigo, Lacan reserva um espaço para falar diretamente sobre o estágio do espelho, o qual será a herança mais importante e duradoura desse texto e da primeira teoria do imaginário como um todo

para com sua obra posterior. Inicia a abordagem revelando que sua intenção é corrigir mais uma vez determinados pontos da teoria psicanalítica. Fala que a identificação foi aí especialmente relacionada ao complexo de Édipo e que seu importante papel no período precedente (correspondente ao período em que situa o complexo da intrusão) não havia sido bem investigado. O que o autor pretende ao trabalhar sobre o estágio do espelho é, então, analisar a origem da identificação e propor-lhe uma teoria: (...) *o emprego desse termo [identificação afetiva] no estágio que estudamos [período do complexo fraterno] permanece mal definido na doutrina; foi o que tentamos suprir por uma teoria dessa identificação, cujo momento genético designamos com o termo estágio do espelho.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-9)

Lacan situa o início do estágio do espelho no final dos seis meses de vida, estabelecendo para ele uma correspondência com o término do desmame, ou seja, nos seis meses anteriores ao estágio do espelho o que predominou foi o mal-estar do atraso no desenvolvimento físico de funções e aparelhos, decorrente do nascimento prematuro característico da espécie humana. O reconhecimento da própria imagem no espelho possui uma dupla significação dentro do contexto do complexo da intrusão. Seu estudo revela as tendências libidinais presentes no psiquismo do sujeito durante a encenação desse complexo, tendências que se traduzem por tensões decorrentes da ruptura da humanidade com o nível do vital. A espécie humana teve que abdicar da adaptação imediata ao meio, da qual, por seu turno, o animal desfruta ao apresentar em si mesmo uma extensão da naturalidade do ambiente.

Assim, se o comportamento animal possui um sentido único que vai do instinto ao meio, da vivência de uma necessidade à execução da ação apropriada para supri-la, o comportamento da criança humana se submete, neste nível, à angústia dos conflitos resultantes do fato de que seu acesso aos componentes do meio ambiente necessários à sua sobrevivência física deve inevitavelmente passar pela intervenção de seus semelhantes. Sobre essa circunstância primordial é que se constitui seu funcionamento psíquico. A imagem especular constitui um símbolo da realidade subjetiva desse momento: símbolo do valor afetivo dessa realidade – que, segundo Lacan, é tão ilusório quanto a imagem – e símbolo da estrutura dessa realidade a qual reflete a forma humana. A realidade é, portanto, apreendida – ou melhor, constituída – através do crivo da forma humana que é a executora dessa apreensão.

Existem dois sinais emitidos pela criança que autorizam a dedução de que ela compreende ser a imagem do espelho a sua própria imagem: a execução de um gesto de referência ao próprio corpo e a emissão de expressões de júbilo que atestam a comemoração de sua descoberta triunfante. Lacan chama essa percepção da criança diante do espelho de "intuição iluminativa" que é conquistada após ensaios dirigidos por uma "inibição atenta". Subjacente a essa descoberta da imagem unificada do próprio corpo encontram-se sensações proprioceptivas que fornecem à criança uma informação oposta. Ao mesmo tempo em que vê o reflexo de uma imagem totalizada – uma **Gestalt**, Lacan dirá em breve –, sua vivência é a de um corpo despedaçado fruto daquela falta de coordenação inata (27).

Disso decorrem duas operações psíquicas: um empenho em vislumbrar a totalização do corpo vivido como fragmentado e, em paralelo, uma tentativa de apreender também a realidade de maneira coordenada seguindo o modelo de apreensão do corpo: (...) *por um lado, o interesse psíquico se acha deslocado para tendências que visam a algum recolamento do corpo próprio; por outro, a realidade, submetida inicialmente a um despedaçamento perceptivo (...), se ordena refletindo as formas do corpo que fornecem de algum modo o modelo de todos os objetos.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-10)

Essa passagem reflete uma idéia sempre presente no pensamento de Lacan: a de que a realidade é apreendida pelo mesmo movimento em que se constitui, movimento que é também o mesmo que converge para a formação do eu. É aí que surge a "estrutura arcaica do mundo humano" denunciada pelo teor das fantasias encontradas na clínica, as quais remetem retroativamente àquele momento em que uma imagem unificada despertava no sujeito a experiência de um corpo fragmentado. Desmembramento, descolação e castração são suas imagens freqüentes.

A tendência para a afirmação de uma unidade própria determina o direcionamento do "progresso mental" do sujeito ditando seu comportamento e seus interesses. Segundo Lacan, nesse momento é possível constatar o predomínio da função visual, fato que converge para a designação da imagem especular como centro propulsor de uma operação psíquica original. Com base nesse argumento, o autor conclui que o reflexo da própria imagem no espelho é, dos fenômenos que sugerem a existência de uma unidade afetiva e corporal, o mais intuitivo. Esse reflexo especular domina uma fase psíquica que é, portanto, narcísica.

Mais do que retomar o sentido de investimento libidinal no próprio corpo – sentido de que esse termo se reveste com Freud (28) –, o que interessa a Lacan é referir-se mais diretamente ao mito de Narciso na medida em que isso lhe permite novamente conferir destaque àquele argumento que vem guiando a dialética de sua pesquisa. Trata-se de enfatizar, por meio da ênfase no sentido de morte que esse mito contém, a carência vital presente na origem do processo de humanização. Lacan chama de "intrusão narcísica" o papel desempenhado pela percepção da própria imagem sobre as tendências psíquicas do sujeito. Esse papel é ao mesmo tempo constitutivo e alienante porque é no momento em que se confunde com essa imagem que o eu conhece sua formação. O narcisismo fornece a imagem antecipada de uma coordenação corporal contra a qual se coloca a vivência traumatizante de despedaçamento oriunda do desmame. Diante dela o sujeito encontra os primeiros elementos norteadores do processo de identificação constitutivo do eu.

À situação especular bipolar sobrepõe-se, de maneira lógica mas não cronológica, uma composição ternária inaugurada pelo ciúme. Mediante um subtítulo explicitamente politzeriano – **O drama do ciúme: o eu e o outro** – Lacan dispõe o quadro psíquico do complexo da intrusão fraterna. O intruso surge como interferência na satisfação especular, definindo um terceiro objeto. Essa situação triangular interrompe o estado narcísico de confusão e mistura entre o sujeito e a imagem (29).

Dessa forma, Lacan parece distinguir dois tipos de intrusão. Primeiro uma intrusão chamada "narcísica" porque faz surgir o estado do narcisismo pela interferência da imagem especular (ou da imagem do irmão, que também pode servir de modelo) que aponta para a unidade corporal; é contra a percepção da imagem da forma humana que se constitui esse objeto do narcisismo que é o eu. Diz Lacan: *"a imagem só faz acrescentar a intrusão temporária de uma tendência estrangeira. Chamemo-la intrusão narcísica: a unidade que ela introduz nas tendências contribuirá, entretanto, para a formação do eu.* (1938b, p. 8'40-10) Segundo, a intrusão fraterna que exerce um papel de ruptura, de ameaça ao narcisismo, porque a intrusão traumatizante da forma humana do rival e a emergência de ciúme dela resultante geram novos níveis de angústia que conduzem à construção de outro complexo. No entanto, essas duas espécies de intrusão se sobrepõem porque, segundo a lógica do raciocínio desenvolvido na teoria do imaginário, não é possível falar de um eu anterior ao intruso nem de um intruso anterior ao eu: *O eu se constitui ao mesmo tempo que o outro no drama do ciúme* (Lacan, 1938b, p. 10), ou seja, a imagem do irmão funciona simultaneamente como modelo e como fator traumatizante (30).

Diante do ciúme, o sujeito se depara, segundo Lacan, com duas possibilidades: *(...) ou ele reencontra o objeto materno e vai se agarrar à recusa do real e à destruição do outro; ou, levado a algum outro objeto, ele o recebe sob a forma característica do conhecimento humano, como objeto comunicável (...)* (Lacan, 1938b, p. 8'40-11), pois a competição por um objeto exige que ele tenha sido reconhecido por ambos os adversários. Na verdade, não se trata propriamente de um re-conhecimento pois o objeto em questão na rivalidade não é exatamente encontrado, mas construído. O ciúme, por formar seu objeto ao invés de simplesmente apontar sua existência *a priori* na realidade, distancia-se do nível da rivalidade vital. Assim, o sujeito *(...) encontra, ao mesmo tempo, o outro e o objeto socializado.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-11)

O objeto em questão – a mãe – só é desejado porque: 1- (passo kojéviano) é desejado pelo outro e somente nisso adquire seu valor para além do campo da necessidade vital, 2- (passo de Lacan) o sujeito identificou-se com esse outro na operação narcísica de constituição do seu eu.

Com essa forma de pensar, Lacan estabelece uma relação genética intrínseca entre eu, outro e objeto do conhecimento. A relação eu-outro desencadeia o processo de construção da realidade. Enquanto Freud fala do eu como instância que submete a realidade à percepção consciente, Lacan quer acrescentar a isso uma definição do eu como instância que projeta suas formas imaginárias na realidade, construindo-a: *(...) é pelo semelhante que o objeto como o eu se realiza: quanto mais pode assimilar de seu parceiro, mais o sujeito conforta ao mesmo tempo sua personalidade e sua objetividade (...).* (Lacan, 1938b, p. 8'40-11)

O fato de enxergá-los como correlatos de um mesmo processo revela alguns importantes direcionamentos de sua teorização: a idéia de que o eu é uma instância psíquica em essência alienada, o reforço da dimensão sócio-cultural (a ser mais tarde retrabalhada pelo destaque conferido à linguagem) como lugar de determinação dos eventos psíquicos e o posicionamento filosófico contra o realismo ingênuo do objeto.

Também devido a esse nascimento conjunto, a esse paralelo entre a constituição do eu e o conhecimento da realidade, Lacan postula que este encontra sua condição de possibilidade na insuficiência vital originária da humanidade, pois o objeto socializado, tanto quanto o eu, é um constructo resultante do desenvolvimento dos complexos que nesta insuficiência encontrou sua razão de ser.

As últimas observações de Lacan relacionadas ao complexo da intrusão dizem respeito às suas conexões com a paranóia, afecção cuja importância para o desenvolvimento das questões mais características de sua obra é revelada desde a defesa da tese de doutorado em 1932 baseada no estudo de um caso de paranóia de auto-punição (nomenclatura proposta pelo próprio autor) até o estabelecimento dos temas centrais da constituição do sujeito e da realidade. Ele afirma que, por um lado, a presença constante das temáticas da filiação, da usurpação e da expoliação apontam a determinação do complexo fraterno sobre a paranóia e, por outro, o quanto a estrutura narcísica desse complexo é denunciada em temas tipicamente paranóides como a intrusão, o duplo, os delírios de influência e de transformação do corpo.

Simanke indica que o ponto de referência clínico privilegiado por Lacan sempre foi a paranóia porque nela se acentua o processo de formação do eu a partir do outro e a produção da realidade como objetivação do eu: (...) *o mecanismo – de início, estritamente patogênico – da projeção se converte numa espécie de construtor de mundos.* (Simanke, 1997, p.234) Paranóia e conhecimento são temas sempre interligados e enfatizados em sua conjunção pela elaboração teórica de Lacan. Simanke explica ainda que, para além do interesse original de distanciar essa psicopatologia dos fenômenos de déficit orgânico, a teorização acerca do conhecimento paranóico (...) *acabou tornando-se a chave para uma reinterpretação geral da relação cognitiva do homem com a realidade.* (Simanke, 1997, p. 234)

1.5. O Édipo

Ao dissertar sobre o último complexo elencado, Lacan providenciará outras tentativas de crítica e mesmo de correção de algumas noções freudianas. Outras vezes fará novamente com que uma determinada tese de Freud se configure como um caso particular de suas próprias teses.

De saída, ele ressalta a conexão evidenciada por Freud entre a descoberta do complexo de Édipo e o estudo das neuroses – conexão que permitiu ao fundador da psicanálise formular o próprio conceito de complexo. Já sabemos que esse tipo de afecção não constitui alvo dos interesses centrais de Lacan e isso nos permite de fato deduzir por um deslocamento da importância conferida ao Édipo para o complexo da intrusão (31). O que pode, então, significar o fato de que o autor insista em sublinhar a importância do primeiro? Com efeito, ele afirma: *O complexo de Édipo, exposto, tendo em vista o número de relações psíquicas que ele interessa em mais de um ponto desta obra, impõe-se aqui – tanto para nosso estudo, uma vez que ele define mais particularmente as relações psíquicas na família humana – quanto para nossa crítica, na medida em que Freud dá esse elemento psicológico como a forma específica da família humana e lhe subordina todas as variações sociais da família.* (1938b, p. 8'40-11) Ou ainda: *O complexo de Édipo marca todos os níveis do psiquismo (...).* (1938b, p. 8'40-13)

No entanto, apesar desse destaque conferido ao Édipo, será possível perceber, ao longo de sua análise, o quanto os fenômenos a ele relacionados – fenômenos fundamentalmente explicativos da constituição subjetiva – serão sempre definidos em função de retomadas das questões pertencentes aos dilemas dos complexos anteriores, principalmente do complexo da intrusão. É o próprio Lacan quem afirma: (...) *ficou evidenciado na análise psicológica do Édipo que ele deve ser compreendido em função de seus antecedentes narcísicos (...).* (1938b, p. 8'40-15)

Exemplo representativo dessa operação é a definição da fantasia de castração como um tipo de fantasia do corpo fragmentado, a qual, vimos, constitui o nó do complexo fraterno, ou seja, a castração seria apenas uma das possíveis imagens herdeiras do estágio do espelho e só surge como angústia por remeter a esse momento anterior: (...) *a fantasia de castração é, com efeito, precedida por toda uma série de fantasias de despedaçamento do corpo que vão, regressivamente, da deslocação e do desmembramento, passam pela eviração, pela eventração, e chegam até à devoração e ao amortalhamento.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-14) Todas essas fantasias possuem, segundo Lacan e de acordo com suas referências a Melanie Klein, origem mais materna do que fraterna, ao contrário do que acontece com a concepção freudiana (32). Essa redefinição da castração permite seu afastamento das reais ameaças porventura enunciadas durante

a educação da criança e da necessidade de recorrer ao argumento das *precozes revelações da dominação do macho* (Lacan, 1938b, p. 8'40-13), o qual, segundo Lacan, teria sido utilizado por Freud.

O que lhe interessa é, portanto, ressaltar uma ausência de realidade na fantasia de castração, sua falta de correspondência com o corpo real: (...) *o exame dessas fantasias [de castração] (...) permite afirmar que elas não se relacionam com nenhum corpo real, mas com um manequim heteróclito, uma boneca barroca, um troféu de membros no qual é preciso reconhecer o objeto narcísico (...)*. (Lacan, 1938b, p. 8'40-14) Por esse motivo, ou seja, por não se referir a um corpo real e remontar ao estágio comum do fenômeno especular e da angústia de despedaçamento, a ocorrência da fantasia de castração não possui relação de dependência com o sexo do sujeito. Para Lacan, o objeto visado por essa fantasia não é o órgão masculino mas o corpo imaginário do narcisismo. Assim é que ela pode ser igualmente encontrada na menina (e não em razão de um certo privilégio psíquico do órgão sexual masculino que se fizesse presente inclusive no psiquismo da menina, como Freud havia pensado (33)). A fantasia de castração constitui uma defesa do eu contra o reaparecimento da angústia agora reconfigurada segundo os termos dos conflitos edipianos em torno da interdição do objeto materno: *ela representa a defesa que o eu narcísico, identificado a seu duplo especular, opõe à renovação da angústia que, no primeiro momento do Édipo, tende a abalá-lo: crise que não ocasiona tanto a irrupção do desejo genital no sujeito quanto o objeto que ele reatualiza, a saber, a mãe.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-14)

As diretrizes da visada de Lacan sobre o complexo de Édipo, ele as esclarece: trata-se de revisá-lo historicizando a estrutura da família paternalista e de procurar compreender a manifestação contemporânea da neurose. Antes disso, porém, será preciso que ele retome os traços gerais desse complexo tal como pensado na teoria psicanalítica, inserindo, aqui e ali, suas próprias elaborações.

Lacan subscreve, referindo-se com isso à fase fálica, o reconhecimento realizado pela teoria psicanalítica da existência de **pulsões** genitais na criança e de que elas compõem a base do complexo de Édipo. Afirma que essas pulsões fixam, para o desejo do sujeito, a figura paterna do sexo oposto como objeto sexual, por ser o *objeto mais próximo que lhe oferecem normalmente a presença e o interesse* (Lacan, 1938b, p. 8'40-11)

Contudo, é necessário novamente lembrar que a principal vertente explicativa do texto que estamos estudando é o menosprezo da causalidade biológica em favor da afirmação objetiva de uma causalidade psíquica suficiente para a explicação do processo de humanização. Assim, se, por um lado, Lacan é forçado a admitir um fator biológico causal em sua manifestação positiva (lembramos que, a propósito do desmame, o papel da biologia só era apontado pelo que se mostrava ausente), por outro, ele se esforçará por tornar conspícuo o fato de que é o complexo, nas organizações psíquicas que estabelece, que acaba por ser determinante sobre o fenômeno pulsional. Ou seja, a manifestação "natural" das pulsões constitui o alicerce, o dispositivo que põe o complexo a funcionar, mas, o que realmente interessa, ao ver de Lacan, o que fornece considerações pertinentes a respeito da subjetividade, é exatamente o movimento contrário, ou seja, o fato de que as pulsões serão reguladas pela disposição psíquica dos elementos do complexo; é ele, por exemplo, que designa o objeto pulsional: a (...) *maturação da sexualidade condiciona o complexo de Édipo formando suas tendências fundamentais, mas, inversamente, o complexo a favorece dirigindo-a para seus objetos.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-13)

A operação que a seu ver permite o governo do complexo sobre a pulsão é a frustração, essencialmente determinada pela repressão social veiculada pela instituição familiar e, portanto, de acordo com as premissas em questão. Lacan ratifica seu procedimento ao afirmar: (...) *essas pulsões[genitais] fornecem ao complexo sua base; a frustração delas forma seu nó.* (1938b, p. 8'40-11) Essa frustração é normalmente reputada pela criança ao progenitor do mesmo sexo que surge como terceiro objeto a impedir a satisfação de seu desejo.

Simanke mostra o quanto essa manobra teria sido desnecessária se Lacan houvesse tido mais cuidado com o texto freudiano ao invés de tomar como certa sua vulgata. Enxerga em Freud uma caracterização maturacional da evolução sexual, enquanto essa não seria a única leitura possível do texto freudiano nem a mais correta. O autor explica que Freud não confere um "privilégio natural" às pulsões genitais com relação às outras pulsões parciais; se elas acabam adquirindo uma hegemonia na constituição psicológica, isso se deve também ao exercício da repressão social e à designação de um objeto total para a libido formado a partir do modelo do eu narcísico. Laplanche e Pontalis reforçam essa perspectiva ao explicarem

que, para Freud, o acesso à organização genital é favorecido pelo complexo de Édipo e não *garantido pela simples maturação biológica* (1967/1992, p. 79), isto é, o primado do falo que caracteriza a genitalidade só é possível graças à identificação resultante dos conflitos edípicos. Daí a seguinte afirmação: (...) *Lacan sente necessidade de revisar Freud por não compreender, justamente, aquele segmento de sua obra que mais se aproxima com seus próprios pontos de vista; uma compreensão, aliás, que talvez demonstrasse não ser necessário importar tantos conceitos estrangeiros à doutrina psicanalítica para bem relativizá-la.* (Simanke, 1997, p. 237)

Apesar de Lacan reputar a Freud a idéia da maturação e apesar de atribuir-lhe as ressalvas acima descritas, ele parece mesmo, pelo que vimos, endossá-la em certa medida, conferindo inclusive o título **Maturação da sexualidade** a um dos subitens relacionados ao complexo de Édipo. Se em 38, Lacan termina por paradoxalmente trabalhar em cima da noção de desenvolvimento psíquico, malgrado procure conferir-lhe, através dos complexos, uma causalidade cultural, cedo essa noção será abandonada. Ora, seu objetivo é, por enquanto, responsabilizar totalmente uma causalidade psicológica pelo curso dos acontecimentos subjetivos enquanto o geneticismo requer a admissão de um desenvolvimento sexual natural, predeterminado no nível da espécie e, portanto, afinado com premissas biológicas que ele tanto quer rebater.

Na década de 50, essa incompatibilidade será traduzida pela distância existente entre uma visão natural do desenvolvimento sexual e a necessidade de pensar uma articulação simbólica para a sexualidade, a qual será o fator de diferenciação entre pulsão e instinto. Estágios do desenvolvimento serão substituídos por estruturas atemporais. A idéia de "desenvolvimento sexual" será recusada por Lacan também em razão de estar baseada numa concepção linear do tempo, estranha a uma teoria que irá pensar os aspectos temporais como retroação (**après coup**) e antecipação e ainda porque aponta para a suposta normalidade de uma síntese final da sexualidade na genitalidade com a qual não poderá concordar. Como afirma Evans, no pensamento de Lacan, *os estágios pré-genitais não são momentos do desenvolvimento infantil ordenados cronologicamente, mas essencialmente estruturas atemporais que são retroativamente projetadas sobre o passado* (1996, p. 40) a partir do complexo de Édipo. Em **De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose**, por exemplo, Lacan procura demonstrar (...) *as relações que se referem, não aos estágios pré-edípicos, que não são, bem entendido, inexistentes, mas analiticamente impensáveis (...), porém aos estágios pré-genitais, tal como ordenados na retroação do Édipo.* (1959/1966, p. 554)

Uma conseqüência desse novo ponto de vista é que a observação empírica da criança, considerada em 38 uma metodologia de pesquisa não apenas pertinente, mas bastante requisitada, passará a ser totalmente descartada como fonte de informação. Além disso, é interessante perceber que a idéia – que já aparece em 1938 – de que cada complexo seja remanejado dialeticamente pelo complexo subsequente, a qual se reafirma no pensamento de que o Édipo exerce uma projeção sobre os estágios pré-genitais, talvez esteja na origem do **après coup**, conceito central na teoria lacaniana do tempo.

Nesse momento, o Édipo possui uma estrutura tipicamente triangular (34), sendo a mãe o primeiro objeto a se apresentar ao desejo edípico tanto no caso do menino quanto no da menina, já que foi ela o alvo das tendências afetivas do desmame – (...) *como alimento a absorver e mesmo como seio onde se reabsorver* (...) (Lacan, 1938b, p. 8'40-13) – e já que esse complexo implica uma retomada dos outros e, portanto, uma regressão ao desmame.

Assim, para Lacan, no sexo feminino, o complexo de Édipo possui alguns traços próprios que o tornam assimétrico com relação à forma como ele se manifesta no sexo masculino. São elas: exigência de uma mudança de objeto – da mãe para o pai –; essa transposição não se realiza de maneira completa, de forma que o objeto materno continuará desviando uma parte do desejo edípico e, por isso, neutralizando, em certa medida, o potencial do complexo; a tendência genital se diferencia mais facilmente das tendências primitivas pois cada uma está direcionada para um objeto diferente – a tendência genital dirige-se para o pai e requer uma atitude de exteriorização e as tendências primitivas constituem um processo narcísico dirigido para a mãe então não diferenciada ao ponto de ser um outro para o sujeito (enquanto no menino tanto as tendências primitivas quanto a genital são devotadas à mãe) (35).

Um importante ponto de partida dessa análise que Lacan faz do Édipo é a ambigüidade relativa à função do progenitor do mesmo sexo: ele se mostra simultaneamente como *o agente da interdição sexual e como o exemplo de sua transgressão.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-11) O pai que proíbe o incesto é o mesmo que tem

acesso à mãe e, por isso, é digno de medo e de admiração. *Esse momento* [momento da identificação edipiana], *fazendo surgir o objeto que sua posição situa como obstáculo ao desejo, mostra-o aureolado da transgressão sentida como perigosa; ele surge para o eu ao mesmo tempo como apoio de sua defesa e o exemplo de seu triunfo.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-14)

O desenvolvimento dessas duas vertentes do sentimento devotado à figura paterna dá origem a duas operações com a correlata formação de novas instâncias psíquicas que indicam o acabamento da crise edipiana. Trata-se, por um lado, do "recalcamento da tendência sexual" ligado ao surgimento do supereu e, por outro, da "sublimação da imagem parental" relacionada à formação do ideal do eu.

A ênfase nessas duas instâncias e a insistência na importância do duplo processo de sua gênese garantem a Lacan sua emancipação definitiva da causalidade biológica que ele teve que admitir devido ao papel da emergência "natural" das pulsões genitais no disparo do complexo de Édipo. Isso porque a existência dos distúrbios psíquicos e do conjunto dos fatos psicológicos encontra sua "redução teórica e terapêutica" ao ser reputada ao funcionamento daquelas instâncias; torna-se desnecessária a recorrência ao organicismo: *As instâncias psíquicas que, com o nome de supereu e de ideal do eu, foram isoladas numa análise concreta dos sintomas das neuroses, manifestaram seu valor científico na definição e explicação dos fenômenos da personalidade; há aí uma ordem de determinação positiva que dá conta de um grande número de anomalias do comportamento humano e, ao mesmo tempo, torna caducas, para esses distúrbios, as referências à ordem orgânica (...).* (Lacan, 1938b, p. 8'40-12)

Com isso, Lacan pretende provar que entender a ordem psíquica como epifenômeno do funcionamento orgânico – ou seja, como algo em si mesmo inoperante, carente de força causal – é uma atitude preconceituosa que necessariamente se desvanece quando se dedica à mesma um estudo suficientemente rigoroso. Realiza assim uma total inversão argumentativa, pois, se teorias de cunho organicista procuravam explicar o psíquico em função do orgânico, uma análise competente do Édipo – ou seja, uma análise cujo referencial seja o próprio campo psíquico – permite explicar e tratar inclusive distúrbios que se manifestam no nível das funções somáticas.

Para melhor delimitar o campo em que a psicanálise é capaz de fornecer os fundamentos teóricos destinados a suprir uma teoria estritamente psicológica da família e da constituição do sujeito, Lacan se empenha em revisar as incursões freudianas pelo terreno da antropologia comentando o caráter universal da proibição do incesto. Segundo seu ponto de vista, o reconhecimento da interdição da mãe como lei primordial da humanidade não constitui pressuposto suficiente para sustentar a extensão que Freud confere às suas especulações em torno da ordem familiar. Da observação e tratamento de sujeitos pertencentes a um tipo de família historicamente datado (no caso, a família típica da sociedade vienense do final do século XIX e início do século XX), à construção de uma hipótese a respeito de uma ordem familiar primitiva, haveria, segundo Lacan, um salto teórico insustentável, ainda mais que sua leitura enxerga na especulação freudiana relatada em **Totem e tabu** um ponto de partida a repousar na expurgada causalidade biológica: que o homem, por sua força física, estaria naturalmente incumbido do papel privilegiado de dominador. Assim ele a caracteriza: (...) *uma hipotética família primitiva concebida como uma horda que um macho domina por sua superioridade biológica monopolizando as mulheres núbeis.* (1938b, p. 8'40-12)

De acordo com Lacan, o nível de conhecimento então conquistado pela antropologia seria suficiente para rebater essas premissas biológicas, dado que estruturas familiares matriarcais também manifestam a importância da repressão da sexualidade na formação da cultura em todos os seus aspectos, revelando que (...) *a ordem da família humana possui fundamentos que escapam à força do macho.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-12) Além disso, atribuir ao assassinato do pai da horda primeva a origem da moral e da cultura constitui, para Lacan, um argumento cuja forma apresenta uma circularidade, pois como conferir a esse grupo primitivo a capacidade de reconhecer a lei se é justamente a condição desse reconhecimento, sua possibilidade inicial, que se quer explicar e justificar?

Dessa maneira, Lacan prefere situar a importância das contribuições de Freud para a antropologia em outras paragens. O centro a ser reconhecido é exatamente o complexo de Édipo (dissociado de suas consequências no campo da filogênese e na especulação sobre questões originárias) no poder que possui para explicar a constituição da ordem familiar: *Descobrir que desenvolvimentos tão importantes para o homem quanto os da repressão sexual e do sexo psíquico estavam submetidos à regulação e aos*

acidentes de um drama psíquico da família era fornecer a mais preciosa contribuição à antropologia do grupo familiar, especialmente para o estudo das interdições que esse grupo formula universalmente e que têm por objeto o comércio sexual entre alguns de seus membros. (Lacan, 1938b, p. 8'40-12)

O poder que o complexo de Édipo possui para explicar a estrutura psicológica da família humana – os fatos que ele permite objetivar e esclarecer – é que deve ser priorizado na obra de Freud e não suas *intuições demasiadamente precipitadas* (Lacan, 1938b, p. 8'40-12) a respeito dos estágios primitivos da humanidade.

Com a defesa desses argumentos, Lacan revela de maneira evidente o quanto a tentativa de expurgar a causalidade biológica foi o crivo onipresente a guiar a leitura que fazia de Freud nessa época: este é retomado no que tem a fundamentar o espaço próprio da causalidade psíquica e descartado quando supostamente se aproxima da causalidade biológica.

As funções do complexo de Édipo são, então, definidas a partir de seus dois campos de atuação: a evolução da sexualidade e a constituição da realidade. Nas palavras de Lacan: *o complexo de Édipo, se marca o ápice da sexualidade infantil, também é o móvel da repressão que reduz suas imagens ao estado de latência até a puberdade; se ele determina uma condensação da realidade no sentido da vida, também é o momento da sublimação que no homem abre para essa realidade sua extensão desinteressada.* (1938b, p. 8'40-13)

Como já foi apontado, ao se voltar para a sexualidade, a operação do complexo é de repressão e, portanto, o que está em jogo é o supereu; quanto à realidade, funciona a sublimação e, conseqüentemente, a instância em questão é o ideal do eu. Esses dois campos, cuja distinção se destina a melhor definir o funcionamento do Édipo, estão a refletir aquele paralelismo caro a Lacan, o que, segundo suas teses, se estabelece entre a formação do sujeito e a constituição do mundo dos objetos.

Devido à reformulação da fantasia de castração designando a mãe como o objeto que a determina, Lacan se refere a um núcleo arcaico do supereu, o qual é responsável pela maior parte da repressão. A repressão materna veiculada pelos cuidados do desmame e pelo controle dos esfíncteres constitui a primeira fonte do supereu. Se lembrarmos que, à época do desmame, o eu não se distingue do outro, essa deve ser considerada uma fonte narcísica do supereu. Apenas mais tarde, a propósito dos conflitos edípicos, é que essa instância repressiva será projetada sobre a autoridade do adulto, ultrapassando sua forma narcísica. Para Lacan, é isso o que explica o fato de que o poder do supereu seja, em geral, inversamente proporcional ao rigor da educação recebida, pois os elementos narcísicos do supereu serão tanto menos transferidos para uma autoridade externa (e, portanto, mais arraigados no próprio sujeito) quanto menos a figura destinada a representar essa autoridade for capaz de realmente exercê-la.

O ponto de partida para a sublimação da realidade, ou seja, para a saída do drama edípico, é a identificação com o progenitor do mesmo sexo. O supereu e o ideal do eu carregarão os traços de sua imagem. Aqui, o conceito de identificação será mais um alvo das reformulações de Lacan e novamente o ponto de referência central de sua crítica será o privilégio conferido ao complexo da intrusão. Ele acusa a psicanálise de não ter distinguido entre identificação narcísica e identificação edípica (36). A principal diferença entre as duas é que a identificação narcísica se dá com o objeto do desejo e a identificação edípica ocorre com o objeto que se opõe ao desejo, isto é, com o objeto que, admiravelmente, é capaz de transgredir a interdição ao mesmo tempo em que a estabelece. Enquanto na fase narcísica era o desejo que definia a realidade do objeto, na fase edípica é a defesa do sujeito que exerce esse papel. A imagem do progenitor do mesmo sexo é essencialmente ambivalente pois simultaneamente exalta e deprime o eu, assegura sua distinção com relação ao outro e o ameaça com a angústia da castração, é digno de temor e de amor, surge como motivo da defesa e como exemplo do triunfo da transgressão. Dessa forma, a sublimação consiste em que o eu exalta um ideal que exige a repressão do desejo; a condensação, num mesmo objeto, de um ideal que promove a identificação (por ser exemplo da transgressão) ao tempo em que ameaça o eu (por ser o móvel da repressão) (...) *transfigura um objeto dissolvendo suas equivalências no sujeito e o propõe não mais como meio para a satisfação do desejo, mas como pólo para as criações da paixão.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-14)

Assim, a primeira sublimação da realidade é constituída pelo sucesso em afastar o supereu e o ideal do eu, os quais possuem uma origem narcísica comum mas que agora precisarão distanciar-se um do outro

para que possa ser completada a distinção entre a ordem subjetiva e a ordem dos objetos. É importante sublinhar o valor desse movimento de separação entre o eu e os objetos que os conduz para longe da coincidência narcísica pois é isso que permite que Lacan mantenha a correspondência entre subjetividade e conhecimento, característica marcante da humanidade porquanto não é observada no animal, o qual estabelece com seu meio uma relação de conaturalidade.

Entretanto, apesar desse afastamento necessário, o que vai determinar a saúde psíquica do sujeito é a existência ou ausência de uma convergência entre os valores do ideal do eu e os ditames do supereu, entre a forma como o mundo dos objetos se constitui e os valores e interdições transmitidos pela família; como explica Simanke: (...) *é a capacidade de harmonizar os valores imaginários positivos herdados do Édipo (o ideal do eu) com o sistema de prescrições e interditos mais ou menos bem digerido intrapsiquicamente (o supereu) que vai decidir sobre o caráter saudável ou patológico da personalidade que daí resulta.* (1997, p. 242) Nesse sentido, Lacan pode reforçar sua ideia de que não é um dado natural que possui o poder de gerir o direcionamento do Édipo, não é a ameaça da força paterna o agente dos processos patológicos, mas a incapacidade da imago paterna de contribuir para a construção do ideal na mesma medida em que emperra o progresso da realidade e institui falhas na dialética das sublimações; seja por se apresentar sob "formas diminuídas", seja em função do fato concreto da morte do pai. É exatamente aí que Lacan localiza o principal fator causal da neurose contemporânea: *Nossa experiência nos leva a designar sua determinação principal na personalidade do pai, sempre carente de alguma forma, ausente, humilhada, dividida ou postiça.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-16) (37)

Se todo o poder do Édipo reside, assim, no fato de que as funções de repressão e de sublimação se concentram na imago do pai, isso, para Lacan, não deve ser entendido como uma dedução universal, mas como (...) *o caso de uma determinação social, a da família paternalista.* (Lacan, 1938b, p. 8'40-15) Lacan sustenta esse argumento recorrendo aos estudos de Malinowski sobre as culturas matriarcais nas quais o destinatário da autoridade familiar é o tio materno ao invés do pai. Segundo Simanke, acentuar a ligação do complexo de Édipo com a contingência das estruturas sociais significa inverter a força de mais um argumento naturalista, pois (...) *não é um poder inerente à condição paterna que torna esta figura capaz de operar a repressão e impor a sublimação das tendências sexuais, mas é por estar socialmente investida com as funções repressivas e com as imagens do ideal cultural que a imago do pai adquire a sua força e a sua pregnância características.* (Simanke, 1997, p. 244)

Seu interesse em sustentar esse ponto de vista mora, mais uma vez, na necessidade de explicar o Édipo em função dos conflitos narcísicos relativos ao complexo da intrusão, desatrelando-o do fato biológico da paternidade. Essa relativização sociológica do complexo é tanto mais importante para Lacan na medida em que está relacionada a uma necessária restrição do alcance das pesquisas psicanalíticas. Tais pesquisas só podem se referir ao contexto do homem moderno e da família conjugal pois esse foi o único contexto sobre o qual elas se debruçaram. Assim, Lacan pode reforçar a coerência de seu atual sistema ao privilegiar critérios antropológicos em detrimento dos biológicos (38).

*

No artigo sobre a família, Lacan empreende a teorização de uma antropogênese não individualista e não reducionista, pensando o desenvolvimento psíquico em paralelo à constituição da realidade. Formula o estágio do espelho no seio do complexo de intrusão, redefine alguns conceitos freudianos – como sublimação, pulsão de morte, castração, Édipo – e começa a destacar o papel da noção de imago como operador conceitual de uma ciência psicológica concreta oposta ao organicismo.

NOTAS

1. Esse artigo faz parte da dissertação **Dos Complexos Familiares ao Discurso de Roma: Lacan rumo à racionalidade estruturalista** defendida em setembro de 2002 no Departamento de Filosofia da Universidade Federal de São Carlos, sob orientação do Prof. Dr. Richard Theisen Simanke e com financiamento da CAPES. Foi apresentado em setembro de 2003 no II Congresso de Pós-Graduação da UFSCar.

2. Esse mesmo autor constata a existência de um movimento de progressivo estreitamento – entre a tese e a formulação mais explícita do estágio do espelho – que parte da sociedade como instância explicativa dos

fatos da personalidade, passa para família e, desta, chega ao espelho. Com a adoção do paradigma estruturalista e a eleição do simbólico como registro privilegiado, é a linguagem que vai passar a ocupar esse lugar de fator explicativo.

3. Apesar da escassez de publicações tanto nesse período quanto em outro intervalo que vai de 1938 a 1948, hoje nos são acessíveis diversas intervenções realizadas por Lacan em exposições alheias que podem fornecer um certo índice de seus interesses (v., por exemplo, www.ecole-lacanienne.net/bibliotheque)

4. Cf. Macey, 1988, cap 7 **Jacques-Marie Emile Lacan: Curriculum Vitae 1901-81.**

5. Cf. Macey, 1988, capítulo 2 – **Retrospectiva.**

6. Na verdade, o artigo sobre os complexos familiares acabou por não constar na edição dos **Écrits**, diz-se, devido à sua extensão. (Cf nota de Jacques-Alain Miller à edição francesa de 1984, traduzida em Lacan, 1985, Jorge Zahar Editor)

7. Não é sem interesse o fato de que Lacan já atinasse para a importância da comunicação na humanidade em relação com o aspecto explicativo do fator social. Mais tarde, esses seus anti-individualismo e anti-organicismo conduzirão, juntamente com a aproximação do instrumental estruturalista, à exacerbação do papel da linguagem. Também no texto de 1936, **Para além do "princípio de realidade"**, ele já destacava a linguagem como o dado mais importante da experiência analítica, destaque que se tornará o principal pressuposto do chamado **Discurso de Roma** e de seu programa de releitura da obra freudiana.

8. Cf. Simanke, 1997, item IV.1. **A família e seus complexos.**

9. Seu projeto teórico visa, desde a tese de doutorado até esse momento, à construção, sob a forte influência de Politzer, de uma psicologia que dê conta da especificidade concreta da causalidade psíquica, fugindo das malhas do organicismo e do espiritualismo e voltando-se para o determinismo oriundo dos conflitos e circunstâncias vitais do sujeito e das suas formas de reação frente a eles. Cf. Simanke, 1997, Ogilvie, 1987/1991 e Macey, 1988. Este último adverte a respeito da reminiscência do uso que Politzer fazia do conceito de identificação sobre a forma como aqui são definidos complexo e imago. Em **Formulações sobre a causalidade psíquica**, relatório pronunciado em 1946, é o próprio Lacan quem afirma: *Pois não percamos de vista, exigindo, seguindo seus passos [de Politzer], que uma psicologia concreta se constitua em ciência (...).*(1946-1950/1966, p. 161)

10. Vejamos como Ogilvie pensa, de forma mais abrangente, essa negatividade presente no desenvolvimento humano em relação com uma tendência que, a seu ver, é capaz de caracterizar a psicanálise (lacaniana) de uma forma geral: *A psicanálise não é, pois, a análise da gênese objetiva do indivíduo humano em sua dimensão psíquica (que seria 'paralela' ao seu desenvolvimento físico), mas o estudo da discordância e da oposição que separa este desenvolvimento da constituição do sujeito, na medida em que este mantém uma relação intrinsecamente negativa com a sua própria realidade.*" (1987/1991, p. 96)

11. De acordo com Evans (1996), essa seria uma das tentativas de Lacan para teorizar o fenômeno da repetição. As outras seriam a tradução de **Wiederholungszwang** (termo freudiano geralmente traduzido por "compulsão à repetição") por "automatismo de repetição" (expressão que possui origem na psiquiatria francesa) e a posterior elaboração sobre a insistência do significante.

12. Quanto a esse ponto, a seguinte observação de Simanke pode ser de ajuda em sua compreensão: (...) *as relações de conhecimento implicadas pelos complexos exigem, por definição, a distinção entre o sujeito e o objeto do conhecimento que não faria sentido no que diz respeito ao comportamento instintivo, já que o animal é, ele mesmo, um elemento do mundo natural.* (1997, p. 219)

13. Cf. Laplanche & Pontalis, 1967/1992. Afirmam os autores: (...) *segundo Freud, o termo 'complexo' poderia ser útil numa demonstração ou descrição para pôr em evidência, a partir de elementos*

aparentemente distintos e contingentes, '... certos círculos de pensamento e de interesse dotados de poder afetivo'; mas não possuiria valor teórico. (...).

(...) Repugnava-lhe uma certa tipificação psicológica (...) que implica o risco de dissimular a singularidade dos casos e, ao mesmo tempo, apresentar como explicação aquilo que constitui o problema. Por outro lado, a noção de complexo tende a confundir-se com a de um núcleo puramente patológico que conviria eliminar; assim se perderia de vista a função estruturante dos complexos em determinados momentos do desenvolvimento humano, e particularmente do Édipo. (p. 71)

14. Cf. Prado Jr., 1990.

15. Cf. Evans, 1996 e Laplanche & Pontalis, 1967/1992.

16. Evans sublinha, com relação a Jung e Klein, outro diferencial na leitura que Lacan realiza da imago: *Enquanto para Jung e Klein as imagos possuem igualmente efeitos positivos e negativos, na obra de Lacan elas pesam fortemente na direção do negativo, sendo fundamentalmente elementos decepcionantes ou disruptivos. Lacan fala da imago do corpo fragmentado e até mesmo imagos unificadas tais como a imagem especular são meras ilusões de totalidade que introduzem uma agressividade subjacente.*"(1996, p. 84)

17. Essa expressão, Lacan a expõe da seguinte forma: *Todo acabamento da personalidade exige esse novo desmame. Hegel formula que o indivíduo que não luta para ser reconhecido fora do grupo familiar nunca atinge a personalidade antes da morte.* (1938b, p. 8) Explícita manifestação da psicologização que opera sobre a filosofia hegeliana. Simanke observa que essa idéia de um acabamento da personalidade sofrerá, mais tarde, o repúdio de Lacan por trazer consigo um "'final feliz' injustificado para a dialética da consciência" (1997, p. 226).

18. Cf. Freud, 1915/1986. Mais adiante, a propósito do complexo de Édipo, Lacan vai designar, além da imago, outro objeto para a sublimação: a realidade.

19. Também na obra lacaniana posterior essa não será uma noção valorizada. Em função de sua afinidade com um pensamento de tipo psicológico, tenderá a ser substituída por um ponto de vista estrutural. Assim, tal como na obra freudiana, o Édipo e a castração preservam sua centralidade, mas o conceito de complexo, tomado isoladamente, torna-se esvaziado de força teórica, mesmo que, em alguns momentos, sejam utilizadas expressões como "complexo de Édipo" ou "complexo de castração". Já os termos "complexo de desmame" e "complexo da intrusão" desaparecerão quase completamente de seu trabalho. Cf. Evans, 1996, p. 27.

20. Cf. Freud, 1905/1986.

21. Cf. Simanke, 1997, item IV.1. **A família e seus complexos**

22. Segundo Evans (1996), a elaboração sobre um "trauma do desmame" foi primeiramente desenvolvida por René Laforgue na década de 20. Freud não teria acatado essa tese, tendendo a vê-la como uma forma mascarada de negar a importância do complexo de castração. (Cf. Macey, 1988, p. 35) Num elogioso artigo sobre **Os complexos familiares** – aliás, primeiro artigo escrito sobre Lacan – Édouard Pichon (um dos fundadores da Sociedade Psicanalítica de Paris) aponta a influência sobre Lacan de conceitos oriundos da teoria psicanalítica produzida na França, especialmente daqueles introduzidos pelo próprio Pichon e por René Laforgue. Além do desmame, são exemplos dessa observação, os conceitos de captatividade e de escotomização. Pichon critica-lhe não ter indicado as devidas procedências. (Cf Macey, 1988, p. 32-41) Sabe-se bem o quanto esse tipo de procedimento, causador de sérias dificuldades para quem se propõe ler os textos lacanianos, será uma de suas marcas registradas. Macey discorre ainda sobre a presença do conceito de escotomização produzido por Laforgue na origem do conceito lacaniano **deforclusion**, termo, aliás, introduzido por Pichon tanto no sentido gramatical (no qual se refere à segunda parte da negação em francês) quanto no psicológico (no qual se refere (...) *ao desejo de que algo no passado ... nunca tivesse existido.* (Damourette & Pichon, 1911-50, citado por Macey, 1988, p. 39))

23. Evans (1996) aponta o quanto essas reflexões de Lacan sobre o complexo de desmame estão repletas de alusões ao trabalho de Melanie Klein. (Cf. p. 117)

24. Da mesma forma, o ato de reprodução será submetido a essa determinação em razão das conseqüências psíquicas do complexo de Édipo.

25. Cf. Freud, 1915/1986.

26. Cf. Freud, 1924/1986.

27. **Da impulsão ao complexo**, exposição realizada em 1938 à Sociedade Psicanalítica de Paris, apresenta a tese original da existência de um estado estrutural primordial no processo genético do eu chamado por Lacan de "corpo despedaçado" (**corps morcelé**).

28. Cf. Freud, 1914/1986.

29. Simanke (1997) sublinha que o valor traumatizante de uma ameaça ao narcisismo era assumido, em Freud, pela castração.

30. Essa forma de teorizar a constituição do sujeito, conferindo-lhe essencialmente o valor de um trauma, permanecerá, segundo Simanke, como um ponto de vista marcante na obra de Lacan: *A idéia de intrusão estará (...) entrelaçada com os diversos mecanismos que engendram o sujeito do inconsciente: intrusão da operação simbólica da função paterna na relação imaginária; depois, irrupção do real na trama dos significantes que sustenta o sujeito, esta última, a concepção lacaniana mais ou menos definitiva do trauma.* (Simanke, 1997, p. 233)

31. Embora seja preciso ressaltar que ao Édipo é reputada a importante função de guiar concomitantemente tanto a evolução da sexualidade quanto a constituição da realidade, como veremos adiante.

32. Novamente, é necessário lembrar que, quando Lacan passar a privilegiar o registro simbólico, a castração será mais aproximada, tal como em Freud, da função paterna.

33. Sabemos o quanto esse ponto sofrerá uma completa inversão com o papel que o conceito de falo desempenhará na obra posterior de Lacan.

34. Mais tarde, devido à influência do pensamento estruturalista, o Édipo será pensado sob a grade de uma estrutura quaternária.

35. De acordo com Laplanche e Pontalis (1967/1992, p. 78), a possibilidade da transposição simétrica do complexo de Édipo (originalmente pesquisado segundo o caso do menino) para a menina foi descartada por Freud devido à tese de que o falo é o único órgão sexual a possuir valor para os dois sexos e devido ao reconhecimento da importância, também na menina, do apego pré-ediipiano à mãe. Lacan, obviamente, só segue nesse momento o segundo desenvolvimento.

36. Simanke ratifica que a identificação resultante do Édipo foi a única realmente tematizada por Freud (...) *que sempre teve muita dificuldade em admitir a origem identificatória do eu, por parecer-lhe contraditória com a própria idéia de narcisismo, já que pressupunha a abertura para o objeto.* (1997, p. 241)

37. Essa questão das formas diminuídas da imago paterna (juntamente com as próprias expressões que ele aqui utiliza para adjetivá-las) será retomada por Lacan em **O mito individual do neurótico**, texto no qual elas recebem o status de característica da modernidade.

38. O artigo sobre a família possui ainda uma segunda parte chamada **Os complexos familiares em patologia** na qual Lacan realiza várias análises de cunho psicológico sobre quais as configurações familiares que determinam os diversos tipos de psicopatologia. Há dois itens, um destinado às psicoses e

outro às neuroses. Sua análise foge aos nossos objetivos, os quais se restringem à teoria dos complexos na medida em que aponta elementos para a compreensão da teoria do imaginário.

BIBLIOGRAFIA

Evans, D. (1996) An introductory dictionary of lacanian psychoanalysis Londres e Nova York: Routledge.

Freud, S. (1986) Tres ensayos de teoría sexual (J. L. Etcheverry, Trad.) Em: Obras completas (Vol. 7.) Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Original publicado em 1905)

Freud, S. (1986) La moral sexual "cultural" y la nerviosidad moderna (J. L. Etcheverry, Trad.) Em: Obras completas (Vol. 9) Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Original publicado em 1908)

Freud, S. (1986) Introducción del narcisismo (J. L. Etcheverry, Trad.) Em: Obras completas (Vol. 14) Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Original publicado em 1914)

Freud, S. Pulsiones y destinos de pulsión (J. L. Etcheverry, Trad.) [1915] Em: Obras completas (Vol. 14) Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Original publicado em 1915)

Freud, S. (1986) Más allá del principio de placer (J. L. Etcheverry, Trad.) Em: Obras completas (Vol. 18) Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Original publicado em 1920)

Freud, S. (1986) El problema económico del masoquismo (J. L. Etcheverry, Trad.) Em: Obras completas (Vol. 19) Buenos Aires: Amorrortu Editores. (Original publicado em 1924)

Kojève, A. (1947) Introduction à la lecture de Hegel. Paris: Gallimard. 6.ed.

Lacan, J. (1938) La famille. Em: Encyclopédie française. (Vol VIII, pp. 8'40-3 a 8'42-8) Paris: Larousse.

Lacan, J. (1966a) Au-delà du "Principe de réalité". Em: Écrits. (pp. 73-92) Paris: Seuil. (Original publicado em 1936)

Lacan, J. (1966b) De nos antécédents. Em: Écrits. (pp. 65-72) Paris: Seuil.

Lacan, J. (1966c) D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose Em: Écrits. (pp. 531-584) Paris: Seuil. (Original publicado em 1959)

Lacan, J. (1966d) Propos sur la causalité psychique. Em: Écrits. (pp. 151- 193) Paris: Seuil. (Original publicado em 1946-1950)

Lacan, J. (1980) O mito individual do neurótico (B. C. Cunha e colaboradores, Trad.) Lisboa: Assírio e Alvim. (Original publicado em 1978)

Laplanche, J. & Pontalis, J-B. (1992) Vocabulário da psicanálise. (P. Tamen, Trad.) São Paulo, Martins Fontes. (Original publicado em 1967)

Macey, D. (1988) Lacan in contexts. Londre, Nova York: Verso.

Ogilvie, B. (1991) Lacan – A formação do conceito de sujeito (1932-1949). (D. D. Estrada, Trad.) Rio de Janeiro: Jorge Zahar. (Original publicado em 1987)

Prado Jr., B. (1990) Georges Politzer: sessenta anos da "Crítica dos fundamentos da psicologia". Em: Bento Prado Jr. (org.) Filosofia da psicanálise. São Paulo: Brasiliense.

Simanke, R. T. (1997) Composição e estilo da metapsicologia lacaniana: os anos de formação (1932 – 1953). Tese de doutorado, Curso de pós-Graduação em Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP.

Os anos em que Lacan não se deixou adotar

José Marcus de Castro Mattos

O último verso de *East Coker*, de T. S. Eliot (N. 2), diz o seguinte:

In my end is my beginning.
(No meu fim está o meu princípio.)

Ora, este verso deveria servir de epígrafe para a narrativa da análise de Gérard Haddad com Lacan (N. 3). - Por quê? Porque no fim desta análise revela-se - através de um sonho (e isto é muito importante) - o seu princípio lógico, qual seja, a orfandade *imaginária* de Haddad.

O sonho - de cujo enunciado vale-se Haddad para dar título ao livro - é o seguinte:

Lacan - era a primeira vez que eu sonhava com ele desde que morrera - estava sentado na beirada do grande sofá-cama, um móvel impressionante, alto, estilo Luís XV, que nos servia de leito conjugal. Ele parecia muito velho e seus pés não tocavam o chão. Grossas lágrimas rolavam-lhe pelas faces. Perguntei-lhe a causa dessa tristeza.

- É que não consegui resolver *todos* os seus problemas, disse.

Tranqüilizei-o, reafirmei-lhe a minha afeição e a minha gratidão.

- Ah! O senhor resolveu muitos.

Ele então disse esta última frase perturbadora:

- Você é meu filho adotivo (N. 4).

Todavia, logo na primeira entrevista Haddad fornece o texto - paterno (como se verá) - estruturante de seu fantasma psíquico (notação lacaniana: \$ <> a):

Sinto, nesse momento [ao final da primeira entrevista], a necessidade de acrescentar algumas palavras, sem relação [será mesmo?] com a queixa que acabo de exprimir. "Há pouco, ao me aproximar daqui [do consultório de Lacan], uma visão incongruente apresentou-se à minha mente. Estou de pé, *num imenso respeito, reduzido a meu olhar diante do véu do Santuário do Templo de Jerusalém, há-parokhet, e, sem exprimi-lo, meu desejo de contemplar seu além, o conteúdo da Arca* (N. 5)". [Colchetes e grifos meus: JMCM.]

Ao ouvir isto, a reação de Lacan é imediata - prossegue Haddad:

Lacan parece então empalidecer, endurecer-se na poltrona. Fico constrangido, quero desculpar-me:

[Haddad] - Eu não tinha nenhuma intenção de lhe dizer isso ao vir vê-lo. Essa idéia me veio assim.

[Lacan] - Sei, e, como pode constatar, acuso o golpe (N. 6).

Pois bem. Com grande percepção lógica e inacreditável ousadia interpretativa, Lacan diz a Haddad as seguintes palavras:

Você vai curiosamente começar a sua análise pelo ponto em que, no melhor dos casos, ela acaba (N. 7).

E então, na reconstrução por escrito de sua análise, Gérard Haddad conclui acertadamente:

Suas palavras ficaram definitivamente gravadas na minha memória. O que significam? Anos mais tarde, entenderei que se tratava da emergência de minha "fantasia fundamental", aquilo que, "no melhor dos casos", acontece no fim de uma análise. Essa fantasia inesperada de meu olhar dirigido para o Santo dos Santos tornar-se-á o fio condutor da minha análise, o seu nome secreto (N. 8).

B

Quanto a Haddad, não se trata portanto de forclusão do significante Nome-do-Pai - o que faria dele, se articulássemos tal forclusão com outros elementos de seu discurso, um psicótico -. Não, de modo algum. A orfandade psíquica de Haddad diz respeito à dimensão *imaginária* do significante paterno e é isto que estrutura sua transferência, demarcando pontualmente as vicissitudes de um sujeito imerso nos fios do dispositivo psicanalítico.

Assim, a narrativa da análise de Haddad com Lacan é saborosíssima - além de ser, para nós, psicanalistas, altamente instrutiva -. Escrita com clareza, simplicidade e elegância (e, acredita-se, com honestidade), deparamo-nos com um Haddad às voltas com a rigorosa lógica que preside a análise, debatendo-se quase que às cegas com uma direção do tratamento que em momento algum abre mão dos pressupostos teóricos - e não meramente técnicos, frise-se - com os quais instaura, baliza e opera a cura do então jovem franco-tunisiano (ao procurar Lacan pela primeira vez, em 1969, Haddad tem apenas vinte e nove anos).

Bem, os fios do dispositivo psicanalítico encontram-se, quanto a Haddad, em mãos de Lacan... E, pelo que lemos, Lacan imediatamente puxa o fio do registro do *real* (R) para o seu lado (dele, Lacan), permitindo a Haddad enodar ao longo da análise o fio do registro do *imaginário* (I) ao fio do registro do *simbólico* (S) - e, desde logo, este sentido é decisivo (I --> S) -.

Com efeito, Gérard Haddad vai aos poucos - claro, de maneira tragicômica (pois é o que em geral ocorre com as análises) - orientando-se topo-logicamente (o hífen é importante) em seu inconsciente, reconstruindo passo a passo (com naturais tropeços, idas e vindas, etc) o campo discursivo do imaginário paterno. Tal reconstrução possibilitará a ele quando menos dois reposicionamentos subjetivos (vale dizer: discursivos) bastante agudos: - 1) A assunção psíquica de sua própria paternidade (ao procurar Lacan, era ele pai claudicante de três filhos), e - 2) A assunção psíquica da paternidade de seu pai - um judeu tradicionalista - sobre si mesmo, Haddad (ao procurar Lacan, rejeitava ele *in totum* sua ascendência judaica).

Ora, ao imediatamente puxar o fio do registro do *real* (R) para o seu lado, de chofre Lacan instaura um ato psicanalítico que irá estruturar e fazer trabalhar corretamente a transferência de Haddad, impossibilitando-o de supô-lo - a ele, Lacan -, desde as primeiras sessões, como um psicanalista operando seja no registro do *imaginário* (I), seja no registro do *simbólico* (S).

Noutros termos, em sua direção deste tratamento Lacan recusa-se radical e terminantemente a se deixar enodar no laço transferencial quer como um "pai-imaginário", quer como um "pai-simbólico" (N. 9). - Por quê? Porque, quanto ao primeiro, era o *pai-imaginário* a questão por excelência de Gérard Haddad (era o que lhe demarcava o campo de sua orfandade e, por conseqüência, o de sua agressividade e o de sua transferência); e, quanto ao segundo, o lugar (evidentemente: lugar lógico-discursivo) já estava por assim dizer ocupado, posto que a função *simbólica* do significante Nome-do-Pai - aquela que Lacan certa vez cognominou de *metáfora paterna* e mais tarde (e havia motivos para isso) de *père-version* (versão-do-pai) (N. 10) - instaurara desde muito antes o sujeito (\$) Gérard Haddad no mundo. A propósito, eis o que Lacan lhe dissera na primeira entrevista:

O critério para empreender uma análise é o desejo de fazê-la, desejo cuja sinceridade você tem de testar. Você com toda certeza parece preencher esse critério. Aliás, é raro encontrar um desejo como o seu...

Não leio em você facilmente, pois você tem a sorte de ter um inconsciente... (N. 11)

Portanto, com precisão e força diretiva irrecorríveis, Lacan leva ao ato aquela célebre passagem de *O aturdo* (1972) na qual define o sujeito que interessa à psicanálise como algo que, enquanto "efeito de significação, é resposta do real" (N. 12). De fato, ao defrontar-se com o fio do registro do *real* (R) em mãos de Lacan, o analisante Haddad é posto para trabalhar sua transferência no sentido - na orientação vetorial - que lhe caberia desenvolver, qual seja, do *imaginário* ao *simbólico* (I --> S). E, ao longo dos anos, Haddad o faz: - Diante de sessões quase que diárias e curtíssimas (além de serem, muitas vezes, cobradas por um valor acima das suas possibilidades de pagamento), bem como diante de um psicanalista que não lhe ocultava no transcorrer das sessões (pelo menos nas que duravam pouco mais de alguns segundos) suas idiossincrasias pessoais (as dele, Lacan), Gérard Haddad irá caminhar quer para a assunção psíquica de sua paternidade (a dele sobre seus filhos e a de seu pai sobre si, Haddad), quer para a sua formação universitária de psiquiatra, quer para a sua autorização enquanto psicanalista-praticante, quer, ainda, para a sua inscrição no dispositivo do *passee* no âmbito da Escola Freudiana de Paris.

→ Num breve esquema, talvez se possa escrever esta direção do tratamento do seguinte modo:

R // I --> S

(Lê-se: - O *real* [R] é disjunto do sentido "do *imaginário* [I] ao *simbólico* [S]", causando-o.)

C

Ora, o dispositivo do *passee* foi arquitetado por Lacan para que se pudesse colher testemunhos de que teria havido o corte - topo-lógico - a partir do qual o analisante tornara-se analista. E, acrescentando-se imediatamente, posto tratar-se de um dispositivo acionado no interior de uma escola de psicanálise (e enquanto tal voltado para a estruturação, direção e funcionamento desta), o *passee* testemunharia então que teria havido o corte topo-lógico a partir do qual o analisante tornara-se analista-da-escola (AE) (N. 13).

Contudo, tal corte implicaria no seguinte: - O sentido (a orientação vetorial) do trabalho da transferência do analisante teria sido topo-logicamente *subvertido*, posicionando-o doravante não mais na vetorização transferencial "do *imaginário* ao *simbólico*" (I --> S) - ou ao contrário, isto é, "do *simbólico* ao *imaginário*" (S --> I) -, mas sim na radical e difícil vetorização (se é que ainda há vetorização) I <-- R --> S, ou, então, caso contrário, S <-- R --> I. Como se vê, em ambos os esquemas o registro do *real* (R) separa quer o registro do *imaginário* (I) do registro do *simbólico* (S), quer, ao contrário, o registro do *simbólico* (S) do registro do *imaginário* (I), impossibilitando o enodamento topológico - e, pois, o sentido (a orientação vetorial) - de um ao outro.

Não obstante, para suturar tais cortes teria de haver um quarto registro - cognominado por Lacan de *Sinthome* (*Sinthoma*, notação: Σ) -, capaz de reenodar - e, pois, reorientar - o que anteriormente fôra desenodado pelo registro do *real* (seja I <-- R --> S, seja S <-- R --> I) (N. 14).

Pois bem. Este quarto registro deveria ser a própria análise pela qual passara (ou estaria passando) o analisante, de tal modo que o *Sinthoma* (Σ) comprovaria paradoxalmente (note-se) que teria havido uma como que "subversão do sujeito", a saber, o *Sinthoma* (Σ) testemunharia paradoxalmente (note-se outra vez) a assunção psíquica - logo: discursiva - de um como que "para-além do inconsciente" (do recalçado), e, pois, paradoxalmente (note-se ainda), a assunção psíquica - logo: discursiva - de uma como que "des-subjetivação face ao Outro-real"... (Observe-se que utilizo aspas e reticências no final deste parágrafo para expressar que, quanto ao *passee*, o sujeito-do-inconsciente [S] encontra-se em uma posição psíquica - logo: discursiva - limitrofe, vale dizer, aquela na qual ele paradoxalmente terá sido - no futuro anterior, portanto - capaz de... "abolir o sentido *no* e *do* Outro-simbólico".

→ Num breve esquema, considerando-se as duas direções do tratamento expostas acima (seja R // I --> S, seja R // S --> I), talvez se possa escrever a estruturação do *Sinthoma* (S) do seguinte modo:

$$\Sigma . I \leftarrow R \rightarrow S . \Sigma$$

$$\cdot$$

$$\Sigma$$

(Lê-se: - O *Sinthoma* [Σ] enoda o *imaginário* [I] ao *real* [R] e ao *simbólico* [S].)

Ou então:

$$\Sigma . S \leftarrow R \rightarrow I . \Sigma$$

$$\cdot$$

$$\Sigma$$

(Lê-se: - O *Sinthoma* [Σ] enoda o *simbólico* [S] ao *real* [R] e ao *imaginário* [I].)

D

Ora, em *Memórias de uma transferência* (primeiro capítulo de *O dia em que Lacan me adotou*), Gérard Haddad relata-nos que:

Tentei um dia, *fortemente incentivado por Lacan*, dar diante de meus pares de então o testemunho da experiência que eu acabava de atravessar, o que ele mesmo [Lacan] nomeou o *passee*. Não fui ouvido. *Vinte anos mais tarde, faço do leitor o depositário dessa confissão* (N. 15). [Colchetes e grifos meus: JMCM.]

Evidentemente, há muito que dizer deste parágrafo de Haddad. Sobretudo, há que se ressaltar o fato de que - "vinte anos mais tarde" - ele ainda não apreendeu (pois, evidentemente, não sofreu) os efeitos necessários da experiência do *passee*. - Por quê? Porque ao contrário do que supõe Haddad, ele testemunhou *sim* - "diante de [seus] pares de então" - a experiência que acabara de atravessar (a análise com Lacan). E mais: - Tais pares, *sim*, *ouviram-no*. Contudo, e é isto o que Haddad - inocentemente? - ainda não admite, tais pares ouviram-no porém *não o nomearam* como analista-da-escola (AE). E Haddad - acentue-se: por permanecer às voltas com uma análise cuja resolução não confluía para a subversão de sua posição psíquica (discursiva: sentido I --> S) - endereça-nos sua não-nomeação como um sintoma de não-reconhecimento, pois como que ele "fortemente incentivado por Lacan" (*sic*) - vale dizer, no contexto de sua transferência (sentido I --> S), como que ele "pré-aprovado no *passee* diretamente por Lacan" - *não foi ouvido*, a saber, não foi reconhecido como um par de... Lacan?

Ora, admitamos: - A experiência do *passee* de Gérard Haddad comprova que sua análise - apesar daqueles agudos reposicionamentos psíquicos (discursivos) vistos acima - não operou o corte topo-lógico no sentido (I --> S) de seu fantasma (\$ <> a), deixando-o ainda imerso em uma bisonha e errante orfandade sempre em busca de "pais adotivos" capazes de, reativando o sentido transferencial I --> S, operarem a suplência da vacância *imaginária* da função paterna. - A propósito, escreve Haddad:

Muitos anos se passaram e *permaneço sob o golpe dessa disponibilidade para com o outro* [segundo Haddad, a disponibilidade de Lacan para com os seus pacientes, sobretudo na primeira entrevista], rara no comum dos intelectuais de alguma notoriedade. *Mais tarde, em outro momento crucial de minha existência, encontrarei a mesma abertura calorosa com aquele que foi meu segundo mestre depois de Lacan, Yeshayahou Leibowitz* (N. 16). [Colchetes e grifos meus: JMCM.]

Portanto, ao final de sua análise Gérard Haddad continua apenas ao mesmo modo-de-gozar - sintomático, pois - que no início o levava, por caminhos imprevistos, ao consultório de Lacan: - *Suprir, no simbólico (S), pela via de transferências a sujeitos supostos acolhê-lo e/ou reconhecê-lo "calorosamente" (além, claro está, de possuírem "alguma notoriedade intelectual"), sua orfandade imaginária*. Aliás, há em *O dia em que Lacan me adotou* a seguinte passagem inteiramente expressiva do que estou a afirmar:

Eu esperava sobretudo, com a maior impaciência, a reação de Lacan [à apresentação de um trabalho de Haddad no seminário dirigido por Claude Conté]. Estava estupidamente convencido de que as minhas palavras lhe seriam relatadas. Fui à sessão do dia seguinte, angustiado, à espera dessa provável reação. E Lacan me acolheu com uma terrível frieza. (...). Esse mau-humor não podia ter outra causa a não ser a minha exposição da véspera [no seminário de Conté], que ele [Lacan] rejeitava, condenava sem apelação. Minha sessão foi das mais breves. Saí completamente derrubado. §. Era demais. Desesperado, decidi parar a análise com ele. Eu estava sendo desaprovado e, no entanto, continuava convencido de ter feito uma descoberta de certa importância [a hipótese de Haddad segundo a qual "o banquete totêmico consiste em comer um certo texto", explicitada posteriormente em sua obra *Comer o livro*]. §. [Todavia, após decidir rever Lacan, Haddad continua:] Corri para o carro. Nunca andei tão rápido em Paris. Lacan me recebeu com calor. Seu humor de repente havia mudado. [Lacan]: - Então, o que está acontecendo? [Haddad]: - Cabe a mim fazer-lhe essa pergunta. Por que me trata assim, com tal brutalidade, uma vez que sabe os sentimentos que tenho pelo senhor? [Lacan, conclusivamente]: - É precisamente por isso, porque acho esses sentimentos totalmente excessivos (N. 17). [Colchetes meus: JMCM.]

Assim, a experiência do *passee* realizada por Haddad demonstra retroativamente que *não houve* o corte topo-lógico $I \leftarrow R \rightarrow S$. Noutros termos, quanto a Haddad, não houve a subversão de seu modo-de-gozar sintomático enquanto *pathos* - vale dizer, enquanto *sofrimento* apenso à *verdade* de seu fantasma (orfandade *imaginária* [I]) - para um modo-de-gozar sintomático enquanto *logos* - vale dizer, enquanto *entusiasmo* apenso ao *saber* de seu fantasma (orfandade *real* [R]) - (N. 18).

→ Num breve esquema, talvez se possa escrever a experiência do *passee* de Haddad nos seguintes termos:

$$\text{Análise: } R // I \rightarrow S \quad || \quad \text{Passee: } \Sigma . I \leftarrow R \rightarrow S . \Sigma \equiv AE$$

.

Σ

(Lê-se: - Quanto a Haddad, o *real* [R] não operou o corte topo-lógico no sentido [I → S] de seu fantasma [Σ <> a], não ocorrendo retroativamente a estruturação de um modo-de-gozar sintomático [Σ], e, pois, a nomeação de analista-da-escola [AE].)

E

Por sua vez, Lacan fez o que devia fazer: - Na transferência, recusou-se terminantemente a ser capturado enquanto "pai-imaginário" de Haddad, e, pois, recusou-se, na direção do tratamento, a velar-lhe a "orfandade". Por doze longos e penosos anos (1969 - 1981), em rigoroso acordo com a ética psicanalítica - posto que enquanto "efeito de significação [S¹ → S²], o sujeito [Σ] é resposta do *real* [R]" (N. 19) -, e apesar dos visíveis, audíveis e (é preciso dizê-lo) risíveis protestos de seu analisante, *Lacan não se deixou "adotar"*. E acrescenta-se: - Lacan fez o que fez - e como o fez (bem sei: para escândalo das "belas almas" supostamente psicanalíticas) - para mostrar *in limine* o que ele mesmo demonstrara teoricamente em suas fórmulas quânticas da sexualização, a saber, o pai-real *ex-siste* às "adoções" (N. 20).

Naturalmente - ou melhor, estruturalmente -, Lacan perdeu para a consistência imaginária do fantasma de Haddad. Face à enorme e poderosa densidade religiosa - judaico-paterna (e isto é um pleonasma) - do texto deste fantasma *vis-à-vis* à "orfandade" do desvalido sujeito Gérard, um Lacan estupefato (como vimos) puxa imediatamente para si o fio do registro do *real* (R), possibilitando aos significantes erráticos e transbordantes daquele texto orientarem-se minimamente (sentido I → S: "do *imaginário* [I] ao *simbólico* [S]). E esta orientação ocorre: - No final, eis um Haddad cujos laços sociais (discursivos) são sobretudo os de sua ascendência judaica (inclusive com casamento, esposa e filhos "convertidos" ao judaísmo), e ei-lo também enquanto um psicanalista - observe-se: meramente praticante, qual seja, aquele que se recusa a estabelecer laços-de-escola (e, pois, de transmissão-serial) com os seus pares - decididamente às voltas com as supostas "*sources talmudiques*" (fontes talmúdicas) da psicanálise, além de obstinado tradutor de autores judaicos (E. Ben Yehouda e Yeshayahou Leibowitz - este, lembre-se, seu "segundo mestre depois de Lacan" -).

Portanto, Gérard Haddad é "filho adotivo de Lacan" ao preço da lógica operante em seu (dele, Haddad) fantasma: - Há aí uma "causalidade psíquica" (lógico-discursiva) que vai do texto daquela fantasia expressa na primeira entrevista, transmuda-se e vigora na fantasia do *pas*se e conflui para o sonho de adoção por parte de "Lacan" (as aspas são importantes). De uma à outra ponta o fantasma (\$ <> a) de Haddad é, pois, no sentido forte do termo, *religioso*, a saber, persiste e insiste nele um desejo (inconsciente) estruturado como uma linguagem-religiosa (Outro-judaico), desejo este ávido de adoção - *imaginária*, obviamente - pelo significante-mestre (S¹) enquanto "Pai" (no caso clínico de Haddad, os "pais adotivos Lacan, Pallière, Yehouda, Leibowitz, etc").

Neste contexto o registro do *real* (R) como o que *não-cessa de não-se-inscrever* (N. 21) não é destacado como aquilo que poderia escandir o sujeito, dividindo-o e obrigando-o à invenção de um "novo significante" - nos termos de Lacan, à assunção psíquica (discursiva) de uma *alíngua singular* enquanto "resposta do *real* (R)" (N. 22) -.

¬ Num breve esquema, talvez se possa escrever a forclusão (a expressão é bem esta) do registro do *real* (R) em Haddad do seguinte modo:

Análise: R // I → S ≡ Final de análise: I → S // R

(Lê-se: - Na análise de Haddad, o registro do *real* [R] enquanto causa não é integrável, e isto é congruente com a forclusão do registro do *real* [R] no final desta análise.)

Certo, observara Lacan à imprensa italiana (29 de Outubro de 1974), *a religião é indestrutível*. Quanto à psicanálise (continuara Lacan na mesma entrevista), *ela sobreviverá ou não* (N. 23). Bem, ao final da leitura de *O dia em que Lacan me adotou* fica-se com a incomodativa impressão de que a psicanálise em mãos de Gérard Haddad - apesar dos esforços e dos protestos dele em contrário - *não sobreviverá*. Mas o verdadeiramente preocupante é que uma legião de psicanalistas lerá este livro com a secretíssima fantasia de alterar o seu título para *O dia em que Lacan nos adotou*...

ADENDO

Haddad abre seu livro com duas epígrafes que interpretam com precisão o sentido (I --> S) de sua análise:

[1] Minhas observações de doentes se lêem como romances. (Sigmund Freud)

¬ Vale dizer, quanto a Haddad: - "A narrativa em seguida expressa - e permanece - nos limites de meu *fantasma* (\$ <> a), nada-querendo-saber do registro do *real* (R)."

[2] Não deixarei discípulos. Não sou um mestre. Sou apenas uma testemunha. A testemunha permanece solitária. (Aimé Pallière)

¬ Vale dizer, quanto a Haddad (lendo-se a epígrafe do final para o início): - "Não faço laços com os que militam no contexto do discurso psicanalítico ('não freqüento escolas, etc'). - Sou apenas um psicanalista-praticante (aquele que modestamente testemunha - e opera sobre - 'os sintomas dos pacientes'). - O mestre é o Outro (\$ --> ? S¹: posição discursiva histórica). - Não transmito o discurso psicanalítico mas sim - minha análise conduziu-me a isso - a religiosidade judaica (insiro no discurso psicanalítico as fontes talmúdicas da psicanálise, traduzo textos de autores judaicos, etc)."

Ah, sim, e a dedicatória do livro, em primeiríssima página:

À memória de meu pai. (Gérard Haddad)

¬ Vale dizer, quanto a Haddad: - Bem, deixe-se aqui outra vez a palavra com Lacan:

(...) irão curar a Humanidade da psicanálise. À força de afogá-lo no sentido - no sentido religioso, é claro - se chegará a recalcar esse sintoma [a psicanálise]. Compreende-me? Acendeu-se uma luzinha no seu entendimento? Não lhe parece que a minha posição é sensata (N. 24)?

NOTAS & BIBLIOGRAFIA

(Nota 1) *OBSERVATÓRIO DA PSICANÁLISE* (Colegiado Psicanalítico de Orientação Lacaniana - COPOL -): www.observatoriodapsicanalise.net

(N. 2) ELIOT, T. S. "East Coker", in: *Quatro quartetos*. Lisboa (Portugal): Ática. 1970: 44.

(N. 3) HADDAD, G. *O dia em que Lacan me adotou*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2003.

(N. 4) Idem: 302 - 303.

(N. 5) Ibidem: 71.

(N. 6) Ibidem: 71.

(N. 7) Ibidem: 71.

(N. 8) Ibidem: 71.

(N. 9) As aspas são justificáveis pelo seguinte: - Ambos estes "pais" situam-se no discurso de Haddad *vis-à-vis* o laço transferencial com Lacan. Por outro lado, sempre que se tratar de um *conceito psicanalítico* as aspas serão dispensadas.

(N. 10) Na conferência *O que as psicoses ensinam à clínica das neuroses*, Éric Laurent faz uma excelente distinção entre *metáfora paterna* e *père-version* (versão-do-pai) - ei-la:

O que as psicoses nos ensinam sobre as neuroses? Elas nos ensinam, antes de tudo, que a identificação ao pai *é apenas um caso particular*. Há maneiras de lidar com o gozo que permitem (...) dar uma representação do gozo *sem passar pela identificação ao pai* [identificação possibilitada, nas neuroses, pela operação significativa da *metáfora paterna*]. O pai como ficção jurídica útil para um certo real é um caso particular na série de ficções que funcionam na psicose como ponto de ancoragem. É por isso que nos anos 70 não é mais em termos de identificação que [Lacan] vai colocar a relação do pai com o filho, mas sim em termos de *modelo*. §. (...) o pai como modelo de sua função funciona ao avesso do pai da identificação [pai da *metáfora paterna*]: ele é simplesmente *o modelo de uma função de gozo*. (...). A partir daí, o pai e as relações que giram em torno dele são pensáveis em termos de versões ou de existências, de realizações de modelos da função de gozo. É o que ele [Lacan] chama de *père-version* (versão-do-pai), isto é, *a regulação do gozo pelo modelo que é proposto*. Neste sentido, o pai - e o pai como sintoma - *é apenas a regulação pragmática de um certo gozo* (...). Longe de ser uma relação simbólica que abole o gozo [como no pai da identificação edípica, pela via da *metáfora paterna*], ela apenas o regula. Isto se torna um sintoma ou uma ficção jurídica como outra qualquer. [Colchetes e grifos meus: JMCM.] - LAURENT, É. *O que as psicoses ensinam à clínica das neuroses*. Curinga, Nº 14. Belo Horizonte: EBP - MG, 2000: 179.

(N. 11) HADDAD, G. *Op. cit.*: 72.

(N. 12) LACAN, J. "O aturdido", in: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003: 458.

(N. 13) LACAN, J. "Proposição de 9 de Outubro de 1967 sobre o psicanalista da escola", in: *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003.

(N. 14) LACAN, J. *O seminário, livro 23: o sinthoma*. Inédito.

(N. 15) HADDAD, G. *Op. cit.*: 14.

(N. 16) Idem: 73.

(N. 17) Ibidem: 235 - 237.

(N. 18) Cito Lacan:

A partir daí, ele [o psicanalista] sabe ser um rebotalho. Isso é o que a análise deve ao menos tê-lo feito sentir. Se ele não é levado ao entusiasmo, é bem possível que tenha havido análise, mas analista, nenhuma chance. - LACAN, J. "Nota italiana", *in: Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003: 313.

(N. 19) LACAN, J. "O aturdito", *in: Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2003: 458.

(N. 20) Isto porque o pai-real não se situa nos laços discursivos. Ele é *a-significante*. Todavia, trata-se de uma suposição lógica indispensável e sua "fórmula" pode ser escrita. - LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972 - 1973). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

(N. 21) LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972 - 1973). *Op. cit.*

(N. 22) LACAN, J. "O aturdito", *Op. cit.*

(N. 23) LACAN, J. "Entrevista coletiva com o Dr. Lacan", *in: Dizer*, 12. Rio de Janeiro: Escola Lacaniana de Psicanálise, s. d.: 13 - 15.

(N. 24) Idem: 13 - 15.

Referencias

Presentación sección "Pequeña Biblioteca de Referencias"

Sara Elena Hassan

Esta vez, la llegada a Acheronta de textos de referencia para la lectura de la obra de Lacan, difíciles de encontrar, o eventualmente polémicos, nos permitió abrir esta sección de consulta.

Una excelente traducción directa del alemán al castellano de **La obligación del nombre**, a cargo del Prof. **Hector Piccoli**, texto inédito hasta donde sabemos, en nuestra lengua, después más de 90 años de su publicación, de autoría de **Wilhelm Stekel**, psicoanalista pionero, y contemporáneo de Freud nos llevó a informarnos y a reflexionar, en nuestro **"Comentario"**, sobre las razones de este olvido y de esta demora teniendo en perspectiva que incidentes personales o institucionales de la historia del psicoanálisis se han revelado muchas veces vinculados al entramado conceptual psicoanalítico. Queda librado a consideración de los lectores este texto de Stekel, vetado para publicación en el *Zentralblatt* por el propio Freud, con un comentario a mi cargo sobre el mismo.

En **Referencias bibliográficas y menciones Jacques Lacan en "El seminario sobre la carta robada"**, **Diana Estrin** pone al servicio del lector una lista con los resultados de un detallado trabajo de investigación sobre referencias y menciones de Lacan, ausentes en el texto original de este psicoanalista.

Dos diferentes versiones de **La carta robada**, de **Edgard Alan Poe**, a cargo de los escritores argentinos **Jorge Luis Borges** y **Julio Cortázar**, revelan estilos diversos de traducción, constituyendo fuentes obligadas de referencia para la lectura del texto de J.Lacan sobre aquel cuento de Poe. En conjunto con la investigación de **Diana Estrin** sobre el mismo seminario, conllevan la intención de brindar elementos complementarios de lectura del texto lacaniano en una de sus tantas incursiones por la literatura.

Carlos Serafim Martinez ofrece una versión en portugués de um clássico da psicanálise dos anos 50: o artigo de **Lucy Tower**, **Contratransferência**, citado por J.Lacan durante o seminário da Angústia, recentemente publicado em francês, nas exposições do 30 de janeiro e do 27 de fevereiro de 1963. Diz Lacan naquele Seminário, que a discussão da contratransferência alcança o seu máximo desenvolvimento num momento culminante da *ego psychology*. Lucy Tower, psicanalista, testemunha em detalhe, das vicissitudes e paradoxos dos afetos aparecidos do lado do analista, no desenrolar de dois tratamentos por ela conduzidos, deixando claro o quanto àquele que fala diz segundo o lugar que lhe outorga aquele que o escuta. Lacan vai redefinir como contratransferência "*tudo o que, daquilo que recebe da análise como significante, o psicanalista recalca*", renovando a perspectiva teórica a partir da questão do "*desejo do analista*".

La obligación del nombre

Wilhelm Stekel

Traducción del alemán al castellano, de **Héctor Piccoli**

Hace algún tiempo se me presentó un paciente, quejándose de un penoso acto obsesivo. Tenía que supervisar la entrega de mercaderías en un gran negocio y anotar el número de unidades entregadas. En cada oportunidad dudaba de haber anotado el número correctamente, viéndose obligado algunas veces a repasar la cuenta. Algo semejante le ocurría al sumar diversas partidas. Incluso al haber entregado una suma de dinero, lo atormentaba la idea de haberse equivocado. "Doctor", clamaba el enfermo, "mi mal puede expresarse en una frase: ¡jamás estoy seguro! 1. Quien podría describir mi sorpresa, al preguntar por el nombre del paciente a fin de registrarlo en mi protocolo, y oír su respuesta: "Me llamo "Sicher"".

Esta observación llamó mi atención sobre las conexiones entre nombre y neurosis y entre nombre y profesión. He hallado en ese ámbito hechos notables. Sabía desde hacía tiempo que todas las personas reflexionan mucho sobre su nombre. Acerca de los artistas, se nos comunica por cierto una cantidad de rasgos ínfimos que atestiguan, sin excepción, que el nombre juega un cierto papel en la dinámica de la neurosis. Todos los artistas son ciertamente más o menos neuróticos, como creo haber demostrado en mi estudio "Poesía y neurosis" (Cuestiones límite de la vida nerviosa y anímica, Editorial de J. F. Bergman, Wiesbaden). *Bach* 2 compuso una fuga sobre las letras de su nombre y *Shumann* no podía consolarse de tener un nombre poco musical. Compuso los encantadores Papillons como variaciones de su pueblo natal Asch (A-S-C-H). De *Grillparzer* cuenta que odiaba su nombre. La necesidad de nombres artísticos eufónicos nos delata asimismo, que los artistas exigen una conexión entre creación y nombre. De *Stendhal* cuenta *Lombroso*: "Se divertía deformando su nombre, omitiendo o agregando letras en él, añadiéndose un título o un predicado imaginario semejante, sobre todo cuando quería impresionar a sus conocidos o compañeros de mesa. Sólo excepcionalmente comunicaba su nombre verdadero, sastres y zapateros 3 buscaban siempre al señor Bel, Bell, Beil, Lebel. En Milán se presentó como oficial superior de dragones que habría sido dado de baja en 1884 e hijo de un general de artillería. Manifestaba incluso otras extravagancias: en sus tirantes o su cinturón escribía apuntes sobre sus asuntos amorosos, en sus manuscritos utilizaba pueriles transposiciones silábicas: "*cainerepubl*" por "*républicaine*", "*gionrell*" por "*religión*", "*sraip*" por "*Pairs de Francia*". ? Y quien no recuerda el verso satírico de Herder sobre el joven Goethe? "Tú, que descienes de dioses, de godos o de fango 4".

Poco tiempo después de mi experiencia con el señor Sicher traté a una dama por una depresión. Dijo no estar satisfecha con su marido; el caso nada raro, en que los rendimientos del hombre son desestimados. Para ella, él era muy apasionado. Ella demandaba un amor más paternal. Quería tan sólo ser acariciada y oír palabras aduladoras. Decía que su marido era demasiado joven. Que ella debería haberse casado con un hombre mayor. Que sus dos hermanas se habían casado con señores que les llevaban 20 años, y que eran muy felices en el matrimonio. ? Y cual era el apellido de soltera de esta dama? Cosa harto singular: *Altmann* 5. Era como si las tres hermanas hubieran sentido una obligación que les hubiera impuesto el nombre.

Estos hechos me hicieron pensar mucho. Pronto encontré en la mayoría de mis neuróticos relaciones secretas con el nombre, que se manifestaban en el sentido de obligaciones, obstinación, orgullo y vergüenza. La mayoría de los enfermos sienten una obligación frente a su nombre, y se preocupan por cumplir con esta obligación. Así, traté a un empleado público, en cuyos sueños pululaban fantasías militares. A él también le hubiera agradado mucho llegar a ser oficial. Es un esgrimista apasionado y padece de intensos instintos homicidas. El hombre se llama *Krieger* 6. ? O es una casualidad que el señor *Breier* sea tan sólo puré? Una casualidad que el señor *Gross* padezca de delirios de grandeza 8 y que el señor *Kleiner* 9 de lo contrario, de un humillante sentimiento de indignidad relativa a su persona?.

Tampoco son raras las reacciones antitéticas. Un señor *Bauer* 10 sueña con antepasados aristocráticos, y el señor *Furst* 11 es un socialdemócrata apasionado.

Muchos nombres se ubican precisamente en el centro de las fantasías neuróticas. Mis últimas investigaciones me descubrieron oscuras conexiones entre criminalidad y neurosis. Quiero citar aquí un ejemplo, que se destaca por la utilización del nombre. Uno de mis pacientes, un profesor, podía salir sólo de noche. En los bosques se sentía muy bien, mientras que de día, en las calles de la ciudad, se consumía de angustia. Sólo después caí en la cuenta de que hacía el papel de un malhechor lucífugo. El hombre se llama *Wolf* 12. También hacía el papel del animal de presa. El animal de presa sediento de sangre, lucífugo, que frecuenta los bosques. En este enfermo existen también instintos necrófilos. Es un lobisón 13. (! Lilcoantropofagia! 14)

Una dama del reino alemán 15 padece una representación obsesiva, que se extiende a "números pagos" 16. Su nombre contiene una relación con el dinero: como si se llamara *Mark* 17. La pequeña localidad, donde se desató la neurosis, se llama *Zehlenau* (*Zählenau*- *Zahlenau*) 18

Un señor *Reich* 19 padece de un complejo monetario y sueña con llamativa frecuencia con cajas de caudales y libretas de caja de ahorros. El señor *Reiner* 20 padece de angustia ante la suciedad. El señor *Vollmann* 21 de depresiones y de angustia de no poder ocupar 22 su puesto plenamente y por entero.- El señor *Blass* 23 de congestiones, durante las cuales su rostro se pone absolutamente colorado y aun le arden las orejas. El señor *Engel* 24 se hace severos reproches por sus pecados onanistas; se ve a sí mismo sucio y réprobo. EL señor *Frisch* 25 se siente siempre cansado. El señor *Heim* 26 se siente infeliz en el matrimonio. El señor *Herz* 27 se queja de insensibilidad 28. El señor *Hofmeister* 29 tiene ideales pedagógicos. El señor *Katz* 30 tiene instintos de animal o de presa y opina, con absoluta seriedad, que "él no sirve para nada" 31. El señor *Pastor* 32 está afectado de un complejo religioso y el señor *Pisman* 33 es enurético. El señor *Schenkelbach* 34 le da asimismo que hacer el complejo urinario y el señor *Spitz* 35 se avergüenza, como si su nombre fuera un símbolo sexual conocido por todos. También el señor *Schenierer* 36 se sonroja con facilidad, aunque hace ya tiempo que dejó de ser un joven. El señor *Strauss* 37 está complicado en cien procesos y siempre tiene una batalla por librar.

Pero ¡basta de ejemplos!. No he podido por cierto comunicar los mejores, por razones harto comprensibles. Los motivos psíquicos de esta conducta son lo más importante para nosotros los analistas. Ya he publicado un ejemplo semejante. Una dama que padece de neurosis obsesiva, cuenta que ha empezado de repente a odiar su nombre, y más precisamente, su apellido. No podía escribirlo, pronunciarlo ni leerlo. Evitaba, siempre que le era posible, firmar con él. Deseaba poder casarse muy pronto. Entonces recibiría ciertamente un nombre nuevo.

Ahora bien, podría creerse que el deseo de casarse habría sido el motivo secreto y franco de este odio. Pero no había tal. La cosa era más profunda. Ella comenzó de repente a padecer de dudas, al enterarse que su padre, por el que había sentido una veneración extraordinaria, se había hecho culpable de actos de mala fe. El padre había fallecido, y de la gran fortuna que administrara en vida, quedaban sólo escasos residuos. También descubrió que había tenido una o varias amantes. Su amor por el padre se transformó en odio y desprecio. Esta transformación acaeció de modo totalmente inconsciente. En lo consciente, él seguía siendo el hombre venerado, incomparable. En esta época de vacilación entre amor y odio comenzaron las dudas y las representaciones obsesivas. El odio al nombre era el odio al hombre que le había dado el nombre. Un motivo semejante he comprobado en *Grillparzer*, que también odiaba su nombre (Poesía y neurosis. J.F. Bergmann 1909).

El adulto no neurótico se ocupa muy poco de su nombre. Pero también él tuvo un período en el cual el propio nombre le proporcionó material abundante para la reflexión. Si acudo a mis propios recuerdos, me viene a la mente, que me desagradaba mucho cuando mis compañeros de colegio ponían mi nombre en relación con *Stock* 38. Observaba entonces indignado, que yo me llamaba *Stekel* y no *Stöckel* 39. La mayor parte de mi familia, no obstante, escribe el apellido *Stökel* 40. Mi hermano me había contado una vez con gran orgullo, que también mi padre había impuesto esta escritura, para destruir la relación con *Stock*, penosa para él 41. Del análisis conozco las torturantes sensaciones de un muchacho que se llamaba *Kohn*, y sufría por tal motivo las burlas de sus camaradas 42. Posteriormente se hizo bautizar, adoptando un nombre germánico original (algo así como *Hagen* o *Günther*), un nombre insigne de héroe. Su neurosis, sin embargo, se expresó en el temor de que en la calle y al hablar se le notara que era judío. No salía con su madre, porque ella tenía un aspecto demasiado judaico. Temía, evidentemente, que se supiera su antiguo nombre, porque la madre seguía llevándolo...

Muchos neuróticos escriben obras literarias o escogen "pseudónimos" por otros motivos. Estos pseudónimos delatan el ansia del otro nombre. Las mujeres escogen con predilección nombres masculinos eufónicos; los hombres, pseudónimos que suenen femeninos (Formas expresivas del hermafroditismo psíquico en el sentido de *Adler*. Así, conozco a un neurótico, que se adosó el orgulloso pseudónimo de "*Viktor von Marona*". La solución era la siguiente: Su madre se llamaba *Marie*, su institutriz *Ilona*. Fundió ambos nombres en uno: *Marona*. El *Viktor* había de ilustrar el vencedor orgulloso. Este paciente soñó en los últimos días, que se había casado con su *institutriz*.

A la buena ventura, le pregunté si entre sus fantasías profesionales se encontraba la de gobernador⁴³.

Admitió riendo, que en la última semana había acariciado el plan de ingresar en el Banco austro-húngaro, fantaseando en ello, que llegaría a ser *director* de este banco, como un tal señor S., cuyo destino lo preocupa vivamente. Por lo demás, vive habitualmente en innumerables fantasías de dirección. Por cierto, quería incluso escribir un artículo político, para que se introdujera en Austria una designación unitaria de los diversos administradores en las provincias, y llamar a todos ellos, en forma homogénea, *gobernadores*.

Más significativo aún se torna el nombre con respecto a la elección amorosa. Uno se ama por cierto siempre a sí mismo en el otro. Comparando los nombres se llega a cosas notables. Mi prometida se llamaba *Nelken*⁴⁴. Compárese el nombre con *Stekel* y habrá de admitirse una cierta similitud. Repetidamente he observado fenómenos semejantes. En especial el nombre de pila de los padres y los hermanos es decisivo en la elección amorosa. Alguien ama por vez primera a una *Berta*. Por casualidad, su madre también se llama Berta. Pero esto no es ninguna casualidad. Si prestamos atención, descubriremos las conexiones más singulares. Un neurótico anclado a su madre se casó finalmente con una dama, cuyo nombre, imitado lo más literalmente posible, era Selma *Massenet*. En su tarjeta, este hombre subrayó una vez ambas *Ma*, de modo tal que podía leerse claramente ma-ma. Semejantes actos sintomáticos ocultan, como nos lo enseñara *Freud*, el imperio de fuerzas psíquicas secretas. El psicoanálisis está en condiciones de comprobar, detrás de tales juguetes, complejos marcados por el afecto, que confieren al acto aparentemente absurdo, un sentido profundo; incluso el jugueteo con el nombre tiene motivos inconscientes.

No afirmo por cierto, que se trate exclusivamente de conexiones vigentes. Una neurosis es un mecanismo demasiado complicado, para poder explicarlo con motivos superficiales semejantes. No obstante, se trata en todo caso de una observación interesante, que nos exhorta a comprobarla. Puede que resulte verdadera únicamente en casos particulares. Por último, hay nombres que no permiten relación alguna. A pesar de ello, he pretendido señalar estas correspondencias, y ruego a los señores colegas que hayan hecho o hagan observaciones parecidas, comunicar las mismas. El tema está abierto a la discusión.

Notas

1. Ich bin niemals *sicher!*[*sicher*, "seguro"]: dada la coincidencia con el apellido, podrá entenderse también: ¡Jamás estoy seguro! (N. d. T.)

2. Bach: "arroyo, riachuelo", como sustantivo común. (N. d. T.)

3. Schneider und Schuhmacher, también apellidos corrientes en alemán (N.d.T.)

4. Götter, "dioses"; Gothen (Goten), "godos, Koth (Kot), "excremento, heces, estiércol, barro, lodo, etc.)

5. *Literalmente*, "hombre viejo (anciano, mayor)" (N. d. T.).

6. *Krieger*, "guerrero"(N. d. T.).

7. *Brei*, "pasta, masa, papilla, pulpa, puré"(N. d. T.).

8. Gross, "grande"; Grossenwahn, "delirio de grandeza" (N. d. T.).

9. *Klein*, "pequeño, ínfimo".

10. Bauer, "campesino, labrador".

11. Furst, "príncipe".

12. Wolf, "lobo"

13. We(h)rwolf, "ogro, lobisón".

14. Aparente errata en el original: *Leuk*-anotropophagie por *Lyk*-gr, lykos, "lobo" (N. d. T).

15. Reichsdeutsch: alemana del reino (Reich); no obstante, *reich* como adjetivo, "rica" (N. d. T)

16. Zahlen und Bezahlen "dos formas del verbo "pagar"; el primer término puede ser también un sustantivo - plural de "número"- (N. d. T).

17. Zahlen und Bezahlen "dos formas del verbo "pagar"; el primer término puede ser también un sustantivo - plural de "número"- (N. d. T).

18. Au(e), pradera; sahlen, "contar"; zahlen, cf. nota No 16 (N. d. T.).

19. reich, "rico"; Reich, "imperio, reino". Cf. nota No 16 (N.d.T).

20. rein, "puro, limpio" (N. d. T.)

21. Literalmente, "hombre pleno"; voll, "lleno, pleno" (N.d.T.).

22. ausfüllen, "llenar, colmar, ocupar, desempeñar"; relacionado con voll (cf. nota anterior) (N. d. T.).

23. blass, "pálido, descolorido".

24. Engel, "ángel" (N.d.T.)

25. frisch, "fresco, nuevo, reciente; vivaz, activo". (N.d.T.).

26. Heim, "hogar". (N.d.T.)

27. Herz, "corazón" (N.d.T.)

28. Herzlosigkeit: literalmente, "falta de corazón" (N.d.T.).

29. Hofmeister, "ayo, preceptor" es una de sus acepciones (N.d.T.)

30. Katze, "gato, gata". (N.d.T.)

31. "er sei für die Katz": literalmente, "que él es para el gato", locución que denota la inutilidad de alguien. (N.d.T.)

32. Pastor, "pastor" (N.d.T.)

33. Pissmann, (Pissmann) literalmente "hombre orinador, meón"- pissen (vulgarismo), "orinar, mear" (N.d.T.).

34. Bach, cf. Nota No 2; Schenkel, "muslo, fémur"; Schenkelbach: aprox. "arroyo de los muslos". (N.d.T.)

35. spitz, "agudo, puntiagudo"; Spitze, "punta, cima, vértice". (N.d.T.)

36. *Schneierer*: homófono de *Genierer*, término coloquial, especialmente austríaco, que significa "timidez, recato" (*sich genieren*, "tener vergüenza; molestar, incomodar"). (N.d.T.)

37. El término *Strauss* tiene 3 acepciones fundamentales: 1. ramo, ramillete; 2. avestruz; 3. lucha. (N.d.T.).

38. *Stock*, vocablo de múltiples acepciones, entre otras, "bastón, vara"(N.d. T.)

39. *Stöckel*, "tacón alto, tacón aguja"; en Austria, también "edificio adyacente"; suena a diminutivo de *Stack* - cf. nota anterior- (N.d.T.)

40. Esta escritura transforma en larga la vocal "ö" (N.d.T.)

41. Recuerdo el intenso afecto, al preguntarme el profesor de Historia natural en el primer año de la secundaria, en tono de chanza: "steckel, ¿cuando se llamará usted Stock? [Cf. notas No 38 y 39 (N.d.T.)] Él tocó un lugar sensible de mi alma. Pues le dí al punto una respuesta sorprendentemente atrevida para un alumno de bachillerato: "cuando estudie más Historia natural, profesor".

42. Quizás por similitud fónica con *Hohn*, "burla, mofa, escarnio"(N.d.T.)

43. *Gouvernante*, "institutriz"; *Gouverneur*, "gobernador, director de banco"(N.d. T.)

44. *Nelke*, "clavel; clavo de olor".(N.d. T.)

Comentario a "La obligación del nombre", de Wilhelm Stekel

Sara Elena Hassan

*Des éclairs, si fulgurantes soient-ils ne suffisent pas a constituer un monde.
El nous allons voir là ou Freud avait vu s'ouvrir les portes de ce monde,
il ne savait encore, de ces portes, proprement dénommer ni les pans ni les gonds.*
Lacan, 6-1-65.

La traducción del texto de W. Stekel, *La obligación del nombre* (1), ofrecida en esta edición por Acheronta, a saber inédita en castellano, merece un comentario y una reflexión sobre el olvido que, por efectos de un imaginario que no es cualquiera porque se trata en este caso de la autoridad de Freud, posterga el reconocimiento de marcas mayores dejadas en el psicoanálisis. Este texto, maldito en la historia del psicoanálisis, dormía en la biblioteca Brill de Nueva York hasta ser retirada de un estante polvoriento por Mario L. Beira, psicoanalista de los Estados Unidos, en ocasión de una investigación sobre los antecedentes en psicoanálisis, de la función del nombre propio (2).

Según nos cuenta Emilio Rodríguez (3), "un episodio, narrado por Jones", "quemó" la reputación de Stekel. Se trata de un ensayo sobre la importancia de los apellidos - del nombre del padre - en la elección de la profesión. El ensayo presenta un considerable número de pacientes cuyos apellidos habían influido decisivamente en sus vidas. Cuando el Profesor, perplejo, le preguntó cómo había conseguido tantos casos, Stekel contestó con una sonrisa: "Son todos inventados". Freud se negó a permitir su publicación en el *Zentralblatt*, de modo que el artículo tuvo que aparecer en otra revista. De acuerdo con el mismo E. Rodríguez, la historia estaría mal contada. Jones la incluye para hablar de la personalidad de Stekel (4), y omite decir que el incidente ocurrió en 1911, después del Congreso de Weimar, cuando las relaciones del discípulo con su Maestro habían llegado a su punto más bajo.

La versión de Stekel, por su parte, es la siguiente: "Debo mencionar un curioso episodio. Freud vetó un ensayo mío titulado *"La obligación del nombre"*, donde yo demostraba, con muchos ejemplos, que el nombre con mucha frecuencia determina la vida del portador. Freud anticipaba que la gente se burlaría de mí y no quiso publicar el artículo" (5). "Sospecho que Jones "inventó" los inventos de Stekel", escribe E. Rodríguez. Y Stekel quedó en la memoria del psicoanálisis como falsificador de historias, además de sus contribuciones sobre el simbolismo en los sueños, la masturbación y las neurosis actuales.

Freud se limita a citar (6) un trabajo de Karl Abraham quien rescata, en uno de sus escritos, el texto de Stekel. Habrá que esperar a Jacques Lacan para redescubrir la importancia del nombre propio en psicoanálisis, ahora como "función del nombre propio", definida y redefinida en varios de sus seminarios y textos (en "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo", en el Seminario de los Nombres-del-Padre, de la Identificación, de los Problemas Cruciales del psicoanálisis, del "Prefacio a la puesta en escena del Despertar de la Primavera", de Wedekind y otros tal vez).

El autor del olvido del nombre de Signorelli no pudo haber dejado de acusar recibo de la agudeza de las observaciones y comentarios de Stekel quien anticipa, con las limitaciones de su época pero radiante en su capacidad de sorpresa, que el nombre propio tiene algo que ver con el inconsciente!.

Según Lacan (7), el nombre propio "es una función volante", prestándose a los más sutiles desplazamientos. Podríamos aquí apelar al neologismo "velante", vinculado con su homofónico francés empleado por Lacan, ya que la función del nombre propio se presenta velando un punto crucial de la trama identificatoria del sujeto, en que un ser viene a faltar. Función ésta de sutura, revelando entonces como el nombre propio, al modo de un alibi, llena el vacío de un sujeto que por faltar, sólo puede consistir en un nombre (8). Entendemos el nombre propio a mitad de camino entre el inconsciente y la nominación, recordando aquí la diferencia hecha por Lacan entre el *naming*, del Otro que da nombres, y la *nomination* - nominación, acto simbólico con incidencias en lo Real. Asunto de actualidad, entiendo, directamente relacionado con cuestiones del final del análisis.

Stekel nos dice, a través de ejemplos, inventados o no, que el nombre propio tiene que ver con el síntoma y con los actos sintomáticos, con funciones gramaticales - puede ser adjetivo, adverbio, sustantivo -, letras, con la armonía de los sonidos, con homonimias y con la función poética. En la cita de Goethe, cara a Freud: "tu que descendes de los dioses (*Göttes*), de los godos (*Goten*) y del fango (*Kot*, homofónico con *Got*, dios) (9) el poeta pone en juego la metonimia y la homofonía. La relación obligatoria y secreta con el nombre, descubierta por Stekel, nos remite a una implicación desconocida para el sujeto, a la abertura para un espacio cuya significación es, de alguna manera, del orden de lo incalculable, o sea, vinculada directamente con el sujeto inconsciente de la enunciación.(10)

Notas

1. *Die Verpflichtung des Namens*", 1911, *Zeitschrift Für Psychotherapie und medizinische Psychologie*, III, pags.110-114.
2. Fue Mario L. Beira quien nos hizo llegar esta traducción al castellano, de Hector Píccoli, y ha prometido una versión en inglés, también inédita, con su comentario sobre la misma para el próximo número de Acheronta.
3. Rodríguez, Emilio, en *Sigmund Freud, el siglo del psicoanálisis*, p. 422, vol I
4. Jones, Ernst *A vida e a obra de Sigmund Freud*, II 1989, Imago, Rio de Janeiro pag.23.
5. Stekel, *Autobiography of Wilhelm Stekel: The Life of a Pioneer Psychoanalyst*, 1950, Nueva York, pag.104. Citado por E. Rodríguez. en *El Siglo del Psicoanálisis*
6. Freud, Sigmund, nota al pie de página en *Totem y tabú*.
7. En "Problemas cruciales para el psicoanálisis" , del 6 de enero 1965, seminario inédito
8. Arlete Garcia, *Nomearse Outro*, Acheronta 18.
9. Freud cita estas mismas palabras de Herder, en el capítulo 5b de la Interpretación de los Sueños, refiriéndose al "juego vicioso" con los nombres propios
10. Lacan, Jacques, en *Subversion del sujeto y dialéctica del deseo*, Escritos 2, 14a edición (nueva edición corregida y aumentada), traducción de Tomas Segovia. Siglo Veintiuno (1988), pg 799: ". . . este significante no puede ser sino un trazo que se traza de su círculo sin poder contarse en él. Simbolizable por la inherencia de un (-1) al conjunto de los significantes. Es como tal impronunciado, pero no su operación, pues esta es lo que se produce cada vez que un nombre propio es pronunciado". Lacan muestra a continuación que la significación del sujeto es el primer número imaginario, raíz cuadrada de -1, número incalculable que puede ser escrito pero no puede ser calculado, por ejemplo, la raíz de un número negativo.

Referencias bibliográficas y menciones Jacques Lacan en "El seminario sobre la carta robada", 1956

Diana Estrín

Este trabajo se funda en el hecho de que la obra de Lacan, tanto los Escritos como los Seminarios, nos llegan sin bibliografía.

EL SEMINARIO SOBRE LA CARTA ROBADA

Comienza Lacan este *escrito* con un acápite:

Goethe. "La cocina de la bruja", escena 6 de *Fausto I* conocido también como "Tragedia de Margarita".

Son palabras de los Animales a Fausto:

"Und wenn es uns glücklich,
Und wenn es sich schickt,
So sind es Gedanken".

En castellano:

"Si tenemos suerte
y todo concuerda,
tendremos ideas".

Freud S. *Lo siniestro, Inhibición, síntoma y angustia, Más allá del principio del placer.* Automatismo de repetición (wiederholungswanz).

Juego de par-impar. Muchos se han preguntado de dónde Poe ha tomado su inspiración para este relato. Se dice que del capítulo de Burke Edmond (1729-1797) "Causa of pain and fear" en *A Philosophical Inquiry into the Origin of Our Ideas of The Sublime and Beautiful With Several Other Additions* – parte IV, Cap. III y IV (ver www.bartelby.com). Ahí son descritas las facultades del niño del cuento de Poe, pero son atribuidas al filósofo Campanella (mencionado también por Poe), juzgado por hereje en el siglo XVI. Ver artículo de S. L. Varano en: www.eapoe.org/pstudies/ps1960/p1968207.htm

Poe Edgar Alan. (1809-1848). *La carta robada* (1844), Brughera, Club del misterio, España, 1982. También en Derrida, *El concepto de verdad en Lacan*, Homo Sapiens, Bs. As., 1977, pág. 137-155 y en *Cuentos I*, Alianza Ed., Madrid, 1970. "The purloined letter" en *The Complete Tales and Poems of E. A. Poe*, The Modern Library, N. York, 1938.

En francés, "La lettre volée" traducida por **Baudelaire**, puede leerse en: www.abreactions.asso.fr/psychanalyse-paris.com/article99.html

En castellano pueden leerse las traducciones de Borges y Cortázar en: <http://www.acheronta.org/acheronta19/poe.htm>

Crébillon Prosper. (1674-1762). *Atreo y Tiestes*, acto V, escena 5. Citado por Poe. En francés *Atrée et Thyeste*. Crébillon padre relata la venganza de Atreo, rey de Argos, contra Tieste, a quien hizo comer los miembros de su propio hijo. *Atreo* fué traducida al español en Cuba, donde se representó en 1822, por José María Heredia. No he ubicado ninguna otra traducción. Dice textualmente: « Quel qu'en soit le forfait, un dessein si funeste, s'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste »

Lacan J. "El tiempo lógico o el aserto de certidumbre anticipada". *Escritos I*, parte 3.

Lacan J. El sueño de la inyección de Irma fue tratado por Lacan en el *Seminario 2 - El yo en la teoría de Freud*, lec. XIII y XIV del 9 y 16 de marzo de 1955 respectivamente, apenas unas pocas lecciones antes de la del 26-4-55 donde trató "La carta robada". Es en la lección XIII donde se refiere a la "inmixción".

Lacan J. "Función y campo de la palabra y el lenguaje", en *Escritos I*, parte IV.

Superman. Historieta que Action Comics comenzó a publicar en 1938. Autores: Jerry Siegel y Joe Shuster.

Benveniste Emil. "Comunicación animal y lenguaje humano" en *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI, México, 1971, Tomo 1, pág. 56-62.

Freud S. *El chiste y su relación con lo inconsciente* (1905). Cap. "Tendencias del chiste".

El testamento.

Rochefoucauld, la Bruyère, Maquiavelo y Campanella. Mencionados por Poe en "La carta robada".

Chamfort Sebastian-Roch Nicolas. (1740-1794). Mencionado también por Poe. Autor teatral, sus máximas se hicieron famosas durante la Revolución Francesa. A Chamfort se referirá Lacan nuevamente en la clase I del Sem. 21.

Cicerón Marco Tulio. (106 aC – 43 aC). *De Officiis* y varios discursos.

Lucrecio. (96 aC – 55 aC). Poeta y máximo representante del epicureísmo.

Heidegger Martín. (1889-1956).

Benveniste E. "Observaciones sobre la función del lenguaje en el descubrimiento freudiano" en *Problemas de lingüística general*, Siglo XXI, México, 1971, pág. 75-87.

Diccionario Bloch y von Wartburg. Artículo "dépister".

Los matemáticos.

Riguet Jacques. Lógico-matemático, amigo de Lacan y concurrente al seminario. Se dice que habría sido quien señaló a Lacan la obra de Peirce. Anoto la puerta de entrada de un site donde se puede leer una entrevista a Riguet y encontrar también un link a un trabajo del mismo Riguet sobre algoritmo: <http://perso.wanadoo.fr/jacques.nimier/page7321.htm>

Vocabulaire Roget. La ref. es Mawson, C.O.S., ed. (1870–1938). Roget's International Thesaurus, 1922. Se lo encuentra en internet en: www.ncc.up.pt/~mig/dic/htmlmroget/mroget_46.html
El término al que se refiere Lacan es *nullibiety* y corresponde a la entrada 187 de pág. 57 del capítulo Class 2 "Words related to space in general". La nota N° 1 a pie de página 57 del mismo Roget indica "Bishop Wilkins".

Wilkins Obispo John. (1614-1672). Fue fundador de la Royal Society y su primer secretario además de decano de Oxford y Cambridge.

Borges Jorge Luis. "El idioma analítico de J. Wilkins" en *Otras inquisiciones*, Emecé, Bs. As., 1999 y en *Obras*, Emecé, Bs. As., pág. 706-709. El ensayo puede leerse en internet en: <http://www.insite.com.br/~nferraz/projetos/borges/idioma.html>

Pobers M. La mención a *Les Temps Modernes* de octubre de 1955 se refiere a una carta de lector ahí publicada, firmada por **M. Pobers** y titulada "El muy reverendo John Wilkins..." Tanto Borges como Pobers pueden ser leídos en *Referencias en la obra de Jacques Lacan*, Fundación del Campo Freudiano, Vol. 11,

Bs. As. (Pobers es un autor de textos de parapsicología). Serán nuevamente mencionados por Lacan en el Seminario 16 "De un Otro al otro", lección del 21-5-69.

Pneumatique. Sistema de envíos del correo de París inaugurado en 1866 a causa de la saturación del servicio de telegramas. Era equivalente del mismo. El servicio dejó de funcionar totalmente en 1984 si bien ya había perdido importancia luego de la II Guerra Mundial ante el auge del teléfono y el télex. El *pneumatique* consistía en un tubo transportado por aire comprimido a 30 kilómetros por hora que corría por un cableado entre distintas sucursales.

Teoría Gestalt.

Rififi entre los hombres, 1955. Film policial dirigido por Jules Dassin.

Joyce James. *Finnegan's Wake*, Ed. Lumen, Barcelona, 1993. Transcribo, del original en inglés, página 93, líneas 22-24, que tuvieron variadas interpretaciones por parte de comentaristas de Joyce: And so it all ended. Artha kama dharma moksa. Ask Kavya for 93.

22 the kay. And so everybody heard their plaint and all listened to 93.

23 their plause. **The letter! The litter!** And the soother the bitter! 93.

24 Joyce comienza en 1923 la redacción de *Work in progress*, obra que sería publicada como *Finnegan's Wake* en 1939. La revista *Transition*, editada por Eugene Jolas y Elliot Paul, comienza a publicar en su N° 1 de 1927, extractos de *Work in Progress*, totalizando diecisiete fragmentos entre abril de 1927 y mayo de 1938.

Para ampliar el tema puede leerse de Jorge Baños Orellana, "Cuando comentar es mostrar" en *El escritorio de Lacan*, Ed. Oficio Analítico, Bs. As. , 1999, pág. 306-331.

Our Exagmination round his Factification for Incamination of Work in Progress, Shakespeare & Co., París, 1929. Lacan llama "cenáculo de Joyce" a los doce ensayistas que defendían a Joyce en esta compilación aún antes de que *Finnegan's Wake* fuera publicado; a saber: Beckett, Brion, Budgen, Gilbert, Jolas, Llona, McAlmon, McGreevy, Paul, Rodker, Sage y Williams. La mayoría de estos artículos habían sido publicados también en *Transition*. Una carta de protesta incluida en el volumen bajo el nombre de Slingsby había sido en realidad escrita por Joyce mismo. La carta 'A Litter to Mr. James Joyce' que comenzaba con "Dear Mister Germ's Choice" incluida en el mismo volumen y firmada por Vladimir Dixon, fue durante mucho tiempo atribuida a Joyce pero parecería ser que Vladimir Dixon existió en verdad. Susan Schreibman del University College de Dublin sostuvo en 1994 que estaba probado que Vladimir Dixon había existido. Su fuente principal: *James Joyce Quarterly*. Vol. 29, No. 3 (Spring 1992), especialmente 'The Voice Behind the Echo: Vladimir Dixon's Letters to James Joyce and Sylvia Beach' by John Whittier-Ferguson, pág. 511-531.

Jarry Alfred. *Padre Ubu*, Brughera, España, 1981. Puede leerse completa en internet en: www.labondiola.com.ar/publicing/ubu_rey/

Verba volant, Scripta manent: "las palabras vuelan los escritos permanecen". Proverbio medieval.

Lacan J. "Acentuábamos hace poco..." Se refiere a las clases sobre "La carta robada" en *Seminario 2*, lec. XV y XVI.

Caballero de Eón. (1728-1810). Se trata del caballero Charles d'Éon de Beaumont, que sirvió en la diplomacia secreta de Luis XV vistiéndose de hombre o mujer —como Mademoiselle de Beaumont— según las circunstancias. A propósito de una película sobre el personaje, en una nota de Anne Rapin en www.france.diplomatie.fr se lee: "Privado de todos sus derechos por el Parlamento al que atacaba, Beaumarchais parte a Inglaterra como agente secreto del rey. La película ha seleccionado una de las más rocambolescas misiones de las múltiples que llevó a cabo para el rey. Aquella que condujo a Beaumarchais a luchar contra el caballero de Eon -legendario espía del rey cuya identidad sexual

permaneció indefinida durante toda su vida- para recuperar una correspondencia diplomática muy comprometedor para las relaciones francoinglesas". En 1764 publicó el libro *Lettres, mémoires et négociations particulières* donde difundía secretos diplomáticos y que lo hiciera famoso.

Casanova lo describe así en sus *Memorias*:

"Fue en la mesa de este embajador donde conocí al caballero De Eón, secretario de embajada que más tarde dio tanto que hablar en Europa. Este caballero De Eón era una bella mujer que antes de entrar a la diplomacia había sido abogado y capitán de la Legión de Honor.. sirvió a Luis XV como soldado valeroso y negociador consumado. A pesar de su espíritu ministerial y sus modales de hombre, no necesité ni quince minutos para reconocer que era una mujer.. ya que su voz era demasiado franca para ser una voz de castrado, y su figura demasiado redondeada para ser la de un hombre, sin considerar la falta de barba, que puede ser un defecto accidental en un hombre tan bien constituido como cualquiera en cuanto al resto.»

Diccionario Oxford: artículo *to purloin*.

Lacan J. "Máquinas de pensar como los hombres". Se refiere Lacan a la "Introducción" al escrito "Seminario sobre La Carta Robada".

Freud S. *Más allá ...*

Yin y yang. El símbolo yin-yang viene del *I Ching* o *Libro de los cambios*. Yin y yang representan todos los principios opuestos que se encuentran en el universo. Yang son los principios de la masculinidad, del sol, de la creación, el calor, la luz, Dios y equivalentes; son yin: la femineidad, la luna, el frío, la oscuridad, la completitud, las formas materiales, la sumisión. El yin es producido por el yang y viceversa. Fuente: www.wsu.edu.

Noli me tangere. Nuevo Testamento, Juan 20: 15-17. "Jesús se aparece a María Magdalena". Dice Jesús a María Magdalena: *Noli me tangere*, no me toques, que aún no he subido a mi Padre...

Sócrates. (?)

Evangelio.

Chateaubriand François René de. (1768-1848). Escritor, monárquico y católico. *Memorias de ultratumba*, Folio, Barcelona, 1999.

Poe Edgar Allan. *Filosofía del mobiliario. Philosophie de l'ameublement*. (Baudelaire escribió una "Presentación de la filosofía del mobiliario" publicada en *Edgar Allan Poe*). *The philosophy of furniture* (1840) puede leerse en internet en : <http://www.eapoe.org/works/essays/philfurn.htm>

Abernethy John. (1764-1831). Cirujano inglés cuyos dichos circulan en anécdotas.

Virgilio. *Facilis descensus Averno. La Eneida* VI, 126-129. Trad. "Es fácil bajar a las profundidades del Averno, pues la tenebrosa puerta del sepulcro está abierta día y noche; sin embargo el regreso hacia arriba a la clara atmósfera del cielo, pasa por un sendero duro y doloroso".

Rey Faruk de Egipto. Se trata de su declaración poco después de ser obligado a abdicar en julio de 1952: "dentro de unos años sólo quedarán los cuatro reyes de las barajas y el rey de Inglaterra."

Voltaire. (1694-1778). *Cándido o el optimismo*. Se puede leer completo en varias bases de datos, por ej. en: www.ciudadseva.com/textos/cuentos/fran/candido.htm

Sutor, ne ultra crepidam. ("Zapatero, a tus zapatos"). ¿Un Lord? Según los testimonios de los historiadores Valerio Máximo y Plinio, el Viejo, la frase fue pronunciada en cierta oportunidad por Apeles, el pintor griego más célebre de la Antigüedad. Apeles había expuesto el retrato de una persona importante de

su ciudad y un zapatero que pasaba por el lugar, se detuvo a observar la obra y criticó la forma de una de las sandalias del personaje.

Apeles acató la observación del zapatero, llevó la obra a su taller, la rectificó y nuevamente la llevó al lugar de exposición. Cuando el zapatero volvió a contemplar el cuadro, al ver que el pintor había acatado su sugerencia, se sintió autorizado para extender sus críticas a otros aspectos del retrato, lo que motivó que Apeles, al escuchar esos comentarios, lo encarara y le dijera "zapatero a tus zapatos".

Aristóteles. *Física*, Cap. II, Biblos, Bs. As., 1995.

Scherezade. Personaje de *Las mil y una noches*. Autor anónimo.

Crébillon. Ver más arriba.

Lacan J. Respuesta a Leclair en el Congreso de Zurich de 1954: "Cómete tu dasein". Comentado por Lacan en el Seminario 2, lec. XVI del 26 de abril de 1955.

PRESENTACIÓN DE LA CONTINUACIÓN

Lacan J. *Escritos*.

Freud S. *El block maravilloso*.

Nuestro gremio...

Uno cercano a nosotros... (?)

Kant I.

Freud S.

Nuestros pacientes.

Jarry A. *Ubú Rey*.

INTRODUCCIÓN.

Lacan J. "Nuestras lecciones..." Se refiere a los seminarios.

Lacan J. Sem. 2, lección XVI, 26 de abril de 1955.

Freud S. *Más allá del principio del placer. Fort-da. Proyecto*.

Kierkegaard S. *La repetición. In Vino Veritas- La repetición*, Ed. Guadarrama, Madrid, 1976.

Goya. *El sueño de la razón produce monstruos*, título del grabado. Ver en internet en: http://tallerdegabi.boz.cl/galeria/Grabados_Goya/albuo

El juego par-impar.

Levi-Strauss C. "¿Existen las organizaciones dualistas?" en *Antropología estructural*, Cap. VIII, Eudeba, Bs. As., 1973.

Poincaré Jules Henri. (1854-1912).

Markov. Cadena de.

Lacan J. Últimos tres años de seminarios en Saint-Anne. "El estadio del espejo..." *Escritos*.

Freud S. *Introducción del narcisismo*.

"El amor genital". Referencia a los trabajos de **Bouvet y cía**, llamados también por Lacan la **PDA** o

Psychanalyse d'aujourd'hui, comentados especialmente en "La dirección de la cura".

PARENTESIS DE LOS PARENTESIS (1966)

Abate de Choisy. *Memorias del abate de Choisy vestido de mujer*, Ed. Manantial, Bs. As., 1987.

Poincaré. *Analysis situ*.

Mannoni Octave. Fue quien mencionó los versos de Mallarmé en la clase del 30 de marzo de 1955.

Freud S. *Psicopatología de la vida cotidiana*.

Lacan J. Conferencia 'Psicoanálisis y cibernética'.

La taberna de Auerbach. Relato: "cuenta la tradición que el doctor Johann Fausto real —mito engendrado en vientre de mujer— frecuentaba la taberna de Auerbach, sita en la ciudad de Leipzig, y que un día, en medio de la algarabía de los estudiantes, merced a un acto de magia hizo aparecer a Homero, tras lo cual, y ante el estupor general, se marchó cabalgando sobre un tonel de vino. Estos hechos fueron grabados en las paredes de la taberna y siglos después el joven Goethe, cuando cursaba estudios de derecho en Leipzig, pasaba largas veladas en el recinto compartiendo con sus alegres camaradas la visión de las hazañas del doctor, al tiempo que pulsaba la sugestiva atmósfera que sobre una base histórica dio forma a la leyenda... es el primer lugar que Mefistófeles y Fausto visitan juntos tras su pacto".

Fuente: Rafael H. Moreno Durán en "La taberna de Auerbach"
en: <http://www.banrep.gov.co/blaavirtual/letra-e/ensayo/taberna.htm>

Diana Estrin - Marzo 2004

La carta robada

Edgar Allan Poe

Versión de Jorge Luis Borges

Nil sapientiae odiosius acumine nimio.
SENECA

EN un desapacible anochecer del otoño de 18... me hallaba en París, gozando de la doble fruición de la meditación taciturna y del nebuloso tabaco, en compañía la de mi amigo C. Auguste Dupin, en su biblioteca, au troisiéme, N° 33 Rue Dunôt, Faubourg St. Germain. Hacía lo menos una hora que no pronunciábamos una palabra: parecíamos lánguidamente ocupados en los remolinos de humo que empañaban el aire. Yo, sin embargo, estaba recordando ciertos problemas que habíamos discutido esa tarde; hablo del doble asesinato de la Rue Morgue y de la desaparición de Marie Rogêt. Por eso me pareció una coincidencia que apareciera, en la puerta de la biblioteca, Monsieur G., Prefecto de la policía de París.

Le dimos una bienvenida sincera, porque el hombre era casi tan divertido como despreciable, y hacía varios años que no lo veíamos. Estábamos a oscuras cuando entró, y Dupin se levantó con el propósito de encender una lámpara, pero volvió a sentarse sin haberlo hecho, porque G. dijo que había venido a consultarnos, o más bien a consultar a Dupin, sobre un asunto oficial que les daba mucho trabajo.

—Si se trata de algo que requiere reflexión —observó Dupin, absteniéndose de dar fuego a la mecha lo examinaremos mejor en la oscuridad.

Esa es otra de sus ideas raras —dijo el prefecto, que llamaba raro a todo lo que no comprendía, y vivía, por consiguiente, entre una legión de rarezas.

—Es la verdad —respondió Dupin, ofreciéndole un sillón y una pipa.

— ¿Cuál es el problema? —interrogué—, ¿otro asesinato?

—No, nada de eso. El asunto es muy simple y no dudo que lo resolverán mis agentes; pero he pensado que a Dupin le gustaría oír los detalles. Son muy extraños.

—Extraños y simples —dijo Dupin.

—Y bien, sí. El problema es simple, y sin embargo nos desconcierta.

—Quizá es precisamente la simplicidad lo que los desconcierta.

— ¡Qué desatinos dice usted! —exclamó el Prefecto, riendo efusivamente.

—Quizá el misterio es demasiado simple —dijo Dupin.

—Y ¿Cuál es, por fin, el misterio? —le pregunté.

—Se lo diré a ustedes —contestó el Prefecto—. Se lo diré en muy pocas palabras; pero antes de empezar, les advertiré que este asunto exige la mayor reserva y que perdería mi puesto si llegara a saberse que lo he divulgado.

—Prosiga —dije.

—O no prosiga —dijo Dupin.

—Un alto funcionario me ha comunicado que un documento de la mayor importancia ha sido robado de las habitaciones reales. El individuo que lo robó es conocido; lo vieron cometer el hecho, El documento sigue en su poder.

—Cómo lo saben? —interrogó Dupin.

Lo sabemos —contestó el Prefecto— por el carácter del documento y por el hecho de no haberse ya producido ciertos resultados que surgirían si el documento no estuviera en poder del ladrón.

—Sea usted un poco más explícito —dije.

—Bien, me atreveré a decir que ese documento otorga a su poseedor un determinado poder en un determinado sector donde ese poder es incalculablemente valioso. —El Prefecto era aficionado a la jerga de la diplomacia.

—No acabo de entender —dijo Dupin.

—¿No? Bueno. La exhibición del documento a una tercera persona, que me está vedado nombrar, afectará el honor de una persona de la más encumbrada categoría. El honor y la libertad de esta última quedan, pues, a merced del ladrón.

—Para ese chantaje —observé— es imprescindible que el dueño conozca el nombre del ladrón. Quién se atrevería...

—El ladrón —dijo el Prefecto— es el ministro D., que se atreve a todo. El robo no fue menos ingenioso que audaz. El documento —una carta, para ser franco— fue recibido por la víctima del posible chantaje, mientras estaba sola en la habitación real. Casi inmediatamente después entra una segunda persona, de quien deseaba especialmente ocultar la carta. Apenas tuvo tiempo para dejarla abierta como estaba, sobre una mesa. La dirección quedaba a la vista. En este momento entra el ministro D. Percibe inmediatamente el papel, reconoce la letra. observa la confusión de la persona a quien ha sido dirigida y adivina el secreto. Después de tratar algunas cuestiones, saca una carta algo parecida a la otra, la abre, finge leerla y la coloca encima de la primera. Sigue conversando, casi durante un cuarto de hora, sobre negocios públicos. Al marcharse, toma de la mesa la carta que no le pertenecía. El dueño legítimo lo vio pero, como se comprende, no se atrevió a decir nada en presencia del tercer personaje. El ministro se fue, dejando la carta suya, que no era de importancia, sobre la mesa.

—He aquí —me dijo Dupin— lo que usted requería: el ladrón sabe que el dueño sabe quién es el ladrón.

—Sí —replicó el Prefecto—, y el ladrón ha abusado de ese poder, en los últimos meses. La persona robada se convence cada día más de la necesidad de recuperar la carta. Pero esto, como usted comprenderá, no puede hacerse abiertamente. Al fin, desesperada, me ha encomendado el asunto.

—Y ¿quién puede desear —dijo Dupin, arrojando una bocanada de humo—, o siquiera imaginar, un agente más sagaz que usted?

—Usted me colma —respondió el Prefecto—, pero entiendo que muchos opinan así.

—Es evidente —dije— que la carta sigue en posesión del Ministro: en esa posesión está su poder. Vendida la carta, el poder termina.

—Es verdad —dijo G. —. De acuerdo a esa convicción he obrado. Lo primero que hice fue ordenar una busca minuciosa en la casa del Ministro; la dificultad consistía en que él no se enterara. Me han advertido que cualquier sospecha puede ser peligrosa.

—Pero —dije— usted es un especialista en esas tareas. No es la primera vez que la policía de París acomete empresas análogas.

—Ya lo creo, y por eso no he desesperado. Además, las costumbres del Ministro facilitaron las cosas. Es muy común que falte de su casa toda la noche. Tiene pocos sirvientes. Duermen lejos de las piezas de su patrón y, como son napolitanos, es fácil embriagarlos. Como usted sabe, tengo llaves que pueden abrir todos los gabinetes de París. Hace tres meses que no he dejado pasar una noche sin dirigir personalmente el examen de la casa de D. Mi honor está empeñado y, para revelar un gran secreto, la recompensa es enorme. No abandonaré la partida hasta convencerme de que el ladrón es todavía más astuto que yo. Creo haber examinado todos los rincones y todos los escondrijos en los que puede estar oculto el papel.

—¿Pero es posible —exclamé— que la carta siga en poder del Ministro, y que éste no la guarde en su propia casa?

—Es apenas posible —dijo Dupin—. El estado actual de los asuntos de la corte, y especialmente de esas intrigas en las que D. está envuelto, hace que la inmediata accesibilidad del documento sea no menos importante que su posesión.

—Cierto —observé—. El documento no puede estar escondido muy lejos; sin embargo, excluyo la posibilidad de que el Ministro lo lleve consigo.

—Desde luego —dijo el Prefecto—. Ha sido atacado dos veces por salteadores falsos, y rigurosamente registrado bajo mi vista.

—Usted podía haberse ahorrado ese trabajo —dijo Dupin—. Presumo que D. no es un insensato. Tiene que haber previsto esa táctica.

—No será un insensato —dijo el Prefecto—. Pero es un poeta, lo que no es muy distinto.

—Cierto —dijo Dupin—, aunque yo mismo haya cometido algunas rimas.

—Refiéranos los detalles de la investigación —propuse yo.

—He aquí los hechos: tomábamos nuestro tiempo y buscábamos por todas partes. Tengo mucha experiencia en estos asuntos. Recorrimos el edificio, cuarto por cuarto, dedicando una noche entera a cada uno. Examinamos primero los muebles. Abríamos todos los cajones. Supongo que usted sabe que para nosotros no hay cajones secretos. Sólo un imbécil puede no descubrir un cajón secreto.

El asunto es muy simple. Cada escritorio tiene una capacidad determinada, fácil de calcular. Hay normas muy precisas. No se nos escapa una línea. Después tomamos las sillas. Investigamos los almohadones con esas largas agujas que ustedes me han visto emplear. Desarmábamos las mesas.

—¿Por qué?

—A veces la persona que desea ocultar un objeto levanta una de las tablas de la mesa, hace una cavidad en lo alto de la pata, deposita adentro el objeto y repone la tabla. Suele hacerse lo mismo con las perillas de las camas.

—¿Pero no suenan a hueco esos muebles? —pregunté.

—De ningún modo, si la cavidad se rellena con algodón. Además, teníamos que bajar sin hacer ruido.

—Pero ustedes no pueden haber desarmado todos los muebles. Con una carta puede hacerse un delgado cilindro en espiral, una especie de aguja, que puede introducirse en el travesaño de una silla. ¿Ustedes no desarmaron todas las sillas?

—Creo que no; pero hicimos algo mejor: examinamos los travesaños de cada silla, y todas las juntas, con un poderoso microscopio. Hubiéramos notado inmediatamente cualquier reajuste. Una partícula de aserrín hubiera sido tan visible como una manzana.

—Supongo que ustedes registraron cada espejo, entre el cristal y el marco, y las camas y la ropa de cama, y, también las cortinas y las alfombras.

—Por supuesto; y cuando acabamos con los muebles, registramos el edificio. Dividimos toda la superficie en compartimentos, que numeramos, para evitar omisiones. Después registramos el terreno y las dos casas contiguas, con el microscopio, como siempre.

— ¡Las dos casas contiguas! —exclamé—. Ustedes han trabajado muchísimo.

—Muchísimo; pero la recompensa que ofrecen es prodigiosa.

— ¿Examinaron también el terreno de las casas?

—Todo el terreno está enladrillado; nos dio poco trabajo. Examinamos las juntas de los ladrillos y estaban intactas.

— ¿Examinaron lo Papeles del ministro y todos los volúmenes de la biblioteca?

—Por cierto; abrimos todos los paquetes y legajos; no sólo abrimos todos los libros: los examinamos hoja por hoja. Medimos también el espesor de cada encuadernación, con la más cuidadosa exactitud, empleando siempre el microscopio. Si cualquiera de las encuadernaciones hubiera sido tocada para ocultar la carta, lo habríamos notado inmediatamente.

— ¿Registraron el suelo, bajo las alfombras?

—Removimos todas las alfombras y revisamos los bordes con el microscopio.

— ¿Y el empapelado?

—También.

— ¿Registraron los sótanos?

—Sí.

—Entonces —dije— ustedes se han equivocado, la carta no está en la casa del Ministro.

—Temo que tenga usted razón —dijo el Prefecto—. Y ahora, Dupin, qué me aconseja?

—Volver a revisar la casa del Ministro.

—Es absolutamente innecesario —respondió G. —. Estoy seguro de que la carta no está en la casa.

—Pues no tengo mejor consejo que darle —dijo Dupin—. Tendrá usted, como es natural, una precisa descripción de la carta.

—Ya lo creo.

El Prefecto sacó la cartera y nos leyó en voz alta una descripción de la carta robada. Poco después se fue, abatidísimo.

Al mes siguiente volvió a visitarnos, casi a la misma hora. Tomó una pipa, se dejó caer en un sillón y cuidadosamente habló de cosas banales. Por último, le dije:

—Y bien, G., ¿qué hay de la carta robada? — Se ha convencido usted de que es imposible sorprender al Ministro?

—Que el diablo se lo lleve: así es. Seguí el consejo de Dupin, revisé la casa, pero todo fue inútil.

—¿A cuánto asciende la recompensa? —preguntó Dupin.

—A una gran cantidad. A una suma muy importante. No quiero decir cuanto precisamente, pero diré una cosa: estoy listo a firmar un cheque por cincuenta mil francos a quien me dé la carta.

—En tal caso —dijo Dupin, abriendo un cajón y —sacando un libro de cheques—, hágame un cheque por la cantidad mencionada. Cuando lo haya firmado le entregaré la carta.

Quedé atónito. El Prefecto, durante algunos minutos, permaneció en silencio e inmóvil, mirando fascinado a Dupin. Después, como volviendo en sí, tomó temblorosamente una pluma, llenó el cheque y lo entregó a Dupin. Este lo examinó sin apuro, y lo depositó en su cartera; luego, abriendo un escritorio, sacó una carta y la puso en manos de G. Este se abalanzó sobre ella con éxtasis, la abrió, la contempló largamente y, sin una palabra, sin un saludo, salió del cuarto de la casa, transfigurado.

Cuando nos quedamos solos, mi amigo entró en explicaciones.

—La policía de París —dijo— es muy eficaz. Es perseverante, ingeniosa y muy versada en los conocimientos que sus tareas exigen. Así, cuando G. nos detalló su modo de registrar la casa del Ministro, no puse en duda la perfección de ese trabajo, dentro de sus limitaciones.

— ¿Dentro de sus limitaciones?

—Sí —dijo Dupin—. Las disposiciones adoptadas eran las mejores; su ejecución, perfecta. Si la carta hubiera estado al alcance de la búsqueda, los agentes la habrían descubierto.

Me sonreí; pero mi amigo prosiguió con evidente seriedad.

—Las disposiciones y la ejecución eran perfectas; pero no eran aplicables ni al caso ni al hombre. Una serie de recursos muy ingeniosos son para G. una especie de lecho de Procasto, que deforma todos sus planes. Continuamente se equivoca por exceso de profundidad o de superficialidad, y muchos escolares razonan mejor que él. "Me acuerdo de una, de ocho o nueve años, cuyo éxito en el juego de pares e impares provocaba unánime asombro. Este juego es muy simple; se juega con bolitas. Un jugador tiene en la mano unas cuantas bolitas y pregunta a otro si el número es par o impar. Si éste adivina, gana una bolita; si no, pierde una. El niño de que hablo ganaba todas las bolitas de la escuela. Tenía, por supuesto, un procedimiento: se fundaba en la observación de la mayor o menor astucia de los contrarios. Por ejemplo, el contrario es un imbécil. Levanta la mano y pregunta: ¿Son

pares o impares? El niño dice impares y pierde, pero gana la segunda vez, porque reflexiona: en la primera jugada el tonto puso un número par y, su pobre astucia apenas le alcanza para poner impares en la segunda; apostaré a que son impares. Apuesta y gana. Con un adversario algo menos tonto, hubiera razonado así: éste, para la segunda jugada, se propondrá una mera variación de pares a impares, pero en seguida pensará que esta variación es demasiado evidente y, finalmente, se resolverá a repetir un número impar; apostaré a impar. Apuesta y gana. Ahora, ¿en qué consistía el procedimiento de este niño a quien llamaban afortunado los compañeros?

—Consistía —dije— en la identificación de su inteligencia con la del contrario.

—Así es —dijo Dupin— y cuando le pregunté cómo lograba esa identificación, me respondió: cuando quiero saber lo inteligente, lo estúpido, lo bueno, lo malo que es alguien, o en qué está pensando, trato de que la expresión de mi cara se parezca a la suya y luego observo los pensamientos y sentimientos que surgen en mí. Esta; contestación del niño contiene toda la sabiduría que se atribuyen La Rochefoucauld, La Bruyère, Maquiavelo, Campanella.

—Y esa identificación —dije— depende, si no me engaño, de la precisión con que se adivina la inteligencia de otro.

—En efecto —dijo Dupin—, G. y sus hombres fracasan porque nunca toman en cuenta el tipo de inteligencia del adversario; se atienen a su propia inteligencia, a su propia astucia; cuando buscan un objeto escondido, se guían fatalmente por los medios que ellos habrían empleado para esconderlo. En general no se equivocan; su astucia es la del vulgo. Pero cuando la astucia del delincuente difiere de la de ellos, éste, por supuesto, los derroca. Así ocurre cuando esa astucia excede a la de ellos, y, a veces, cuando es inferior. Sus principios de investigación no varían; cuando es extraordinario el estímulo, cuando les ofrecen una gran recompensa, exageran las prácticas habituales, sin modificar los principios. Por ejemplo, en el caso del Ministro, ¿qué variación ensayaron? Ese escrutinio numerado, clasificado y microscópico ¿qué es sino la exageración del principio, o serie de principios de busca, que, siempre ha ejercido el Prefecto, en la larga rutina de su deber? Ha postulado que, ante el problema de esconder una carta, todos los hombres recurren, sino precisamente a una cavidad hecha por un taladro, a un subterfugio análogo. Ahora bien, los escondrijos de ese tipo corresponden a ocasiones comunes y a inteligencias comunes; pues, en todos los casos de ocultación de un objeto, los pesquisantes presumen que ha sido escondido de esta manera, y el descubrimiento depende, no de la perspicacia, sino del mero cuidado, paciencia y perseverancia; y cuando el caso es importante —o lo que significa lo mismo para la policía, cuando la recompensa es considerable—, siempre se descubre el objeto. Por eso dije que si hubieran escondido la carta en el sector previsto por la investigación del Prefecto —vale decir, si el método seguido en la ocultación hubiera sido el método seguido en la pesquisa —, el descubrimiento habría sido inevitable. El Prefecto, sin embargo, ha sido burlado; y la causa remota de su fracaso es la suposición de que el Ministro es un imbécil, porque ha logrado fama de poeta. Todos los imbéciles son poetas; así lo siente el Prefecto e incurre en una *non distributio medii* al inferir que todos los poetas son imbéciles.

—Pero ¿se trata del poeta? —pregunté—. Son dos hermanos ambos de renombre en las letras. Entiendo que el Ministro ha escrito sobre el cálculo diferencial. Es matemático, no poeta.

—Usted se equivoca. Lo conozco bien: es ambas cosas. Como poeta y matemático habría razonado bien. Como simple matemático, no habría razonado, y estaría a merced del prefecto.

—Esas opiniones —le dije— contradicen la exposición del mundo. Siempre se ha pensado que la razón matemática es la razón por excelencia.

—*Il y a à parier* —dijo Dupin, citando a Chamfort— *que toute convention recue est une sottise, car elle a convenu au plus grand nombre*. Concedo que los matemáticos han hecho todo lo posible para divulgar ese error. Con un arte digno de mejor causa, han introducido el término análisis en el álgebra. En este caso particular, los responsables somos los franceses; pero si las palabras tienen alguna importancia, si el uso les da algún valor, análisis tiene tanto que ver con álgebra como, en latín, ambitus con ambición, religio con religión, homines honesti con un conjunto de hombres honestos.

—Usted va a tener una polémica —dije— con todos los algebristas de París, pero continúe.

—Niego la validez y, por consiguiente, el valor de una razón que se cultiva de una manera que no sea la abstractamente lógica. Las matemáticas son la ciencia de la forma y de la cantidad; el razonamiento matemático no es otra cosa que la lógica aplicada a la observación de la forma y de la cantidad. El error consiste en suponer que las verdades de lo que llamamos álgebra pura, son verdades abstractas o generales. Y este error es tan evidente que me asombra la unanimidad con que ha sido aceptado. Los axiomas matemáticos no son axiomas de verdad general. Lo que es verdad respecto a las relaciones de forma y cantidad suele ser falso respecto a la ética, por ejemplo. En esta última ciencia es generalmente incierto que la suma de las partes sea igual al todo. En química el axioma falla también. Falla en la consideración de motivos; pues dos motivos, cada uno de un valor dado, no tienen necesariamente, cuando se los une, un valor igual a la suma de sus valores individuales. Hay muchas otras verdades matemáticas que sólo son verdades dentro de los límites de la relación. Pero el matemático infiere, de sus verdades finitas, todo un sistema de razonamientos, como si esas verdades fueran de aplicabilidad general, según la opinión de la gente. Bryant, en su muy erudita Mitología, menciona una equivocación análoga cuando dice que "aunque las fábulas paganas no son creídas, lo olvidamos continuamente y sacamos conclusiones de ellas". Los algebristas, todavía más equivocados, creen en sus fábulas paganas

y sacan conclusiones, no tanto por un defecto de su memoria, como por inexplicable confusión mental. En una palabra, no he conocido un algebrista que pudiera alejarse sin riesgo del mundo de las ecuaciones o que no profesara el clandestino artículo de fe de que $(a + b)^2$ es incondicionalmente igual a $a^2 + 2 a b + b^2$. Diga usted a uno de esos caballeros que, en ciertas ocasiones, $(a + b)^2$ puede no equivaler estrictamente a $a^2 + 2 a b + b^2$, y antes de acabar su explicación eche a correr para que no lo destruce.

—Quiero decir —prosiguió Dupin— que si el Ministro hubiera sido un simple matemático, el Prefecto no me habría entregado este cheque. Yo sabía, sin embargo, que era matemático y poeta, y me atuve a esa doble capacidad. Lo conocía como cortesano, también, y como un audaz intrigante. Un hombre así, pensé, no podía ignorar los modos habituales de la policía. No podía no prever los atracos a que sería sometido. Tiene que haber previsto, reflexioné, los secretos exámenes de su casa. Comprendí que sus frecuentes ausencias eran deliberadas: el propósito era facilitar los registros, convencer a la policía de que la carta no se hallaba en su casa. Comprendí que D. había seguido un razonamiento análogo al mío sobre los invariables principios de la policía para buscar objetos ocultos.

Ese razonamiento le haría desdeñar todos los escondrijos posibles. No podía ignorar que los rincones más intrincados y remotos serían evidentes a los ojos, a las sondas, a los barrenos y a los microscopios del Prefecto. Vi que la necesidad y la reflexión le aconsejarían el empleo de un recurso muy simple.

—Hay un juego de niños —continuó Dupin— que se juega con un mapa. Un jugador pide a otro que encuentre una palabra determinada —el nombre de una ciudad, de un río, de un estado o imperio—, una de las palabras, en fin, que registra la abigarrada y confusa superficie del mapa. El novicio trata de confundir a su adversario eligiendo nombres impresos en letra diminuta. Pero los expertos eligen palabras impresas en enormes letras. Estas, de tan evidentes que son, resultan imperceptibles. Tal vez, ante el problema de la ocultación de la carta, el Ministro había seguido un criterio análogo.

Una mañana me puse unos anteojos ahumados y me presente en casa del Ministro. Lo encontré bostezando, haraganeando y fingiendo tedio. Es, quizá, el hombre más enérgico de París, pero sólo cuando nadie lo ve.

Para no ser menos, me quejé de la debilidad de mi vista y deploré la necesidad de usar anteojos. Mientras tanto, examiné cautelosamente la pieza.

Examiné con atención especial una gran mesa de trabajo en la que había unas cartas, unos papeles, uno o dos instrumentos musicales y algunos libros. Ahí sin embargo nada suscitó mis sospechas.

Mis ojos, ya recorrido todo el cuarto, dieron con una miserable tarjetera de cartón, que pendía de una cinta azul, sobre la chimenea. En esa tarjetera, que tenía tres o cuatro compartimentos, había unas cuantas tarjetas de visita y una sola carta. Esta última estaba arrugada y manchada. Estaba casi partida en dos, por la mitad; como si alguien hubiera querido romperla y luego hubiera cambiado de propósito. Tenía un gran sello negro, con el membrete de D. muy visible, y estaba dirigida, con diminuta letra de mujer, al mismo D. Estaba metida de un modo negligente, casi desdeñoso, en uno de los compartimentos superiores. Apenas miré esta carta comprendí que era la que buscábamos. Es verdad que difería totalmente de la que había descrito el Prefecto. El sello no era ni pequeño ni rojo ni ostentaba las armas de la familia de S.: era grande y negro, con el membrete de los D. El sobre estaba dirigido al Ministro, con diminuta letra de mujer; el de la carta original estaba dirigido a una persona de la casa reinante, con ostentosa letra de hombre; sólo coincidía el tamaño del sobre. Pero lo simétrico de esas diferencias, que era excesivo; las manchas, lo roto y sucio del papel, tan incompatibles con las costumbres metódicas del Ministro y tan sugestivas de un propósito de insinuar al observador la total insignificancia del documento; estas cosas, digo, y su deliberada exhibición a la vista de todos, corroboraron mis sospechas. Prolongué mi visita y, mientras discutía con D. un tema que invariablemente le interesaba, no dejé de observar la carta. Aprendí, de memoria su apariencia y su disposición en el tarjetero; ese examen intermitente me permitió descubrir un detalle que eliminó mis últimas dudas. Vi que los filos del papel parecían muy chafados. Tenían la apariencia de un papel rígido cuyos dobleces han sido invertidos. Este descubrimiento me bastó. La carta había sido dada vuelta como un guante, de adentro para afuera.

Le hablan puesto una nueva dirección y un nuevo sello.

Saludé al Ministro y me fui, olvidando sobre la mesa una caja de oro, para rapé. Al día siguiente fui a buscarla y renovamos la conversación de la víspera. Bajo la ventana, en la calle, sonó un disparo, seguido por gritos de terror. D. se precipitó a la ventana, la abrió y miró hacia la calle; aproveché ese instante para cambiar la carta del tarjetero por un facsímil que había preparado en casa.

El tumulto había sido ocasionado por un hombre con un fusil; había hecho fuego en medio de la calle. Probó, sin embargo, que el arma estaba descargada y le permitieron que siguiera su camino como a un lunático o a un ebrio. Al poco rato me despedí. El supuesto lunático era, naturalmente, un empleado mío.

—Pero ¿qué propósito tenía usted —pregunté— para reemplazar la carta por un facsímil? ¿No hubiera sido mucho más simple apoderarse de ella en la primera visita?

—El Ministro —replicó Dupin— es inescrupuloso y valiente. Además, no carece de seguidores fieles. El acto que usted me sugiere podía haberme costado la vida. Otros fines me obligaban a ser prudente. Usted conoce mi tendencia política: en este asunto he obrado como partidario de la dama comprometida. Durante dieciocho meses el Ministro la ha tenido en su poder; ahora, ella lo tiene en su poder. D. ignora que le han sacado la carta y continuará con sus exigencias. El mismo será, de este modo, el artífice de su ruina política. Su caída, además, no será más abrupta que torpe. Es muy común hablar del facilis descensus Averni; pero en todas las cuestas, como la Catalani dijo del canto, es más arduo bajar que subir. En este caso, no tengo simpatía ni piedad por el que desciende. Es el monstrum horrendum, es el hombre genial, inescrupuloso. Confieso, sin embargo, que me gustaría ver su reacción cuando, desafiado por la persona a quien el Prefecto llama "de la más encumbrada categoría se vea obligado a abrir la carta que he dejado en el tarjetero.

— ¿Cómo? ¿Usted no dejó sobre vacío?

—No, eso hubiera sido injurioso. D., en Viena, me Jugó una mala jugada y yo le dije, con todo buen humor, que no la olvidaría. Pensé que le interesaría conocer la identidad de la persona que lo había derrotado; le dejé un indicio. D. conoce mi letra; me limité a escribir, en medio de la página, estas palabras:

Un dessein si funeste,

S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste

Pertenece a la Atrea, de Crébillon.

Versión de Julio Cortázar

Nil sapientiae odiosius acumine nimio
(SENECA)

Me hallaba en París en el otoño de 18... Una noche, después de una tarde ventosa, gozaba del doble placer de la meditación y de una pipa de espuma de mar, en compañía de mi amigo C. Auguste Dupin, en su pequeña biblioteca o gabinete de estudios del n° 33, rue Dunôt, du troisieme, Faubourg Saint-Germain. Llevábamos más de una hora en profundo silencio, y cualquier observador casual nos hubiera creído exclusiva y profundamente dedicados a estudiar las onduladas capas de humo que llenaban la atmósfera de la sala. Por mi parte, me había entregado a la discusión mental de ciertos tópicos sobre los cuales habíamos departido al comienzo de la velada; me refiero al caso de la rue Morgue y al misterio del asesinato de Marie Rogêt. No dejé de pensar, pues, en una coincidencia, cuando vi abrirse la puerta para dejar pasar a nuestro viejo conocido G... el prefecto de la policía de París.

Lo recibimos cordialmente, pues en aquel hombre había tanto de despreciable como de divertido, y llevábamos varios años sin verlo. Como habíamos estado sentados en la oscuridad, Dupin se levantó para encender una lámpara, pero volvió a su asiento sin hacerlo cuando G... nos hizo saber que venía a consultarnos, o, mejor dicho, a pedir la opinión de mi amigo sobre cierto asunto oficial que lo preocupaba grandemente.

—Si se trata de algo que requiere reflexión —observó Dupin, absteniéndose de dar fuego a la mecha— será mejor examinarlo en la oscuridad.

—He aquí una de sus ideas raras —dijo el prefecto, para quien todo lo que excedía su comprensión era "raro", por lo cual vivía rodeado de una verdadera legión de rarezas".

—Muy cierto —repuso Dupin, entregando una pipa a nuestro visitante y ofreciéndole un confortable asiento.

— ¿Y cuál es la dificultad? —preguntó. Espero que no sea otro asesinato.

— ¡Oh, no, nada de eso! Por cierto que es un asunto muy sencillo y no dudo de que podremos resolverlo perfectamente bien por nuestra cuenta; de todos modos pensé que a Dupin le gustaría conocer los detalles, puesto que es un caso muy raro.

—Sencillo y raro —dijo Dupin.

—Justamente. Pero tampoco es completamente eso. A decir verdad, todos estamos bastante confundidos, ya que la cosa es sencillísima y, sin embargo, nos deja perplejos.

—Quizá lo que los induce a error sea precisamente la sencillez del asunto —observó mi amigo.

— ¡Qué absurdos dice usted! —repuso el Prefecto, riendo a carcajadas.

—Quizá el misterio es un poco demasiado fácil — dijo Dupin.

— ¡Oh, Dios mío! ¿Cómo se le puede ocurrir semejante idea?

—Un poco demasiado evidente.

—Ja, ja! ¡oh, oh! —reía el prefecto, divertido hasta más no poder—. Dupin, usted acabará por hacerme morir de risa.

—Veamos, ¿de qué se trata? —Pregunté.

—Pues bien, voy a decírselo —repuso el prefecto, aspirando profundamente una bocanada de humo e instalándose en un sillón—. Puedo explicarlo en pocas palabras, pero antes debo advertirles que el asunto exige el mayor secreto, pues si se supiera que lo he confiado a otras personas podría costarme mi actual posición.

—Hable usted —dije.

—O no hable —dijo Dupin.

—Está bien. He sido informado personalmente, por alguien que ocupa un altísimo puesto, de que cierto documento de la mayor importancia ha sido robado en las cámaras reales. Se sabe quién es la persona que lo ha robado, pues fue vista cuando se apoderaba de él. También se sabe que el documento continúa en su poder.

— ¿Cómo se sabe eso? —preguntó Dupin.

—Se deduce claramente —repuso el prefecto— de la naturaleza del documento y de que no se hayan producido ciertas consecuencias que tendrían lugar inmediatamente después que aquél pasara a otras manos; vale decir, en caso de que fuera empleado en la forma en que el ladrón ha de pretender hacerlo al final.

—Sea un poco más explícito —dije.

—Pues bien, puedo afirmar que dicho papel da a su poseedor cierto poder en cierto lugar donde dicho poder es inmensamente valioso.

El prefecto estaba encantado de su jerga diplomática.

—Pues sigo sin entender nada —dijo Dupin.

— ¿No? Veamos: la presentación del documento a una tercera persona que no nombraremos pondría sobre el tapete el honor de un personaje de las más altas esferas, y, ello da al poseedor del documento un dominio sobre el ilustre personaje cuyo honor y tranquilidad se ven de tal modo amenazados.

—Pero ese dominio —interrumpí— dependerá de que el ladrón supiera que dicho personaje lo conoce como tal. ¿Y quién osaría...?

—El ladrón —dijo G. — es el ministro D... que se atreve a todo, tanto en lo que es digno como lo que es indigno de un hombre. La forma en que cometió el robo es tan ingeniosa como audaz. El documento en cuestión —una carta, para ser francos— fue recibido por la persona robada mientras se hallaba a solas en el boudoir real. Mientras la leía se vio repentinamente interrumpida por la entrada de la otra eminente persona, a la cual la primera deseaba ocultar especialmente la carta. Después de una apresurada y vana tentativa de esconderla en un cajón, debió dejarla, abierta como estaba, sobre una mesa. Como el sobrescrito había quedado hacia arriba y no se veía el contenido, la carta podía pasar sin ser vista. Pero en ese momento aparece el ministro D... Sus ojos de lince perciben inmediatamente el papel, reconoce la escritura del sobrescrito, observa la confusión de la persona en cuestión y adivina su secreto. Luego de tratar algunos asuntos en la forma expeditiva que le es usual, extrae una carta parecida a la que nos ocupa, la abre, finge leerla y la coloca luego exactamente al lado de la otra. Vuelve entonces a departir sobre las cuestiones públicas durante un cuarto de hora. Se levanta, finalmente, y al despedirse, toma la carta que no le pertenece. La persona robada ve la maniobra, pero no se atreve a llamarle la atención en presencia de la tercera, que no se mueve de su lado. El ministro se Marcha, dejando sobre la mesa la otra carta sin importancia.

—Pues bien —dijo Dupin, dirigiéndose a mí—, ahí tiene usted lo que se requería para que el dominio del ladrón fuera completo: éste sabe que la persona robada lo conoce como el ladrón.

—En efecto —dijo el prefecto—, y el poder así obtenido ha sido usado en estos últimos meses para fines políticos, hasta un punto sumamente peligroso. La persona robada está cada vez más convencida de la necesidad de recobrar su carta. Pero, claro está, una cosa así no puede hacerse abiertamente. Por fin, arrastrada por la desesperación, dicha persona me ha encargado de la tarea.

—Para la cual —dijo Dupin, envuelto en un perfecto torbellino de humo— no podía haberse deseado, o siquiera imaginado, agente más sagaz.

—Me halaga usted —repuso el Prefecto—, pero no es imposible que, en efecto, se tenga de mí tal opinión.

—Como hace usted notar —dije—, es evidente que la carta sigue en posesión del ministro, pues lo que le confiere su poder es dicha posesión y no su empleo. Apenas empleada la carta, el poder cesaría.

—Muy cierto —convino G...—. Mis pesquisas se basan en esa convicción. Lo primero que hice fue registrar cuidadosamente la mansión del ministro, aunque la mayor dificultad residía en evitar que llegara a enterarse. Se me ha prevenido que, por sobre todo, debo impedir que sospeche nuestras intenciones, lo cual sería muy peligroso.

—Pero usted tiene todas las facilidades para ese tipo de investigaciones —dije—. No es la primera vez que la policía parisiense las practica.

— ¡Oh naturalmente! Por eso no me preocupé demasiado. Las costumbres del ministro me daban, además, una gran ventaja. Con frecuencia pasa la noche fuera de su casa. Los sirvientes no son muchos y duermen alejados de los aposentos de su amo; como casi todos son napolitanos, es muy fácil inducirlos a beber copiosamente.

Bien saben ustedes que poseo llaves con las cuales puedo abrir cualquier habitación de París. Durante estos tres meses, no ha pasado una noche sin que me dedicara personalmente a registrar la casa de D... Mi honor está en juego y, para confiarles un gran secreto, la recompensa prometida es enorme. Por eso no abandoné la búsqueda hasta no tener seguridad completa de que el ladrón es más astuto que yo. Estoy seguro de haber mirado en cada rincón posible de la casa donde la carta podría haber sido escondida.

—¿No sería posible —pregunté— que si bien la carta se halla en posesión del ministro, como parece incuestionable, éste la haya escondido en otra parte que en su casa?.

—Es muy poco probable —dijo Dupin—. El especial giro de los asuntos actuales en la corte, y especialmente de las intrigas en las cuales se halla envuelto D... , exigen que el documento esté a mano y que pueda ser exhibido en cualquier momento; esto último es tan importante como el hecho mismo de su posesión.

— ¿Que el documento pueda ser exhibido? —pregunté.

—Si lo prefiere, que pueda ser destruido —dijo Dupin.

—Pues bien —convine—, el papel tiene entonces que estar en la casa. Supongo que podemos descartar toda idea de que el ministro lo lleve consigo.

—Por supuesto —dijo el prefecto—. He mandado detenerlo dos veces por falsos salteadores de caminos y he visto personalmente cómo le registraban.

—Pudo usted ahorrarse esa molestia —dijo Dupin—. Supongo que D... no es completamente loco y que ha debido prever esos falsos asaltos como una consecuencia lógica.

—No es completamente loco —dijo G...— pero es un poeta, lo que en mi opinión viene a ser más o menos lo mismo.

—Cierto —dijo Dupin, después de aspirar una profunda bocanada de su pipa de espuma de mar—. aunque, por mi parte, me confieso culpable de algunas malas rimas.

—Por qué no nos da detalles de su requisición? —pregunté.

—Pues bien; como disponíamos del tiempo necesario, buscamos en todas partes. Tengo una larga experiencia en estos casos. Revisé íntegramente la mansión, cuarto por cuarto, dedicando las noches de toda una semana a cada aposento. Primero examiné el mobiliaje. Abrimos todos los cajones; supongo que no ignoran ustedes que para un agente de policía bien adiestrado, no hay cajón secreto que pueda escapársele. En una búsqueda de esta especie, el hombre que deja sin ver un cajón secreto es un imbécil. ¡Son tan evidentes! En cada mueble hay una cierta masa, un cierto espacio que debe ser explicado.

Para eso tenemos reglas muy precisas. No se nos escaparía ni la quincuagésima parte de una línea.

Terminada la inspección de armarios pasamos a las sillas. Atravesamos los almohadones con esas largas y finas agujas que han visto ustedes emplear. Levantamos las tablas de las mesas.

— ¿Por qué?

—Con frecuencia, la persona que desea esconder algo levanta la tapa de una mesa o de un mueble similar, hace un orificio en cada una de las patas, esconde el objeto en cuestión y vuelve a poner la tabla en su sitio. Lo mismo suele hacerse en las cabeceras y postes de las camas.

—Pero, ¿no puede localizarse la cavidad por el sonido? —pregunté.

—De ninguna manera si, luego de haberse depositado el objeto, se lo rodea con una capa de algodón.

Además, en este caso, estábamos forzados a proceder sin hacer ruido.

—Pero es imposible que hayan ustedes revisado y desarmado todos los muebles donde pudo ser escondida la carta en la forma que menciona. Una carta puede ser reducida a un delgadísimo rollo, casi igual en volumen al de una aguja larga de tejer, y en esa forma se la puede insertar, por ejemplo, en el travesaño de una Silla. ¿Supongo que no desarmaron todas las sillas?

—Por supuesto que no, pero hicimos algo mejor: examinamos los travesaños de todas las sillas de la casa y las juntas de todos los muebles con ayuda de un poderoso microscopio. Si hubiera habido la menor señal de un reciente cambio, no habríamos dejado de advertirlo instantáneamente. Un simple grano de polvo producido por un barreno nos hubiera saltado a los ojos como si fuera una manzana. La menor diferencia en la encoladura, la más mínima apertura en los ensamblajes, hubiera bastado para orientarnos.

—Supongo que miraron en los espejos, entre los marcos y el cristal, y que examinaron las camas y la ropa de la cama, así como los cortinados y alfombras.

—Naturalmente, y luego que hubimos revisado todo el mobiliario en la misma forma minuciosa, pasamos a la casa misma. Dividimos su superficie en compartimentos que numeramos, a fin de que no se nos escapara ninguno; luego escrutamos cada pulgada cuadrada, incluyendo las dos casas adyacentes, siempre ayudados por el microscopio.

— ¿Las dos casas adyacentes? —exclamé—. ¡Habrán tenido toda clase de dificultades!

—Sí. Pero la recompensa ofrecida es enorme.

— ¿Incluían ustedes el terreno contiguo a las casas?

—Dicho terreno está pavimentado con ladrillos. No nos dio demasiado trabajo comparativamente, pues examinamos el musgo entre los ladrillos y lo encontramos intacto.

— ¿Miraron entre los papeles de D..., naturalmente, y en los libros de la biblioteca?

—Claro está. Abrimos todos los paquetes, y no solo examinamos cada libro, sino que lo hojearon cuidadosamente, sin conformarnos con una mera sacudida, como suelen hacerlo nuestros oficiales de policía. Medimos asimismo el espesor de cada encuadernación, escrutándola luego de la manera más detallada con el microscopio. Si se hubiera insertado un papel en una de esas encuadernaciones, resultaría imposible que pasara inadvertido. Cinco o seis volúmenes que salían de manos del encuadernador fueron probados longitudinalmente con las agujas.

— ¿Exploraron los pisos debajo de las alfombras?

—Sin duda. Levantamos todas las alfombras y examinamos las planchas con el microscopio.

— ¿Y el papel de las paredes?

—Lo mismo.

— ¿Miraron en los sótanos?

—Miramos.

—Pues entonces —declaré— se ha equivocado usted en sus cálculos y la carta no está en la casa del ministro.

—Me temo que tenga razón —dijo el prefecto—. Pues bien, Dupin, ¿qué me aconseja usted?

—Revisar de nuevo completamente la casa.

— ¡Pero es inútil! —replicó G...—. Tan seguro estoy de que respiro como de que la carta no está en la casa.

—No tengo mejor consejo que darle —dijo Dupin—. Supongo que posee usted una descripción precisa de la carta.

— ¡Oh, sí!

Luego de extraer una libreta, el prefecto procedió a leernos una minuciosa descripción del aspecto interior de la carta, y especialmente del exterior. Poco después de terminar su lectura se despidió de nosotros, desanimado como jamás lo había visto antes.

Un mes más tarde nos hizo otra visita y nos encontró ocupados casi en la misma forma que la primera vez. Tomó posesión de una pipa y un sillón y se puso a charlar de cosas triviales. Al cabo de un rato le dije:

—Veamos, G... ¿qué pasó con la carta robada?. Supongo que, por lo menos, se habrá convencido de que no es cosa fácil sobrepujar en astucia al ministro.

— ¡El diablo se lo lleve! Volví a revisar su casa, como me lo había aconsejado Dupin, pero fue tiempo perdido. Ya lo sabía yo de antemano.

— ¿A cuánto dijo usted que ascendía la recompensa ofrecida? —preguntó Dupin.

—Pues... la verdad a mucho dinero... muchísimo. No quiero decir exactamente cuánto, pero eso sí, afirmo que estaría dispuesto a firmar un cheque por cincuenta mil francos a cualquiera que me consiguiese esa carta. El asunto va adquiriendo día a día más importancia, y la recompensa ha sido recientemente doblada. Pero, aunque ofrecieran tres veces esa suma, no podría hacer más de lo que he hecho.

—Pues... la verdad... —dijo Dupin, arrastrando las palabras entre bocanadas de humo—, me parece a mí, G... que usted no ha hecho... todo lo que podía hacerse... ¿No cree que... aún podría hacer algo más, ¿eh?

—¿Cómo? ¿En qué sentido?

—Pues... puf... podría usted. .. puf, puf... pedir consejo en ese asunto... puf, puf, puf... ¿Se acuerda de la historia que cuentan de Abernethy?

—No. ¡Al diablo con Abernethy!

—De acuerdo. ¡Al diablo, pero bienvenido! Erase una vez cierto avaro que tuvo la idea de obtener gratis el consejo médico de Abernethy. Aprovechó una reunión y una conversación corrientes para explicar un caso personal como si se tratara del de otra persona. "Supongamos que los síntomas del enfermo son tales y cuales —dijo—. Ahora bien, doctor: ¿qué le aconsejaría usted hacer?" "Lo que yo le aconsejaría —repuso Abernethy— es que consultara a un médico."

— ¡Vamos! —exclamó el prefecto, bastante desconcertado—. Estoy plenamente dispuesto a pedir consejo y a pagar por él. De verdad, daría cincuenta mil francos a quienquiera me ayudara en este asunto.

—En ese caso —replicó Dupin, abriendo un cajón y sacando una libreta de cheques—, bien puede usted llenarme un cheque por la suma mencionada. Cuando lo haya firmado le entregaré la carta.

Me quedé estupefacto. En cuanto al prefecto, parecía fulminado. Durante algunos minutos fue incapaz de hablar y de moverse, mientras contemplaba a mi amigo con ojos que parecían salirse de las órbitas y con la boca abierta. Recobrándose un tanto, tomó una pluma y, después de varias pausas y abstraídas contemplaciones, llenó y firmó un cheque por cincuenta mil francos, extendiéndolo por encima de la mesa a Dupin. Este lo examinó cuidadosamente y lo guardó en su cartera; luego, abriendo un escritorio, sacó una carta y la entregó al prefecto. Nuestro funcionario la tomó en una convulsión de alegría, la abrió con manos trémulas, lanzó una ojeada a su contenido y luego, lanzándose vacilante hacia la puerta, desapareció bruscamente del cuarto y de la casa, sin haber pronunciado una sílaba desde el momento en que Dupin le pidió que llenara el cheque.

Una vez que se hubo marchado, mi amigo consintió en darme algunas explicaciones.

—La policía parisiense es sumamente hábil a su manera —dijo—. Es perseverante, ingeniosa, astuta y muy versada en los conocimientos que sus deberes exigen. Así, cuando G... nos explicó su manera de registrar la mansión de D..., tuve plena confianza en que había cumplido una investigación satisfactoria, hasta donde podía alcanzar.

—¿Hasta donde podía alcanzar? —repetí.

—Sí —dijo Dupin—, Las medidas adoptadas no solamente eran las mejores en su género, sino que habían sido llevadas a la más absoluta perfección. Si la carta, hubiera estado dentro del ámbito de su búsqueda, no cabe la menor duda de que los policías la hubieran encontrado.

Me eche a reír, pero Dupin parecía hablar muy en serio.

—Las medidas —continuó— eran excelentes en su género, y fueron bien ejecutadas; su defecto residía en que eran inaplicables al caso y al hombre en cuestión. Una cierta cantidad de recursos altamente ingeniosos constituyen para el prefecto una especie de lecho de Procusto, en el cual quiere meter a la fuerza sus designios. Continuamente se equivoca por ser demasiado profundo o demasiado superficial para el caso, y más de un colegial razonaría mejor que él. Conocí a uno que tenía ocho años y cuyos triunfos en el juego de "par e impar" atraían la admiración general. El juego es muy sencillo y se juega con bolitas. Uno de los contendientes oculta en la mano cierta cantidad de bolitas y pregunta al otro. "¿Par o impar?" Si éste adivina correctamente, gana una bolita, si se equivoca, pierde una. El niño de quien hablo ganaba todas las bolitas de la escuela. Naturalmente tenía un método de adivinación que consistía en la simple observación y en el cálculo de la astucia de sus adversarios.. Supongamos que uno de éstos sea un perfecto tonto y que, levantando la mano cerrada, le pregunta: "¿Par o impar?" Nuestro colegial responde: "Impar", y pierde, pero a la segunda vez gana, por cuanto se ha dicho a sí mismo "El tonto tenía pares la primera vez, y su astucia no va más allá de preparar impares para la segunda vez. Por lo tanto, diré impar." Lo dice, y gana. Ahora bien, —si le toca jugar con un tonto ligeramente superior al anterior, razonará en la siguiente forma: "Este muchacho sabe que la primera vez elegí impar, y en la segunda se le ocurrirá como primer impulso pasar de par a impar, pero entonces un nuevo impulso le sugerirá que la variación es demasiado sencilla, y finalmente se decidirá a poner bolitas pares como la primera vez. Por lo tanto, diré pares." Así lo hace, y gana. Ahora bien, esta manera de razonar del colegial, a quien sus camaradas llaman "afortunado", en ¿qué consiste si se la analiza con cuidado?

—Consiste —repuse—, en la identificación del intelecto del razonador con el de su oponente.

—Exactamente —dijo Dupin—. Cuando pregunté al muchacho de qué, manera lograba esa total identificación en la cual residían sus triunfos, me contestó: "Si quiero averiguar si alguien es inteligente, o estúpido, o bueno, o malo, y saber cuáles son sus pensamientos en ese momento, adapto lo más posible la expresión de mi cara a la de la suya, y luego espero hasta que pensamientos o sentimientos surgen en mi mente o en mi corazón, coincidentes con la expresión de mi cara." Esta respuesta del colegial está en la base de toda la falsa profundidad atribuida a La Rochefoucauld, La Bruyère, Maquiavelo y Campanella.

—Si comprendo bien —dije— la identificación del intelecto del razonador con el de su oponente depende de la precisión con que se mida la inteligencia de este último.

—Depende de ello para sus resultados prácticos —replicó Dupin—, y el prefecto y sus cohortes fracasan con tanta frecuencia, primero por no lograr dicha identificación y segundo por medir mal —o, mejor dicho, por no medir— el intelecto con el cual se miden. Sólo tienen en cuenta sus propias ideas ingeniosas y, al buscar alguna cosa oculta, se fijan solamente en los métodos que ellos hubieran empleado para ocultarla. Tienen mucha razón en la medida en que su propio ingenio es fiel representante de la masa; pero, cuando la astucia del malhechor posee un carácter distinto de la suya, aquel los derrota, como es natural. Esto ocurre siempre cuando se trata de una astucia superior a la suya y, muy frecuentemente, cuando está por debajo. Los policías no admiten variación de principio en sus investigaciones, a lo sumo, si se ven apurados por algún caso insólito, o movidos por una recompensa extraordinaria, extienden o exageran sus viejas modalidades rutinarias, pero sin tocar los principios. Por ejemplo, en este asunto de D..., ¿Qué se ha hecho para modificar el principio de acción? ¿Qué son esas perforaciones, esos escrutinios con el microscopio, esa división de la superficie del edificio en pulgadas cuadradas numeradas? ¿Qué representan sino la aplicación exagerada del principio o la serie de principios que rigen una búsqueda, y que se basan a su vez en una serie de nociones sobre el ingenio humano, a las cuales se ha acostumbrado el prefecto en la prolongada rutina de su tarea? ¿No ha advertido que G... da por sentado que todo hombre esconde una carta, si no exactamente en un agujero practicado en la pata de una silla, por lo menos en algún agujero —o rincón sugerido por la misma línea de pensamiento que inspira la idea de esconderla en un agujero hecho en la pata de una silla? Observe asimismo que esos escondrijos rebuscados sólo se utilizan en ocasiones ordinarias, y sólo serán elegidos por inteligencias igualmente ordinarias; vale decir que en todos los casos de ocultamiento cabe presumir, en primer término, que se lo ha efectuado dentro de esas líneas; por lo tanto, su descubrimiento no depende en absoluto de la perspicacia, sino del cuidado, la paciencia y la obstinación de los buscadores; y si el caso es de importancia (o la recompensa magnífica, lo cual equivale a la misma cosa a los ojos de los policías), las cualidades aludidas no fracasan jamás. Comprenderá usted ahora lo que quiero decir cuando sostengo que si la carta robada hubiese estado escondida en cualquier parte dentro de los límites de la perquisición del prefecto (en otras palabras, si el principio rector de su ocultamiento hubiera estado comprendido dentro de los principios del prefecto) hubiera sido descubierta sin la más mínima duda. Pero nuestro funcionario ha sido mistificado por completo, y la remota fuente de su derrota yace en su suposición de que el ministro es un loco porque ha logrado renombre como poeta. Todos los locos son poetas en el pensamiento del prefecto, de donde cabe considerarlo culpable de un *non distributio medii* por inferir de lo anterior que todos los poetas son locos.

—Pero se trata realmente del poeta? —pregunté—. Sé que D... tiene un hermano, y que ambos han logrado reputación en el campo de las letras. Creo que el ministro ha escrito una obra notable sobre el cálculo diferencial. Es un matemático y no un poeta.

—Se equivoca usted. Lo conozco bien, y sé que es ambas cosas. Como poeta y matemático es capaz de razonar bien, en tanto que como mero matemático hubiera sido capaz de hacerlo y habría quedado a merced del prefecto.

—Me sorprenden esas opiniones, —dije—, que el consenso universal contradice. Supongo que no pretende usted aniquilar nociones que tienen siglos de existencia sancionada. La razón matemática fue considerada siempre como la razón por excelencia.

—*Il y a à parier* —replicó Dupin, citando a Chamfort— *que toute idée publique, toute convention reçue est une sottise, car elle a convenu au plus grand nombre*. Le aseguro que los matemáticos han sido los primeros en difundir el error popular al cual alude usted, y que no por difundido deja de ser un error. Con arte digno de mejor causa han introducido, por ejemplo, el término "análisis" en las operaciones algebraicas. Los franceses son los causantes de este engaño, pero si un término tiene alguna importancia, si las palabras derivan su valor de su aplicación, entonces concedo que "análisis" abarca "álgebra", tanto como en latín *ambitus* implica "ambición"; *religio*, "religión", u *homines honesti*, la clase de las gentes honorables.

—Me temo que se malquiste usted con algunos de los algebristas de París. Pero continúe.

—Niego la validez y, por tanto, los resultados de una razón cultivada por cualquier procedimiento especial que no sea el lógico abstracto. Niego, en particular, la razón extraída del estudio matemático. Las matemáticas constituyen la ciencia de la forma y la cantidad; el razonamiento matemático es simplemente la lógica aplicada a la observación de la forma y la cantidad. El gran error está en suponer que incluso las verdades de lo que se denomina álgebra pura constituyen verdades abstractas o generales. Y este error es tan enorme que me asombra se lo haya aceptado universalmente. Los axiomas matemáticos no son axiomas de validez general. Lo que es cierto de la relación (de una forma y la cantidad) resulta con frecuencia erróneo aplicado, por ejemplo, a la moral. En esta última ciencia suele no ser cierto que el todo sea igual a la suma de las partes. También en química este axioma no se cumple. En la consideración de los móviles falla igualmente, pues dos móviles de un valor dado no alcanzan necesariamente al sumarse un valor equivalente a la suma de sus valores. Hay muchas otras verdades matemáticas que sólo son tales dentro de los límites de la relación. Pero el matemático, llevado por el hábito, arguye, basándose en sus verdades finitas, como si tuvieran una aplicación general, cosa que por lo demás la gente acepta y cree. En su erudita Mitología, Bryant alude a una análoga fuente de error cuando señala que, "aunque no se cree en las fábulas paganas, solemos olvidarnos de ello y extraemos consecuencias como si fueran realidades existentes". Pero para los algebristas, que son realmente paganos, las "fábulas paganas" constituyen materia de credulidad, y las inferencias que de ellas extraen no nacen de un descuido de la memoria sino de un inexplicable reblandecimiento mental. Para resumir: Jamás he encontrado un matemático en quien se pudiera confiar fuera de sus raíces y sus ecuaciones, o que no tuviera por artículo de fe que $x^2 + px$ es absoluta e incondicionalmente igual a q . Por vía de experimento, diga a uno de esos caballeros que, en su opinión, podrían darse casos en que $x^2 + px$ no fuera absolutamente igual a q ; pero, una vez que le haya hecho comprender lo que quiere decir, sálgase de su camino lo antes posible, porque es seguro que tratará de golpearlo.

—Lo que busco indicar —agregó Dupin, mientras yo reía de sus últimas observaciones— es que, si el ministro hubiera sido sólo un matemático, el prefecto no se habría visto en la necesidad de extenderme este cheque. Pero sé que es tanto matemático como poeta, y mis medidas se han adaptado a sus capacidades, teniendo en cuenta las circunstancias que lo rodeaban. Sabía que es un cortesano y un audaz intrigante. Pensé que un hombre semejante no dejaría de estar al tanto de los métodos policiales ordinarios. Imposible que no anticipara (y los hechos lo han probado así) los falsos asaltos a que fue sometido. Reflexioné que igualmente habría previsto las pesquisas secretas en su casa. Sus frecuentes ausencias nocturnas, que el prefecto consideraba una excelente ayuda para su triunfo, me parecieron simplemente astucias destinadas a brindar oportunidades a la perquisición y convencer lo antes posible a la policía de que la carta no se hallaba en la casa, como G... terminó finalmente por creer. ¡Me pareció asimismo que toda la serie de pensamientos que con algún trabajo acabo de exponerle y que se refieren al principio invariable de la acción policial en sus búsquedas de objetos ocultos, no podía dejar de ocurrírsele al ministro. Ello debía conducirlo inflexiblemente a desdeñar todos los escondrijos vulgares. Reflexioné que ese hombre no podía ser tan simple como para no comprender que el rincón más remoto e inaccesible de su morada estaría tan abierto como el más vulgar de los armarios a los ojos, las sondas, los barrenos los microscopios del prefecto.

Vi, por último, que D... terminaría necesariamente en la simplicidad, si es que no la adoptaba por una cuestión de gusto personal. Quizá recuerde usted con qué ganas rió el prefecto cuando, en nuestra primera entrevista, sugerí que acaso el misterio lo perturbaba por su absoluta evidencia.

—Me acuerdo muy bien —respondí—. Por un momento pensé que iban a darle convulsiones.

—El mundo material —continuó Dupin— abunda en estrictas analogías con el inmaterial, y ello tiñe de verdad el dogma retórico según el cual la metáfora o el símil sirven tanto, para reforzar un argumento como para embellecer una descripción. El principio de la vis inertiae, por ejemplo, parece idéntico en la física y en la metafísica. Si en la primera es cierto que resulta más difícil poner en movimiento un cuerpo grande que uno pequeño, y que el impulso o cantidad de movimiento subsecuente se hallara en relación con la dificultad, no menos cierto es en metafísica que los intelectos de máxima capacidad, aunque más vigorosos, constantes y eficaces en sus avances que los de grado inferior, son más lentos en iniciar dicho avance y se muestran más embarazados y vacilantes en los primeros pasos. Otra cosa: ¿Ha observado usted alguna vez, entre las muestras de las tiendas, cuáles atraen la atención en mayor grado?

—Jamás se me ocurrió pensarlo —dije.

"Hay un juego de adivinación —continuó Dupin— que se juega con un mapa. Uno de los participantes pide a otro que encuentre una palabra dada: el nombre de una ciudad, en río, un Estado o un imperio; en suma, cualquier palabra que figure en la abigarrada y complicada superficie del mapa. Por lo regular, un novato en el juego busca confundir a su oponente proponiéndole los nombres escritos con los caracteres más pequeños, mientras que el buen jugador escogerá aquellos que se extienden con grandes letras de una parte a la otra del mapa. Estos últimos, al igual que las muestras y carteles excesivamente grandes, escapan a la atención a fuerza de ser evidentes, y en esto la desatención ocular resulta análoga al descuido que lleva al intelecto a no tomar en cuenta consideraciones excesivas y palpablemente evidentes. De todos modos, es éste un asunto que se halla por encima o por debajo del entendimiento del prefecto. Jamás se le ocurrió como probable o posible que el ministro hubiera dejado la carta delante de las narices del mundo entero, a fin de impedir mejor que una parte de ese mundo pudiera verla.

"Cuanto más pensaba en el audaz, decidido y característico ingenio de D... en que el documento debía hallarse siempre a mano si pretendía servirse de él para sus fines, y en la absoluta seguridad proporcionada por el prefecto de que el documento no se hallaba oculto dentro de los límites de las búsquedas ordinarias de dicho funcionario, más seguro me sentía de que, para esconder la carta, el ministro había acudido al más amplio y sagaz de los expedientes: el no ocultarla.

"Compenetrado de estas ideas, me puse un par de anteojos verdes, y una hermosa mañana acudí como por casualidad a la mansión ministerial. Hallé a D... en casa, bostezando, paseándose sin hacer nada y pretendiendo hallarse en el colmo del *ennui*. Probablemente se trataba del más activo y enérgico de los seres vivientes, pero eso tan sólo cuando nadie lo ve.

"Para no ser menos, me quejé del mal estado de mi vista y de la necesidad de usar anteojos, bajo cuya protección pude observar cautelosa pero detalladamente el aposento, mientras en apariencia seguía con toda atención las palabras de mi huésped.

"Dediqué especial cuidado a una gran mesa-escritorio junto a la cual se sentaba D..., y en la que aparecían mezcladas algunas cartas y papeles, juntamente con un par de instrumentos musicales y unos pocos libros. Pero, después de un prolongado y atento escrutinio, no vi nada que procurara mis sospechas.

"Dando la vuelta al aposento, mis ojos cayeron por fin sobre un insignificante tarjetero de cartón recortado que colgaba, sujeto por una sucia cinta azul, de una pequeña perilla de bronce en mitad de la repisa de la chimenea. En este tarjetero, que estaba dividido en tres o cuatro compartimentos, vi cinco o seis tarjetas de visitantes y una sola carta. Esta última parecía muy arrugada y manchada. Estaba rota casi por la mitad, como si a una primera intención de destruirla por inútil hubiera sucedido otra. Ostentaba un gran sello negro, con el monograma de D... muy visible, y el sobrescrito, dirigido al mismo ministro revelaba una letra menuda y femenina. La carta había sido arrojada con descuido, casi se diría que desdeñosamente, en uno de los compartimentos superiores del tarjetero.

"Tan pronto hube visto dicha carta, me di cuenta de que era la que buscaba. Por cierto que su apariencia difería completamente de la minuciosa descripción que nos había leído el prefecto. En este caso el sello era grande y negro, con el monograma de D...; en el otro, era pequeño y rojo, con las armas ducales de la familia S... El sobrescrito de la presente carta mostraba una menuda y femenina, mientras que el otro, dirigido a cierta persona real, había sido trazado con caracteres firmes y decididos. Sólo el tamaño mostraba analogía. Pero, en cambio, lo radical de unas diferencias que resultaban excesivas; la suciedad, el papel arrugado y roto en parte, tan inconciliables con los verdaderos hábitos metódicos de D... y tan sugestivos de la intención de engañar sobre el verdadero valor del documento; todo ello, digo, sumado a la ubicación de la carta, insolentemente colocada bajo los ojos de cualquier visitante, y coincidente, por tanto, con las conclusiones a las que ya había arribado, corroboraron decididamente las sospechas de alguien que había ido allá con intenciones de sospechar.

"Prolongué lo más posible mi visita y, mientras discutía animadamente con el ministro acerca de un tema que jamás ha dejado de interesarle y apasionarlo, mantuve mi atención clavada en la carta. Confiaba así a mi memoria los detalles de su apariencia exterior y de su colocación en el tarjetero; pero terminé además por descubrir algo que dispó las últimas dudas que podía haber abrigado. Al mirar atentamente los bordes del papel, noté que estaban más ajados de lo necesario. Presentaban el aspecto típico de todo papel grueso que ha sido doblado y aplastado con una plegadera, y que luego es vuelto en sentido contrario,

usando los mismos pliegues formados la primera vez. Este descubrimiento me bastó. Era evidente que la carta había sido dada vuelta como un guante, a fin de ponerle un nuevo sobrescrito y un nuevo sello. Me despedí del ministro y me marché en seguida, dejando sobre la mesa una tabaquera de oro.

"A la mañana siguiente volví en busca de la tabaquera, y reanudamos placenteramente la conversación del día anterior. Pero, mientras departíamos, oyóse justo debajo de las ventanas un disparo como de pistola, seguido por una serie de gritos espantosos y las voces de una multitud aterrorizada. D... —corrió a una ventana, la abrió de par en par y miró hacia afuera. Por mi parte, me acerqué al tarjetero, saqué la carta, guardándola en el bolsillo, y la reemplacé por un facsímil (por lo menos en el aspecto exterior) que había preparado cuidadosamente en casa, imitando el monograma de D... con ayuda de un sello de miga de pan.

"La causa del alboroto callejero había sido la extravagante conducta de un hombre armado de un fusil, quien acababa de disparar el arma contra un grupo de mujeres y niños. Comprobóse, sin embargo, que el arma no estaba cargada, y los presentes dejaron en libertad al individuo considerándolo borracho o loco. Apenas se hubo alejado, D... se apartó de la ventana, donde me le había reunido inmediatamente después de apoderarme de la carta. Momentos después me despedí de él. Por cierto que el pretendido lunático había sido pagado por mí."

— ¿Pero que intención tenía usted —pregunté— al reemplazar la carta por un facsímil? ¿No hubiera sido preferible apoderarse abiertamente de ella en su primera visita, y abandonar la casa?

—D... es un hombre resuelto a todo y lleno de coraje —repuso Dupin—. En su casa no faltan servidores devotos a su causa. Si me hubiera atrevido a lo que usted sugiere, jamás habría salido de allí con vida. El buen pueblo de París no hubiese oído hablar nunca más de mí. Pero, además, llevaba una segunda intención. Bien conoce usted mis preferencias políticas. En este asunto he actuado como partidario de la dama en cuestión. Durante dieciocho meses, el ministro la tuvo a su merced. Ahora es ella quien lo tiene a él, pues, ignorante de que la carta no se halla ya en su posesión, D... continuará presionando como si la tuviera. Esto lo llevará inevitablemente a la ruina política. Su caída, además, será tan precipitada como ridícula. Está muy bien hablar del *facilis descensus Averní*; pero, en materia de ascensiones, cabe decir lo que la Catalani decía del canto, o sea, que es mucho más fácil subir que bajar. En el presente caso no tengo simpatía —o, por lo menos, compasión— hacia el que baja. D... es el *monstrum horrendum*, el hombre de genio carente de principios. Confieso, sin embargo, que me gustaría conocer sus pensamientos cuando, al recibir el desafío de aquella a quien el prefecto llama "cierta persona", se vea forzado a abrir la carta que le dejé en el tarjetero.

— ¿Cómo? ¿Escribió usted algo en ella?

— ¡Vamos, no me pareció bien dejar el interior en blanco! Hubiera sido insultante. Cierta vez, en Viena, D... me jugó una mala pasada, y sin perder el buen humor le dije que no la olvidaría. De modo que, como no dudo de que sienta cierta curiosidad por saber quién se ha mostrado más ingenioso que él, pensé que era una lástima no dejarle un indicio. Como conoce muy bien mi letra, me limité a copiar en mitad de la página estas palabras:

... *Un dessein si funeste,*

S'il n'est digne d'Atrée, est digne de Thyeste.

Las hallará usted en el Atrée de Crébillon.

Contratransferência

Lucia E. Tower

Tradução de Carlos Serafim Martinez

I - Considerações Teóricas

Algumas referências à contra-transferência podem ser encontradas nas primeiras publicações psicanalíticas, e se de início sua existência foi aparentemente bem recebida, o modo de falar sobre ela era displicente. Dizia-se apenas que os analistas poderiam ter reações transferenciais a seus pacientes. Pouco se disse além disso, e havia indicações de que se tratavam de reações dúbias, a serem controladas, e a discussão pública deste assunto pelos analistas representava uma espécie de auto-revelação indecorosa. Há cerca de 10 anos atrás, um pequeno número de artigos começou a surgir, e seu tom geral era de embaraço, pois estas eram tomadas como imperfeições maiores em nossos procedimentos terapêuticos, e é de fato evidente que alguns fenômenos contra-transferenciais devem ser considerados extremamente repreensíveis.

A literatura sobre a contra-transferência teve uma ampla revisão feita por Douglas Orr (1). Meu principal propósito é apresentar algumas idéias próprias com material clínico detalhado, por isso farei apenas um breve comentário sobre essa literatura.

Embora haja ampla concordância entre os analistas quanto à transferência, o mesmo não se dá com a contra-transferência. A primeira referência de Freud em 1910 era proibitiva: "Tornamo-nos cientes da contra-transferência, que surge no analista como resultado da influência do paciente, sob os sentimentos inconscientes do analista e estamos inclinados a dizer que ele a reconhecerá em si mesmo e a sobrepujará".

É incrível que um fenômeno tanto natural quanto inevitável, capaz de enriquecer nossa compreensão, tenha ficado tão censurado por 40 anos quanto a sua existência. Não se supõe existirem analistas tão perfeitamente analisados a ponto de não ter mais um inconsciente, ou imunes ao revés de impulsos instintivos e de defesas contra esses impulsos. O próprio linguajar de nossas práticas no treinamento desmentem essa máscara de analista perfeito. Dizemos que a análise pessoal do estudante deveria servir como "uma experiência inicial com o inconsciente"; que deveria dar-lhe o poder de "trabalhar livre de seus próprios padrões emocionais perturbadores" e habilitá-lo a prosseguir depois em sua auto-análise por conta própria. Em nenhum momento se espera que ele tenha sido perfeitamente analisado. Além disso, nossa recomendação de retornos periódicos à análise aos analistas pressupõe uma grande reserva inconsciente, origem de novas respostas neuróticas a pressões emocionais de pacientes de análise sobre o inconsciente do analista.

As concepções da contra-transferência, diversas e contraditórias, deram origem a uma série de proposições. Idéias iniciais a definem como a reação emocional consciente do analista à transferência do paciente, as atitudes que incluem toda reação consciente e inconsciente ao paciente, normal ou neurótico, construções de mecanismos na relação interpessoal entre o paciente e analista segundo o esquema edípico. Foram incluídas disposições de caráter e excentricidades pessoais do analista. Reações ao paciente como um todo foram consideradas transferência e, a aspectos parciais do paciente, contra-transferência. A angústia no analista foi considerada como o denominador comum a todas as reações contra-transferenciais e toda resposta que produz angústia no analista também foi considerada contra-transferência. Por fim, apenas os impulsos sexuais com os pacientes foram considerados como contra-transferência. As maiores diferenças têm como questão central a idéia de "ver o analista como um espelho ou como um ser humano". Contra-transferências foram consideradas como transferências e nada mais ou, ao contrário, algo totalmente diverso e diferente disso.

Outras diferenças envolvem questões como discutir ou não a contra-transferências com pacientes; sendo um fenômeno sempre presente, seria por isso normal; se deve ser considerada razoavelmente normal, uma vez que está sempre presente, ou é sempre anormal. A noção de "envolvimento persistente" do analista é mencionada várias vezes como inquietante por suas implicações.

Quase invariavelmente há proibições explícitas contra qualquer manifestação de contra-transferência erótica. Em apenas uma menção, acredito, sugeriu-se que a ausência de períodos ou ocasiões de "sobrecarga" indica que a análise não terá êxito. Apenas uma vez, acredito, sugeriu-se que possa haver sob circunstâncias normais, e mesmo oportunas, algo que se aproxima de uma neurose de contra-transferência. Principalmente esta idéia é extremamente criticada.

A natureza proibitiva do que se escreve sobre o assunto pode ser indicada de modo resumido pelas típicas citações seguintes:

nossa contra-transferência deve ser saudável

supõe-se as respostas apropriadas predominem

alguma toaleta analítica é indispensável na rotina do analista

a contra-transferência é o mesmo que a transferência, e é então obviamente indesejável e constitui um obstáculo.

erros contra-transferenciais devem ser admitidos, para que o paciente possa expressar sua raiva e seu analista deve manifestar alguma forma de arrependimento para o paciente.

não é seguro permitir que manifestações contra-transferenciais sutis se desenvolvam lenta e inadvertidamente na relação interpessoal. O analista deve reconhecer e controlar estas reações.

Estas e outras atitudes semelhantes pressupõem uma habilidade consciente no analista em controlar o seu próprio inconsciente. Tal suposição viola a premissa básica de nossa ciência de que os seres humanos são tomados por um inconsciente que não está sujeito a controle consciente, embora afortunadamente seja sujeito à investigação através da neurose da transferência (e presumivelmente também da contra-transferência).

Evidências comuns de contra-transferência são descritas como:

angústia durante o tratamento

sentimentos perturbadores quanto aos pacientes

estereotipia nos sentimentos ou nos comportamentos dirigidos aos pacientes

amor e ódio pelos pacientes

preocupações eróticas, principalmente quanto a se apaixonar pelo paciente, persistência ulterior de afetos espertados durante a sessão

sonhos com pacientes e acting-outs.

A recente literatura sobre o tema inclui vários artigos perceptivos, ricos em material descritivo e exemplos clínicos, cujo tom é menos proibitivo.

Penso que o uso do termo contra-transferência deva ser reservado para fenômenos que são transferências do analista a seu paciente. Estou convicta de que há em toda análise o aparecimento de contratransferências inevitáveis, naturais, e freqüentemente desejáveis, evanescentes ou mais duráveis, correlatas do fenômeno de transferência. Interações (ou transações) entre transferências do paciente e contra-transferências do analista se dão em nível inconsciente e poderão ser, talvez sempre sejam, vitais para o resultado do tratamento. A verbalização intelectual, que consiste nas comunicações do paciente, e a atividade interpretativa do analista é o meio pelo qual canais subterrâneos e profundos de comunicação são criados entre o paciente e médico. Tais interpretações não curam, e tampouco qualquer analista será

lembrado em primeiro lugar por seu talento interpretativo, por qualquer paciente com que tenha tido êxito. Não é razão para depreciar a importância de interpretação no procedimento analítico. Obviamente, apenas através das comunicações verbais do paciente, e dos esforços diligentes, imparciais, interpretativos do analista será possível, pouco a pouco, retirar as defesas e serem obtidas comunicações e insights profundos. É o que constitui a essência do efeito curativo do processo analítico.

As transferências e as contra-transferências são fenômenos inconscientes, baseados na compulsão de repetição, derivadas de experiências significativas, em grande parte da própria infância da pessoa, dirigidas a pessoas significativas da vida emocional passada do indivíduo. Atitudes habituais, relativas ao caráter, não deveriam ser incluídas como fenômeno de contra-transferência, uma vez que sua expressão aparece praticamente inalterada em qualquer situação e falta a elas a especificidade da contra-transferência a uma determinada situação. A permissão obtida de derivados do instinto em se tornarem ego-sintônicos e incorporados à estrutura de caráter torna tais atitudes essencialmente conscientes ou pré-conscientes, em contraste com o fenômeno da transferência, derivado de conflitos inconscientes profundos em uma determinada situação, em um determinado momento, e em resposta a um determinado indivíduo para quem foram mobilizadas antigas experiências, marcantes em relação a figuras importantes do início de sua vida. É provável que a doutrinação de pacientes, por exemplo, não seja normalmente um fenômeno de contratransferência, mas um derivado do impulso. Muitas outras coisas incorretamente discutidas como "contratransferências" são simples falhas nas percepções ou na experiência do analista.

As dificuldades em discutir os problemas da contratransferência são muitas. Há escassez de bom material clínico resultante de sistemas defensivos dos analistas quanto ao problema. As mesmas resistências em admitir na consciência a contratransferência, entre analistas, são verificadas em maior grau e de forma mais insidiosa que nas resistências de seus pacientes a insights da transferência. Há boas razões para isso. O analista praticante é alvo de constantes ataques e tem uma posição precária a manter. Sua motivação para se modificar é pequena e, quando ocorre, normalmente se dá por razões pessoais. O paciente vem ao analista com a finalidade de ser mudado, e só valoriza o procedimento se perceber mudanças a caminho. O analista, porém, fica ansioso quando percebe mudanças em si próprio, promovidas por pressões emocionais de pacientes, e não há ninguém que o leve a se confrontar com isso exceto ele mesmo.

Além das resistências dos analistas em explorar a contra-transferência e o tempo insuficiente para que tal questão pudesse estar madura, há razões práticas para a escassez de nossa informação sobre o assunto. Nas sessões analíticas de tratamento, um analista habitualmente se esforça em minimizar suas próprias fantasias sobre si mesmo. Exige-se tempo para analisar qualquer um, o que inclui a si mesmo, e um analista ocupado, cujo maior tempo do dia é dispensado aos pacientes, naturalmente desconsidera muito material potencialmente esclarecedor que por vezes surge em sua mente. Outro fator é a urgência imposta pelos fenômenos de contratransferência quando escancarados na consciência. Episódios de acting-out contra-transferenciais, por exemplo, confrontam o analista com uma situação surpreendente que exige rápida ação e bom senso. Ele deve se concentrar em manter a situação analítica sob controle, e freqüentemente a surpresa e choque apagam da memória os processos que conduzem até o incidente, provavelmente devido à repressão do desconforto então experimentado.

A decisão tomada há muito tempo de que os analistas devem ser analisados antes que pratiquem foi um enorme avanço em relação a qualquer forma prévia de treinamento médico. A idéia de fazer do médico um paciente antes que possa praticar como médico é em si traumática. Afinal de contas, aquele que se tornará um analista, dar-se conta do caráter insidioso do fenômeno de contratransferência como uma ameaça e uma decepção. A importância da análise para o futuro analista foi logo reconhecida. Provavelmente foi, na prática, o maior fator no rápido avanço de nossa ciência, mas não se avançou mais longe que isso. De certo modo, a análise preparatória ou pessoal do futuro analista ofereceu algo parecido com a proteção que o sonho oferece aos nossos pacientes. O sonho é por eles considerado como um corpo estranho, do qual não possuem nenhum controle, distante no tempo, e algo para o qual não precisam ter qualquer sentimento de culpabilidade. De modo semelhante, a análise pessoal preliminar é freqüentemente considerada pelo analista em atividade como sendo algo perdido no tempo, que havia sido imposto a ele, e que se ligava a problemas anteriores, sem conexão com situações atuais, distanciado no questionamento sobre as defesas e racionalizações. As análises (ou as observações) dos analistas praticantes serão no futuro a melhor via para entender o processo de tratamento. Analistas supervisores estão em condição de entender e fazer tais observações.

As resistências do grupo à exploração do inconsciente do analista, na situação de tratamento, seguem padrões bem conhecidos. Há um medo dissimulado de estudar a atividade do analista, como se informar quaisquer de suas reações significasse ser permissivo quanto a reações cujo caráter é duvidoso. Em quase todo artigo sobre contratransferência, algum preço é pago a esta rigidez do grupo, sob forma de moralismo e proibição piedosa, a despeito de se discutir os problemas da contratransferência com inteligência e simpatia. Quase todo autor na questão da contratransferência, por exemplo, se declara inequivocamente contrário a toda forma de reação erótica para um paciente. Isto indicaria que as tentações nesta área são grandes, e talvez onipresentes. Tal posição é enfática e praticamente unânime. Outras "manifestações de contra-transferência" habitualmente não são condenadas. Presumo que em certa medida tais respostas eróticas aborrecem quase todo analista. Isto é um fenômeno interessante e pede por uma investigação. Em minha experiência, praticamente todo médico, ao ganhar confiança suficiente em seu analista, relata sentimentos eróticos e impulsos para seus pacientes, habitualmente com uma boa dose de medo e em conflito. A seguinte história é típica: Um candidato que fizera uma análise terapêutica parcial, anterior ao início de sua formação, colocou em discussão o caso de uma paciente muito atraente, cujo tratamento caminhava para um desfecho próspero. A paciente apresentara uma resistência através de um prolongado e irritante silêncio. O candidato dizia: "Com esta paciente eu experimentei talvez a contratransferência mais sexual dentre todos os meus pacientes. Durante os períodos de silêncio, eu ficava sentado, imerso em fantasias sexuais com ela. Meu pensamento era que isso não seria comunicado no caso de iniciar uma análise didática, por causa do que Dr. X (o analista prévio) disse. Quando falei sobre isto, ele pareceu bravo e de fato disse: "Como pode você se interessar por uma paciente assim doente. Você não tem nenhum direito de ter qualquer fantasia com qualquer paciente!" É confuso porque penso que minhas fantasias produziram uma série de insights. Eu realmente nunca imaginei que poderia lhe falar sobre isto, e estou seguro de que posso fazê-lo. O que terá você feito para possibilitá-lo?

"Hoje me recordo de que uma vez falei sobre uma "atração" que senti por uma certa paciente. Bastante defendido, não admitia que a atração era sexual, admitia apenas uma atração, e você perguntou, "O que garante que seus sentimentos não podem ser úteis a ela"? Foi o que tornou possível falar sobre minhas fantasias sexuais. Gostaria de saber se sua observação realmente inclui a aceitação de fantasias sexuais (i. e. de sentimentos) ou se restringia à atração".

Este homem era um excelente terapeuta e não era propenso a produzir acting-outs. Não obstante, sentiu um medo artificial do erótico e de reações contra-transferenciais, ligado ao que percebeu ser a atitude proibitiva do grupo ao qual aspirou pertencer. Nele não havia essencialmente um sentimento de que houvesse algo de errado em ter reações deste tipo.

Somos bastante atentos na seleção de candidatos à formação quanto a seus recursos libidinais, na hipótese de que grandes quantidades de libido disponíveis serão necessárias para tolerar a pesada tarefa de muitas análises intensas. Ao mesmo tempo, qualquer investimento libidinal feito por um analista em um paciente será motivo de zombaria. É muito obscura a nossa compreensão sobre as vicissitudes e funções da libido do analista na relação de tratamento. Creio que o tema seja em si mesmo extenso e importante. Não basta falar em dedicação, empatia e rapport, por mais importantes que sejam. Trago a discussão sobre as reações libidinais do analista porque evocam uma grande contratextia entre os analistas, que suponho pertencer à categoria de rígidas defesas do grupo analítico. Posso dizer que várias formas de fantasias e fenômenos de contratransferência erótica, de caráter afetivo, estão em presentes em minha experiência e são presumivelmente normais. Entre características manifestas deste fenômeno temos o fato de que não existe o impulso para agir em função deles, e na maioria vezes os encontramos completamente separados temporalmente de transferências eróticas do paciente.

Temos muitas fantasias e sentimentos em relação aos pacientes, e sua admissão não é problemática especialmente quando correspondem a algum elemento da realidade. Quase todo o sentimento racional ou irracional que podemos ter com pessoas de nosso cotidiano pode ser às vezes experimentado em relação a nossos pacientes. Porém, sentimentos que parecem excessivos ou impróprios ao que o paciente parece ser, ou ao que ele diz, especialmente se associados com angústia, indubitavelmente significam contratransferência. Sonhos sobre pacientes são significantes e sempre se deveria explorar seu significado contratransferencial específico.

Há muito tempo conjecturo que em muitos, talvez em todo tratamento intenso de análise, produz-se algo da natureza de uma estrutura contra-transferencial, talvez até mesmo uma "neurose", que são a contrapartida essencial e inevitável da neurose de transferência. Tais estruturas contra-transferenciais

podem ser maiores ou menores em seu aspecto quantitativo, mas no cômputo geral seu significado pode ser considerável para o resultado do tratamento. Creio que funcionam como catalisadores no processo de tratamento. Sua compreensão pode ser tão importante para o desfecho do tratamento quanto o entendimento intelectual da própria neurose de transferência, porque tal compreensão talvez seja o meio pelo qual o analista pode entender emocionalmente a neurose de transferência. A neurose de transferência e a estrutura da contratransferência parecem estar intimamente ligadas em um processo vital e devem ser levadas em conta continuamente no trabalho que é a psicanálise. De fato, duvido que haja qualquer relação interpessoal entre quaisquer duas pessoas, independente da finalidade, que não envolva, em maior ou menor grau, algo na natureza deste processo psicológico vital: interação com um inconsciente e transferência.

Sabemos que mal tocamos na questão das análises preparatórias de futuros analistas no que se refere à compreensão de si próprios e de seus potenciais em favorecer a transferência com seus pacientes no futuro trabalho analítico. Estou inclinada a acreditar que há níveis de transferência que nossa capacidade atual não permite alcançar. Há talvez até mesmo níveis de transferência que nunca atingiremos, através de qualquer método psicológico, devido ao que fica na fronteira entre o biológico e o hereditário. O fenômeno do apaixonamento, tão pouco compreendido dinamicamente, pode estar aí situado.

Uma coisa, porém, é ser capaz, a partir da experiência e da formação, formular conscientemente a possível ocorrência de determinados problemas contratransferenciais. Outra coisa é ser capaz de tomar todas as precauções, com total e absoluta eficiência, na medida em que se vai cada vez mais fundo em um tratamento analítico, semana após semana, mês após mês, e ano após ano, com a crescente identificação, interesse, e atenção aos pacientes e seus problemas. Por outro lado, uma excessiva atenção a reações desfavoráveis de contratransferência poderia levar o analista a defesas fixas, em virtude do que se poderia negligenciar material significativo. Todo analista experiente sabe que, ao se aprofundar em uma análise, se perde, em alguma medida, uma certa perspectiva da situação total.

Conjecturo que o desenvolvimento de estruturas neuróticas contra-transferenciais no analista, a partir de um período longo de tempo, pode ser algo como a teoria da relatividade de Einstein. Para esta teoria a luz viaja em uma linha reta, de um ponto a outro, quando as distâncias são pequenas. Porém, quando a luz viaja por distâncias gigantescas, conhecidas por nós em termos de milhões de anos luz, outros fatores previamente não compreendidos ou mesmo concebidos entram em ação. Einstein provou que na imensidão do tempo e do espaço, há desvios na linha reta dos raios de luz. Também assim, o analista, hipoteticamente formado e analisado com perfeição, deveria ser capaz de encontrar um rumo totalmente direto, que evitasse as armadilhas da contratransferência. Sua análise pessoal teria lhe ensinado a se antecipar e a evitar. Ele pode por períodos consideráveis de tempo ser de fato capaz de fazê-lo. Mas, até mesmo em circunstâncias ideais, o analista é levado a desvios no eixo de sua compreensão e de sua conduta em um caso, desvios imperceptíveis e insidiosos, produzidos como reação inconsciente a pressões e motivações veladas dos pacientes, o que constitui a essência do desenvolvimento da estrutura da contratransferências. Que possam ser excrescências bastante secundárias em relação a uma estrutura total maior, que é a situação de tratamento, é irrelevante à tese. Eu simplesmente creio que quaisquer duas pessoas, independente da circunstância, possam se fechar em uma sala, dia após dia, mês após mês, ano após ano, sem que algo aconteça a cada uma delas a respeito da outra. Talvez a mudança principal seja impossível para aquele que é afinal de contas, o alvo da terapia, sem que ao menos alguma mudança secundária aconteça com o outro, e é provavelmente sem importância ela seja racional. É provavelmente bem mais importante que a mudança secundária no outro, isto é, no terapeuta, seja aquela que é especificamente importante e necessária para aquele em que esperamos alcançar a mudança principal. As "mudanças" no terapeuta em minha visão são composições de respostas adaptativas do ego e da contratransferência inconsciente, cuja interação expande o poder integrador do ego de modo específico para lidar com as resistências transferenciais de um paciente específico. É da natureza das resistências transferenciais que elas busquem pelos pontos mais fracos no arsenal do terapeuta.

Este enfoque, em um detalhe de um tratamento longo e envolvente, pode criar inadvertidamente uma impressão não desejada, isto é, a ilusão de que ao assunto em estudo se deve atribuir maior importância do ponto de vista quantitativo ou que ele seja qualitativamente muito diferente do conjunto de nossa experiência. A defesa do grupo analítico sobre o fenômeno de contratransferência torna necessário se acautelar contra este mal-entendido.

Não aprecio o termo "neurose de contratransferência" e não o empregaria. Porém, a analogia com a "neurose de transferência" fez com que ele se instalasse na literatura. O último, entretanto, talvez seja também um termo errôneo, em vista do que de fato acontece em uma análise. Em geral, o fenômeno de transferência é experimentado sob variadas formas ao longo de qualquer experiência analítica, tanto por paciente quanto por terapeuta. Uma neurose de transferência nítida, bem estruturada, como tal é provavelmente rara, e é justamente por isso que é menos freqüente que uma neurose de contratransferência nítida se desenvolva. A termo neurose é usado de um modo bastante impróprio em nossa literatura. É empregado como um epíteto (com a especificidade da palavra reumatismo), como um diagnóstico psiquiátrico bem-definido, ou serve para todo tipo de imaturidade, excentricidade e conflito emocional de pessoas que vêm a nós pedindo por ajuda. É fácil dizermos que suas transferências a nós dirigidas constituem outra neurose, artificialmente produzida, mas é uma questão totalmente diferente conceber que nossas próprias transferências a eles são da mesma natureza, mas, afortunadamente, numa proporção milisemal.

Reservo ao futuro o pensamento adicional quanto ao entendimento da natureza e do significado do afeto contratransferencial, ou de sua falta, em psicanálise. A conquista de mais maturidade, pessoal e grupal, deverá tornar a observação científica mais tolerável. Em certa medida isto está em curso, mas a cautela é dominante. Um artigo apresentado na Sociedade Psicanalítica de Chicago há quatro anos por Adelaide Johnson tocou tangencialmente o problema e evocou a maior contracatexia e angústia na audiência que já observei em muitos anos de reuniões psicanalíticas. Esta reação parecia desproporcional em relação a objeções válidas que poderiam ser levantadas contra o argumento do trabalho.

Se for aceita a premissa de que contratransferências deveriam ser entendidas como transferências do analista, que são normais e constantes, os afetos contratransferenciais têm teoricamente uma razão de ser no dito universal de que o verdadeiro insight só é alcançado na análise das transferências apenas acompanhado pela liberação apropriada dos afetos. Apesar de se vangloriar de que suas análises pessoais preliminares constituem um meio de remoção de pontos cegos, o fato de que o grupo analítico ainda se defenda vigorosamente, contra aplicar suas próprias operações às mesmas interpretações dinâmicas sistematicamente aplicadas a seus pacientes, é testemunho adicional do interminável no processo analítico e do poder das forças repressivas do ego.

II- Material Clínico

Escolhi elementos percebidos como contratransferenciais para a discussão, nas análises de quatro de meus próprios pacientes. Em três casos, afetos contratransferenciais de intensidade média tiveram um certo papel em certos períodos. Dois casos foram razoavelmente bem sucedidos, e o outro talvez poderia ter tido um resultado melhor. Creio que meu medo de envolvimento contra-transferenciais limitou um pouco o resultado. Em um caso relativamente mal sucedido houve pouco afeto contratransferencial, uma inabilidade em tornar claro para mim mesma meu envolvimento contratransferencial, se é que houve algum, e uma comunicação afetiva superficial entre o paciente e eu. Gostaria de enfatizar que, no geral, um observador externo nada encontraria de muito discordante do habitual em qualquer dessas análises.

Selecionei material que melhor demonstra, de modo simples, alguns pontos discutidos na Parte I. Ainda, selecionei material que me permitisse estar à vontade para apresentar, sem embaraço. Na verdade, nenhum desses casos representou uma falha dolorosa. Selecionei também materiais de antigas análises clássicas, por razões óbvias. Estes pacientes pareceram ser tanto analisáveis quanto requerer uma análise completa. Não penso que as experiências que tive com esses pacientes sejam incomuns em comparação com muitos outros de meus próprios casos ou com casos vistos na supervisão de outros analistas, exceto pela contra transferência em certa medida marcadamente ou acima ou abaixo da média.

Começarei com um exemplo de uma reação contratransferencial com acting-out. Há muitos anos atrás, uma paciente, após uma reação próxima da psicose, foi encaminhada a uma "análise" com alguém sem formação, e estava furiosa por sua frustração com este terapeuta prévio. Semana após semana, mês após mês, ela se enfurecia comigo de um modo agressivo, apesar da grande paciência que tinha com ela. Suportei dela um abuso sem antecedentes com outros pacientes. Às vezes, esse abuso me irritava, mas na maioria das vezes gostava muito da paciente, e estava muito interessada em ajudá-la e de certa forma, fiquei surpresa com a minha habilidade de controlar minha irritação com ela. Finalmente, entendi que

aquela atitude terapêutica desejável, representava uma complicação contratransferencial. O seguinte episódio chamou a minha atenção quanto a esse problema.

Num belo dia de primavera, saí do consultório, vinte minutos antes do horário desta paciente, com a agenda aberta sobre a mesa. Tive um almoço prazeroso, sozinha, apreciado mais que de costume, depois voltei para o escritório, a tempo para o próximo compromisso, quando me disseram que esta paciente estivera lá e se fora extremamente brava. Era óbvio que eu havia esquecido sua sessão, inconsciente e propositalmente, e de repente percebi que estava farta de seu abuso, a ponto da intolerância. A esta altura, comecei a ficar brava com minha paciente e, entre essa sessão e a seguinte, um ódio imenso surgiu contra ela. Parte deste ódio relacionei à culpa, e parte a uma certa angústia sobre como conduzir a sessão seguinte, porque esperava poder ultrapassar todos os abusos anteriores, e tinha consciência do fato de que era impossível continuar suportando aquilo. Imaginei (o que de certo era uma esperança), que a paciente terminaria o tratamento. Na sessão seguinte, me olhou com raiva e disse, de forma acusadora, "Onde você estava ontem?" Eu apenas disse, "Me desculpe, eu esqueci". Ela começou a me atacar com sua censura costumeira, dizendo saber que eu estive lá um pouco antes. Não fiz nenhum comentário, achei que o melhor era não dizer nada. Continuou por cinco ou dez minutos e de repente, parou, ficou um silêncio, e de repente, começou a rir, dizendo, "Bem, sabe, Dra. Tower, não posso dizer que a culpo". Esta foi a primeira ruptura em sua resistência obstinada. Depois desse episódio, a paciente ficou muito mais cooperativa e após uma ou duas pequenas recorrências de abuso, provavelmente para me testar, a defesa desapareceu totalmente, e passou a níveis de transferência profunda. À primeira vista, isso parece um episódio tão supérfluo que mal merece descrição. Poderia se dizer que eu estava irritada com a paciente e que perdi sua consulta por causa de sua agressividade, o que era verdade. Mas o problema contratransferencial real não era esse. Na verdade, meu acting-out era baseado na realidade e trouxe uma solução para o problema contratransferencial que era ter sido paciente com ela por tempo excessivo. Pude relacionar em detalhes esta minha tendência a certas influências de minha infância. Passei por dificuldades desta natureza em alguns períodos de meu desenvolvimento. Minha compreensão sobre isto era parcial, bem como sua resolução em minha personalidade. Essa resistência prolongada ao abuso não precisaria ter durado tanto se eu estivesse mais livre para ser mais agressiva frente a isso. A maneira pela qual reprimi minha agressividade permitiu que ela se acumulasse até um ponto em que fui forçada a "atuar", o que não foi um procedimento terapêutico inteiramente desejável. Assim, teoricamente, uma boa atitude terapêutica, aquela de infinita paciência e esforço para compreender um paciente muito problemático foi na verdade, nesta situação, uma montagem contratransferencial negativa, virtualmente uma neurose contratransferencial de curta duração, que foi sem dúvida um desperdício de tempo da paciente e se não fosse minha repentina solução, através do acting-out, teria durado muito mais. Dei a este pequeno episódio uma grande importância durante muitos anos e, assim, vim a compreender melhor seu verdadeiro significado.

Só recentemente, contudo, pude questionar se esta reação contratransferencial, com tantas implicações negativas em alguns pontos deste tratamento, não poderiam talvez ter tido implicações positivas, em outros pontos. Minha disposição pessoal poderia ter facilitado a habilidade eventual da paciente de lidar totalmente e de forma afetiva com seu problema mais altamente defendido - o aspecto passivo homoerótico da transferência – uma vez que um tipo de reação paranóica aguda foi o que a trouxe ao tratamento comigo.

No material seguinte, tento delimitar o desenvolvimento contratransferencial em duas análises que levam a uma série de comparações.

Este material provém dos casos de dois homens, ambos negociantes bem sucedidos, de origens semelhantes, mais ou menos da minha idade, que gostavam de mim como pessoa, sentimento esse recíproco. Eram inteligentes, casados e tinham filhos; ambos fizeram longas análises. Uma análise teve sucesso, com um trabalho em níveis mais profundos na transferência, de uma intensa neurose transferencial, que resultou em grande melhora sintomática, muita maturidade e grande sucesso. Na segunda, não houve nenhuma perlaboração real da neurose transferencial, a análise foi insatisfatória, e me senti insegura quanto ao futuro do paciente. Houve melhora sintomática, e o paciente não estava tão insatisfeito, mas meu conselho foi de que procurasse uma análise com outra pessoa, o que ele fez após uma considerável resistência.

No início minha inclinação era mais favorável para o segundo paciente, que parecia altamente motivado ao tratamento, mais adequado e cujo desenvolvimento psicossocial parecia mais normal. Por outro lado, o

primeiro paciente, no final melhor sucedido, era no início ambivalente, mordaz, e logo me despertou dúvidas quanto a aceitar me incumbir de seu tratamento.

Nos dois casos, os casamentos dos pais foram estáveis, e os pais eram de certa forma passivos, mas razoavelmente bem sucedidos. As mães pareciam compulsivas e os pacientes pareciam ter sofrido profundas complicações do desenvolvimento em relação a elas, talvez em menor intensidade no caso do primeiro. O curso e conteúdo de sua análise sugeriram principalmente regressão partindo do conflito edípico e, como traço dominante, tal regressão era inquestionável no segundo caso.

Ambos apresentavam problemas severos de inibição na afirmação da masculinidade com formações reativas homossexuais passivas. Tinham problemas profundos e inconscientes de uma disposição assassina sádico-oral contra a irmã; ambos desenvolveram uma sintomatologia razoavelmente séria na adolescência tardia, e apresentavam traços esquizóides. Os dois reagiram a questões homossexuais precipitando-se em casamentos com mulheres agressivas, controladoras e narcisistas. Ambas eram atraentes, compulsivas, perturbadas e tão fortemente em atitude defensiva que nenhuma das duas concordava com o tratamento, apesar dos casamentos serem conturbados. Os maridos eram devotados e esforçados em manter o casamento. As esposas se ressentiam com os tratamentos dos maridos e tentavam sabotá-los. Tive a chance de me encontrá-las, embora não tivesse buscado por isso. Não me abalei com elas, apesar de seus esforços angustiados em acabar com os tratamentos.

Nos dois casos era muito claro que eles mesmos contribuíram nas dificuldades com suas esposas, a saber, eram muito submissos, muito hostis, em certo sentido excessivamente devotados, e as mulheres eram frustradas pela falta de uma afirmação suficientemente desinibida da masculinidade. Em ambos os casos, isso foi muito trabalhado e interpretado, sem muitas mudanças.

Obviamente, isso era um problema que não poderia ser satisfatoriamente perlaborado sem uma análise completa das raízes do conflito com suas irmãs, e, ao lado disso, a raiva assassina contra a mãe, como regressão sádico-oral a partir do conflito edípico. Atravessei fases onde me colocava como protetora (devido à contra-transferência?) nos dois casos; no primeiro isso foi direcionado ao casamento e à esposa, e no segundo, a ele mesmo. Ambos me confrontaram com um material transferencial, sugerindo que eu estava sendo muito protetora e como me conscientizei disso, creio que pude corrigi-lo.

No primeiro caso, a proteção era dirigida para evitar uma perturbação secundária na esposa, que em certa ocasião foi considerada como psicótica por um psiquiatra. Desejei, na realidade, evitar uma descompensação, com todos os efeitos perturbadores sobre uma família, que um episódio desse tipo pode causar. No segundo caso, a proteção foi dirigida ao próprio paciente em situação semelhante. O próprio paciente havia sido considerado psicótico. Um exame de Rorschach feito no paciente mostrou que, em suma, se tratava de uma neurose profundamente instalada; indicava-se a análise embora se esperasse muita dificuldade no processo. Seu discurso era muito produtivo, sem material esquizofrênico. Com a energia e o dinamismo extremamente altos, a organização da personalidade era tal que nos levava a esperar que ele transbordasse desordenadamente seus afetos no mundo externo. A imaginação era limitada e havia poucas brechas para a manifestação de sua vida interior.

A sintomatologia que trouxe esses pacientes ao tratamento era semelhante: angústia difusa com alguma depressão, forte consciência de uma inibição severa, e uma certa quantidade de confusão, especialmente quanto aos papéis sexuais. Ambos, portanto, estariam classificados no quadro da neurose de angústia. O desenvolvimento psicosssexual mais normal do segundo caso e meu sentimento inicial mais favorável por ele poderiam sugerir teoricamente que, se minha própria organização libidinal estava mais próxima do que se considera normal, se eu tivesse de desenvolver desvios contratransferenciais, a ocorrência seria mais provável no segundo caso que no primeiro, que de início apresentava alguns problemas psicosssexuais pouco atraentes. Na verdade, o que aconteceu foi justamente o contrário.

Ambos apresentaram problemas irritantes na comunicação: resmungar, hesitar, falar com prolixidade, repetição, detalhismo. Houve vezes, em ambas análises, em que me irritei profundamente com o problema de comunicação. Só tardiamente no tratamento desses pacientes, quando se desdobraram as neuroses infantis, comecei a perceber algumas diferenças entre coisas a princípio muito semelhantes nas dificuldades de fala. No primeiro caso, tratava-se de uma resistência altamente estruturada, com o propósito oculto de destruir meu poder como analista e se de vingar de minhas atenções para outras irmãs

e outros homens. Os bloqueios de fala ocultavam impulsos dirigidos ao objeto, amargos, sarcásticos e destrutivos, e desapareceram com a perloboração do profundo problema sádico-oral na transferência. No segundo caso parecia ser a extensão do aspecto anaclítico velado de seu ego, essencialmente ligado ao caráter e destinado mais a conseguir um objeto do que destruir algum objeto frustrante, dificuldade que nunca foi substancialmente reparada. Apesar do meu longo e consciencioso esforço em ajudar este homem, acho que não houve um bom retorno, bem sucedido, em relação ao tempo e energia gastos tanto por mim quanto por ele.

Neste ponto, poderia ser feita a objeção de que já se sabe há tempos que, casos que poderiam ser classificados como neuroses transferenciais, como parecia ser o caso de nosso primeiro paciente, são muito mais acessíveis a procedimentos analíticos do que neuroses narcísicas, como era aparentemente o diagnóstico de nosso segundo paciente. Por que se deveria levar em consideração a contratransferência como um fator no sucesso final desses tratamentos? Isso é bastante verdadeiro, e ao mesmo tempo, muito simples. Foi, sem dúvida, necessário um longo tempo antes que pudesse diferenciar os dois casos claramente, e só depois de ter passado tudo isso. Por muito tempo, o primeiro paciente pareceu ser o mais narcisista. Certas delinqüências deste homem e seus problemas psicossociais maiores me levaram a esse pensamento. E mais, não estou tentando provar que o fenômeno neurótico contratransferencial é o único ou mais importante fator envolvido no progresso terapêutico. Minha proposta é tentar demonstrar sua existência de forma mais aguda e talvez mais significativa do que geralmente lhe é concedida, oferecer evidências de que tal fenômeno pode ser de importância crucial sob certas circunstâncias, e contribuir para traçar suas origens, desenvolvimento e resolução no curso de um tratamento analítico.

Isto me leva a pontos de virada cruciais nas análises desses dois homens. Até agora, discuti situações emocionais e práticas com as quais fui confrontada, e o material de fundo que parece pertinente a uma estrutura na qual eu poderia ou não desenvolver alguma resposta contratransferencial relativamente organizada. Ambos me apresentaram um problema específico, dos quais se supõe uma potencialidade de provocar algumas respostas contratransferenciais de caráter normal, em qualquer analista mulher que estivesse, de certa forma, desprevenida. Refiro-me ao fato de serem muito amáveis, de estarem estreitamente dependentes de suas esposas, que por sua vez defensivamente ofendiam e se esforçavam em subestimar as análises, possessivas quanto a seus maridos, e deles depreciadoras de um modo requintado. Ambos agrediam muito suas esposas, o que as amedrontava, e usavam variadas formas de comportamento como compensação. Ambos seriam assim levados, mais cedo ou mais tarde, a se esforçar em jogar a analista contra as esposas, bem como eventualmente levados, finalmente, à tentativa de explorar as análises, na transferência heterossexual, em busca de qualquer gratificação que pudesse ser obtida da analista. Ambos eram, com certeza, inevitavelmente levados a ter sucesso ou falhar, até certo ponto em função dos aspectos mais profundos da solução do conflito edipídico na própria personalidade do analista. Eu estava, é claro, teoricamente consciente a respeito de tudo isso desde o início, e estava consistente e racionalmente preparada para minhas próprias reações, especialmente diante da grande quantidade de reclamações contra as esposas, bem como resguardada de me deixar influenciar e de me irritar com as respectivas esposas, com seus comportamentos subversivos em relação ao tratamento dos maridos.

O ponto de virada no primeiro caso se deu da seguinte maneira: no final do segundo ano desta análise, apesar do grande conhecimento intelectual da dificuldade do paciente, quando parecia não haver nenhuma melhora em seu casamento, no bloqueio na comunicação ou em sua dependência defensiva, a esposa do paciente desenvolveu uma doença psicossomática séria. Este fato despertou imediatamente minha atenção, refletindo se esta doença poderia se relacionar à ansiedade já apresentada de um modo que parecia pré-psicótico. Imaginava se isso não poderia ser uma abertura para ela, uma situação em que abandonaria seu comportamento de ataque e controle e se apoiaria mais no marido, sem muita ansiedade. Pensei que isto podia beneficiar o casamento. Contudo, o que percebi conscientemente deve ter permanecido separado do que eu já vinha desenvolvendo inconscientemente, como o núcleo de uma pequena reação contratransferencial para a situação em seu todo. Creio que a neurose transferencial deste homem estava vagarosa e inexoravelmente me empurrando na direção de ser com ele, em determinadas situações, a figura materna superpreocupada e superidentificada que, sem consideração com os méritos da situação, veria as coisas segundo a avaliação dele e se identificaria melhor com suas hostilidades, ao invés de ser apenas uma observadora sem nenhum envolvimento. Creio que apesar dos meus cuidados, não percebi que fui influenciada por suas pressões transferenciais no que se refere à esposa, considerando-a como um problema maior do que ela de início parecia ser. De qualquer forma, falhei em observar que ela vagarosamente havia se tornado um problema menor, pois apesar da

resistência frustrante e crônica do paciente, ele estava lidando com sua situação doméstica com mais firmeza e gentileza. Não importa na questão se o paciente o escondeu de mim, ou se por razões inconscientes próprias não o enxerguei. Muito provavelmente as duas coisas eram verdadeiras. Nesse ponto da análise, as satisfações egóicas de uma melhora no funcionamento fora do tratamento foram perturbadas por impulsos libidinais frustrados, inconscientes e fortes, na neurose transferencial. Prestavam-se a tirar o máximo proveito de uma pessoa verdadeiramente interessada, percebida como maternal, além das necessidades transferenciais, como também além de qualquer potencial inconsciente que eu tivesse a oferecer com o intuito de preenchê-las.

A mãe deste homem na realidade abandonou-o emocionalmente em períodos cruciais por duas vezes na vida. Havia uma distância entre mãe e filho que nunca entendi a fundo, mas que me levou a considerar se ela não era uma mãe desconectada. Fases posteriores da análise de sua neurose transferencial descartaram isso, e revelaram por que, para ele em particular, foi talvez crucial ser literalmente capaz de minimamente me seduzir, por um desvio contratransferencial alinhado com suas defesas dependentes e hostis contra a esposa, antes de poder confiar-me suas necessidades neuróticas transferenciais mais profundas. Creio que estes são alguns dos fatores que me levaram a querer saber sobre o significado da doença psicossomática da esposa, ao passo que a contratransferência em desenvolvimento a respeito dela permanecia fora de meu campo de visão.

Cerca de um ano depois, tudo isso veio à tona. Eu havia ficado tanto ansiosa quanto frustrada com o caráter masoquista, depressivo e monótono da resistência do paciente. De repente, tive um sonho que me assustou e que me trouxe a memória do que levou a isso. O sonho foi muito simples. Em visita a casa deste paciente, encontrava lá apenas a esposa. Ela parecia contente, foi muito hospitaleira e gentil. O contexto geral da visita pareceu-se muito com o de um bate-papo de esposas amigas em uma tarde, cujos maridos eram provavelmente amigos ou colegas. O sonho me perturbou não sei por quê.

Quando comecei a pensar nisso, me dei conta de que sabia há algum tempo, mas não havia percebido, que a esposa já não estava mais interferindo no tratamento do marido. Isto aconteceu em virtude de seu melhor ajustamento, da confiança adquirida de que eu não a ameaçava, e da diminuição da inveja da relação de seu marido comigo. Lembrei-me também que quase um ano antes havia investigado o significado da doença psicossomática da esposa e tinha então esquecido. Em outras palavras, percebi que inconscientemente, de certa forma, desenvolvi uma postura rígida de muito medo de seu potencial psicótico, e tinha ignorado sua melhora. O sonho me mostrou que eu havia sido incapaz de me identificar com ela na situação de casamento, que ela de fato queria que eu fosse à sua casa, que seria muito bem-vinda uma melhor perspectiva a respeito dela. O sonho me disse que a esposa estava muito mais orientada em relação a mim do que eu tinha acreditado durante o ano anterior, e que estava na hora de olhar para a cena doméstica do ponto de vista dela.

Depois de pensar sobre tudo com muito cuidado e me sentir bastante segura e firme, entrei em ação. Escolhi analisar primeiro a ação sutil de sua parte contra a sua esposa, dentro da situação doméstica, um ponto que havia sido abandonado durante algum tempo. Fui muito direta discutindo a agressão contra ela pelo mecanismo de sua hostilidade masoquista e dependente, problema que ambos entendíamos muito melhor agora que na análise antes realizada.

Seguindo-se a isto, recoloquei em discussão, mais ativamente, suas tentativas de jogar a esposa e eu mesma, uma contra a outra, a supervalorização e a manutenção da situação ruim no casamento, com vistas a gratificações transferenciais. Tudo isto havia sido formulado previamente e de modo extensivo, sem grande efeito. É claro que havia em meu próprio inconsciente algum conflito edípico por trás de minha resposta contratransferencial, cujo retorno se dava sob a forma de uma competição sobredeterminada e no medo de outra mulher numa situação triangular.

Seguindo-se a este reparo ativo das falhas na análise, como se diz, o paciente assumiu prontamente a análise de um modo decidido. Passou de uma interminável lamúria, que já durava três anos, para um movimento decidido. Começou a me submeter a grandes pressões emocionais; reviu por conta própria todo o percurso da análise, acrescentando novos insights a respeito de experiências de vida cruciais, muito atento à reconstrução da situação infantil. Mais lembranças do início de sua vida foram recuperadas, especialmente de material referente à cena primitiva e da distância peculiarmente silenciosa entre os pais.

Seguindo-se a esse material edípico, num extensivo trabalho – porém, sem uma revivência da ansiedade de castração suficiente para me assegurar quanto a haver uma perlaboração do material - o paciente se voltou para material oral mais profundo, deslocado da irmã nascida quando ele estava com aproximadamente dois anos de idade para a irmã nascida durante o auge do período edípico. Com o aparecimento deste material surgiu pela primeira vez na análise um afeto intenso e sem reservas. Houve um longo período caracterizado por profundos sentimentos depressivos e raiva declarada, bastante limitados às sessões de análise. Com essa efusão afetiva, o bloqueio na comunicação do paciente desapareceu permanentemente. Sonhos e materiais de fantasia incluíram nesta fase quase toda forma de ataque sádico ou de indignidade concebível. Isto era, evidentemente, sadismo fálico expressado em linguagem oral. Durante este período a relação entre nós foi muito tensa. A quantidade de afeto do paciente, por si só, teria constituído um fardo severo para qualquer um que tentasse lidar com isto. Além disso, me submeteu ao mais persistente, detalhista e desconfortável julgamento, como que me fazendo em pedaços – célula por célula. Todo movimento, toda palavra minha, foram mirados tão de perto, que o mais leve movimento em falso poderia colocar tudo a perder. Porém, a ameaça não era a mim mesma. O afeto que se criou em mim era mais da seguinte ordem: se eu falhasse nesse teste, ele se quebraria, e nunca mais confiaria em outro ser humano. Em várias ocasiões tive sonhos que diretamente me anteciparam coisas que estavam por vir, como se meu próprio inconsciente viesse me prevenir do que estava por vir, e me fortalecesse para lidar com a imensidade de afeto quando surgisse.

Durante este período, as horas eram exaustivas e freqüentemente os sentimentos então gerados em mim eram um peso. Em várias ocasiões, comecei a ficar preocupada com a intensidade disso. Mas as tendências mórbidas que me rodeavam então se dispersaram de um modo repentino e incrível. Estava saindo de férias numa tarde, depois de ter visto o paciente de manhã. Isto fez, por si só, com que aumentassem em mim tanto os sentimentos sádicos quanto os depressivos colocados sobre mim. Senti-me diminuída e à beira de um ódio generalizado. A depressão e a irritação duraram horas e de repente desapareceram completamente. Nada de estranho aconteceu esta dispersão, nem fiz qualquer esforço consciente para consegui-lo. Duvido tenha ao menos pensado neste paciente, exceto muito casualmente, ao longo das férias inteiras. O fato de que isto pudesse acontecer tão espontaneamente me fez chegar à conclusão tranquilizadora de que meus sentimentos perturbadores não fizeram com que eu fosse envolvida em qualquer problema contra-transferencial quantitativamente excessivo que se provasse com implicações desfavorecedoras, para ele ou para mim. A indicação provável era de que meu inconsciente tinha de algum modo finalmente se sintonizado o suficiente com seu inconsciente; que eu podia tolerar o afeto ligado a seus sentimentos de absoluto desespero, por causa de afetos e atitudes minhas que mesmo sem meu controle consciente, eram apropriadas às necessidades do paciente na perlaboração do problema. Conforme pensei na ocasião, parece que dois fatores importam no entendimento de minha resposta a este paciente. Por um lado, desenvolveu-se em mim, de modo passageiro, uma quantidade de masoquismo suficiente para absorver o sadismo que ele descarregava agora, e que o terrificara ao longo da vida. O outro ingrediente de minha resposta afetiva era, acredito, uma união com ele e meu apoio, por identificação, em uma verdadeira reação de luto inconsciente. Penso tratar-se de algo semelhante à "tristeza" do afeto no terapeuta, sobre o qual Adelaide Jonhson e Michael Balint escreveram. Como descarregou seu sadismo, livre de medo da perda de controle e de qualquer medo de retaliação, creio que o ego deste homem finalmente se livrou deste sadismo ligado ao superego. O afeto depressivo se tornou completamente livre da autodepreciação e da culpabilidade, e assumiu o caráter de um luto verdadeiro por um objeto de amor perdido.

Seguindo-se a isto, o paciente voltou-se à situação edípica com afeto intenso. A competição reprimida com o pai mostrou-se na transferência de um modo bastante habitual, em fantasias a respeito de homens na vida da analista, na competição com substitutos paternos, e no medo real derivado de impulsos competitivos contra estes homens, bem como em impulsos de transferência eróticos voltados para o analista. Através desse trabalho final com material edípico, o paciente encaminhou-se ao término da análise. As mudanças e melhorias na personalidade desse paciente se mantiveram durante algum tempo, e tenho a impressão de que as dificuldades da esposa são pessoais, sem influência do marido.

Curiosamente, foi só com o surgimento e a solução da minha resposta contra-transferencial à situação matrimonial, e a superação da resistência do paciente contra a comunicação, com o extravasamento de um grande peso afetivo, que comecei a ter sentimentos de admiração por este homem como uma pessoa. Não quero dizer que havia desgostado dele previamente. É precisamente aqui que acredito estarem as evidências de que neste caso a resposta contra-transferencial teve um efeito benéfico. Sou levada a pensar que só depois de seu inconsciente perceber que havia me forçado de fato a uma resposta contra-

transferencial, que adquiriu confiança suficiente em seus poderes em me influenciar, e de minha disponibilidade, pelo menos em pequena parte, em ser influenciada ou dominada por ele. Foi só então que me permitiu finalmente penetrar em sua defesa masoquista, e me dar acesso ao sadismo inconsciente profundo em seu superego, o que tornou possível e necessário voltar aquele sadismo contra mim. Este sadismo maciço, derivado presumivelmente de uma depressão infantil, foi reexperimentado na situação edípica, acrescentando muito sadismo oral regressivo no sadismo fálico do conflito edípico. Não acredito que sem a experiência, percebida por seu inconsciente, de ter sido de fato capaz de em pequena medida me dobrar afetivamente para suas necessidades, este homem teria tido sucesso em ir às fontes mais profundas de sua neurose. Ser assim capaz de me dobrar conforme sua vontade, simultaneamente reparou a ferida no ego masculino, e eliminou o medo *infantil* de *meu* sadismo na transferência materna. Pareceria que finalmente alcançara uma confiança interna de que seus controles eram *de fato* adequados, e que eu *de fato* neles acreditei.

Curiosamente, seu inconsciente também percebeu que eu tinha mudado meu sentimento sobre ele. Durante este período, fiz vários comentários sobre isso, sem qualquer referência a um amor sexual. Eram declarações de fato simples, e não penso que teve algum pensamento consciente sobre minha mudança. Nunca pedi qualquer confirmação, nunca indicou sentir que eu não gostava dele previamente; eram declarações simples e casuais da percepção de algo, que do ponto de seu vista era sem discussão e sem ambivalência desde sempre. Seu inconsciente *tinha* percebido corretamente algo que de fato se desenvolveu em mim. Na verdade, penso que é possível que qualquer perlaboração definitiva e bem sucedida em uma análise profunda e completa envolve algum desenvolvimento deste tipo. É do conhecimento de todos que há muitas análises, ou menos ou mais bem sucedidas, que são na verdade análises parciais. Muitas, claramente, nunca poderão ser senão parciais. Duvido que qualquer perlaboração completa de uma profunda neurose de transferência, no sentido mais estrito, não envolva alguma forma de levante emocional no qual paciente e analista são envolvidos. Em outras palavras, há uma neurose de transferência e uma neurose de contra-transferência correspondente (não importa quão pequena ou temporária), analisadas ambas na situação de tratamento, conduzindo a sentimentos de uma orientação substancialmente nova de um com relação ao outro.

Não sei se o episódio crucial, que me pareceu um ponto de virada no segundo caso, foi minha percepção súbita de que este homem não era analisável por mim, e a real dificuldade contra-transferencial era minha ilusão poder tratá-lo. A resistência descrita anteriormente se cronificara. Aos poucos, surgiram ganhos que, com toda honestidade, como psicoterapeuta, deveria ter sido capaz de reconhecer em sua extensão. Aos poucos, me dei conta de um tom pegajoso e sutil em atitudes do paciente com a esposa, e também comigo na análise. Isso se apoiava, entretanto, em material oral sádico manifesto e de dependência oral de um modo tão obscuro que nunca pude trazer à tona para lidar. Mesmo hoje, penso se não tratava de um derivado da inconsistência dos limites do ego deste homem. Vi-me aos poucos me simpatizando e me identificando com sua esposa, o que relatei a princípio com minha percepção desta atitude pegajosa com ela. Fiquei também atenta a mudanças paulatinas nas atitudes da esposa. Sua interferência abrandou gradualmente, e começou a cooperar com ele quanto à análise, e finalmente se virou contra mim em desespero, porque não havia nenhuma melhora significativa em sua atitude com ela. Este paciente me cercou com suas necessidades eróticas e de dependência de mim, do modo como esse tipo de material costuma aparecer. Retrospectivamente, diria que a razão pela qual não fui tocada por isto era de que se tratava de algo não estruturado e, assim, intangível à interpretação, e no fundo, este homem *não* teve uma força mobilizável capaz de me dobrar à *sua* vontade, como fez o primeiro paciente. Creio que com nesta organização profundamente anaclítica de ego, seu potencial máximo seria me seduzir em dobrá-lo *eu* à minha vontade. Por conseguinte, devo ter sentido sempre que estes protestos eram supercompensatórios, incontidos, e não de verdadeira transferência.

O ponto de virada neste caso veio quando de repente e fora de qualquer previsão desenvolveu um estado depressivo esquizóide. Não tive nenhum aviso de que isto estava para acontecer, havia pouco material disponível para tentar entender isto, e antes que pudesse avaliar o que estava acontecendo, veio para uma sessão marcada às 5 horas um dia, depois de vários dias de intensa angústia e fantasias obsessivas suicidas. Ficou muito agitado, e fantasias suicidas deram passagem a uma explosão violenta de sentimentos assassinos tal, que fiquei verdadeiramente alarmada. Sentia que ele estava muito perto de uma ruptura no ego e poderia perfeitamente atirar-se pela janela, ou tomar a saída de emergência, fugindo de medo das idéias assassinas. Estávamos apenas nós dois, as secretárias já haviam saído. Disse logo e com calma que achava que ele muito transtornado para discutir problemas esta tarde, que fosse, por favor, para casa, tomasse um sedativo, tentasse achar uma distração e que voltar deveria ser a primeira coisa a

ser feita na manhã seguinte, quando provavelmente estaria mais calmo. O paciente atendeu meu pedido, em um estado semelhante ao transe, e partiu. Aos poucos pude tirá-lo deste estado agudo aparentemente pré-psicótico. Depois deste episódio nunca mais tive confiança novamente em minha habilidade para fazer qualquer coisa com este homem psicanaliticamente, nem o vi mais outra vez fora do horário comercial. Finalmente, terminei sua relação comigo e providenciei seu tratamento com outra pessoa. Achei que poderia ser trabalhado por um analista homem, que pudesse ser percebido como alguém capaz de controlá-lo. Nós nos separamos com um sentimento bom e mútuo, de caráter bastante superficial. Porém, além desse grande empenho na terapia, penso que pouca comunicação de sentimento de um modo realmente profundo e mútuo (i. e., não verbal) aconteceu entre nós.

Se este homem não foi analisável por mim - ou por uma mulher - conjecturaria que a razão está em ser o defeito de seu ego masculino reparável apenas por identificação e incorporação real de um ego masculino, em uma situação de tratamento com um homem, e talvez só depois de experimentar uma intensa transferência passiva homoerótica. Aparentemente não poderia nem lhe oferecer isto, nem mobilizar qualquer afeto no material homoerótico trazido. Em contraste, o defeito no ego masculino do primeiro homem foi reparado de fato, aparentemente pela via de uma pequena vitória sobre mim na transferência. Em outras palavras, havia controles internos em seu ego que percebi inconscientemente, o que me permitiu responder sem angústia excessiva, em pouca, mas talvez crucial medida, para este homem, como mulher reagindo a um homem, ao mesmo tempo em que minha relação dominante a ele era de médico para paciente. Controles internos pareceram ausentes no segundo caso, e teriam de ser adquiridos por identificação e incorporação, antes que pudesse sobreviver afetivamente a seu sadismo subjacente, ou me mobilizar em confiar nele como mulher.

Há alguns anos atrás analisei um jovem que teve essencialmente os mesmos problemas com a mesma estrutura de personalidade que o primeiro dos dois casos discutidos, cuja análise alcançou virtualmente a mesma profundidade, com intensidade semelhante de afeto mútuo. Este caso não teve um resultado plenamente bem sucedido, e acredito que deveria ter tido. Houve complicações contratransferenciais adicionais, e não pude decidir se era um desses raros casos em que o analista deve encorajar ativamente um divórcio. Retrospectivamente, acredito que dois fatores importantes operaram em mim. Em primeiro lugar, meu incômodo com o afeto da transferência-contra-transferência bloqueou uma perlaboração deste problema. Em segundo, provavelmente me intimidaram as pressões de um analista mais velho e agressivo que tratava a esposa, francamente determinado a que este casamento tivesse êxito. Encerrei prematuramente o caso, com todas as supostamente habituais compreensões e racionalizações mútuas, que entre nós indicam o término de uma análise. Que o inconsciente do paciente percebeu corretamente o que eu havia lhe feito inconscientemente, e o porque, ficou demonstrado por alguns acting-outs, movidos pelo ódio, bastante sérios que posteriormente fez contra mim, de imediato entendidos, mas infelizmente um pouco tarde para que algo pudesse ser feito a respeito. Felizmente, este jovem iniciou outra análise depois, com outra pessoa.

Resumo e Conclusões

Este trabalho é uma tentativa de esclarecer concepções atuais de psicanalistas sobre a contratransferência e de trazer algum material clínico para a tese de que tais concepções necessitam de simplificação e de modificação, e que fenômenos de contratransferência, dinâmicos e inerentes, operam em todos os procedimentos do tratamento.

Enfatizei que a contratransferência é uma entre várias respostas do analista, de maior ou igual importância na situação de tratamento. (Empatia, concordância, intuição, compreensão intelectual e respostas ego-adaptáveis são, evidentemente, outros elementos muito significativos).

A situação de tratamento entre o paciente e analista em níveis mais profundos e não-verbais provavelmente segue o protótipo da simbiose entre mãe e criança descrita tão sensivelmente por Benedek e envolve troca libidinal ativa entre ambos, através de canais de comunicação inconsciente não-verbais. Generalizando, os pacientes realmente afetam os analistas. Nestes níveis profundos de intercâmbio, as tendências dominantes, de uso construtivo ou destrutivo da situação de tratamento pelo paciente, provavelmente derivam das relações precoces com a mãe.

Na análise bem sucedida o paciente não só revela por completo seus próprios piores impulsos, mas talvez arrebate o analista a realizar algo semelhante, em menor escala, em parte para submetê-lo a uma prova, em parte para se apropriar do analista como um ser humano com limitações. Ao mesmo tempo, com o propósito de fortalecer seu próprio ego, alcança uma capacidade de lidar com as falhas do analista construtivamente, de perdoá-lo por sua agressão e por seus acting-outs contratransferências, e estabelece uma relação libidinal adequadamente positiva e madura com ele, apesar destas imperfeições.

O termo contratransferência deveria ser reservado para transferências do analista - na situação de tratamento - e nada mais. Como tais, são sínteses do ego inconsciente do analista e, com as transferências do paciente, constituem produtos do trabalho inconsciente combinado de ambos. São múltiplos e variados em suas origens e manifestações, e mudam a cada dia e de paciente para paciente. São fenômenos normais e sua raiz está na compulsão de repetição. Tornam-se "anormais", ou talvez seja melhor dizer interferências, excessos, fixações ou estorvos, em função tanto de fatores qualitativos e quantitativos de sua síntese, como também em função da maneira pela qual repercutem na situação analítica.

Esforcei-me em explorar o conceito e as possíveis funções de uma neurose de contratransferência como tal. Há evidências de que formações estruturadas podem ocorrer mais constantemente que o geralmente suposto e podem exercer funções úteis sob certas circunstâncias. Esta utilidade pode ser um fenômeno mais ou menos temporário, e a natureza da estrutura em si mesma deriva de sua origem. Por outro lado, a descoberta do fenômeno, sua análise e resolução pelo analista podem ser úteis a sua compreensão emocional mais profunda da neurose de transferência.

Creio que em toda situação onde, entre paciente e terapeuta, se desenvolve algo mais que uma relação superficial, o que é inevitável em procedimentos analíticos verdadeiramente profundos, há muitas reações de contratransferência e se desenvolve algo da natureza de uma neurose de contratransferência que, não importando sua magnitude, pode ser de grande significado no curso do tratamento, como um catalisador. Por definição, um catalisador é uma substância habitualmente inerte, que em determinado ambiente acelera ou desacelera um processo químico. Não me parece muito irreal considerar a existência de um fenômeno semelhante nesses níveis profundos de relação interpessoal, encontrado no processo de tratamento psicanalítico.

O estudo científico do inconsciente do psicanalista em situação de tratamento deveria melhorar nossa eficiência terapêutica e promover uma base científica sólida na avaliação de técnicas de tratamento. Tal estudo iluminaria igualmente o que é defensivo e reativo na parte do terapeuta, e o que é cientificamente e demonstravelmente construtivo.

Notas

Publicado em "The Journal of the American Psycho-Analytic Association", 1956, vol IV

Política y psicoanálisis

Presentación sección "Política y Psicoanálisis"

Luis Camargo

Decir "política" y decir "psicoanálisis" es decir "debate", es decir "polémica". Los trabajos que componen la presente sección son fieles a la hora de sostener algunos de los debates cruciales del psicoanálisis en la contemporaneidad actual. Esos debates, no siempre discursivos, sino en acto y manifiestos en los distintos fenómenos que nos atañen, toman en cada uno de los textos presentados formas diversas, pero siempre implicando algún tipo de tensión: el síntoma vs. el discurso del amo, la subjetividad moderna vs. la subjetividad posmoderna, la homogeneización vs. la singularidad, la violencia vs. el deseo, la adolescencia como síntoma vs. la adolescencia como campo de libertad. Valga decir que es política de Acheronta sostener esas tensiones y los debates que de ella deriven, con trabajos de distintas latitudes tanto geográficas como teóricas del campo del psicoanálisis, como se comprobará a poco de adentrarse en los escritos de esta sección.

El trabajo de **María Teresa Ferrari**, "**Sostener la política del síntoma**", pone en juego desde su título mismo, el sitio que quizá los tiempos corrientes reservan para el psicoanálisis, ya que no es sino desde el síntoma, desde su cara real -nos dice la autora-, donde puede ubicarse una interposición a la política del Amo, aquella que garantiza que las cosas marchen. Así, el trabajo arma un circuito de ida y vuelta entre la política del síntoma y algunas cuestiones de la macropolítica, ubicando aquello que atenta contra esa política del síntoma en los fenómenos de las impulsiones que constan en las presentaciones clínicas de los analizantes, postulando la necesidad de "construcción del síntoma" en la transferencia. De la mano de la ética del psicoanálisis, propone la posibilidad de fundar un lazo distinto del sujeto con el Amo, en tanto pueda aquel devenir advertido de su complicidad con éste, como también, por la vía de responsabilizarlo por el deseo que lo habita, permitirle el acceso a la pregunta por las consecuencias de su decir y de su actuar.

Desde Puerto Rico, **Susana Sifrán** nos ofrece su trabajo "**El psicoanalista ciudadano en contra de la colegiación de psicólogos**". La autora es convocada a la escritura por un proyecto de colegiación del senado de Puerto Rico, al que le supone la "delirante idea" de querer solucionar el deterioro de la salud mental en su país, y de reenviar a la Psicología nuevamente al "dominio" de la Medicina (y también del Estado). Su crítica echa mano a la posición ética del psicoanálisis, del discurso analítico tal como lo formula Lacan, en la oposición, el envés, de ese otro discurso que es el del Amo, particularmente el capitalista. Un ejemplo más del debate, esta vez en un país de Latinoamérica, de lo que acontece cuando el Estado se propone legislar la práctica de las profesiones cuyo hacer tienen por centro el sufrimiento humano (1).

Para presentar el texto "**La subjetividad posmoderna: la forma del límite**", que de Alemania nos llega por la escritura de **Miklas Bornhauser** y **Andrea Naranjo**, nada mejor que la propia introducción del mismo que hacen sus autoras: "*En la actualidad, la emergencia de una serie de nuevas manifestaciones psíquicas ha puesto en evidencia las limitaciones del modelo clásico de subjetividad heredado del discurso ilustrado. Partiendo de la clínica psicoanalítica e incorporando a ella algunos conceptos provenientes de la sociología, se propone repensar la noción de sujeto, interrogando las condiciones y la manera en la que ocurre su subjetivación misma. En particular, se discute la constitución del sujeto en el lenguaje, la conformación del deseo y la relación resultante, en la actualidad, hacia la Ley. Finalmente, se plantea la emergencia de una nueva estructura subjetiva —la subjetividad del límite— como modelo para pensar las manifestaciones psíquicas postmodernas*". Las cuestiones sociológicas de la posmodernidad son así articuladas con el sujeto del psicoanálisis, dejando un buen margen para el debate, pues y sólo a modo de ejemplo-, se plantea en el trabajo la constitución subjetiva en relación al Otro en tanto "social", menos que al Otro en tanto "materno", lo cual no deja de acarrear algunos problemas teórico-clínicos de importancia fundamental para el psicoanálisis. Una vez más, bienvenido sea el debate.

Leonardo Peskin, con su trabajo "**El psicoanálisis en la Argentina actual. Problemas socioeconómicos**", si bien ubica el lugar y la inserción histórica del psicoanálisis en un tiempo y en un lugar determinado —la Argentina hoy-, tiene el valioso mérito de borrar fronteras a la hora de situar los problemas que nuestra práctica enfrenta en un mundo globalizado, marcado por los objetos como fuentes

de goce pulsionales resistentes como nunca a la dicción, marcado por las consecuencias del nazismo, por –como dice el autor- un "adelgazamiento del espesor de la realidad al producirse una disminución de la distancia entre la ley y el ideal", y por fenómenos que si bien Freud pudo entrever (se nos recuerda que llegó a hablar Freud de "época apsiológica" para su tiempo), no llegó a conceptualizarlos en su amplitud, dejando el relevo a quienes siguieran su senda.

"A adolescência na contemporaneidade: ¿expêriencia creativa?", de **Maria Regina Maciel**, da cuenta de una forma distinta de pensar esa compleja etapa de la vida, planteando que no siempre la experiencia adolescente se presenta como síntoma social o parálisis. Apuesta Regina a la posibilidad de experiencias concretas de movilidad y creatividad, tomando de María Rita Kiehl la idea por ella acuñada de "función fraterna", como una suplencia factible de la función paterna, ejemplificando lo que llama "campo concreto de experimentación de libertad".

Desde Colombia, nos llega un trabajo de investigación, **"Lógicas subjetivas del vínculo social: una reflexión psicoanalítica"**, llevado a cabo por **Ana María Cardona** y **Juan David Agudelo Botero**, investigación financiada por la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín. La compleja realidad colombiana, caracterizada por la violencia, ha hecho en los últimos tiempos que el vínculo con el otro esté frecuentemente mediado por los secuestros, las masacres, los atentados, etc., formas todas que más que desconocimiento del otro han implicado no pocas veces su aniquilación. Dos series de interrogantes han orientado a los autores de esta investigación: por un lado, las que hacen a las caracterizaciones de los vínculos de los colombianos, y por otro, qué lugar les atañe a las prácticas "psi" en relación a ellos, habida cuenta de la demanda que se les hace respecto a la "salud mental" de la población. En tanto psicoanalistas, han sabido sacar provecho de los conceptos de la teoría freudiana para llevar adelante este minucioso trabajo. Para reseñar tan sólo una muestra de su interés, citamos un par de párrafos del trabajo: *"podría decirse que los grandes puntos de divergencia entre la política y el psicoanálisis son: la homogenización vs la singularidad, el desconocimiento del goce vs. éste como punto de partida, el silenciamiento vs. la palabra y los ideales vs. el deseo "; "Es por esta dimensión de la política como inevitable, que no se trata de que el psicoanálisis deniegue ésta; sino que la conozca y asuma una posición al respecto".*

Sostener la política del síntoma

María Teresa Ferrari

Si una dificultad se hace ver hoy en la clínica, es esta de apostar a sostener la política del síntoma, ese modo privilegiado que el psicoanálisis supo encontrar para presentificar lo más propio de la dimensión subjetiva: la capacidad de producir síntoma. Síntoma, que en su cara real se interpone con la política del amo, aquella que garantiza que las cosas marchen, pero que al hacerlo ubica un desfiladero productivo para el sujeto, el síntoma produce, más aún cuando se le resta goce por la maniobra propia del análisis.

En el cuadrípodo de los cuatro discursos, en aquel que corresponde al discurso analítico, se escribe S1 en el lugar de la producción. La producción no es sin el síntoma, lo que denota un saber servirse del Nombre del Padre, para poder ir incluso más allá de él. La política del síntoma no puede prescindir de la nominación, es porque la operatoria del nombre del Padre ha quedado escriturada, que el sujeto accede al síntoma, nudo entre significante y goce, apelación a ese significante que representa al sujeto para otro, en la que se recupera goce.

En este sentido es crucial el hallazgo freudiano de pensar el acceso a la cultura con la función paterna. Sin ella, no podría pensarse la sintomática posición del sujeto en la construcción del lazo social. Hay malestar en la cultura, hay goce perdido y recuperado, hay prohibición y hay deseo, a partir de la necesaria esquizia que la represión funda. Lo que lleva a Freud a interrogar por qué las mismas instituciones sociales que erigimos tienden a producirnos tanto malestar, y por que en la escena social queda puesta en escena la dialéctica del puerco espín, dado que no es posible acercarnos al otro demasiado por el riesgo del herirnos, pero a la vez es imposible sobrevivir en soledad- sobre todo ese ser afectado por la menesterosidad inicial que es el hombre. La implacable lógica de la elección forzada de la alienación expresa aquí lo necesario del malestar en la cultura.

Una mirada sobre lo fenoménico de las presentaciones clínicas actuales nos revela un predominio de las impulsiones, y gran parte de nuestro duro quehacer se encamina a la construcción del síntoma, apelando a la vía transferencial. Esta tendencia ha tendido a agravarse a partir de la gravísima crisis institucional que soportamos, y aparece multiplicada en un verdadero pandemonium de fragmentación social y política, aumento desmedido de formas anárquicas de violencia tanto en la vida pública como en la privada- expresada en los regodeos de goce de los talk shows, y de los reality shows- versión cruel y obscena de la ficción literaria orweliana- en lo desembozado de la impunidad e los poderosos, en los dobles discursos del establishment político, en la falta de códigos en la escena delictiva. Estallada la legitimidad del Estado, se ha quebrado la posibilidad de que algún discurso amo garantice que las cosas marchen. La existencia de un discurso amo que posibilite cierta distribución del poder que haga posible el lazo social, no encuentra aquel rasgo que hoy pueda hacer masa. Estamos en tiempos de disgregación y fragmentación. Lo imposible de gobernar en su puesta en acto ha obturado la necesidad de apostar a hacerlo, de tener que hacerlo. El discurso prevalente en el imaginario social lo expresa: " que se vayan todos". ¿Sería posible, fuera de los paraísos roussonianos, la existencia de lazo social sin la operatoria del discurso amo? ¿Contra qué se pondría en cruz, para entorpecerlo, el síntoma, si no contara con él? ¿Quién le procura al Amo el saber sino el esclavo? Es interesante la tesis de Badiou, quien revisa la ética de la vida política contemporánea, y que plantea la hipótesis de la desaparición de la Política en desmedro de la Economía, y que en nuestros términos podríamos pensar como la desaparición del discurso amo en beneficio del discurso universitario, aquel donde necesariamente el sujeto queda excluido. Es el saber quien comanda el discurso universitario.

Son estos tiempos de cierto exceso de la cultura de la imagen, correlativa a cierta hegemonía del discurso de la Ciencia. Vivimos un tiempo de creación inédito- en cuanto a la velocidad en los cambios y en cuanto al potencial de destructividad- en el campo de la ciencia y la tecnología. La exclusión que la Ciencia ha hecho del sujeto ha permitido una expansión ilimitada de la capacidad humana de torcer ciertos cauces naturales, que producen un imaginario de poderío infinito. El pasaje al acto que el desarrollo de la Ciencia permitiría al sujeto, no se ha reducido a Hiroshima, sino que pretende más, cada vez más en las innumerables guerras que asolan hoy al planeta. El estructural malestar en la cultura, tiene, en lo espectacular de la capacidad de manipulación que la ciencia ofrece, algo nuevo bajo el sol para mostrar.

Correlativamente a este descrédito de la palabra, que va mucho más allá de lo equívoco de la función significante, porque se habla para no decir, para no horadar lo real con ninguna diferencia, las cosas han dejada de funcionar, lo que indica la crisis cierta del discurso amo, al menos en nuestro contexto específico. Nada de lo que hoy acontece en este "Extremo Occidente"- según la categoría propuesta por Alain Rouquié- es ajeno a la crisis global de occidente. Hemos podido leer, en los momentos más candentes de nuestra crisis, comentarios acerca de lo premonitorio de anunciar lo que podría ocurrir en el Occidente ya no tan extremo. Un interrogante en este sentido - coincidente con las tesis de Badiou - es si la actual crisis de representatividad de los sistemas políticos tradicionales no tendría que ver con el hecho de que se ha abandonado la actitud de "hacer política", en función de "dejar hacer un saber", en este caso la Ciencia Económica, en su versión neoliberal- hegemónica después de la caída del edificio ideológico marxista.. El saber de la Economía pretendería encarar el saber hacer con lo que falta, o al menos escasea -según sus propios enunciados- pero para ello excluye al sujeto. En este sentido nuestro estallido es el de un discurso, de un saber, que en lugar de permitir armar síntoma, produce el pasaje al acto donde se evidencia el costado más real de su impotencia.

Entonces, la política del síntoma no puede venir a agujerear, tal como en los tiempos victorianos de Freud, al discurso amo. Las impulsiones orillan todo el tiempo el borde del pasaje al acto, desnudando a la vez la inexistencia, no ya la impotencia, del discurso amo. Hay una pura deriva de goce que impide ordenar el discurso alrededor de algún rasgo que asegure la legitimidad del poder, que procure algún consenso. La idea que domina hoy en el centro del poder político de la nación que se ha autoerigida en custodia del bien de la humanidad es la de una guerra contar el mal, encarnado en los designios casi diabólicos del terrorismo. Esta idea no logra ordenar -unificándolo- al discurso amo en los bloques dominantes- es evidente la fisura en el marco de la Unión Europea. Hay una exacerbada ineficacia para que la cosas marchen. La guerra global, la partida con dados cargados contra las naciones emblemáticas del Eje del Mal, no asegura que el problema comience a resolverse t se cumpla el famoso paradigma de Fukuyama del " Fin de la Historia". Si esta predicción hubiera resultado correcta, la "razón capitalista" podría haber logrado erigir el significante amo que hubiera ordenado la endemoniada trama de conflictos entre las naciones, aquejadas hoy más que nunca del narcisismo de la pequeña diferencia"- modo de resistencia al aplanamiento cultural que propone la globalización. Así las cosas, la guerra interminable sigue poniendo un enorme palo en la rueda del desarrollo capitalista pero no lo hace, indudablemente, desde el síntoma, desde la construcción de un rasgo que haga diferencia y que de ese modo pueda nominar a los marginados, procurando evitarles el lugar de " fuera de discurso " que se pretende de ellos. Peor aún, lo que se le opone a este nuevo orden mundial es un pensamiento religioso, teñido de fanatismo.

La chance de que el discurso amo quede comandado por algún significante que arme lazo, está en relación con la versión paterna que encarne, con los desfiladeros de goce que proponga. La versión paterna que ciertos liderazgos políticos encarnan, posibilita o impide el armado de un discurso que logre sostenerse en su estructura, permitiendo la producción del síntoma No es lo mismo cuando se trata de un liderazgo autoritario, fuera de ley, encarnado la figura de un Padre cruel, voraz, omnipotente, que conduce inexorablemente al acto violento o al acting. Padre del totemismo, padre gozador, exigente de toda clase de sacrificios e infortunios llamados a sostener su voluntad de goce. Padre que, como Kronos, goza devorando a sus propios hijos, con lo cual no ha perdido la vertiente totémica, brutal, pre-civilizatoria. Cuando el liderazgo supone una versión aplacada, marcada por la castración, por la ley, aparece una capacidad verdaderamente filiatoria. Hay nominación, hay rasgo, esto posibilita el lazo social, y desde allí la perspectiva subjetiva de poder hacer síntoma, de producir. Es el pasaje a la civilización, el predominio de lo que Freud llamara "espiritualidad", la capacidad de hacer posible la convivencia entre los hombres.

En nuestra circunstancia concreta, parte de nuestro malestar en la cultura queda expresado en nuestra creciente disgregación, fragmentación y exceso en los fenómenos de exclusión. Digo creciente, porque la brutalidad, la violencia, los enconos políticos llevados a su máxima expresión no son temas del presente. Hacen más bien a nuestra historia, acaso, podríamos decir que son fundantes. Hemos tenido una propensión a la fragmentación, a la incapacidad de establecer pactos mínimos de convivencia, como o demuestran los largos años de la anarquía del siglo 19, que culminaron con la solución del líder mesiánico, del "Restaurador", del salvador, de la "mano dura"- fantasmas que aún acechan ante la amenaza de disgregación. Sin dejar de contar nuestra propensión a las divisiones absolutas y a la intolerancia, que llevaron más de una vez a quebrar toda frágil legalidad que pudimos construir. Uno de los últimos capítulos, el de la dictadura militar en los años 70, ha golpeado nuestra capacidad de convivencia al reflotar y conjugar en una versión amplificada, lo peor de nuestras prácticas sociales y políticas: la desaparición, el exterminio del adversario, el silencio cómplice, el terror, la violación de toda legalidad, el

doble discurso, la división maniquea entre el Bien y el Mal, la violación de toda legalidad, la impunidad. Estos rasgos están presentes en toda nuestra historia, que estará condenada a cíclicos estallidos, si no hacemos un trabajo de análisis de los modos en que nuestra vida social, nuestra capacidad de hacer lazo, están afectadas por la repetición de estas escenas, donde se ha jugado la construcción de esta nación donde hemos nacido, donde trabajamos, donde nos cuesta a veces sentirnos parte, aunque paguemos todo el tiempo por los excesos que se despliegan, y no sólo en tiempos de crisis. La idea de hacernos responsables de un destino afectado por estas trazas que no deberíamos ignorar, no significa que utilicemos la coartada simple de la culpabilidad. No se trata de que todos hemos sido culpables, pero sí de que cada uno tendrá que hacerse cargo de qué hacer con todo esto, de hacer síntoma con esto, de producir a partir de esto. Como analistas, no podemos sino apelar a la responsabilidad subjetiva, más allá de las coartadas simplificadoras de las teorías conspirativas y la búsqueda del mal. De lo contrario, estaremos padeciendo cierta enfermedad infantil, donde estaríamos aún esperando a padre bueno que nos redima, mientras nos quejamos amargamente de nuestra impotencia.

Nuestro quehacer funda un lazo diferente basado en el discurso analítico. Pero justamente cuando el sujeto ingresa en este dispositivo, lo hace para poder afrontar la dificultad de vivir. Porque lo que se juega en el interior del discurso analítico lo hace quedar advertido de su complicidad con los diferentes amos que de algún modo sostiene, a puro goce. Pero no es sino con el amo, a partir de la propia operatoria de la alienación que lo instituye como sujeto, que pueda pensarse la separación. El sujeto trabaja dentro del dispositivo esta dialéctica, que no puede ser saldada por la marca misma de la castración: no hay desalienación de la alienación. Sin embargo, apostamos a que el sujeto pueda hacer algo diferente a la salida de un análisis, entre otras cosas, responsabilizarse por su deseo. Dejar de culpar al Amo por sus inhibiciones, dejar de estar a la espera de lo que el Amo pudiera procurarle. Progresar desde la posición de irresponsabilidad, de "locura", esa donde el sujeto nada tiene que ver con lo que le pasa, y menos aún con las consecuencias de su decir o de sus actos, a tener que hacerse responsable por su decir, implicándose subjetivamente en las consecuencias de sus actos.

Es en este punto que la ética que sostiene nuestra práctica tiene bastante que aportar a poder pensar qué rasgos se repiten en este devenir cíclico de tragedias nacionales, y cómo responsablemente aportar para hacer con ellos otra cosa, otra cosa a nivel institucional, social, económico y político.

Lic. María Teresa Ferrari

Notas

(*) Trabajo leído el viernes 13 de diciembre 2003 en el salón azul. Mesa: "Ideales actuales y Ruptura del lazo social" del Primer Congreso Argentino "Psicoanálisis, lazo Social y adversidad" de Convergencia, Movimiento Lacaniano por el Psicoanálisis Freudiano

La subjetividad posmoderna: la forma del límite

Elementos psicoanalíticos y sociales para pensar el lugar y el estatuto de la estructura subjetiva contemporánea

Miklas Bornhauser - Andrea Naranjo

Resumen

En la actualidad, la emergencia de una serie de nuevas manifestaciones psíquicas ha puesto en evidencia las limitaciones del modelo clásico de subjetividad heredado del discurso ilustrado. Partiendo de la clínica psicoanalítica e incorporando a ella algunos conceptos provenientes de la sociología, se propone repensar la noción de sujeto, interrogando las condiciones y la manera en la que ocurre su subjetivación misma. En particular, se discute la constitución del sujeto en el lenguaje, la conformación del deseo y la relación resultante, en la actualidad, hacia la Ley. Finalmente, se plantea la emergencia de una nueva estructura subjetiva —la subjetividad del límite— como modelo para pensar las manifestaciones psíquicas postmodernas.

Palabras Clave: Sujeto – Subjetivación – Ley – Lenguaje – Goce

Abstract

Actually the plurality of contemporary psychic manifestations has evidenced the limitations of the hegemonic model of subjectivity, inherited from the illustrated discourse. Starting from the psychoanalytical clinical practice and incorporating to her some concepts proceeding from sociology, it is proposed to rethink the classical notion of subject by questioning the conditions and the way its subjectivation occurs. Particularly there is discussed the subject's constitution in language, the conformation of desire and the resulting relation towards Law. Finally the subjectivity of the border is proposed as a model by which postmodern psychic manifestations may be understood.

Keywords: Subject – Subjectivation – Law – Language – *jouissance*

*El hundimiento de la subjetividad filosófica,
su dispersión en el interior de un lenguaje que la desposee,
pero que la multiplica en el espacio de su vacío,
es probablemente una de las estructuras fundamentales del pensamiento contemporáneo.*
(M. Foucault)

Introducción

Frente a la heterogeneidad y multiplicidad de las diferentes formas de subjetividad, ya sean integradas o excluidas de un determinado contexto histórico, que se nos presentan en la sociedad de nuestros tiempos denominados postmodernos se erige una cualidad propia, a saber, la de diversificar y al mismo tiempo masificar los espacios públicos y privados, tornando con ello difícil la identificación como proceso básico mediante el cual se adquiere una determinada identidad. Es precisamente en este escenario complejo, plural y multidimensional, en el cual el sujeto, en otro momento más o menos idéntico a sí mismo, se torna otro para sí1.

A medida que la sociedad se legitima como postmoderna, abandonando los ideales de la modernidad y, al mismo tiempo, desarrollándolos en su punto máximo, emerge un sujeto que no es ya un individuo monádico y homogéneo sino que más bien es un sujeto que muestra – tanto a nivel normal como anormal – toda la fragmentación que lo determina. Determinada legitimación, pensamos que ha pasado y pasa por una serie de hechos y referencias inéditas, que rompen tajantemente con el modo de socialización y de individuación propios de los siglos anteriores, principalmente de los siglos XVIII y XIX. En este sentido particular, interesa destacar que en lo único que es posible estar de acuerdo es que lo que viene a

denominarse bajo el nombre de postmodernidad se refleja como un entramado social en el que se deja traslucir, ya sea en sus múltiples manifestaciones y producciones culturales como en su respectivo sujeto, una ruptura – para algunos progresiva para otros cortante – con todo lo que distingue a la modernidad entendida de manera general como un modo de experimentar lo nuevo, como una época fundamentalmente secular y científica, en palabras de Vattimo (2000), donde se crearon las condiciones para elaborar y transmitir una imagen global de las cuestiones humanas.

Por otra parte, a partir del descubrimiento de lo Inconsciente por parte de Freud 2 y la ulterior elaboración teórica de aquel des-encuentro histórico, respectivamente, del desconcierto y el desplazamiento resultantes, que se infirió que el sujeto que ahí se asomaba estaba des-centrado con respecto a la razón que era en la modernidad y en virtud de Descartes, fundamento de la existencia. El sujeto de lo Inconsciente revela que la existencia, en exilio o éxodo, no remite a una base sólida e inamovible, sino a un fundamento en falta, fallado y falso, en resumen, a la falta de fundamento. Los modos de subjetividad postmoderna se ven condenados a sobrellevar, en éxodo, su condición exiliada entre la ausencia de todo fundamento y un fin jamás cumplido.

En la sociedad actual, caracterizada como una sociedad en crisis de significación 3, es, precisamente, la re-elaboración – lacaniana – del discurso freudiano que pensamos como una novedosa articulación entre lo social e individual 4 (dimensiones que Freud ya había advertido como necesaria e intrínsecamente equivalentes en cuanto a su carácter estructural), la que nos muestra la constitución de un sujeto fuera de todas las coordenadas epistemológicas modernas, entendiendo como sujeto un sujetado (*sub-jectum*) a la cultura, un sujeto de lo Inconsciente, constituido por su sujeción primordial al orden socio-cultural imperante 5.

Lo anterior conduce obligadamente a preguntarnos por la clase de discurso que sustenta o sujeta la subjetividad de nuestros días. Una pregunta que se instalará en el ámbito clínico y teórico del psicoanálisis y de las ciencias sociales en virtud de la emergencia y proliferación de una gama de patologías que no encuentran un lugar claro y evidente en la nosografía clásica, que sostiene la división estructural entre neurosis y psicosis. En este sentido, siguiendo los análisis tanto modernos como actuales, no es difícil advertir la diversidad de manifestaciones que obedecen a un malestar cultural general, un malestar que de manera virulenta ha llegado a invadir el espacio clínico, mostrando, a su vez, su propio límite 6.

Es lícito pensar que el malestar subjetivo contemporáneo es un efecto de dicho malestar social, por lo que es posible hipotetizar que lo que denuncia la subjetividad postmoderna a través de sus diversas formas, todas ellas formas del malestar de nuestros días, sería un producto o un efecto del discurso propio de la postmodernidad, en una articulación intrínseca de estos dos niveles no del todo diferenciables.

"Cuando el sujeto llega a hablar lo hace ya desde una identificación (libidinal y jurídica) alcanzada con un cierto lugar de sujeto y con un cierto significante, su nombre propio, que le fueron impuestos por la estructura familiar (y social) en la que él queriéndolo o no [...] habrá de incluirse y sin saberlo, sin poderlo pensar, sin poderlo decir."⁷

El sujeto entendido así como síntoma – social – manifiesta toda la fragmentación propia de su misma constitución y en la actualidad evidencia imaginariamente y sin precedentes el límite de su inherente estructura fragmentada o, si se prefiere, escindida. El primer indicio de esta alienación subjetiva, que es un efecto de la sujeción al orden del lenguaje y la cultura, nos lo evidencia Freud, primero, a partir del discurso de la histeria y, más tarde, a propósito de sus elaboraciones sobre el narcisismo como espacio primero y pulsional de las neurosis. Desde este lugar psicoanalítico convenimos en pensar que hoy en día el sujeto re-presenta el lugar *límite y privado* de la cultura en *nuevas formas de enfermedad del alma*.

El sujeto y lo postmoderno: figuras para pensar las nuevas patologías de la clínica actual

Para trazar un camino viable de aproximación a la comprensión de una nueva forma subjetiva anclada en el contexto histórico de la heterogeneidad propia del discurso postmoderno, en primer lugar, debemos pensar al sujeto como un producto cultural sobredeterminado (producto del discurso del saber-poder, que es siempre un discurso del Otro) y que, en la medida en que se inscribe en una cultura esencialmente fragmentada (Jameson, 1991), resulta ser un sujeto primordialmente fragmentado. Un sujeto concebido como un *hablanteser* {*parlêtre*}, (pre-)determinado por la pluralidad discursiva ya con anterioridad de su

nacimiento efectivo, y que como tal lo viene a insertar en una estructura previa y ajena, establecida en otro tiempo y en otro espacio. En segundo lugar, notamos que semejante división no es otra que una división establecida en la estructura de lenguaje como estructura prohibitiva y, al mismo tiempo, socializadora. Porque, tal y como nos dice Castoriadis⁹, *la lengua no es, como se dice estúpidamente, un instrumento de comunicación; es primero y ante todo, un instrumento de socialización*. En y por la lengua, diremos en su estructura, se expresan se dicen, se realizan, se transfieren las significaciones – agregamos los deseos – de lo social, haciendo de lo individual un efecto significante de dichas operaciones.

Lo anterior permite aproximarse de manera diferente a la problemática de la patología – considerando que para el psicoanálisis no hay una verdad estructural que pueda considerarse como normal, en este sentido la frontera entre lo anormal y lo normal es, por lo menos, difusa. Esta diferencia se sustenta en el hecho de pensar la clínica psicoanalítica y sus avatares desde un lugar que da cabida a lo límite, a lo extranjero, al silencio y a las dimensiones subjetivas en otra escena, que viene a mostrar el terreno en el cual se asienta el sujeto y que no es otro que el de la angustia, lo que subvierte el escenario clásico del dominio de la conciencia y de la razón. Dicho escenario, es preciso remarcarlo, es subvertido en la medida en que se considera que el objeto, entendido como el objeto del conocimiento de las ciencias positivas, es insuficiente en la medida que es una extensión de la ilusión – que en sí misma constituye la ilusión de la conciencia –, sostenida en la construcción del propio sujeto por su imagen que se toma por verdadera ¹⁰

La sociedad postmoderna, siguiendo principalmente a Jameson (1984, 1991) y a Lyotard (1986), la concebimos como una sociedad fragmentada y escindida, en la que conviven simultáneamente subjetividades particulares cada vez más narcisistas y hedonistas (Lasch, 1979), fundadas por un modelo enajenante de constitución, que bien describe lo elaborado por Lacan en la función de lo que él denomina *estadio del espejo* en la formación del yo. No es de extrañar, entonces, si concordamos en pensar y postular, junto a la teoría de Freud y los escritos de Lacan, en que el sujeto es un efecto de lenguaje, que la constitución misma del sujeto pase obligadamente por la enajenación, en otras palabras, por una alienación primordial, que es operada en y por el ingreso del sujeto en la cultura y en el orden del lenguaje, formando parte así de lo que concebimos como sociedad. De esta forma, es plausible demostrar que: *discurso, sujeto y cultura conforman los puntos claves para pensar y entender lo que postulamos como la fragmentación intrínseca a la que obedece la subjetividad postmoderna*.

La postmodernidad, en tanto discurso *fragmentado* y *descentrado*, no puede sino re-producirse a través de una subjetividad equivalente. En este sentido, el objetivo de reflexionar sobre esta problemática, que vincula entre sí sujeto y postmodernidad, consiste en mostrar que la postmodernidad, llevando al extremo el sistema económico y político de mercado, promueve una nueva forma de estructuración psíquica, en la que se debe considerar la predominancia de un sistema social y cultural que se ha distanciado cada vez más de su plena capacidad de hacer de referente simbólico ¹¹ – en términos lacanianos del significante maestro –, lo que implica considerar la relación del sujeto al gozo a propósito de la serie contemporánea de patologías, que no encuentran otro lugar que el del límite en la clasificación existente y que vienen a mostrar, a nuestro modo de entender, la entramada estructura de la angustia, entre lo simbólico y lo real, en lo que a la constitución del sujeto se refiere.

Por otro lado, nuestra hipótesis acerca de la estructura posmoderna se sustenta en los diversos análisis culturales y sociales promovidos, aunque con énfasis diferentes y, en ocasiones, francamente divergentes, en lo fundamental por los trabajos de T. W. Adorno y M. Horkheimer (1969), G. Simmel (1908), P. Bourdieu (1996), G. Debord (1996), J. Baudrillard (1995), D. Bell (1979), G. Lipovetsky (1983), F. Jameson (1984, 1991), J. F. Lyotard (1986), C. Castoriadis (1996) y que están, básicamente, referidos a la problemática del sujeto como mercancía, y a la fragmentación y declinación del orden socio-simbólico en relación a la creciente sobreabundancia de los objetos e imágenes, que pueblan el mundo de lo imaginario, cualidad intrínseca de la postmodernidad, visto como un fenómeno que deja entrever un sujeto distinto al sujeto moderno y también al clásico, proveyendo al sujeto de múltiples caminos hacia el gozo. Un sujeto, por ende, que se ha visto desprovisto de sus referentes tradicionales, porque en la postmodernidad no hay más referentes que los semejantes – en un mundo de puros, simples e intercambiables objetos-mercancías. Al mismo tiempo, las modalidades características de la época postmoderna desvelan la presencia de un sujeto arrojado (al mundo) e indefenso, desprovisto del distanciamiento tranquilizador introducido por la ley simbólica y con la cual se inaugura el dominio del placer. Época, en la que el consumo ya no es un hecho *simplemente* mercantilista, sino que ha pasado a gobernar todos los ejes de la subjetividad, convirtiendo al hombre en una mercancía más, en un objeto indistinto e intercambiable.

Es en ésta época de culminación del consumo masificado y de las formas de globalización internacional es donde se observa la aparición y difusión de una serie de nuevas y sutiles formas de control social, a la vez que se diversifican los diferentes modos de vida, estableciéndose con ello una imprecisión del ámbito privado, de las creencias y de los roles. De este modo, es posible estar de acuerdo con que en determinada red estructural, articulada por el juego recíproco de relaciones de oposición, se ha operado, y se opera aún, una verdadera *mutación cultural, fragmentando tiempos y espacios*.

Considerando lo anterior, es viable abrir un campo de diálogo entre el psicoanálisis y la teoría de lo social, entendiendo que no es otro el lugar, sino en el cruce entre lo psíquico y lo cultural, donde se inserta la subjetividad¹². Por el contrario a Bauman¹³ y Elliott, ilustres representantes de la corriente optimista al interior de la discusión modernidad-postmodernidad, en psicoanálisis, por decirlo de alguna manera, no pensamos que la postmodernidad cree un espacio *múltiple* en el cual el sujeto tenga *propias* y *múltiples* posibilidades, sino que más bien sostenemos que en la postmodernidad (en dicha multiplicidad) se asiste al resultado del colapso irreversible del *metarrelato de la Ilustración*. Lo anterior implica la disolución de los marcos tradicionales de dotación de sentido, penetrando la lógica de la explotación económica del capitalismo en lo más hondo de la subjetividad humana, convirtiendo a los sujetos en meros sujetos pasivos, abandonados a la angustia en la *extranjería del Otro*.

El postmodernismo, por lo demás, desde luego que penetra mucho más allá de los acotados límites de la especulación teórica, en tanto inaugura y designa a la vez nuevas formas de experiencia personal y cultural. Cuestión que en el campo de análisis de las ciencias sociales y humanas nos lleva a tener que optar por una alternativa dentro de una conversación que es bifronte: por un lado, hay toda una teorización que sostiene que de la postmodernidad se abre un campo para pensar en posibilidades de ser que son altamente creativas y diversas (en el paradigma posmoderno la proliferación vertiginosa de discursos abre a los individuos y a las colectividades hacia otras posibilidades y vías de experimentar el mundo), o sea, la postmodernidad abre el camino para una liberación de las diferencias, y, por el otro, existe toda una corriente argumentativa, que se orienta a ver en la postmodernidad un descentramiento radical, una irrupción violenta en la pretendida homogeneidad y plenitud del del ser con consecuencias estructurales irreversibles.

Para el psicoanálisis, sobre todo si consideramos los desarrollos de Jacques Lacan sobre la constitución del sujeto en tanto des-centrado y la con-formación del yo en el estadio del espejo¹⁴, se hace necesario y consecuente sostener que la postmodernidad, en tanto discurso fragmentado y polivalente (el exceso o sobrecarga de significado culturales impacta sobre el psiquismo en términos de desorientación, discontinuidad y parcelamiento del yo), (re-)produce sujetos fragmentados y con-frontados de manera real a la angustia, en los cuales la estructuración de la identidad – en tanto instancia yoica – se ve dificultada y muchas veces malograda en su conformación. Dicho malogro, se sustenta en el pensamiento de Lacan, por medio de la noción, y las implicancias para la constitución de la subjetividad, del significante Uno – el falo que así como se le concede un estatuto imaginario, en tanto propulsor de la unidad e identidad yoica en el estadio del espejo, tiene, además, un estatuto simbólico en el que opera como descentramiento simbólico en términos de diferencia y pérdida. Ambos factores del falo, se expresan por vías complejas y contradictorias en la reproducción social de la modernidad tardía o postmodernidad.

El intento de comprensión histórica de la enfermedad mental

El estado actual de la discusión sobre la nueva clínica de las patologías límites obliga a considerar de manera histórica a la misma enfermedad mental, esto es, pensarla en un escenario diverso en virtud de las patologías emergentes – las cuales comenzaron a describirse hace no más de cincuenta años –, lo que en primer lugar conduce a una re-flexión del concepto de hombre y de discurso. Hipótesis sostenida básicamente por Foucault en cuatro obras ya clásicas: *Enfermedad mental y personalidad* (1954), *La historia de la locura en la época clásica* (1961), *El nacimiento de la clínica* (1963), *Historia de la sexualidad* (1976).

Es interesante notar a este respecto las elaboraciones de Castoriadis (1996), las que nos ofrecen un panorama clarificador en el momento de entender a la sociedad como una institución dinámica, comprometida en un constante proceso de reproducción, y que se autorecrea mediante una serie prolongada de significaciones, que se producen constante y continuamente. Se trata, para Castoriadis, de abandonar la ilusión moderna de la linealidad, del progreso de la historia como acumulación progresiva de adquisiciones o procesos de racionalización, con lo que el tiempo humano deviene un tiempo del ser, o, lo

que para estos efectos es lo mismo, un tiempo de creación-destrucción. Reflexión que coincide con la noción de historia en el análisis, para Lacan. En este sentido, la obra del psicoanálisis, nos recuerda Castoriadis, es el devenir, en el cual somos el tiempo y el tiempo nos constituye:

"La historia humana es creación, esto significa que la institución de la sociedad es siempre autoinstitución, pero autoinstitución que no se sabe a sí misma como tal y que no quiere saberse como tal."15

Es así como desde el terreno psicoanalítico se nos presenta una exigencia de comprensión histórica 16, ligada a los discursos dominantes, sostenidos por los poderes-amos, de un momento determinado, ya sea moderno o posmoderno 17, para atender al fenómeno de la enfermedad mental como un fenómeno propiamente discursivo. Si concebimos la enfermedad mental como un síntoma, un fenómeno de lenguaje, o más bien, como un efecto del lenguaje, nos es lícito pensar, entonces, que la palabra que sostiene cada sujeto sólo puede ser escuchada adecuadamente si se considera a ésta como una palabra que viene de una parte de la verdad que el hombre ha construido sobre sí 18 .

Hoy en día, dado el estado actual de la discusión en psiquiatría, sociología o psicología, salvo contadas excepciones, se han abandonado aquellas posiciones extremas, excesivamente reduccionistas, que sostenían que la complejidad hermética e irreducible de las enfermedades mentales era explicable mediante la aplicación de modelos unidimensionales, que pensaban a la enfermedad mental como consecuencia de factores únicamente biológicos, psicológicos o sociológicos, desmintiendo de antemano toda posibilidad de co- o sobredeterminación. Actualmente, siguiendo en principio a Foucault y, por otro lado, a ciertos autores más o menos contemporáneos como Bergeret (1970) y también Gauchet (1994), más bien se tiende a examinar la enfermedad mental en relación a sus condiciones socio-históricas acompañantes, reconociendo que la enfermedad como tal no tiene realidad ni valor más que en una cultura que la reconoce como tal.

Los antecedentes socioteóricos de la discusión actual sobre las patologías emergentes de la postmodernidad pueden bien verse representados por el planteamiento de Lipovetsky, quien sustenta la hipótesis general de que en la actualidad estaríamos en presencia de un nuevo modo de proceso de *personalización*. Se trataría de una mutación sociológica, una combinación sinérgica de organizaciones y significaciones, de acciones y valores que genera un nuevo modo de gestionar los comportamientos, no ya por la tiranía de los detalles, sino por el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones privadas posibles, en otras palabras, con la menor represión y la mayor comprensión posible, lo que produce un nuevo tipo de organización social e individual, fundamentalmente sostenido por la legitimación del placer¹⁹. Este placer, más bien, podría ser pensado, desde el psicoanálisis, como una forma de gozo o de *jouissance*, porque lo que a nuestro modo de entender denuncia la sociedad posmoderna en sus diversas figuras subjetivas no es otra cosa que la ruptura entre el saber y el gozo.

En este contexto resulta interesante atender a los análisis críticos sobre la comunicación de masas – que ocupa hoy en día el lugar promotor de la realidad – en la actualidad, los que evidencian y advierten sobre la colmación del deseo, haciendo emerger una realidad en la que es posible cumplir hasta nuestro último anhelo, en una especie de especularización e imaginarización límite, en la que la represión, otrora mecanismo funcional del sujeto en la cultura, se torna un mecanismo, por decirlo de algún modo, ineficaz y obsoleto. Un mecanismo pasado de moda, ya que en la medida que las instituciones se adaptan a las motivaciones y a los deseos particulares, nos encontramos con una nueva forma de legitimación social en la que operan por encima de cualquier serie; los valores hedonistas y narcisistas, la diversificación de lo homogéneo, el culto a la liberación personal, el mínimo de articulación con el otro, posibilitando – de ésta manera – que la esfera de lo público y de lo político se ejerza desde el lugar y la posición de unos pocos que ostentan el poder, dejando atrás el ideal de la modernidad democrática.

Es importante comprender, en este mismo lugar que, la experiencia personal remarcada por ciertas psicologías clásicas y positivistas, en las que mediante la contención y otras técnicas terapéuticas de empatía, en las que se cree entender un sentido intersubjetivo, apoyándose en elementos de la teoría cognitiva y comunicacional, resulta al menos problemática y en muchos sentidos criticable en contextos posmodernos de fragmentación cultural, dislocación política y permutabilidad económica de mercancías, objetos y personas.

Re-pensar la subjetividad: la posibilidad del límite estructural.

Quien aspira a la comprensión cabal de la situación que hemos venido describiendo no puede contentarse con recurrir a aquellas disciplinas y prácticas singulares y sectarias, ya sean estas psicológicas, psiquiátricas o sociales, que – cada una a su manera – atienden de manera parcial y sesgada a los diversos análisis y descripciones que nos hablan del sujeto, sin considerar, al mismo tiempo, tanto su alienación primordial como la diversidad y pluralidad de sus respectivas formas y vicisitudes. Por el contrario, es necesario y pertinente, en este contexto multidimensional, acudir y recurrir en busca de nuevas claves – psicoanalíticas – y, por otro lado, también repensar los postulados de ciertos análisis sociales, en particular los análisis de los críticos sociales de la modernidad, en cuyos textos se encuentran numerosos anticipos al escenario mismo del cambio, en particular en sus estudios de la funcionalidad de la moda, ejemplo paradigmático del tiempo de lo siempre nuevo y frágil, de lo fútil y de lo superfluo. Todos ellos análisis del discurso hegemónico que precede, posibilita e incide directamente en la gestación de las manifestaciones subjetivas tanto oficiales, es decir, autorizadas y reconocidas, como patológicas y marginales. El declive de dicho discurso, que coincide con el desfallecimiento de los grandes metarrelatos, y que coincide con el surgimiento de una serie heterogénea de nuevas y desconocidas manifestaciones subjetivas, nos obliga a repensar las categorías descriptivas y diagnósticas mediante las cuales se solía aprehender la diversidad sintomatológica propia de cada época.

Como resultado de la reestructuración reciente e inacabada de los órdenes simbólico, imaginario y real, anudados por una nueva lógica discursiva, resulta altamente problemático e insuficiente postular y entender en la actualidad al sujeto como un in-dividuo, que en su noción más elemental obedece a los cánones evolutivos, positivos y modernos. Igualmente complejo resulta adjudicarle a dicho sujeto – cuya genealogía se remonta a los inicios de la llamada *Neuzeit* – una nueva sintomatología, que correspondería a un síndrome novedoso e inédito y que, por no tener denominación psiquiátrica atendible, se le denomina *límite* o *fronteriza*.

Finalmente, proponemos pensar en este límite no como una delgada línea de división, que separa y distribuye las estructuras clásicas de personalidad por Freud descritas y consideradas por el universo psiquiátrico como universales, sino, más bien, conceptualizar a dicho límite como un *campo subjetivo* nuevo, esto es, como una *nueva estructura discursiva*, a la que el sujeto cartesiano, los patrones modernos y sus categorías no pueden responder. El límite, por consiguiente, ha de pensarse afirmativamente, es decir, como *limes*, como espacio, por muy frágil y estrecho que parezca, susceptible de ser habitado. El sujeto contemporáneo o, más bien, las diversas formas de subjetividad admitidas en el marco heterogéneo de la postmodernidad, se asocian a la experiencia de una existencia exiliada, expulsada de unas causas y condiciones, que dicho sujeto no puede conocer ni manipular. Las patologías contemporáneas anteriormente descritas, a nuestro modo de entender, dentro de la disparidad y exuberancia reinantes, conforman lo que se puede pensar como *la enfermedad* de nuestros tiempos postmodernos, una manifestación psíquica que remite – intrínsecamente – al límite limitante. La desenfundada multiplicidad de anomalías y desviaciones vigentes, cuya proliferación epidémica desafía y subvierte el orden psicopatológico reinante, adquiere cierta coherencia si dichas manifestaciones se piensan desde la noción de sujeto dividido, que posee en el límite su determinación fundamental, atravesado y determinado por los registros discursivos descritos por Lacan, inserto en un espacio socio-simbólico histórico determinado. Creemos que sólo una mirada articulando aquellas reflexiones con algunos análisis sociales fundamentales, con tal de otorgarles el estatuto que vienen demandando.

El sujeto límite, *el sujeto del límite* es el sujeto postmoderno por excelencia, es, por decirlo de otro modo, el reverso y la caricatura del sujeto moderno, confrontado no solamente a una enfermedad social propia de la cultura, o sea al propio malestar cultural que Freud nos dió a entender en el siglo XX, sino que también enfrentado a una creciente deficiencia de significación y con ello de sentido y de valores. Esta carencia o insuficiencia simbólica abarca todas las esferas de lo cotidiano y de lo estructural, invadiendo hasta los rincones más reservados a la intimidad del sujeto burgués. En este punto no concordamos con Lipovetsky, para quien sí hay un sentido que permanece inalterable, esto es, el sentido y el valor de la realización personal, ya que dicha realización se juega y deviene en un plano netamente imaginario, imaginarizado, y, por lo tanto, no responde al valor o sentido que representaría la función paterna en tanto dispositivo legal y simbólico.

Por el contrario, al plantear que estamos en una realidad carente o frágil en cuanto a su fundamento y sus valores, funciones, roles y regulaciones sexuales, nos estamos refiriendo a una situación en la cual la misma función paterna y el campo simbólico que ella instaura, por efecto de un debilitamiento de sus diferentes y múltiples vectores y agentes ha quedado mal ubicada y con esto malograda. Si hoy en día se

habla del declive de la autoridad paterna, con ello no se está aludiendo únicamente al padre simbólico, sino, al mismo tiempo, al padre muerto, portador de la prohibición, garante del paso desde la violencia cruda y directa hacia la autoridad de la ley proscriptiva y prohibitiva. Pensamos, a su vez, que lo anterior es el punto clave en el escenario sobredeterminado en el que debemos entender y ubicar los fenómenos psicopatológicos de nuestra actualidad, ya que es sólo mediante el establecimiento de la problemática en el lugar estructural donde el sujeto se constituye, así como analizando sus respectivas dimensiones, que podremos responder a la demanda de este nuevo sujeto aún y por-venir.

Notas

1 Lacan dedicará todo un año a comentar la clásica frase freudiana que nos dice que el yo no es amo en su propia casa (1923). En este sentido Lacan criticará la primacía de la conciencia y de sus producciones psicológicas (cognición, pensamiento, afectos) establecidas desde el *cogito* cartesiano. Sin lugar a dudas, en este lugar Lacan nos hace entender que el yo es una imagen, un efecto de la alucinación producida por un objeto que se muestra total (esto es tema del estadio del espejo y la totalización del cuerpo fragmentado mediante el Ideal). La unidad que se forma en este espacio imaginario, es aquello en lo cual el sujeto se conoce por vez primera como unidad alienada, virtual. Este proceso es lo que entendemos por identidad, donde se constituye el yo y se realiza en virtud de la primera alienación del yo con su semejante. Baste recordar que dicha dinámica es sostenida por el universo simbólico, aquel que proporciona la imagen con la cual el yo se medirá *a posteriori*, con lo cual tenemos como resultado dos ideales, ya descritos por Freud, el yo-ideal y el ideal del yo. A este respecto Lacan nos dice que es preciso que en el sistema condicionado por la imagen del yo intervenga el sistema simbólico, para que pueda establecerse un intercambio, algo que no es conocimiento sino reconocimiento, mediante el cual el sujeto se plantea como humano. Más antecedentes sobre el yo como instancia imaginaria en Lacan, J.: *El Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955), Buenos Aires: Paidós, 1992.

2 "Con Freud irrumpe una nueva perspectiva que revoluciona el estudio de la subjetividad y muestra, precisamente, que el sujeto no se confunde con el individuo" (Lacan, J., *op. cit.*, p. 29).

3 A propósito de la crisis de las significaciones en la sociedad actual, puede ser de gran interés las elaboraciones que sustenta Castoriadis en relación a lo que él denomina como imaginario social. Castoriadis apunta a la crisis de los valores en la sociedad de consumo, en las cuales el individuo encuentra como único valor el dinero, la notoriedad mediática o el poder, sumergido en una sociedad donde reina un vacío total de significación. Sobre este punto en particular véase: "La crisis de las sociedades occidentals", "El derrumbe de Occidente", entre otros en Castoriadis, C.: *La Montée de l'insignifiance*, Paris: Seuil, 1996 (traducción al castellano: *El ascenso de la insignificancia*, Madrid: Cátedra, 1998).

4 Desde cierta perspectiva, la articulación de lo social y lo individual por nosotros sostenida, también puede ser pensada como nos lo presenta Castoriadis, a saber; "El hombre es *psique*, alma, psique profunda, inconsciente; y el hombre es sociedad, solo es en y por la sociedad, su institución y las significaciones imaginarias sociales que hacen a la psique apta para la vida." (Castoriadis, C.: *El ascenso de la insignificancia*, Madrid: Cátedra, 1998, p. 112),

5 Para la concatenación del sujeto y lo social, recordamos una frase de Lacan: "[...] el inconsciente es el discurso del otro. Este discurso del otro no es el discurso del otro abstracto, del otro en la diada, de mi correspondiente, ni siquiera simplemente de mi esclavo: es el discurso del circuito en el cual estoy integrado. Soy uno de sus eslabones" (Lacan, J., *op. cit.*, p. 141).

6 A propósito de lo límite Foucault desarrolla una interesante idea, partiendo del tratamiento de la sexualidad, como problemática discursiva; subjetiva y social. Es sobre el límite y la sexualidad, en terreno psicoanalítico, donde Foucault, sostiene de manera general que "*hemos* llevado a la sexualidad en la modernidad hasta el mismo límite, límite de nuestra conciencia, ya que ella dicta finalmente la única lectura posible, para nuestra conciencia, de nuestra inconsciencia; límite de la ley, ya que aparece como el único contenido absolutamente universal de lo prohibido; límite de nuestro lenguaje; diseña la línea de espuma de lo que se puede alcanzar apenas sobre la arena del silencio. No es pues mediante ella como nos comunicamos con el mundo ordenado y felizmente profano de los animales; más bien se trata de una hendidura [*scissure*]: no alrededor nuestro, para aislarnos o designarnos, sino para trazar el límite en nosotros y dibujarnos a nosotros mismos como límite..." (Foucault, M. "Prefacio a la transgresión" en Foucault, M.: *Entre Filosofía y literatura*, edición a cargo de Miguel Morey, Vol. 1, Barcelona: Paidós, p. 163-4).

7 Braunstein, N.: *psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia lacan)*, 8a edición, México: siglo veintiuno, 1992, p. 77.

8 Véase, Freud, S.: *Introducción del narcisismo* (1914), Obras Completas, Vol. XIV, 6a reimpresión Buenos Aires: Amorrortu, 1995. Es en este escrito donde Freud deja establecido el carácter de superficie del yo, en relación a las pulsiones extranjeras (podemos decir provenientes de lo social) así mismo que lo invaden y lo implican a conformarse como una unidad diferenciada.

9 Castoriadis, C., *op. cit.*, p. 132.

10 "[...] la dimensión del sujeto supuestamente transparente en su propio acto de conocimiento sólo comienza a partir de la entrada en juego de un objeto especificado, aquel que intenta circunscribir el estadio del espejo, a saber, la imagen del cuerpo propio en la medida en que el sujeto de una manera jubilosa tiene, en efecto, el sentimiento de hallarse ante un objeto que lo vuelve, a él mismo, sujeto, transparente." Véase Lacan, J.: *Seminario 10. La angustia* (1962-1963), inédito, clase 5 del 12 de Diciembre de 1962, p. 57.

11 Cuando hablamos de lo simbólico en este sentido, tenemos en mente que lo simbólico es un universo y por lo tanto se muestra, en el proceso de identificación, completo, y que su función reside en la ordenación del mundo, de los significados. El orden humano se caracteriza por la circunstancia de que la función simbólica interviene en todos los momentos y en todos los grados de su existencia. Cuando el símbolo aparece, dado por el Significante Uno, hay un universo de significantes que se organizarán conformando el universo significativo del sujeto. Ver Lacan, J.: *El Seminario 2: El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-1955), Buenos Aires: Paidós, 1992, especialmente, "El universo simbólico" (1 de Diciembre de 1954), pp. 47-65.

12 Hipótesis que planteará Freud a propósito de *Psicología de las masas y análisis del yo* (1920) sobre el cruce entre el psiquismo y lo cultural, en tanto hay ahí una noción de sujeto que se constituye en un discurso. Por otra parte, también es posible ver esta relación, como lo hace Elliott, en el entrecruzamiento entre fantasía y cultura, análisis sustentado sobre la base de pensar que sin un concepto psicoanalítico de fantasía estamos incapacitados para captar la inseparabilidad de sociedad y subjetividad en la modernidad tardía. Elliott, A.: *Subject to ourselves. Social theory, Psychoanalysis and Postmodernity*, Oxford: Basil Blackwell, 1996 (traducción al castellano: *Sujetos a nuestro propio y múltiple ser. Teoría social, psicoanálisis y posmodernidad*, Buenos Aires: Amorrortu, 1997). Por otro lado, y siguiendo con la argumentación, Green pensará que ello es la manifestación de lo que nosotros consideramos como el paso desde lo biológico a lo social, pero Green lo confluente, presentando que: "Al interrogarse sobre la diferencia entre el animal y el hombre, Freud concluirá que no el yo, sino el superyó se podía señalar como rasgo diferencial por donde se inscribe todo el desarrollo cultural. La represión, proceso psíquico (y no biológico –Freud insiste en ello-, como se podría decir de la regresión), es también efecto del desarrollo cultural. El hombre de Freud es biológico-social; social, porque biológicamente fundado, biológicamente destinado a la socialización" (Green, A.: *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud. Aspectos fundamentales de la locura privada*, Buenos Aires: Amorrortu, 1993, p. 43).

13 En base a un estudio social, en tanto prácticas sociales, estrategias y orientaciones modernas y posmodernas, se sostiene que la posmodernidad es una modernidad madura, la cual representa un nuevo amanecer antes que un ocaso en la generación de sentido. La posmodernidad sería una cultura que se autoconstituye y se autoimpulsa, tomando una dirección progresivamente autorrefencial. Bauman, Z.: *Intimations of Postmodernity*, London: Routledge, 1991

14 La teoría de Lacan nos muestra que en lo que conocemos como instancia yoica no hay ninguna clase de interioridad. El espejo es plano, así como la imagen del yo, que es tal y como Freud lo anunciaba una alucinación del deseo de completud. El espejo es superficie, y en este sentido acentuamos el paralelismo con las manifestaciones superficiales de la posmodernidad. La posmodernidad, como bien apunta Elliot y Baudrillard transmuta el mundo social en una espesura de espejos. El mismo sujeto descentrado de Lacan, introducido como representante representativo de la cultura posmoderna, es siempre una copia de otro sujeto, y éste a su vez copia de otro. Un otro de sí que no debe menos que hacernos pensar en la dialéctica hegeliana. Es por ésta razón que nada de lo que respecta a la personalidad como unidad, atañe al psicoanálisis de Lacan, y en esto radica su diferencia con las demás corrientes psicoanalíticas. El espacio que acabamos de describir, veremos que es distinto en Winnicott, en el cual, la subjetividad humana no se conforma a través de una polarización de opuestos, sino en una zona transicional –en virtud del objeto transicional- creativa que enlaza sí mismo y otro, experiencia interna y externa, fantasía y realidad.

15 Castoriadis, C., *op. cit.*, p. 100.

16 Sobre esta cuestión en particular véase el interesante desarrollo teórico desplegado por Aceituno, R.: *Psychiatrie, psychanalyse, historie. Éléments pour une discussion historique sur le discours psychiatrique et psychanalytique. Vers une interrogation critique sur l'actualité de leurs "limites"*. Tesis para la obtención del Diploma de Doctor en Psicopatología Fundamental y Psicoanálisis, Universidad de Paris VII, 2000.

17 Como bien se expresa, estas patologías denuncian la "emergencia de un modo de socialización y de individualización inédito, que rompe con el instituido desde los siglos XVII y XVIII" (Lipovetsky, G.: *La era del vacío*, 12a edición, Barcelona: Anagrama, 2000, p. 5).

18 Ver Gauchet, M.: "A la recherche d'une autre histoire de la folie" en Swain, G.: *Dialogue avec l'insensé. Essais d'histoire de la psychiatrie*, Paris: Gallimard, 1994.

19 Ver Lipovetsky, G., *op. cit.* , pp. 5-6.

Referencias bibliográficas

Alemán, J. : *Lacan en la razón Posmoderna*, Málaga: Edit. Miguel Gómez, 2000.

Bataille, G.: *La experiencia interior*, Madrid: Edit. Taurus, 1982.

Baudrillard, J.: *El crimen perfecto*, Barcelona: Edit. Anagrama, 2000.

Baudrillard, J.: *El intercambio imposible*, Madrid: Edit. Cátedra, 1999.

Baudrillard, J.: *La ilusión del fin. La huelga de los acontecimientos*, Barcelona: Edit. Anagrama, 1997.

Baudrillard, J.: *Las estrategias fatales*, Barcelona: Edit. Anagrama, 1997.

Bauman, Z.: *Intimations of Postmodernity*, Londres: Routledge, 1991.

Bauman, Z.: *Modernity and ambivalence*, Cambridge: Polity, 1990.

Bell, D. : *Les Contradictions culturelles du capitalisme*, Paris: PUF, 1979.

Bergeret, J. : *Los estados-límites. Enciclopedia médico-quirúrgica*, 1970

Bourdieu, P.: *Sobre la televisión*, Barcelona: Edit. Anagrama, 1997.

Braunstein, N.: *psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia lacan)*, México: Siglo veintiuno, 1992.

Bruder, K-J. : *Subjektivität und Postmoderne*, Frankfurt am Main: Edit. Suhrkamp, 1993.

Castoriadis, C.: *La Montée de l'insignifiance*, Paris: Seuil, 1996 (Versión castellana: *El ascenso de la insignificancia*, Madrid: Edit. Cátedra, 1998).

Debord, G.: *La sociedad del espectáculo*, Valencia: Edit. Pre-textos, 2000.

Elliott, A. : *Subject to ourselves. Social theory, Psychonalysis and Postmodernity*, Oxford: Basil Blackwell, 1996 (Versión castellana: *Sujetos a nuestro propio y múltiple ser. Teoría social, psicoanálisis y posmodernidad*, Buenos Aires: Edit. Amorrortu, 1997).

Foucault, M. : *Enfermedad mental y personalidad*, Barcelona: Edit. Paidós. 1991.

Foucault, M.: *El nacimiento de la clínica. Una arqueología de la mirada médica*, Buenos Aires: Edit. siglo veintiuno, 1996.

Freud, S.: *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921), Obras Completas, Vol. XVIII, Buenos Aires: Edit. Amorrortu, 1995.

Freud, S.: *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (1914), Obras Completas, Vol. XIV, Buenos Aires: Edit. Amorrortu, 1995.

Freud, S.: *El malestar en la cultura* (1930 [1929]), Obras Completas, Vol. XXI, Buenos Aires: Edit. Amorrortu, 1994.

Freud, S.: *El porvenir de una ilusión* (1927), Obras Completas, Vol. XXI, Buenos Aires: Edit. Amorrortu, 1994.

Freud, S.: *Introducción del Narcisismo* (1914), Obras completas, Vol. XIV, Buenos Aires: Edit. Amorrortu, 1995.

Freud, S.: *La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna* (1908), Obras completas, Vol. IX, Buenos Aires: Edit. Amorrortu, 1995.

Freud, S.: *La pérdida de realidad en las neurosis y la psicosis* (1924), Obras Completas, Vol. XIX, Buenos Aires: Edit. Amorrortu, 1993.

Freud, S.: *Más allá del principio del placer* (1920), Obras Completas, Vol. XVIII, Buenos Aires: Edit. Amorrortu, 1995.

Freud, S.: *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis* (1933 [1932]), 31a conferencia, "La descomposición de la personalidad psíquica", Obras Completas, Vol. XXII, Buenos Aires: Edit. Amorrortu, 1993.

Freud, S.: *Tótem y Tabú* (1913), Obras Completas, Vol. XIII, Buenos Aires: Edit. Amorrortu, 1994.

Gauchet, M.: "A la recherche d'une autre histoire de la folie" en Swain, G.: *Dialogue avec l'insensé. Essais d'histoire de la psychiatrie*, Paris: Edit. Gallimard, 1994.

Gauchet, M.: *La personalidad contemporánea y los cambios de los modos simbólicos de socialización, dos lecciones en la U.C.L.*, Lovaina, 24-25 de Noviembre de 1994.

Green, A.: *De locuras privadas*, Buenos Aires: Edit. Amorrortu, 1990.

Green, A.: *La nueva clínica psicoanalítica y la teoría de Freud. Aspectos fundamentales de la locura privada*, Buenos Aires: Edit. Amorrortu, 1993.

Horkheimer, M. y Adorno, T. W.: *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Edit. Trotta, 1997.

Jameson, F.: *El posmodernismo o la lógica cultural del capitalismo avanzado*, Barcelona: Paidós, 1995.

Jameson, F.: *Teoría de la posmodernidad*, Madrid: Edit. Trotta, 2001.

Kristeva, J.: *Les nouvelles maladies de l'âme*, Paris: Fayard, 1993 (Versión en castellano: *Las nuevas enfermedades del alma*, Madrid: Edit. Cátedra, 1995).

Lacan, J.: "La significación del falo", *Escritos 1*, Buenos Aires: Edit. Siglo veintiuno, 1985.

Lacan, J.: "El Estadio del espejo como formador de la función del yo [je] tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", *Escritos 1*, Buenos Aires: Edit. Siglo veintiuno, 1985.

Lacan, J.: *El Seminario 10. La angustia* (1962-1963), inédito.

Lacan, J.: *El Seminario 2. El yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica* (1954-55), Barcelona: Edit. Paidós, 1988.

Lacan, J.: *Seminario 9. La identificación* (1961-62), inédito.

Lacan, J.: "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", *Escritos 1*, Buenos Aires, Edit. Siglo veintiuno, 1985.

Lasch, Ch.: *The culture of Narcissism*, New York: Warner Books, 1979.

Lebrun, J. P.: "Un symbolique virtuel", *Le trimestre psychanalytique. L'inconscient c'est le social*, Paris, 1994.

Lyotard, J-F. : *La condición postmoderna*, Madrid: Edit. Cátedra, 1998.

Lyotard, J-F. : *La posmodernidad*, Barcelona: Edit. Gedisa, 1996.

Lipovetsky, G.: *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona: Edit. Anagrama, 2000.

Marinas, J. M.: *La fábula del Bazar. Orígenes de la cultura del consumo*, Madrid: Edit. Visor, 2001.

Simmel, G.: *El Individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona: Edit. Península, 2001.

Tourraine, A.: *La sociedad postindustrial*, Barcelona: Edit. Ariel, 1973.

Vattimo, G.: *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Barcelona: Edit. Gedisa, 2000.

Welsch, W.: *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin: Edit. Akademie, 1997.

Zima, P.: *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität Zwischen Moderne und Postmoderne*, Alemania: Edit. Francke, 2000.

Zizek, S.: *El espinoso sujeto*, Buenos Aires: Edit. Paidós, 2001.

El psicoanálisis en la Argentina actual. Problemas socioeconómicos

Leonardo Peskin

No cabe duda que el título del artículo fuerza a la ubicación del tema en nuestro tiempo y espacio. El psicoanálisis en su breve historia de apenas 100 años tuvo la oportunidad de vivir todas las experiencias imaginables, soportó las guerras más devastadoras, atravesó las dictaduras más despóticas y convivió con las crisis económicas más intensas. Muchos de estos hechos ocurrieron durante la vida de Freud. Este hecho le dio oportunidad a poder reflexionar e incluir modificaciones teóricas a partir de la experiencia vital, pero sólo en la medida en que la evolución de la teoría se hizo "necesaria" pues introdujo a las miserias como la esencia de lo humano. Lo antedicho queda ilustrado en el hecho de que si bien la guerra lo llevó a desarrollar la teoría de la pulsión de muerte, arrancando al psicoanálisis del optimismo inicial, no cedió a la tentación de achacarle al tema económico las dificultades del psicoanálisis. Llegó a plantear que la *american prosperity* sería contraria al psicoanálisis.

El uso de las drogas, como la cocaína, tampoco fue ajeno a la vida de Freud. A su vez, tuvo la oportunidad de padecer la traición teórica de algunos de sus discípulos que se arrojaron superar al psicoanálisis con muchas psicoterapias "superadoras".

En este sentido, lo único que tenemos a favor de plantear algo diferente de lo ya escrito o dicho por Freud es el hecho de que, a diferencia de nosotros, él no haya vivido ni conocido la Argentina. Quizás, así como le interesó el español, le hubiese interesado conocer el lugar del mundo donde el psicoanálisis alcanzó una proliferación descomunal; si tenemos en cuenta tanto la relación habitante: analista, como el grado de desarrollo científico.

Muchos de nosotros crecimos junto al psicoanálisis y somos testigos de los acontecimientos. Ésto es ventajoso, pero al mismo tiempo no nos deja ver algunos aspectos, lo cual podría ser causado por nuestra alienación al ser protagonistas interesados en esta historia.

Personalmente, creo que las condiciones para el crecimiento del psicoanálisis tuvieron que ver con el origen inmigratorio, sumado a un relativo agnosticismo religioso de la burguesía, que en su búsqueda de creencias como una forma de aliviar ese exceso de libertad, nunca terminó de asimilarse a la identidad criolla. Esto último trajo múltiples consecuencias que corresponderían más a un análisis histórico, pero que implicaron militancias en pos de identidades, que en otros países se consiguieron por otros caminos.

El psicoanálisis aparece inicialmente como expresión de esta libertad, pero luego se dogmatiza asumiendo todos los ropajes que llegan desde los desfiles de modas europeos o norteamericanos. Las modas son fechables y hasta los importadores de esas modas son identificables. Así se armaron fácilmente grupos de adhesión que, en general, después de un tiempo, hicieron crisis y quedaron algunas veces muy pocos especímenes de los que habían sido movimientos masivos.

Después de sucesivas oleadas, como las descritas, nos encontramos en una Babel psicoanalítica, con diversidad de tendencias, asociaciones, tribus e individualidades que no sólo hacen imposible catalogarlas, sino que dada la mezcla y desmezcla de tendencias, muchas son indefinibles. En consecuencia, queda descrito con el nombre de algún líder que tiene o tuvo que ver con el origen del grupo. Esto es obvio aún dentro de asociaciones psicoanalíticas formalizadas, con muchos miembros, en donde incluso hay subgrupos dentro del grupo que piensan diferente y aún de modos opuestos. Con lo cual el tema del origen se conserva en los grupos de inmigrantes que buscan creencias por ausencia de un anclaje posible. La mayoría busca en otros países un referente, lo que genera que algunos viajen y otros hagan venir a "popes" o simples enviados de las respectivas "mecas". Pero la pregunta que hoy se abre es en definitiva: ¿cómo aplicar todo esto a nuestros consultorios autóctonos? Hay formulas universales que sea donde sea son las mismas, otras propuestas están alejadas de nuestra realidad, hay factores de idiosincrasia, identidad o hábitos que establecen diferencias y que hacen necesario un criterio local. Una de las resistencias a esa búsqueda es la idealización de lo extranjero.

Abordar el problema del tiempo y lugar en relación al psicoanálisis es un tema que lógicamente debe comenzar en nuestra época, dado que en períodos anteriores, aún en los contemporáneos a Freud, esto no era una preocupación, pues todavía no existían revisiones del efecto de los desvíos que todos los apóstoles de Freud fueron haciendo. Es éste el momento en el cual, después de un retorno a las enseñanzas del maestro, se vuelve a imponer la necesidad de un cambio. El argumento en cada caso de desvío ha sido que el psicoanálisis abandonara sus pilares (inconsciente, transferencia, repetición, deseo, pulsión, etc.), y que cada discípulo como Jung, Adler, Ferenczi, Ana Freud, etc. propusiera cambios que alteraran la esencia del pensamiento analítico al no tolerar los enigmas, pretendiendo hacer del psicoanálisis una técnica más de la psiquiatría o de la psicología. En otros casos hubo intentos de una visión esotérica o religiosa con una excusa de mayor profundización. Estos desarrollos no son malos en sí mismos, pero muchos no aceptan un cambio sencillo: abandonar el psicoanálisis. En lugar de eso, lo quieren deformar, para ajustarlo generalmente a un pequeño nuevo emblema que les permita perpetuarse como el auténtico sucesor, o como aquel que superó a Freud.

Ubicando este momento en el que vivimos debemos considerar que evidentemente, cada tiempo tiene sus singularidades y ésta era no debe ser pensada como absolutamente distinta a toda época anterior, sino como una de esas fases que la humanidad ya ha vivido muchas veces donde todo parece entrar en crisis y transformación. Las caídas de grandes imperios e ideologías ha sido una constante, más que una excepción. Las diferencias deben estar acentuadas en relación a las nuevas evidencias de poder, haciendo que la administración del "viejo tánatos" alcance formas destructivas que superan las fantaseadas por los analistas hasta ahora, y las que cualquier fantasía podría contener.

Acá marco un rasgo de nuestra época: se logró prescindir del fantasma tanto como soporte del poder como de expresión de tánatos. La radiación de algunas sustancias encarna más la repetición que cualquiera de los peores tormentos imaginados por Poe o Kafka. No hay vida humana que pueda hacerse cargo de la deuda asumida por el desecho insignificante que hoy se produce al tirar una bolsita de polietileno a la calle. Esto, de todas maneras, tiene el antecedente de que, dada la condición mortal del humano, antes del polietileno también existían deudas inasumibles. Pero quizás, no se planteaban efectos milenarios derivados de los actos del hombre común, estos estaban reservados a los dioses o héroes.

En esta línea, hace un tiempo, tomando ideas de Lacan acerca de la ciencia moderna, planteé que el discurso nazi fue inaugural de una nueva mancomunidad del poder del amo y el discurso de la ciencia, el que expulsando al sujeto termina otorgando a cada uno que adscribe a ese discurso, un poder nuevo, ejemplificado en el derecho sin límite autorizado a cada nazi para matar, torturar o esclavizar.

Comprender como repercuten en nuestra clínica estas cuestiones es nuestra tarea, para que el psicoanálisis no se transforme en un síntoma olvidado por no admitir que siempre va a fracasar para poder sostenerse; estoy parafraseando a Lacan.

Los humanos son producto obligado de los diversos modos en que se resuelve su carencia en ser con la suplencia que el Otro de la cultura les provee. Pero las cualidades de ese Otro son las que configuran la cultura en cada época; por eso los psicoanalistas tenemos que leer los diarios.

Esta ubicación general del tema tiene relación con el hecho de que los analizantes están determinados por las cualidades de constitución subjetiva; por las modalidades que adquieren los discursos dominantes.

La abolición de fantasmas clásicos y modernos hace que la responsabilidad se modifique o desaparezca, abriendo otros modos de resolver la culpa y configurar los conflictos. Hay incidencias nuevas del automatismo del significante no ligado a la dicción, sino a la adicción, a la anorexia, a la anomia y a todas las "a" que se les puedan ocurrir. Sería como la ausencia de representación de estas formas de subjetividad, que si bien ya existieron en otra época se han generalizado en la nuestra.

La angustia de las neurosis actuales se parece más a la descrita en la primera teoría freudiana. Es dable reconstruir muchas veces una historia, pero los protagonistas parecen no querer formar parte de esta historia; piden que se resuelva sin tener en cuenta un origen; tratan de no rectificar su historia sino pedir una solución. Ha llegado al psicoanálisis la expresión de los *yuppies* "traíganme soluciones, no problemas". Las soluciones sin la subjetivización del conflicto y sin que se vea involucrado el sujeto, generan nuevos

prototipos como se ve en las nuevas fisonomías derivadas de los *lifting*. A su vez, se originan en futuras generaciones personajes cada vez menos ligados a las formas cómodas para el psicoanálisis.

Aquí quiero tomar una posición en relación a las posibilidades de que el psicoanálisis dé cuenta teórica y clínica de estas supuestas "nuevas entidades". Siempre fue claro que algunas patologías asumieron los discursos de su época. Un ejemplo analizado por Foucault y que quisiera tomar aquí es la histeria. Ésta asumió primero la forma de epilepsia (ya que las histéricas eran internadas con los epilépticos) y dio lugar a esa confusa entidad nosológica la "histero-epilepsia", con los grandes ataques tan poco frecuentes hoy en día. Luego, las histéricas fueron internadas con las esquizofrenias y asumieron forma de psicosis creándose la "psicosis histérica" con sus alucinaciones y delirios. Posteriormente apareció la era de la adicción, y las histéricas terminaron consumiendo drogas como el "mejor de los adictos". Es obvio que la histeria siempre continuará poniéndose como obstáculo sacrificial-gozador al discurso del amo. Será reina, guerrillera, adicta, rockera o psicoanalista de barricada. He tomado la histeria solo como un ejemplo, ya que cualquier patología, inclusive la psicosis, adopta la forma de su época; no vemos napoleones o perones en los megalómanos del hospicio, pero sí abundarán los vinculados a extraterrestres o a los nuevos ropajes del amo, Sadam Hussein o los terroristas.

Afortunadamente, la obra de Freud, dentro de sus posibilidades, ubicó el problema de la temporalidad e incluyó historias, que van desde la antigua Grecia (Edipo) y los hebreos (Moisés), pasando por personajes medievales de Shakespeare (Hamlet), las neurosis demoníacas (Cristoph Haizmann), historias del renacimiento (Leonardo o Miguel Angel) hasta formas más recientes como la Gradiva, Wilson o los historiales. Incluyó así una gran cantidad de comentarios y ejemplos, que crean una atemporalidad para el pensamiento psicoanalítico.

Quizás nosotros seamos los que debemos analizar los prototipos actuales pero sin abandonar las posiciones básicas del psicoanálisis. Éstas no pasan por el establecimiento de parámetros formales, sino por poder demostrar las cualidades del sujeto del inconsciente (si éste no adviene por expulsión del inconsciente) y caracterizar a este ser pulsional en acto, adscripto al Ello, al que voy a llamar "hombre actual".

Solemos ver que el lugar del inconsciente se ha transformado en una caricatura de emblemas y disfraces que sostienen alguna forma de cohesión y sustituyen la ausencia del Otro, cuyo discurso es una espera del Apocalipsis. Para ilustrar lo antedicho podría mencionar al nazismo, a los tatuajes, a una jerga de expresiones vinculadas con la prisa, a una motocicleta, a un agrupamiento de vacío, o a un graffiti ilegible. Todos los ejemplos mencionados simulan ser un icono emblemático; sin embargo, son insistentes fracasos de inscripción de un nombre propio ligado a alguna trama consistente.

Hace unos años estudiábamos el temor sin nombre como un esfuerzo de caracterización imaginaria de la angustia, o como afectos extremos que superaban la angustia de castración; quizás retornando a formas de pulverización del yo o desvalimiento total. Hoy en día los hechos devastadores de la realidad son sin nombre. Los terroristas, ponen bombas que matan gente sin relación con algo nominable, algo que permita la creación de sentido. Los mismos terroristas suelen no reivindicar sus actos permaneciendo innominados. El discurso oficial suele borrar los nombres de víctimas y victimarios e incluso afirmar que los hechos no acontecieron. El resto de las deducciones y derivaciones las pueden ir haciendo ustedes.

Kafka, en sus laberintos, ya había previsto una anomia como la que se impuso sobre el hombre moderno y posmoderno, pero hay en el final del laberinto un sentido, aunque fuese psicótico. Podríamos decir: el nazismo culmina con la muerte de Hitler como psicótico causante del delirio. Pero en realidad, nos encontramos con el triunfo del discurso nazi pues continúa a través de muchas manifestaciones las cuales muestran, que el invento se perpetuó, siguió como formas puras de repetición más allá del sentido clásico que hubiera permitido nominarlo. Incluso se pone en duda la muerte de Hitler y montones de jercas nazis, como la moda de las películas en que los asesinos retornan varias veces, cuando se los consideraba muertos. Sería una expresión imaginaria de la continuidad del discurso.

Estas observaciones me llevaron a desarrollar la idea de un adelgazamiento del "espesor de la realidad" (*) al producirse una disminución de la distancia entre la ley y el ideal. Es decir que como consecuencia de la vigencia del discurso actual, ley e ideal parecen confundirse y se deshace la controversia pues hay un bien supremo que es ley. En las tragedias puja un ideal frente a la injusticia de una ley vigente y este conflicto

tiende, a costa de grandes sufrimientos, a corregir esta inadecuación. A su vez se plantea al espectador lo terrible que sería el hecho de no corregir esa ley violada o ese ideal no tenido en cuenta.

En la actualidad es común que el conflicto se silencie y los hechos se configuren sin siquiera poder medir los desajustes. Existe una pregunta presente con frecuencia en la clínica: ¿conviene que un analizante abandone la práctica de un goce adictivo, perverso o insensato si termina reemplazándolo por una alternativa posiblemente peor? Esta cuestión pone al analista con pocos parámetros para poder juzgar la cura.

Caracterizando los hechos clínicos vemos a personajes que no confían en que la palabra permita alcanzar un sentido. El estatuto de algunos objetos, como la droga o el dinero, pierden la significación fálica para transformarse en una fuente de un goce que emana del ello, y la repetición es esperada. Una mujer que ya había recorrido seis análisis con "prestigiosos analistas" de diferentes orientaciones, al comenzar las entrevistas para "probar con un lacaniano" decía: "- A mí todos me sirvieron por un tiempo, después vuelvo a tener problemas y pruebo con otro. Hay que acostumbrarse a vivir con los problemas, Uds. los analistas ¿no dicen eso?"

Los actuales desafíos requieren que el analista siga teniendo en claro que no hay otro recorrido que el del significante para la pulsión, aún cuando la propuesta sea la sublimación o la invención. Siempre de algún modo va a estar involucrado el inconsciente, es decir, no se puede prescindir de la subjetividad aunque haya propuestas de deconstruir todo. Mientras la subjetividad no aparezca en síntomas, lapsus, sueños, transferencias, se debe sostener la posición del analista. Según nuestro criterio (como analistas), ésta siempre va a ser mejor que otras alternativas, como por ejemplo: sistémicas, conductistas, reflexológicas, cognitivas, neurolingüísticas, etc. La posición del analista no sería una espera bajo el amparo imaginario de un encuadre rígido, sino escuchando esta producción pulsional y dando todas las oportunidades de subjetivizar los "fenómenos", para que interjueguen con la estructura (aunque sea precaria y casi muda) que si se invoca puede aparecer.

El concepto de fenómeno - para diferenciarlo de estructura - fue desarrollado para la psicopatología, y es probable que dé cuenta de actos que no tienen el clásico sustento estructural y fantasmático. Quizás este concepto abra algún camino en relación al acto adictivo que no responde a la dialéctica del síntoma psicoanalítico, como por ejemplo la anorexia, el acto bulímico o algunos actos delictivos o suicidas que son nuestros nuevos interrogantes.

En el escrito acerca de "Una neurosis demoníaca", Freud, en su última alusión a la hipocondría, se refiere a la época psicológica en que vivimos, (para diferenciarla de la de Cristoph Haizmann) como un lugar en donde las "vestiduras hipocondríacas" reemplazarían las apariciones diabólicas alucinatorias o imaginarias. En consecuencia, con lo que nos hace comprender que las épocas dan lugar a constituciones fantasmáticas o creaciones inconscientes, pero si estas no advienen, pueden aparecer manifestaciones corporales o referidas al cuerpo, que parecen menos dialectizables y suscitan la consulta con el médico, quien prefiere en el mejor de los casos el Prozac a la escucha del mensaje a descifrar.

La llamada "clínica de lo real" parece más cercana a resolver algunos problemas que se presentan en el "hombre actual". Por lo menos abre una posibilidad de comprensión dentro del campo psicoanalítico, de las acciones y de los actos que son la forma más promovida por el líder de turno. Este último, como amo, lanza a las masas detrás de una nueva forma de ideal, sea guerrero, científico o social. Siempre el analizante que escuchamos está atravesado por estas configuraciones discursivas. Si la propuesta abandona el romanticismo del espacio freudiano para el pensamiento inconsciente, solemos encontrar el imperativo superyoico de alienación en el ello, pasaje al acto.

Los modelos freudianos de psicología de las masas tuvieron éxito y a partir de los nazis se utilizaron a pleno.

Inventar una respuesta del psicoanálisis es aún un desafío pendiente. No alcanza con las respuestas dadas hasta ahora, pero sí da esperanzas el hecho de que los analistas hayan comenzado a angustiarse.

Aquí cabe un comentario, en el final, Freud parecía estar más preocupado por lo que llamó "Prosperidad Norteamericana", (a la que consideró más refractaria al psicoanálisis), que por la "Miseria Europea" en la

cual se había desarrollado el psicoanálisis. Con lo cual, verificamos que no es la abundancia económica lo que favorece el psicoanálisis sino una concepción que emana de los discursos dominantes.

Si aceptamos que se estrechó el espacio que permite la existencia del inconsciente -dado que no estamos en épocas que toleren el romanticismo y el amor cortés para posponer el encuentro con lo Real-, y si consideramos que el discurso del analista es uno solo, nos ubicaremos en la dificultad que tiene el que quiera hacer clínica psicoanalítica hoy en día.

Las herramientas que dejó Lacan inspirándose en Clausewitz son la política, la táctica y la estrategia. Les recuerdo que la política es lo menos libre, se refiere a sostener la carencia en ser como condición. Por lo tanto, es la defensa del inconsciente o de un sujeto, siempre escindido, aunque sea en su vinculación con el ello en el acto. La estrategia aumenta la libertad y se refiere a la transferencia, que ubica inexorablemente la posición del analista, o la espera de que la transferencia se exprese. La táctica (se refiere a la interpretación) es lo más libre, porque está condicionada por la política y la estrategia. Podemos unir esto a la propuesta de Freud, de mezclar el "oro puro psicoanalítico" con el "cobre de la sugestión" para aquellos casos, donde las circunstancias sociales lo requiriesen

Tomando estas herramientas, el analista de nuestros días debiera salir de la nostalgia y del escepticismo ingenuo e intentar escuchar los nuevos lenguajes en los puntos de fracaso de su suficiencia. A pesar de que estos se expresen como adicción, anorexia, actos criminales, etc.; pues existieron siempre, y fueron estudiados por los grandes psicoanalistas. Sin embargo, adoptan nuevos ropajes dada la nueva organización del poder, tal cual hace cualquier hombre común, cualquier padre de familia que puede acceder a grandes cirugías por voluntad estética, realizar estafas multimillonarias, matar un musulmán en Sarajevo o hacer una bomba casera con fertilizantes. En otra época los poderes eran más reservados, ya que no había tecnología repartida por la nueva *prosperity* globalizante norteamericana y de ciertos países europeos. Estos hechos cotidianos pueden dejar muda o anoréxica a cualquier adolescente, o llevar a la propuesta "vive rápido, muere joven y tendrás un cadáver bien parecido". Sin embargo son muy distintos a la propuesta de "bulimia religiosa" que aparece en un cuento jasídico, en el cual se trataba de un judío que comía tratando de engordar lo máximo posible, porque decía que el día que lo quemasen en la hoguera quería arder mucho tiempo, ya que su padre había sido quemado en un ataque antisemita. Es obvio que unas y otras fantasías de muerte son totalmente distintas, las del jasid se vinculan a una muerte con sentido; las del rockero adicto se relacionan con la muerte por ausencia de sentido, aunque ambas plantean un límite desesperado frente a las inclemencias del Otro.

En cuanto a las toxicomanías, el psicoanálisis debiera diferenciar el "Opio y Hachís" presente en "Los Paraísos Artificiales" de Charles Baudelaire, -que a su vez se remonta hasta Marco Polo y el oriente-, de la "Cocaína de Freud" e incluso de la de nuestros días. Es probable que hubieran sido los mismos principios activos farmacológicos, pero se trata de otra función en juego dentro del proyecto científico -tecnológico de nuestra época. Pero ¿cómo será el sujeto producto de esos significantes en cada época? Del mismo modo debemos respuestas a las controversias, locura, psicosis, borderline y su vinculación con el inconsciente.

Para finalizar hay una deuda en relación a "las psicosis". Éstas eran muy diversas y complejas en la psiquiatría clásica pero el psicoanálisis, a partir de un proceso de profundización, llegó a un grado de simplificación y estandarización, que ulteriormente les hizo perder riqueza a estos cuadros.

Culmino señalando problemas, pero a lo mejor esa es la función del psicoanalista, que lo separa de los estereotipos que reclama el DSM4.

Notas

* Leonardo Peskin "El espesor de la realidad". Libro "Historia...Historiales" Kargieman. Argentina 1994

Bibliografía

Charles Baudelaire. "Paraísos artificiales". Losada, Argentina. 1992

Michel Foucault "Historia de la locura en la época clásica" Tomo 1 y Tomo 2 Fondo de Cultura Económica. México 1990

S. Freud "Análisis terminable o interminable" 1937. Amorrortu tomo 23. Argentina 1980

S. Freud "Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica" 1917. Amorrortu tomo 17. Argentina 1980

S. Freud "Una neurosis demoníaca en el siglo XVII" 1923. Amorrortu tomo 19. Argentina 1980

J. Lacan "La dirección de la cura y los principios de su poder" Escritos 2. Siglo XXI. 1984

J. Lacan "La tercera". Intervenciones y textos 2. Manantial. Argentina 1988

J. Lacan Seminario 17. El reverso del psicoanálisis. Paidós Argentina 1992

Leonardo Peskin "El espesor de la realidad" Libro "Historia ...Historiales" Kargieman . Argentina 1994

Leonardo Peskin Libro "Los orígenes del sujeto y su lugar en la clínica psicoanalítica". Paidós. Argentina 2003

Leonardo Peskin. ¿Hay neurosis hoy?. Revista de APA 1992 Número Internacional

Elie Wiesel "Retratos y leyendas jasídicos". Ediciones de la Flor. Argentina 1988

A adolescência na contemporaneidade: ¿experiência criativa?

María Regina Maciel

Introdução

Observando a história social do ocidente, é possível perceber como a infância, e posteriormente a adolescência, foram se constituindo para além de simples fase do desenvolvimento humano, em ideais a serem estabelecidos e retidos. Neste sentido, podemos afirmar que na atualidade assistimos à consolidação da adolescência enquanto um ideal cultural. Seus valores de autonomia e liberdade são hegemônicos na sociedade contemporânea.

Sabemos que é freqüente entre os adolescentes a formação de grupos. Constatamos que na medida em que esses grupos não comportarem reconhecimento intersubjetivo das demandas e diferenças identitárias dos sujeitos, a apatia ou a violência desmedida podem se tornar fato cotidiano. No entanto acreditamos também que esses grupos podem se constituir em fratias nas quais haja a possibilidade de experiência criativa.

A adolescência na contemporaneidade

Áries (1981) localiza na história social do ocidente, precisamente no século XX [denominado por ele de "o século da adolescência" (Áries, 1981, p. 46)], o surgimento do conceito de adolescência. O autor mostra, portanto, a adolescência como uma construção histórica, mais do que uma fase do desenvolvimento que faria parte da natureza humana. Ela seria uma construção histórica que passa, então, a ser entendida como um período da vida situado entre a infância e a fase adulta, ou como um lugar de passagem para a vida adulta.

Calligaris (2000) situa os primeiros textos científicos e as primeiras produções culturais do século XX nos quais a adolescência se constituiu como objeto de reflexão, pesquisa e, porque não, ideal social. 1 Ele nos auxilia, portanto, na definição da adolescência enquanto um ideal cultural contemporâneo, já que é um derivado atual da infância moderna – esta última posta na modernidade como algo a ser venerado, portador das promessas e dos sonhos dos adultos que se viram desamparados com o fim da sociedade tradicional que, por sua vez, os assegurava através de verdades incontestas. O autor afirma, em seu livro, que o adolescente está submetido, hoje, a uma "moratória" que impõe, por um lado, a espera e a dependência e, por outro lado, o ideal social de autonomia que se deseja dele (Calligaris, 2000, p.16).

O estudo da adolescência tem adquirido tamanha importância, hoje, que há aqueles que estabelecem ligações entre ela e as novas psicopatologias. Este é o caso de Rassial (2000). Este autor, ao mostrar que o diagnóstico de estado-limite invadiu a psicopatologia nos últimos vinte anos – surgindo como uma crítica à clínica das estruturas classicamente determinadas: psicose, neurose e perversão –; entende o sujeito pós-moderno como limítrofe. Ele afirma que na etiologia dessa patologia particular, há um fracasso narcísico. Este fracasso narcísico, por seu turno, é associado a um estado de adolescência sem fim. Assim que, para Rassial, há nas novas psicopatologias um traço do que foi denominado por ele de "adolescência sem fim".

Seu argumento vai no seguinte sentido: Rassial distingue dois momentos de constituição narcísica de todo sujeito e supõe um terceiro. O primeiro momento de constituição narcísica é o do eu sustentado pelo eu-ideal. O eu é aqui o produto do olhar do Outro materno. O segundo momento de constituição narcísica é o da projeção neste eu dos "determinantes simbólicos que serão ordenados pelo Édipo, sendo o resultado disto o ideal-do-eu". O ideal do eu, por sua vez, é associado à figura do supereu. O terceiro momento, acrescentado por ele, é o de um narcisismo adolescente, "cuja questão é uma modificação da relação entre eu-ideal e ideal-do-eu, associada à reconstrução da imagem do corpo sexuado". Essa terceira operação narcísica, que se dá na adolescência – posto que neste período o sujeito renuncia ao seu ideal-do-eu infantil que não mais corresponde às novas exigências superegóicas –, foi precocemente realizada pelo sujeito em estado-limite. O autor conclui seu livro definindo o estado-limite, próprio do sujeito

contemporâneo, como uma adolescência tanto antecipada quanto interminável, o que se constitui num fracasso narcísico (Rassial, 2000, p. 83 e 84).

Com este tipo de abordagem, podemos nos pensar a nos mesmos como sujeitos interminavelmente adolescentes: sujeitos incessantemente errantes, submetidos a um ideal de eu infantil, o que se reflete num laço social sempre fluido. Ao invés de passarmos pela adolescência e deste modo podermos encontrar ideais que apontem para um futuro móvel e variável, podemos nos encontrar frente a idealizações infantis paralisantes (que remetem a fixações de objeto que não são facilmente substituíveis) empobrecedoras do ego, na medida que nos aliena ao objeto.

Finalmente uma última via que queremos explorar no que diz respeito à relação da adolescência e dos ideais culturais contemporâneos, é a da articulação do surgimento do conceito de adolescência com a consolidação do individualismo no mundo ocidental. Isto é possível na medida em que percebemos que, tanto na adolescência quanto no nosso contexto sócio-cultural individualista, a liberdade e a autonomia são tidas como valores hegemônicos. Sabemos, no entanto, que quando se trata de um *extremo* individualismo – como este a que hoje nos vemos expostos – esses valores próprios da adolescência e dos ideais atuais podem não ser verdadeiramente experimentados. No lugar disto, o que assistimos é o aumento nos casos de apatia ou de violência despida de qualquer objetivo de transformação ou projeto histórico.

Adolescência e experiência criativa

Como já se questionou Coutinho (2002), será que toda experiência adolescente atual deve ser vista como uma espécie de sintoma social? 2 A partir daí nós podemos nos perguntar: a adolescência na contemporaneidade deve sempre se referir a uma paralisia da criatividade na qual nos tornaríamos presos a um ideal infantil? Não poderíamos tentar positivar nossa condição atual de "sujeitos adolescentes" que assistem ao desmoronamento dos grandes ideais modernos que até então nos serviam de referências? Por que não ver aí uma possibilidade de experimentar este momento como de criação, um espaço possível em que haja uma elaboração da reedição edípica narcísica e que acabe, finalmente, por fazer valer um ideal, aí sim, mobilizante?

Para tentar responder a essas questões algumas explicações preliminares devem ser feitas sobre a posição que orienta nossos argumentos. Enfatizamos a intersubjetividade, o que significa que nos constituímos na relação com o outro. Concebemos, também, um sujeito com alguma capacidade de autodeterminação. O que há de fundamental em nossa posição é a idéia de capacidade criativa que, no entanto, necessita de experiências concretas para efetivamente existir. Tais experiências, por sua vez, dizem respeito à maneira como estamos no mundo com os outros sujeitos do nosso contexto, ou seja, dizem respeito à maneira como nos relacionamos corporal, afetiva e linguisticamente.

Especificamente quanto à noção de criatividade a que estamos nos referindo, pretendemos analisá-la referindo-a à identidade: quem somos, que valores temos, como nos sentimos sendo nós mesmos? Não é, portanto, uma criatividade que podemos chamar de instrumental, tão em voga no momento de hoje, dominada pelo mercado e que serve meramente ao poder político/econômico. Entendemos que para que se constituam sujeitos criativos, necessitamos de um certo tipo de intersubjetividade, na qual haja reconhecimento das demandas e necessidades mútuas.

Pois bem, esclarecimentos a parte, vamos voltar ao nosso tema da adolescência. É comum notar que os adolescentes frequentemente se agrupam. Muitos autores vêem neste fato corriqueiro a constituição de uma relação imaginária com o pai ideal, uma relação em espelho alienante. Este tipo de posicionamento pode ser encontrado desde as próprias indicações de Freud em *Psicologia das massas e análise do Ego* e foi explorado por diversos autores como, por exemplo, Melman (1995).

Mas nos perguntamos: por que não conceber um outro tipo de organização grupal? Por que não pensar no grupo como um lugar possível de reconhecimento intersubjetivo, no qual não necessariamente haja alienação e no qual o sujeito pode ser verdadeiramente criativo?

Entendemos que num grupo não necessariamente o indivíduo está absorvido pela multidão, como Freud nos faz pensar no texto anteriormente citado. Se seguirmos este texto, nós seremos levados a conceber a identificação que aí se dá, como comparável a uma situação hipnótica, na qual o indivíduo está

sugestionado emocionalmente e liberado de sua responsabilidade. Entendemos, contudo, que a partir das identificações fraternas próprias de alguns grupos que estão se constituindo hoje, abre-se uma nova perspectiva de se pensar.

Kehl (2000) nos mostra a importância do que ela denomina de função fraterna para a constituição do sujeito. Ao contrário de Freud em *Psicologia das massas e análise do ego*, ela não acredita que toda coletividade esteja pedindo um *Führer* que anularia as diferenças entre os membros de uma coletividade, promoveria uma identificação com o líder e a suspensão dos limites impostos pela lei que regula o convívio social. A autora termina por re-introduzir a idéia de fratria na psicanálise.

Seguindo Freud em *Totem e Tabu*, Kehl afirma que o assassinato do pai gera culpa, o que acarreta a constituição de ideais compartilhados (sendo este ato dos irmãos o que institui a função fraterna). Esta função continua operando a partir da cultura e, porque não dizer, das identificações entre os irmãos. A função fraterna não substitui a função paterna mas, ao contrário, possibilita que possamos ver no outro algo diferente de uma ameaça constante. Esta faz, portanto, suplência à função paterna ao quebrar uma ilusão identitária do sujeito que produziria o fantasma do duplo perseguidor. Esta função – ao introduzir a identificação entre os sujeitos, mas também a singularização nas diferenças –, diversifica o campo identificatório, possibilitando que o sujeito se mova em "novos campos de circulação libidinal que o projeta para fora do triângulo edípico" (Kehl, 2000, p. 40).

Justamente a adolescência pode ser para Kehl, o período, por excelência, das grandes formações fraternas em que há esses "campos de experimentação" que legitimam "experiências de liberdade". Os grupos de adolescentes podem funcionar, nas suas palavras, como "moções de liberdade ... que possibilitam o enfraquecimento do poder de verdade absoluta que a palavra paterna tem na infância" (Idem, p. 41).

Kehl analisando especificamente o grupo de 'rapper' os "Racionais" – que apela com suas músicas, para que os "manos" se identifiquem com a causa dos jovens negros da periferia que estão sendo exterminados –, afirma que este grupo pode, com sua fratria, erigir um pai simbólico. Nas palavras da autora, este pai simbólico pode contemplar "as necessidades de todos e não a voracidade de alguns" (Idem, p. 217). Entendemos, portanto, que são os semelhantes – que na constatação também da diferença – legitimam, no campo social, o reconhecimento (inaugurado pelo pai) de quem o sujeito é.

Ainda em termos mais concretos, e pensando mais especificamente no âmbito da educação, podemos dizer que estamos assistindo ao surgimento de variados trabalhos feitos com adolescentes que, buscando reafirmar determinadas referências simbólicas, funcionam como elaboração dos impasses oferecidos pela cultura contemporânea. São trabalhos, como o desenvolvido, por exemplo, na Vila Olímpica da Mangueira, relatado por Gonçalves (2003), no qual se reafirmam e reinventam referências simbólicas que são possibilitadoras de reconhecimento mútuo, mas que também enfatizam nossa autonomia, nosso potencial criativo.

Especificamente sobre este trabalho, vemos que a Vila Olímpica da Mangueira surge como um projeto social local que reivindica a ampliação de oportunidades para a criança e o jovem das classes populares da localidade. Pretende preparar os jovens para a vida, problematizando seus direitos de cidadão e não só "integrar" o "menor" à sociedade via solução do trabalho. Centrado no esporte e na música, apresenta-se como uma alternativa à criminalidade. Trabalha o samba, manifestação local que oferece uma oportunidade de identificação entre seus membros, e promove laços inter-pessoais ou circuitos sociais com suas regras básicas próprias. A partir deles, indivíduo e sociedade vão se entrelaçando e se constituindo (inventando e reinventando tradição). Essas redes formadas ao redor do samba, sem deixar de incorporar estranhos – que podem dizer respeito à heterogeneidade de raça, gênero, etc, de seus membros e não membros (pessoas de outros seguimentos sociais que freqüentam as Escolas de samba) – dão, de certa forma, uma identidade a esses adolescentes. Essas redes acabam, por exemplo, por transformar um anônimo em "mangueirense", em uma pessoa pertencente a um grupo.

Estes são exemplos de como os adolescentes e seus grupos podem ser vividos como espaços de criação. Ou seja, se o adolescente (e porque não dizer, o sujeito contemporâneo) não viver fechado no âmbito individual – mas incluir em seus grupos o reconhecimento mútuo das demandas, as diferenças identitárias dos sujeitos e um projeto social tecido na intersubjetividade cotidiana –, a criatividade pode passar a ser

um fato de experiência. Por isto a necessidade de se criticar uma sociedade heteronômica, não democrática, como a nossa, que aliena o sujeito e encobre o seu poder de auto-criação que, como já afirmado, necessita do outro para efetivamente existir.

A título de conclusão

A adolescência como fenômeno psico-social é um fenômeno que não tem nem cem anos. Porém, na sociedade moderna ela se estabeleceu como uma etapa do desenvolvimento fundamental. Sua importância foi se acentuando a ponto de ser possível afirmar que contemporaneamente ela tem invadido tanto a infância quanto a vida adulta. Isto devido à erotização da infância ou à crise econômica que dificulta os jovens a assumirem seus deveres de adultos.

Pesquisando as características da adolescência atual, é possível observar sua tendência ou à apatia ou à violência. Porém, após analisar caminhos possíveis de interpretação que relacionam a adolescência ao ideal cultural contemporâneo, apostamos na possibilidade desta ser vivida enquanto uma experiência criativa, experiência em que se possa viver autonomamente. Isto se concebermos a adolescência como um momento pleno de "campos de experimentação de liberdade", na medida em que nos grupos que se formam haja reconhecimento mútuo das demandas e das diferenças identitárias dos sujeitos.

Tendo esta idéia como base, talvez nós sujeitos contemporâneos, eternos adolescentes segundo alguns, na medida em que também nos encontramos frente à perda de ideais e frente à uma crise de identidade, possamos não existir sintomaticamente, através de ideais paralisantes, mas, ao contrário, possamos agir criativamente no mundo.

Notas

1 O autor cita, entre outros, os livros de G. Stanley Hall, *Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*. New York: D. Appleton & Co., 1904; de Margaret Mead, *Coming of Age in Samoa*. New York: Willian Morrow, 1928; e filmes como os com Elvis Presley.

2 Coutinho (2002) em seu texto apresentou a hipótese da adolescência contemporânea poder ser vista não como uma espécie de sintoma social, mas como um ideal típico dos nossos dias, que não necessariamente é paralisante.

Bibliografia

Áries, P. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro, LTC S.A., 1981.

Calligaris, C., *A adolescência*. São Paulo, Publifolha, 2000.

Coutinho, L., "A adolescência na contemporaneidade: ideal cultural ou sintoma social?", trabalho apresentado no colóquio *Adolescência e Construção de Fronteiras*, APPOA /UFRGS, Porto Alegre, agosto de 2002.

Freud, S., "Psicologia das massas e análise do ego" (1921). In: _____. *Obras Completas*, v. XVIII. Rio de Janeiro, Imago, 1976.

_____, "Totem e Tabu" (1913). In _____. *Obras Completas*, v. XIII. Rio de Janeiro, Imago, 1974.

Gonçalves, M. A. R., *A vila Olímpica da verde-e-rosa*. Rio de Janeiro, Ed. FGV, 2003.

Kehl, M. R. (Org.), *Função Fraternal*. Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2000.

Melman, C., "Haveria uma questão particular do pai na adolescência?" em *Revista da Associação Psicanalítica de Porto Alegre*, Ano V, número 11, novembro de 1995.

Rassial, J-J. *O sujeito em estado limite*. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2000.

Lógicas subjetivas del vínculo social: una reflexión psicoanalítica

Ana María Cardona y Juan David Agudelo Botero

PALABRAS CLAVES: Vínculo social. Subjetividad. Psicoanálisis. Responsabilidad política. Intervención social

RESUMEN

Este trabajo de investigación surge de las preguntas derivadas de la realidad del vínculo social colombiano y del deseo de comprender las lógicas subjetivas que allí están en juego. Para ello se levantó un estado del arte sobre la conceptualización que hacen diversas disciplinas humanas y social al respecto, se diferenciaron las concepciones psicoanalíticas (perspectiva teórica que orienta la investigación) acerca del vínculo social, se identificaron los límites y los principios orientadores de una intervención y se analizó la responsabilidad política del psicoanálisis como respuesta a la disertación final.

En síntesis, puede decirse, que si es posible servirse de la teoría psicoanalítica para realizar una intervención en lo social a favor del vínculo, sin caer en nuevos ideales ni falsas esperanzas y partiendo de premisas fundamentales tales como la pulsión, el malestar en la cultura, la singularidad y la responsabilidad subjetiva.

FINANCIACIÓN: CIDI (Universidad Pontificia Bolivariana – Medellín - Colombia)

DURACIÓN: Un año y medio

DESARROLLO DE LA INVESTIGACIÓN

INTRODUCCIÓN

Al abordar lo humano se encuentra siempre una realidad irreductible y estructurante que determina el modo particular como un sujeto establece relación. En efecto, es a través de las relaciones con los otros que un sujeto comienza a configurar su realidad subjetiva y a partir de ésta responde, en su cotidianidad, al mundo que lo rodea. El vínculo social, entonces, se constituye en uno de los elementos fundamentales a la hora de pensar las formaciones sociales y culturales de todo grupo humano.

En un contexto sociocultural, en el cual el hedonismo individualista y la posesión de bienes materiales se promulgan como los ideales de la cultura, la relación con el otro pasa a ser una relación puramente instrumental para acceder a las promesas de bienestar y satisfacción que promueve ésta⁴. Así, una cultura que no pide renuncia para vivir en común sino que se cimienta en el desconocimiento del otro y en la exaltación de la satisfacción individual, no puede producir otra cosa que la degradación del vínculo social. El otro se reconoce en la medida de la utilidad para los propios intereses, pero persé, éste no tiene un valor⁵.

En Colombia, como un fenómeno patente, el modo de vínculo que se ha establecido culturalmente, ha implicado no sólo el desconocimiento del otro, sino la aniquilación en lo real del otro⁶. El sicariato, el secuestro, las masacres, los atentados, las balaceras, son prácticas comunes y cotidianas que determinan el vínculo con el otro. Unido a lo anterior problemáticas como el desempleo, la pobreza, la violación de los derechos humanos, el desplazamiento, entre otros, hacen que el tejido social se halle significativamente fracturado⁷.

Y es en este punto en el cual, como profesionales que tienen ingerencia en el trabajo con lo social, son llamados los profesionales "psi" a responder a una demanda cada vez más creciente de realizar una intervención dirigida a la salud mental de la población, ya que ésta ha pasado a ser un problema de orden público en un país abatido por las circunstancias significativas de conflicto.

De lo planteado hasta el momento surgen entonces algunos interrogantes tales como: ¿que subyace a la forma de relacionarse unos con otros? ¿es la violencia inevitable?, ¿cómo se ha conceptualizado el vínculo social en las diferentes disciplinas?, ¿que hace que algunos sujetos puedan coexistir sin destruirse?, ¿que es lo que hace posible que exista el vínculo?, ¿es lo gregario algo constitutivo del sujeto? ¿que hace objeción al vínculo? ¿cuál es la génesis de las relaciones vinculares?, ¿que es lo que determina el modo particular de relación al otro que cada sujeto tiene?. De otro lado, respecto a la intervención en el marco de la salud mental, aparecen preguntas como: ¿es posible realizar una intervención en lo social como profesionales "psi"? ó ¿es acaso una intervención que corresponde a otras disciplinas?, ¿cómo intervenir el vínculo social?, ¿cuáles serían los límites y alcances de dicha intervención? ¿cómo servirse de la teoría psicoanalítica para una práctica social? Estos y otros interrogantes, que a lo largo de la indagación emergieron, orientan este trabajo.

Esta investigación se gesta primordialmente a partir del deseo de los investigadores de comprender las lógicas subjetivas que están en juego en el vínculo social y desde allí dilucidar el asunto de la intervención en salud mental, teniendo como base el psicoanálisis. Este deseo tiene su origen en la preocupación por una situación real de deterioro progresivo del vínculo, en una sociedad fracturada por múltiples elementos internos, tales como violencia, pobreza, desplazamiento, desempleo, entre otros, y externos como la globalización y el neoliberalismo, que complejizan la problemática del vínculo social en el país. Pregunta que se articula además, a partir de la sistematización de la experiencia "Una aventura por mi ciudad", de la Fundación EPM de la ciudad de Medellín, la cual consistía en agrupar por un día niños de diversos estratos socio económicos para recorrer la ciudad y analizar el modo de relación que establecían con el territorio y entre ellos mismos.

Cómo profesionales del área de las ciencias sociales, el profesional "psi", es llamado a intervenir el vínculo social, desde su saber y quehacer para contribuir a la salud mental de la población. Al respecto, son pocos los trabajos que se han llevado a cabo para plantear unas directrices que orienten la intervención de estos profesionales, desde una perspectiva que recoja los elementos subjetivos y que haga una lectura diferente a la ya realizada por discursos tales como la sociología, la economía, la política, la antropología y la psicología misma.

De otro lado, respecto a la corriente teórica que orienta esta investigación, cabe anotar que, se elige el psicoanálisis porque éste ofrece una perspectiva diferente, que permite leer lo enigmático del vínculo mas allá de los planteamientos referentes a la biología (genoma, neurotransmisores), de los paradigmas sociológicos (lucha de clases, poder del estado), e incluso de las perspectivas psicológicas que explican el vínculo desde la esfera racional (el aprendizaje, los modelos) entre otras.

Desde esta óptica psicoanalítica, no tiene lugar el planteamiento cristiano del hombre que ama al prójimo, ni la idea humanista de un ser que busca la felicidad y la realización personal, tampoco la premisa de Rousseau de que "el hombre nace bueno y la sociedad lo corrompe". En contraposición a esto, el psicoanálisis teoriza conceptos como el inconsciente y la pulsión de muerte, para dar cuenta de otros elementos que están en juego a la hora de relacionarse con el otro, para explicar cómo precisamente eso que causa horror hace parte de lo más íntimo de lo humano.

Ahora bien, no se trata de hacer una apología a lo ominoso, mucho menos de justificar la violencia, todo lo contrario, se trata de comprender la lógica en la que esto se inscribe para pensar formas que lo contengan, que le den salida sin atentar contra lo social, que fomenten la regulación de las relaciones (tarea de la cultura), posibilitando vías alternas que permitan reconocer al otro, convivir con la diferencia y construir tejido social.

En este orden de ideas y como pasantes de un grupo de investigación en salud mental, se inscribe el deseo de reflexionar en torno a la problemática con el fin de esbozar unas directrices de intervención, es decir, hacer de la teoría una praxis, que si bien se sustenta en el psicoanálisis, no se limita a la clínica del uno por uno, sino que le apuesta a una intervención en lo social que no desconoce lo singular. Porque

frente a la patética realidad de destrucción, la "ciencia", está en la obligación de aportar no sólo ideas sino también hechos que en vez de exacerbar la problemática, ofrezcan propuestas y salidas.

OBJETIVO GENERAL

Comprender las lógicas subjetivas del vínculo social desde la perspectiva psicoanalítica, a fin de generar algunas reflexiones que posibiliten orientar una intervención respecto al vínculo social.

OBJETIVOS ESPECIFICOS

Caracterizar la concepción que tienen diversas disciplinas de las ciencias humanas y sociales acerca del vínculo social.

Diferenciar las concepciones psicoanalíticas acerca del vínculo social.

Identificar los límites y los principios orientadores de una intervención sobre el vínculo social.

Interpretar la responsabilidad política del psicoanálisis frente a las intervenciones sobre el vínculo social.

METODOLOGÍA

Este trabajo de investigación es de tipo teórico, específicamente de carácter monográfico. Es una " explicación expositiva" 8 acerca del vínculo social, especialmente leído desde la teoría psicoanalítica. Es además el producto de año y medio de trabajo orientado por las fases descritas a continuación 9:

En la primera fase denominada preparatoria, se definió el tema de investigación, se delimitaron las preguntas orientadoras, se hizo la elección teórica desde la cual se abordaría la temática en cuestión y se discutió acerca de algunas precisiones conceptuales sobre los términos a utilizar. Además, se revisó bibliografía acerca del tipo de investigación teórica a desarrollar, se diseñó el modelo de ficha bibliográfica a implementar para la revisión de las fuentes y se definieron aspectos logísticos y de funcionamiento tales como el cronograma.

Sumado a esto, se realizó la importante tarea de definir la ruta teórica macro en términos de la estructura general de los capítulos, la cual se fue depurando progresivamente, haciéndola más detallada y específica según el objetivo del capítulo en cuestión.

Luego, en la etapa descriptiva, se realizó el trabajo de campo 10 propiamente dicho, en lo que concierne a la revisión bibliográfica. Para esto, fue necesario recurrir a varios expertos, que ayudaran a definir la especificidad de la ruta teórica y la lógica interna de cada capítulo, en términos de autores, textos, núcleos temáticos, restricciones conceptuales, investigaciones de punta y demás material requerido.

El material revisado se ubica en las diferentes universidades de la ciudad, en revistas y artículos de internet, en la biblioteca y elaboración personal de los expertos consultados y en producciones o compilaciones de grupos psicoanalíticos de la ciudad. Todo esto, fue exhaustivamente revisado y reseñado en fichas bajo la estructura: localización, citas textuales, palabras claves y comentarios.

El tercer momento, denominado "interpretación por núcleo temático", se llevó a cabo en especial para el primer capítulo, el cual es un estado del arte acerca de cómo diversas disciplinas de las ciencias humanas y sociales han conceptualizado el vínculo social; e igualmente, para el segundo capítulo, que responde a la compilación de diferentes teorías con las que el psicoanálisis ha comprendido el asunto del vínculo social.

Aquí se analizó y se confrontó la información recolectada en las fichas, identificando tendencias, formalizando las ideas principales, desarrollando los conceptos encontrados, formulando hipótesis y contrastando los datos, para culminar con la consolidación de los dos primeros capítulos que comprendían el contenido teórico fundamental para las elaboraciones posteriores.

En cuarto lugar, se hizo la construcción teórica global, la cual posibilitó una elaboración más profunda, que trasciende el nivel descriptivo utilizado para los capítulos I y II. Aquí se hizo un análisis integrado de los núcleos temáticos, es decir, que se construyeron relaciones entre los elementos teóricos estudiados, mediante la identificación de tendencias, puntos de coincidencia, divergencias y la relación entre la teoría y la práctica, en términos de los límites y los principios orientadores de una intervención social con el psicoanálisis (capítulo III) y como disertación final, la reflexión acerca de la responsabilidad política del psicoanálisis (capítulo IV).

Finalmente, se discutieron los hallazgos, se problematizó y se profundizó en lo que concierne a la necesidad y particularidad de hacer uso de la teoría psicoanalítica para llevar a cabo una intervención social que promueva el vínculo y se formalizó mediante la redacción del documento final.

RESULTADOS

Luego de levantar un estado del arte acerca de cómo diversas disciplinas humanas y sociales entienden el vínculo social, después de compilar diferentes lecturas psicoanalíticas al respecto y consolidar unas premisas orientadoras junto con los límites de una intervención en salud mental, es hora de plantear la discusión acerca de la responsabilidad política del psicoanálisis y algunos interrogantes que surgen a este nivel.

En el primer capítulo es concluyente el hecho de que el vínculo social es estructurante en el psiquismo de un sujeto, lo humaniza y que tiene su fundamento en la relación con la madre. No obstante, se evidencian allí dos significativos puntos de ruptura entre las disciplinas abordadas y el psicoanálisis, dado que, este último no parte de la tesis de un instinto gregario en el hombre ni de la presencia de una instancia yoica consolidada que precede al vínculo con el Otro y con el semejante; por el contrario, retoma el asunto de lo gregario como una construcción posterior y la configuración del yo como efecto del encuentro con el Otro. Además, se analiza el hecho coincidente de que tanto para los filósofos que se ocupan de la época contemporánea, como para los pensadores de la realidad social Colombiana, el vínculo se caracteriza por un marcado nivel de degradación.

Respecto al capítulo dos, acerca de las concepciones psicoanalíticas, puede resaltarse el asunto de la configuración del lazo social¹¹ en dos vías: la primera de ellas, con relación al otro con minúscula, es decir al semejante, la cual se explica con la banda de moebius, para ilustrar que el yo y el otro se fundan a la vez. La segunda vía, hace referencia al vínculo que se establece con el gran Otro, el cual, en tanto simbólico precede al sujeto. No obstante, en ambos casos hay que señalar que es el desamparo originario el fundamento de toda relación y que el vínculo social por excelencia es identificatorio. A esto se suman las elaboraciones acerca del super yo como instancia que, por un lado, encarna los ideales y permite la inserción de un sujeto en la cultura y por otro, se alía con la pulsión de muerte, al exigir cada vez más renunciaciones. Finalmente, se retoma la elaboración Lacaniana acerca de los discursos: el del amo, el de la histórica, el del universitario y el del analista, como modos de vínculo social que un sujeto establece de acuerdo con la posición que asuma. En esta vía, se introduce la reflexión en torno al discurso capitalista como un nuevo modo de relación que suele fragmentar el lazo.

El capítulo tres, expone algunos límites de una intervención social orientada por el psicoanálisis: la singularidad de cada sujeto, la pulsión como inaprehensible, las determinaciones inconscientes, los efectos riesgosos de los ideales, el malestar como intrínseco de toda relación y los componentes externos del contexto que deberán ser intervenidos por otros discursos. Ahora bien, ese apartado plantea también algunos principios orientadores de la praxis en lo social contando con la teoría psicoanalítica, tales como: posibilitar un espacio donde circule la palabra, promover espacios y estrategias que permitan sublimar, acompañar procesos asociativos, reivindicar el lugar de la ley para contener la pulsión y fomentar la pregunta y la responsabilidad subjetiva.

Cabe anotar que los resultados del capítulo cuatro, acerca de la responsabilidad política del psicoanálisis, recogen la esencia de la investigación y se desarrollan a continuación a manera de conclusiones.

CONCLUSIONES

Se debe reconocer que los fenómenos que acontecen a nivel social, demandan a las teorías, no sólo su pronunciamiento respecto a cómo conceptualizan las problemáticas mundiales, sino también, cuál es su propuesta para hacerles frente. Es decir que la solicitud no hace referencia a erudiciones acerca de los acontecimientos que inquietan o preocupan a la humanidad; la necesidad, la urgencia, no está en la vía de la explicación ilustrada. Lo que se exige hoy día a las disciplinas y a la acción social de los profesionales inscritos en éstas, son más respuestas que preguntas; se requieren alternativas, directrices, coordinadas, modos concretos de intervención que contribuyan a la solución de las dificultades en cuestión, que apunten a disminuir los impactos nefastos del acontecer actual.

Incluso, que puedan anticiparse a la aparición de síntomas o fenómenos que alteren el orden social; es decir, "prevenir" aquello que no coincida con los criterios establecidos respecto a lo público, que no den cuenta de la disposición regular esperada o de la "correspondencia armónica de las partes que constituyen un todo organizado" 12. Aquí se articula todo lo concerniente a la salud mental y las políticas públicas que la rigen, como un problemático imperativo de todos iguales, productivos y sin síntomas.

Así, teniendo claridad acerca de que ésta es la razón de ser de la política e identificando sus preocupaciones y demandas; cada discurso se encargará de responder por acción o por omisión, pues no es posible pensarse aislado de la realidad política.

En esta vía, se articulan entre muchas preguntas, las siguientes: a) ¿cómo pensar en el bien común sin homogenizar y borrar la singularidad del sujeto?, b) ¿cómo promover el vínculo social sin situarse del lado del discurso del amo?, c) ¿cómo no caer en la tentación de exacerbar el super yo?, d) ¿cómo dar respuesta al sufrimiento colectivo de la época sin entrar en la trampa de las fórmulas que prometen felicidad? y e) ¿cómo no quedarse en un discurso desesperanzador de la imposibilidad para hacer una intervención social con el psicoanálisis?.

Todas estas reflexiones podrían ser resueltas de una manera simplista, haciendo alusión a un término: la ética. No obstante, este complejo y abstracto concepto, no es un punto de partida en sí mismo sino uno de llegada, que amerita un trabajo de reflexión profundo y específico. Para esto, es necesario hacer un recorrido que permita discernir los puntos de coincidencia y divergencia entre el psicoanálisis y la política; además, reconocer lo inevitable de la dimensión política en la existencia de un sujeto y por tanto, de los discursos que se ocupan de él; también, requiere pensar la intervención psicoanalítica más allá de la clínica particular para, finalmente, plantear algunas incidencias del psicoanálisis en la política, en tanto su responsabilidad frente al vínculo social.

En primer lugar, acerca de la intersección entre los campos psicoanálisis y política; es posible identificar por lo menos, cuatro puntos cruciales de coincidencia: el primer punto es que ambos, psicoanálisis y política hacen una elaboración sobre la responsabilidad; el primero, pone el énfasis en la dimensión subjetiva de la responsabilidad, donde un sujeto debe hacerse cargo de su verdad, por lo demás inconsciente; y el segundo sitúa el acento de la responsabilidad en el Estado como garante del bien común.

El segundo punto de coincidencia, puede nombrarse como la pretensión de un mejor – estar, aunque ambas teorías, entiendan el mejor – estar como algo diferente y lo enfoquen, uno, por la vía de lo particular y el otro, por la vía de lo colectivo. La preocupación por lo que se llama el mejor – estar, es la preocupación ética que se mueve del bien vivir al bien estar en el sentido de Aristóteles, una aproximación a la felicidad como bien soberano. No hay ninguna reflexión ética que no implique la dimensión de mejor estar con lo colectivo, llámese la polis en Aristóteles, la sociedad en Kant o el Estado en Spinoza. Freud no es la excepción puesto que el texto justamente en el que se ocupa de esta problemática, llamado mal-estar en la cultura, lo sitúa en las relaciones entre el sujeto y la cultura.

También en ese punto se encuentra una oposición importante puesto que la dimensión ética para el psicoanálisis implica una ética que cuenta con lo real y en el campo de la política como una ética del ideal.

En este orden de ideas, tanto las interpretaciones filosóficas como las prácticas actuales, sitúan la teleología de la política en el registro del bien común; de propiciar una mejor vida en comunidad, de crear mecanismos para la no destrucción del prójimo y mantener el orden y la cohesión del tejido social.

El psicoanálisis, por su parte, se ocupa también de la dimensión de sufrimiento, de malestar presente en los sujetos. Y orienta su escucha para que los sujetos sepan de sus síntomas, de su responsabilidad subjetiva en el sufrimiento; se interroguen acerca de lo que les ocurre y se hagan cargo de sus elecciones y sus actos. Igualmente, le interesa analizar los fenómenos sociales de cada época, las lógicas de la cultura en las que están inmersos los sujetos para comprender su dinámica y hacer un aporte significativo a la posibilidad de bienestar para los sujetos.

En tercer lugar se halla la dimensión del que – hacer, como algo que atañe a ambas teorías, es necesario que cada discurso se concrete en acciones y que de una u otra manera produzca efectos. Por último y en esta dirección, es importante señalar el hecho que tanto el psicoanálisis como la política sufren transmutaciones internas y externas para dar respuesta, no sólo a la fenomenología de cada época, sino especialmente, a sus cambios estructurales.

Ahora bien, es innegable el hecho de la multiplicidad de puntos de ruptura y/o desencuentro entre política y psicoanálisis; ya que cada uno responde a una lógica bien diferente.

La política entendida como "conjunto de actividades con que se gobierna un estado y los procedimientos gubernamentales con que se tiende a alcanzar unos determinados fines" 13, busca regular las formas de goce del sujeto en el ámbito de lo colectivo, hacer funcionar un " para todos" y está al servicio de los bienes (de todo tipo).

De otro lado, el psicoanálisis, tiene en cuenta lo real, es decir, el goce que circula en los vínculos humanos, está al servicio del deseo, para operar como salida a los impasses del discurso capitalista y a las demandas de la política de felicidad de los sujetos. Evidencia cómo el síntoma es la política del sujeto contra la política colectivizante del discurso imperante; apunta a la diferencia, a lo imposible de universalizar y tiene por vocación cambiar en algo la economía de goce del sujeto, no busca gobernar el plus de goce, sino elucidarlo, develarlo, saber de éste y sus implicaciones en los lazos entre los hombres.

En síntesis, podría decirse que los grandes puntos de divergencia entre la política y el psicoanálisis son: la homogenización vs la singularidad, el desconocimiento del goce vs éste como punto de partida, el silenciamiento vs la palabra y los ideales vs el deseo.

Por otra parte, dada la mutua implicación entre lo individual y lo social, hay que partir de la premisa que la política es del orden de lo inevitable, es decir, que no es posible pensar la existencia de más de un individuo, sin que se haga necesario un modo de organización social. El cual ha existido a lo largo de la historia de la humanidad, independiente del nombre con el que se haya conocido, pues siempre han estado presentes líneas de autoridad, normas imperantes, maneras de asociación, definición de modos de producción, establecimiento de acuerdos y tratados y demás elementos constitutivos de la política. Es por esta dimensión de la política como inevitable, que no se trata de que el psicoanálisis deniegue ésta; sino que la conozca y asuma una posición al respecto.

Por ello, la vía no sería desdeñar ni intentar la desaparición de la política, menos, si se parte del postulado que el sujeto siempre es con relación al Otro y que allí no sólo intervienen variables subjetivas, sino también elementos del orden social, el cual está inscrito en un momento histórico y una dinámica cultural particular.

Así, el psicoanalista Françoise Leguil, citando un artículo de Alexandre Koyré, sostiene: " bien uno puede reírse de los ideales de igualdad, de libertad y de fraternidad; pero, desafortunadamente, es la única esperanza que definitivamente le queda a la humanidad". No se trata de arrasar ciega e indiscriminadamente con los imaginarios y representaciones sociales, que de una u otra manera han acompañado a la cultura y se han convertido en asidero para muchas personas.

Si bien reconocer la política, no implica necesariamente consentir con ella, mucho menos implica deconstruirla abruptamente (máxime con sus matices contemporáneos); es necesario, discernir su dinámica e identificar lo que está en juego con relación al psiquismo del sujeto y las consecuencias que esto conlleva.

Ahora, si bien el psicoanálisis tiene sus orígenes y gran parte de su devenir histórico, en el dispositivo analítico, basado en el vínculo transferencial; la clínica particular no es la única posibilidad de llevar a cabo una praxis bajo la orientación de estos postulados teóricos. Obviamente, no se trata de sacar el diván al parque para que todos los transeúntes hagan asociación libre y alguien lance interpretaciones generalizadas; no obstante, si es posible, partiendo de la teoría psicoanalítica, ocupar otros lugares, intervenir de otros modos con una posición ética.

El psicoanálisis no hace exclusivamente analistas, también provee de otras herramientas a los operadores sociales, quienes no necesariamente pasan de una intervención individual a una grupal; sino que, se sirven de este discurso para interrogar saberes y prácticas, para poner en cuestión lo que parecería obvio, para hacer de la palabra un acto con efectos en el campo social, hacer del bien decir una propuesta con eco, o sea, una palabra no necesariamente alienante, autoritaria o idealizada a favor del vínculo social. Premisa que avala Eric Laurent cuando afirma que: "solamente opinando sobre cosas, sobre determinadas transformaciones técnico-científicas de los ideales y el nuevo aparato social que se produce, sólo así llegaremos a tener influencia, y no únicamente en los comités de ética." 14 Y posteriormente agrega: "o sea que los analistas, si son ciudadanos útiles, son evaluadores de las prácticas de una civilización en el campo de la salud mental, entendido como el campo efectivo de las diferencias respecto de las normas". 15

Ahora bien, no se trata de hacer sermones sobre la cultura contemporánea, ni construir apologías a la denuncia del capitalismo y la ciencia; ni mucho menos, llenar ligeramente palabras de sentido interpretativo que postulen la nostalgia frente a la aparente lejanía actual con relación a lo que se creía era el camino. El psicoanálisis no puede ir derribando un ideal, un amo, para sustituirlo por otro; simplemente, debe introducir un espacio de palabra, de diálogo, de pregunta; así, como dice Laurent: "el decir silencioso del analista consiste en ayudar a que, cada vez que se intenta erigir un nuevo ideal, pueda denunciarse que la promoción de nuevos ideales no es la única alternativa. Tampoco se trata de volver a los valores de la familia y a los viejos tiempos, cuando se creía en el padre... lo único que existe es el debate democrático, abierto, crítico...". 16

Indudablemente los tiempos cambian y con ellos el encargo social, las modalidades de goce, de sufrimiento, incluso de demanda. Ahora, la puesta en marcha de las teorías, requiere otro matiz, quizá otro direccionamiento; la transformación es inminente y el lugar de una teoría sobre lo humano y lo social debe variar. Laurent, en su reflexión sobre el analista ciudadano plantea: "los analistas han de entender que hay una comunidad entre el discurso analítico y la democracia... hay que pasar del analista encerrado en su reserva, crítico, a un analista que participa, un analista sensible a las formas de segregación, un analista capaz de entender cuál fue su función y cuál le corresponde ahora". 17

Este es un llamado a que la intervención del profesional del área de la salud mental, incluya la reflexión sobre el rol que le ha sido asignado, el que ha asumido y el que sería éticamente posible. No es una apología a dar respuesta a todas las peticiones, pero sí a orientar un quehacer de manera responsable y promotora del lazo social.

Sumado a dicho viraje, está en cuestión la dimensión pasiva de la neutralidad, se refuta el desengranaje presente entre leer la cultura y actuar sobre ella. La política y su nueva vertiente de salud mental, requiere que se diga algo sensato, que se haga algo que pueda aportar. No se trata de quedarse en el análisis erudito y patético de lo que ocurre, que paraliza la acción; se trata de partir de una verdad sobre lo más íntimo del sujeto que, en lo social pone todos los obstáculos y límites posibles, pero que no cierra las puertas en su totalidad ni autoriza la posición de "quedarse cruzado de brazos".

Entonces, podría decirse que la responsabilidad política del psicoanálisis, está dada por la dimensión ética y específicamente, con relación al vínculo social. Ello implica no alienarse ni deconstruir el discurso político, pero sí, consolidar una posición que permita leer este registro no de manera ingenua y actuar de modo crítico pero propositivo; rescatando la veracidad de algunas premisas básicas que la investigación psicoanalítica ha mostrado, pero apostándole a la posibilidad del vínculo social, con todas sus ambivalencias y restricciones, por lo menos sin que implique la destrucción real del otro.

Así como el psicoanálisis tiene fines terapéuticos respecto al sufrimiento, fines epistémicos acerca de la producción de un saber que venga en el lugar del programa que se repite; también tiene fines políticos en

tanto que se espera una resonancia positiva de éste en lo social, posibilitando que los sujetos se re inscriban en el vínculo, sin caer en la pretensión de "normalización".

A este nivel, puede situarse la línea que bordea el psicoanálisis y la cultura, es decir, saber de la complejidad que está en juego en lo social y hacer algo a partir de allí. Lo anterior, puede ilustrarse con una cita de Leguil: "No es suprimir los ideales que la sociedad nos presenta como valores, sino que es hacer de esos ideales, no ideas, sino puntos de realidad, puntos de realidad que nos dividen..." 18. No se trata entonces, de entrar en disputa con los modos que la cultura ha logrado construir para "regular" la relación entre los semejantes, se trata de conocer su razón de ser y sus implicaciones para fijar una posición al respecto, como dice Leguil: "El psicoanálisis no busca en absoluto destruir los ideales, él busca que el sujeto aprenda, busca que el sujeto adquiera el saber de la función del ideal, a saber, que el ideal opera en la represión de la pulsión" 19.

Es decir, que es necesario reconocer el valor fundante de estos mecanismos sociales, sin que ello implique comulgar con éstos, pero mucho menos desecharlos; en palabras del autor en consideración: "... la libertad, la igualdad, la fraternidad... no son valores, sino síntomas, y en ese sentido tienen el derecho a todo nuestro respeto, pero no a nuestra admiración" 20. Así, es necesario delimitar algunas diferencias, entre ellas, los logros que ha tenido la cultura en el cumplimiento de su cometido, los grandes movimientos que ha gestado y que han traído efectos a favor del lazo social, los contra relatos que han favorecido el vínculo, sin que ello implique, olvidar su carácter de construcción, más que de fluidez de "lo bueno de la naturaleza humana" que se convierta en un modo de seducción y sugestión social. Al respecto, Leguil señala una cita de Freud que puede ayudar a dilucidar el asunto: "hay diferencia entre el combate por la justicia de los más desposeídos (lo que Freud llamaba las ideas socialistas), y el hecho de hacer de esas ideas, cualidades de la naturaleza humana, es decir, de idealizarlas, de ponerlas en el lugar de ese significativo del cual seríamos efectos" .

Desviarse en esta línea, exaltando en demasía algunos fenómenos acontecidos y los ideales que subyacen a éstos, implica un gran riesgo, puede, paradójicamente, exacerbarse la dimensión de goce y dar lugar a que en nombre de los ideales se cometan barbaries, ¿no es acaso eso lo que develan las "guerras santas"?. En este orden de ideas, cabe anotar una cita de Laurent: "es saber precisamente que el psicoanálisis es ése cuya función política, es de recordar que el universal no arreglará jamás más cuestiones, que el goce en su particularidad más abominable. Está ahí como protestación contra el ideal: más queramos los ideales, más fabricamos el mal, lo que Lacan llamó "representación exaltada del mal". 21

Tampoco, se hará una invitación a reivindicar, a como de lugar y sin claridad sobre el fin pretendido, lo singular; necesariamente, hay que hacer de esto algo que aporte a lo colectivo y que inevitablemente implica renunciaciones. No es por la vía de promover ermitaños, se trata de reconocer lo particular y ponerlo al servicio, en el buen sentido de la palabra, de lo general, como dice Laurent en su texto "Psicoanálisis y salud mental": "no se trata de limitarse a cultivar, a recordar la particularidad, sino de transformarla en algo útil, en un instrumento para todos. No hay que retroceder ante la palabra útil, útil para los demás, cuando se reconoce una forma de humanidad en su peculiaridad" 22 y agrega: "en este sentido, el analista más que un lugar vacío, es el que ayuda a la civilización a respetar la articulación entre normas y particularidades individuales... así, con otros, ha de ayudar a impedir que en nombre de la universalidad o de cualquier universal, ya sea humanista o antihumanista, se olvide la particularidad de cada uno". 23

De lo que si se trata entonces es de apostarle a mecanismos éticos que regulen la pulsión, que puedan poner límite a la compulsión a la repetición y su dimensión de goce mortífera que conlleva a la inercia, al anquilosamiento del sujeto y a la destrucción del otro; sin desconocer que es muy probable que esta pretensión lleve a "hacer buenos síntomas" que coinciden con el marco de referencia de la salud mental, lo que implica que siga habiendo algo allí del orden de lo pulsional, pero que no necesariamente atente contra el vínculo social. Esto requiere del operador social 24, una posición crítica ante los pedidos y la intervención, una pregunta frente a los fenómenos, una consideración de las transformaciones sociales como algo posible pero no garantizable ni inmediato, que deconstruya la fantasía de la panacea, que sea propositivo y que se sirva siempre de la responsabilidad subjetiva.

Notas

- * Trabajo de grado presentado para optar al título de Especialistas en Psicología clínica, énfasis: salud mental. UPB.
- 4 LIPOVESTKY, Gilles. "El crepúsculo del deber". Ed. Anagrama. Barcelona.
- 5 CAMPS, Victoria. Paradojas del individualismo. Editorial Biblioteca de Bolsillo. Barcelona. 1999
- 6 PECAULT, Daniel. Colombia: violencia y democracia. En: Análisis político No. 13 de 1991
- 7 DOMINGUEZ, Eduardo y Otros. Memorias del Seminario Colombia, Democracia y Paz. Ed. Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín. 2001.
- 8 Clasificación utilizada por Ezequiel Ander Egg en su libro "Guía para preparar monografías".
- 9 Fases extraídas de la propuesta de Consuelo Hoyos sobre la investigación documental.
- 10 Término utilizado por Consuelo Hoyos, pero que en otras fuentes se encuentra bajo la denominación "crítica de fuentes"
- 11 En este trabajo en particular, los términos "lazo social" y "vínculo social" son utilizados como sinónimos
- 12 Definición de "orden" según el diccionario Planeta de la lengua española
- 13 Diccionario Planeta de la lengua española. Ed. Planeta. Bogotá. 1982
- 14 LAURENT, Eric. "Psicoanálisis y Salud mental". Ed. Tres haches. Argentina. 2.000. p. 119
- 15 Ibid. p. 120
- 16 Ibid. p. 118
- 17 Ibid. p. 115
- 18 LEGUIL, Françoise. "Política del psicoanálisis y psicoanálisis de la política". p. 49
- 19 Ibid. p. 56
- 20 Ibid. p. 76
- 21 LAURENT, Eric. "Psicoanálisis y Salud mental". Ed. Tres haches. Argentina. 2.000
- 22 Ibid, p. 117
- 23 Ibid
- 24 Significante utilizado para referirse a un profesional que interviene en el campo social, al cual se le hace un encargo y quien debe construir su modo de acción

BIBLIOGRAFIA

BERNAL, Hernando. La política en el psicoanálisis. Revista electrónica Afecctio Societatis. Universidad de Antioquia. Medellín

CAMPS, Victoria. Paradojas del individualismo. Editorial Biblioteca de Bolsillo. Barcelona. 1999

CORIAT, Elsa y Otros. Hay relación social. Ed. Talleres gráficos nuevo offset. Argentina 1998

Diccionario Planeta de la lengua española. Ed. Planeta. Bogotá. 1982

DOMINGUEZ, Eduardo y Otros. Memorias del Seminario Colombia, Democracia y Paz. Ed. Universidad Pontificia Bolivariana. Medellín. 2001.

LAURENT, Eric. Psicoanálisis y Salud mental. Ed. Tres haches. Argentina. 2.000

LEGUIL, Françoise. Política del psicoanálisis y psicoanálisis de la política.

LIPOVESTKY, Gilles. El crepúsculo del deber. Ed. Anagrama. Barcelona.

PECAULT, Daniel. Colombia: violencia y democracia. En: Análisis Político No. 13 de 1991

Psicoanálisis

Presentación de la sección "Psicoanálisis"

Luis Camargo

La sección "Psicoanálisis" de este número es abierta por el texto **Una vez, un amigo... (hablemos de amor)**, realizado por **Albert García i Hernandez**, miembro de nuestro equipo de redacción, en base a una conferencia por él dictada en Palmas de Mayorca en el corriente año. Quizás no haya forma más apropiada para abrir una sección de puñados de textos de Psicoanálisis, que hablando del amor... y si lo hace alguien que no sólo porta la mordida del psicoanálisis en su quehacer profesional, sino también la de la poesía en cada uno de sus actos, pues tanto mejor. Por que psicoanalista y poeta saben del valor de la palabra y saben de ese no saber, de ese límite de la palabra cuando ronda al amor. Y cuando ambos se reúnen en uno y discurren de la magnífica forma coloquial que lo hizo García i Hernandez y luego lo ofrecen a la lectura con cuidadosa transcripción, el resultado es uno de esos textos de lectura obligada para todo aquel -analista o no-, cuya inquietud lo lleve a bucear en lo que la literatura del mundo ha producido y produce acerca de los encuentros de dos incognitas, como nomina el autor a eso que llaman "amor".

Un retorno a las presentaciones de enfermos, de **Sara Lía Chiavaro**, pone en el tapete de la discusión el estatuto de las presentaciones de enfermos hoy, opiniéndolas primero a las mostraciones psiquiátricas, dando las coordenadas con las cuales Lacan pensaba y trabajaba ese dispositivo, para después interrogar sobre la pertinencia del concepto de transferencia en las psicosis, en tanto constata que en ese dispositivo la transferencia está presente, en la tensión que se ordena entre los participantes del mismo, es decir, paciente, analista y público. Describe, antes de volver a revalorizar ese espacio clínico, los tiempos lógicos que pueden serles propios a una presentación de enfermos para que la misma tenga estatuto de transmisión del psicoanálisis, acorde al discurso que le es propio.

Los tiempos del duelo en el contexto de la muerte pornográfica, un escrito de **Walter Cortazzo**, cuya hipótesis central es que no es posible hoy en día, a comienzos del siglo XXI, seguir sosteniendo la versión freudiana del duelo tal como aparece formulada en "Duelo y melancolía", a partir de considerar de la subjetividad de nuestra época. Para ello parte de Freud y los avatares bélicos de la Guerra de 1914 y sigue los trabajos de Geoffrey Gorer y Phillip Ariès, sin olvidar la crítica de Allouch.

Dinero en psicoanálisis... ¿signo de un crimen?, de **Andrea Bielli**, es un trabajo que interroga el tema del cobro y del pago en el análisis, a partir de la referencia de un episodio de una excelente serie de TV, *Los Sopranos*, familia de mafiosos modernos (es decir, de éstos que pueden permitirse la consulta al ámbito "psi", como el famoso personaje de De Niro en *Analízame*). La autora destaca una inversión de la tendencia: ahora el cine muestra algo del dinero en psicoanálisis. Y analiza porqué un terapeuta no pudo sostener una demanda de análisis (de la esposa del protagonista de la serie) por responder con una maniobra sobre el dinero que deja al sujeto sin opción, clausurando la brecha abierta en su subjetividad por la angustia que la llevara a la demanda.

El placer del analista, trabajo de **Adrian Liberman** de lectura tan agradable como polemica y herética. Escribe sobre el placer del analista, contra-argumentando las concepciones habituales que lo niegan. Recurre a autores psicoanalíticos como Winnicott, u otros, como Le Guen, que se pronunciaron en el mismo sentido.

Tres textos escritos en portugués sondan cuestiones centrales de la clínica analítica. Ellos son:

a) **Um jogo possível - Cartografía de amor** de **Jorge A. Pimenta Filho**, un trabajo sobre la clínica psicoanalítica con adolescentes, que investiga el uso posible que éstos pueden hacer de una modalidad de síntomas contemporáneos que no pasa por la substitución metafórica. Toma también la problemática del analista como *partenaire* del síntoma (de aquella clase de síntomas) para propulsar el tratamiento.

b) **O amor de transferência ou o que se pode escrever de uma análise** de **Márcia de Souza Mezêncio**, articula el amor de transferencia con y desde la teoría del escrito, implícita en Freud, mas explícita en Lacan. Localiza el amor de transferencia como tentativa de re-escribir la relación sexual, al modo de una suplencia.

c) **O Inconsciente e a Diferença Sexual - Do Corte do Sexo à Corte aos Objetos**, de **Ronald de Paula Araújo**, un escrito que teje una lectura lógica que parte del aforismo lacaniano "no hay relación sexual", de la no inscripción de la diferencia sexual en el inconsciente, y del recurso a lo imaginario del cuerpo como modo de suplirla. Ubica el trabajo analítico como propuesta para deshacer esta solución engañosa.

La temporalité canonique autobiographique: son conflit avec le vécu des temporalités plurielles du sujet dans la cure, de **María José Palma Borrego** presenta un desarrollo sobre los rasgos diferentes del tiempo en una narración autobiográfica y una narración analítica. El simple hecho de que la narración del sujeto, en el segundo caso, pase por darle un sentido trastoca el concepto de tiempo y espacio de cualquier otra narración, sobre todo la llamada narración autobiográfica.

Un amor de cacería, de **Helena Rangel Hinojosa**, trata de de una mujer, Angelika Aurora Rumelin, que tuvo su lugar en la historia por ser la que compartiera mucho de su intimidad con Leopold Von Sacher-Masoch, con quien contrajo matrimonio en 1873. El trabajo explora varias cuestiones de esa relación paradigmática de las perversiones.

La angustia y el deseo, de **Sergio Hinojosa**, cuestiona las definiciones e instrumentalizaciones simplistas de la angustia por la biología (que ponen de moda al respecto, términos como "ataque de pánico" o "trastorno de pánico"), sondeando las raíces filosóficas y literarias de la misma, de la mano de un Kierkegaard o un Henry Michaux, por ejemplo, hasta llegar a las raíces del concepto de angustia en Freud y a la relectura de Lacan, estableciendo los estrechos lazos entre la angustia y el deseo, como fuera descubierto por el psicoanálisis. Finalmente se destacan como propuestas (sea del análisis, sea de las psicoterapias, sea del artista), las distintas salidas que la angustia puede poseer.

¿Un anclaje a la vida? es el nombre que elige **Valeria Pascale** para presentar el recorrido de un tratamiento de un paciente en el ámbito de la institución pública, articulando tres items, memoria, escritura y visiones, para dar cuenta del "hacer" que el propio paciente realiza con su "locura", hasta lograr algún tipo de anclaje al desorden de su subjetividad.

Tiempo, lógica e inconsciente, de **Mariano Rupertuz**, ofrece una articulación sobre el tiempo en psicoanálisis, diferente del tiempo cronológico, articulado al inconsciente y su lógica, a partir de puntuaciones de textos de Freud y Lacan. Discurre sobre el tiempo de la sesión y la lógica del corte de la misma

Una vez, un amigo... (hablemos de amor)

Albert Garcia i Hernandez

TRES ANÉCDOTAS.

Una vez, un amigo, que estaba pasando el desespero de vivir la pérdida del amor mientras perdía una mujer, me confesó una frase que había pronunciado en una sesión de análisis: "entonces, el psicoanálisis, ¿qué es?, ¿aprender a desenamorarse?"

Probablemente lo logró. ¿Logró qué? Perder a la mujer, el amor por ella restó nostálgico, y perder su interés hacia el psicoanálisis. Lo que nos recuerda que el psicoanálisis no es garantía de nada, salvo la apuesta del inconsciente mediante un extraño amor que se llama transferencia. Hay que decir que puede resultar más frecuente un viaje contrario: que hay gente que sólo logra enamorarse porque se analiza.

Me paro, pues, en la anécdota pero ya pueden vislumbrar por donde voy a encaminarme. Y si el horizonte que les propongo todavía tiene ese color malva de la indefinición, les diré que ya he anunciado la diferencia entre los objetos y el amor.

Me paro pero sigo con las anécdotas. Aquí tienen otra: dio la casualidad, y ya sabemos que el azar no existe, que cuando recibí la invitación para venir aquí, acababa de asistir a la presentación de un libro sobre el amor. No lo he leído. Me bastó con oír aquello que se dijo allí, incluidas las opiniones de la autora, porque era una mujer la autora. No quiero resultar sospechoso de entrada, ahora que la paridad entró incluso en la política del día a día.

Pero me sorprendió que uno de los presentadores, profesor de Universidad a quien se atribuye un listón un poco más alto de intelectualidad allá por mis pagos, se arrancara afirmando que, si alguien hubiera planteado eso del amor en los setenta, lo hubieran tachado de simple, porque entonces nadie hablaba de amor. Me sorprendió, porque no he conocido hasta ahora, otra década como aquella en que la gente no se rompiera las narices desbrozando el mundo de silencio heredado del fascismo que incluía también un buen desbarajuste sobre el amor y la sexualidad. Un desbarajuste no sin víctimas. Se probó de todo, pasando por las famosas comunas que gozaban de más fama morbosa en su exterior de la que los protagonistas estaban dispuestos a llevar a cabo en el interior. Pero, aun estando mezclado con las nuevas ideas sobre la sexualidad, se hablaba de amor. El profesor opinaba otra cosa. Parece que el todo vale minimalista y posmoderno también se aposentó en la institución académica. Y, por consiguiente, que vendrá poco amor desde la Universidad.

Vamos a juntar una tercera anécdota: más que eso, una cita.

Fui lo primero que conocí de un poeta y no sé si era totalmente suyo pues leí algo semejante en otro lugar. El texto lo tomaba para introducir uno de sus poemarios. Un poeta que sabía bastante del amor: Luis Cernuda, tanto que el resto de los colegas diórense por enterados y contribuyeron gozosos a hacer de él un poeta maldito y segregado. Es decir, al menos un poeta interesante.

La cita es esta:

"Como los erizos, ya sabéis, los hombres un día sintieron su frío. Y quisieron compartirlo. Entonces inventaron el amor. El resultado fue, ya sabéis, como en los erizos.

¿Qué queda de las alegrías y penas del amor cuando éste desaparece? Nada, o peor que nada: queda el recuerdo de un olvido. Y menos mal cuando no lo punza la sombra de aquellas espinas; de aquellas espinas, ya sabéis." ("Donde habite el olvido")

UN AGRADECIMIENTO Y EL AMOR POR EL ARRAIGO.

Tres anécdotas...y un agradecimiento:

Ustedes me han invitado.

Yo soy, esa es una de mis imaginaciones, una persona agradecida.

Les debo algo, por tanto. (No lo digo tanto por ustedes, sino por mí)

Les debo algo: por lo menos hablaré. Y me arriesgaré, al hacerlo, a poner otra vez en cuestión algo fundamental: si a mi edad puedo hablar ante un auditorio del que debo suponer que acepta, como yo, el reto de reunirse para hablar de amor; si ustedes sostienen eso, espero poder sostener mi presencia en esta convocatoria y no decir demasiadas tonterías.

Ustedes ignoran que no tengo acceso fácil (hablo de dinero, no se hagan ilusiones) a visitar lugares que quedarán y quedaron en mí con el amor imperecedero de las cosas que nos arraigan. Que nos hacen. Que nos ayudan también en nuestra personal elección neurótica para no ser locos.

Ustedes no saben, y por eso lo expongo ahora, que a mis seis o siete años, por unas circunstancias que no vienen al caso, una familia de *pageses* de Sant Antoni (Ibiza) me permitió unos días que quedaron en mi memoria con las imágenes propias de un capitán de la infancia, con bajeles, piratas, tesoros (aún no había explotado Tolkien, Harry Potter, ni señores de anillos), indios, vaqueros, etc., que se traducían desde una realidad más prosaica: una masía llena de cerdos malolientes, moscas, alfalfa para los conejos, higueras explosivas y fecundísimas, es decir, nada más lejos de mi ciudad ni de la Ibiza que iba a devenir por el idioma blanco. Aún guardo una minúscula cicatriz de una hoz en mi brazo por si alguna vez traiciono algo del recuerdo del amor que descubrí en ese viaje infantil y tengo que recurrir a leerlo en mi piel. Aún guardo algo que debe haber sucumbido: la música especial que componían cuando se comunicaban a gritos entre masías. Como el silbo de los guanches en las Islas Canarias. .

Más tarde, superviviente de la adolescencia, viajé, por primera en vez en avión para actuar en un concierto de la Nova Cançó en el castillo de Bellver. Quiero decir con todo ello que antes de empezar a madurar tuve la suerte de visitar algunas de estas islas cuando no era muy asequible para los peninsulares pero ya lo era para una clase social europea que iniciaba su devastación.

Ustedes me permiten ahora revivir esa cadencia de la cual soy fiel: volver y volver donde se quedó algo de mí que estimo. No es un sentimiento de nostalgia sino lo contrario: amor a la memoria de unas cosas que permitieron ubicarme para el futuro en ese algo inasible que se llama identidad. Seguir masticando la raíz no porque su sabor fue bueno sino porque su esencia me abría el saber de otros gustos para hacerme cargo y transmitirlos. Eso que a veces se llama compromiso. Porque en este largo paréntesis les dije algo que tiene que ver con el amor. El amor a aquello que nos fue haciendo y el compromiso a no traicionarlo. Incluso hacerse cargo de ello hasta poder proclamar un día, como canta Eladia Blázquez de la suya: "Yo te nombre, Buenos Aires, mi ciudad"

Verán que cumplo. Hasta ahora no hablé muy académicamente pero, creo, aún no he dejado de hablar de amor.

Gracias, pues. Y, además, por haber venido a escucharme, porque ustedes no me conocen. Y estar abiertos al conocimiento de otro sin mediar emblema tranquilizador o mediático que calme, siempre pertenece al discurso del amor, si es que un tal Lacan me deja emplear el vocablo para referirlo al amor. Lacan diría, de hecho lo dijo: "El aporte del discurso analítico es que hablar de amor es en sí un goce..." (Seminario "Aún", pag. 101). Más tarde, si quieren, hablaremos (más) de eso del goce.

Pero decía que gracias por venir. Hay algo de amor en estos encuentros, aunque sean excepcionales. A veces las excepciones suelen impedirnos el exilio que nos seduce.

TRES ANÉCDOTAS Y SUS PARALELISMOS.

Como, parece ser, me precedieron aportes más sesudos, hora es ya de que adopte otra tesitura del acuerdo y les hable de amor en unos términos menos coloquiales.

Si ahora devolviéramos las resonancias de las tres anécdotas, no sin hacer un poquito de trampa, es decir: interpretándolas desde una perspectiva subjetiva sin remilgos, podríamos plantear que tenemos:

- a) el amor como construcción o deconstrucción mediante un recorrido de la palabra (el caso de mi amigo en análisis)
- b) el amor como objeto de tratamiento llamémosle científico (el caso de la presentación del libro, y el libro mismo, pues un libro, una década, una sociología, también se atribuyen ese carácter)
- c) el amor como cobijo, apaño, remedio, etc. (la cita de Cernuda)

Y, siguiendo ese andamiaje, nos hallaríamos ante la posibilidad de plantear un paralelismo:

- a) decir del amor
- b) escribir del amor
- c) leer del amor

Claro que si me lo aceptan, nos encontramos ante un vacío que no parece cubrir ninguna de las tres posibilidades anteriores. Algo así como: sentir del amor.

Y esta puede ser la cuestión: que para eso no hay palabras. En fin, hay palabras para pasear sus circunloquios, claro está, es más: hay incluso una sobreproducción de palabras, pero no para asaetar su naturaleza de una manera definitiva. Por eso se puede decir que hay amor cortés o que hay amor platónico o amor narcisístico o vaya usted a saber. Y derrochar palabras, hablar, escribir y leer sobre eso, siglos y siglos.

Pero no hay palabras que lo cojan por el cuello para que ya no pueda escapar. No hay, por mucho que la ciencia lo persiga, el punto biológico o neuronal donde apretar el botoncito.

Recordaré un pasaje de Cortázar que citó un colega y amigo transoceánico, Michel Sauval, para construir una buena ponencia. Un personaje dice "te quiero mucho", y el otro le responde: "no sabes cuánto quita al te quiero ese mucho."

Es decir, lejos de atrapar el amor, las palabras vienen a desampararlo o a trocearlo.

No hay palabras, probablemente hay actos. Yo no pasaría de ahí.

No crean que se van a librar de que les lea algún poema, incluso mío, sobre la cuestión.

Escribí esto:

Amor serà
en no romandre sota el cel
cap altra cosa:
llit on s'adorm l'enteniment
mentre l'oblit
el zel desvetlla.

(Amor será / al no permanecer bajo el cielo/ otra cosa: lecho donde se adormece el entendimiento / mientras el olvido despierta (desvela) el celo.)

Pero no son tiempos para las líricas.

Son tiempos de resultados. Se exige resultados. No importa si se producen o no, eso es lo de menos.

Así que vayamos a por resultados.

APUNTAR UNA DEFINICIÓN.

Diré, en aras de la brevedad, que el amor es el encuentro de dos incógnitas.

No puedo ser más directo.

Podría adornarlo. Por ejemplo, con este escenario: el encuentro de dos incógnitas que suelen traducirlo así: una fecha, un lugar y una palabra.

Pregunten a quien quieran. Pregunten el "cómo empezó". Con todos los matices propios de cada uno, coincidirán en algo que vendrá narrado más o menos así: fue el día en que..., o el momento después de... (o sea, una fecha), luego vendrá el yo había entrado en..., o cuando me dirigía a..., o al ir a la fiesta de... (o sea, un marco) y, por último el: entonces me dijo..., y yo le dije... (o sea, una palabra). Pero también, y sin que normalmente se sepa, interviene algo más profundo. Algo que se ignora.

Si hubiera que traducirlo en términos más ortodoxos, lo podríamos articular así:

Una escena, que pertenece al campo imaginario.

Una frase, que pertenece al campo simbólico (y que suele ser un malentendido).

Un axioma, que pertenece al campo de lo real.

Seguiríamos por ese camino y habría que empezar a tomar apuntes. Es decir, esto se convertiría en algo académico. Entonces yo tendría que hablarles de conceptos freudianos o lacanianos o vaya usted a saber hasta donde podríamos llegar.

Pero como mi condición de miembro del consejo de redacción de la revista Acheronta que nos hace leer de setecientas a ochocientas páginas cada seis meses que la editamos llega a saturarme alguna vez y, sobre todo, a enervarme, lo digo sin tapujos, cuando leo un nuevo y baldío intento de psicoanalizar un objeto literario, me permitiré resarcirme y, de paso, obedecer la observación de Lacan que siempre negó tal posibilidad. Añadía: y lean, lean, que a veces encontrarán lo que no entienden todavía. O sea que, más o menos, la cosa es al revés y es el analista quien tiene que ser letrado.

Tan al revés que no puedo evitar traer algunos fragmentos de "El collar de la paloma" de Ibn Hazm de Córdoba, un autor que vivió desde el año 994 al 1.063, para que nos sorprendamos al comprobar que conceptos articulados mil años después ya flotaban en sus escritos:

En el plan de su obra, como él mismo dice, advierte:

"Doce capítulos (que) versan sobre los accidentes del amor y sobre sus cualidades loables y vituperables."

Para añadir a continuación:

"Verdad es que el amor es, en sí mismo, un accidente, y no puede, por tanto, ser soporte de otros accidentes, y que es una cualidad y, por consiguiente, no puede, a su vez, ser calificada." (Pág. 97)

Vaya! Resulta que este señor ya hablaba del amor como un accidente.

También hablábamos del encuentro de dos incógnitas y el real en juego:

"Si la causa del amor fuese no más que la belleza de la figura corporal, fuerza sería conceder que el que tuviera cualquier tacha en su figura no sería amado (...) El amor, no obstante, tiene a menudo una causa determinada y desaparece cuando esta causa se extingue, pues quien te ama por algo te desama si ese algo se acaba." (Pág. 102)

Uno de los primeros descubrimientos de Freud: El amor narcisístico:

"(...) no se entristeció Hipócrates cuando le dijeron que un hombre vulgar le amaba. 'No me amaría -dijo-, si no me asemejara a él en alguna de sus cualidades'" (Pág. 106).

En palabras de Lacan, sería: "...cuando uno es hombre, ve en su pareja lo que uno mismo usa como soporte, como soporte narcisista." (Seminario "Aún", pag. 105)

Dice Lacan que el amor es signo de cambio de discurso y vean cómo lo vaticinó Ibn:

"Por el amor, los tacaños se hacen desprendidos; los huraños desfruncen el ceño; los cobardes se envalentonan; los ásperos se vuelven sensibles; los ignorantes se pulen; los desaliñados se atildan; los sucios se limpian; los viejos se las dan de jóvenes; los ascetas rompen sus votos, y los castos se tornan disolutos." (Pág. 110)

Y permítanme que añada otro ejemplo en que el amor puede ser signo de cambio de discurso citándoles, en este caso, una película que muestra el recorrido posible desde la melancolía hasta el amor: Azul, de Kievlovsky. Añadan a la película una banda sonora extraordinaria cuyo texto se atribuye a San Pablo y sigue tan actual como siempre, tan actual que se utiliza en las bodas, ya me entienden: "*Cuando hable la lengua de los ángeles, si no tengo el amor, no soy sino el bronce que resuena. Cuando tenga el don de la profecía, la ciencia de todos los misterios y toda la sabiduría, incluso toda la fe para conseguir mover las montañas, si no tengo el amor, no soy nada.*"

Sigamos, mientras tanto, en esa hipótesis que no tuve inconveniente en afirmar.

Si se trata de un encuentro entre dos incógnitas y, además, ese encuentro parece funcionar a las mil maravillas -no entraremos en pequeños detalles o desajustes-. Si funciona a las mil maravillas, ¿por qué se estropea?

Aventuro una respuesta y no aventuro nada porque está bastante comprobada: se estropea porque hablamos. Recuerdo una frase de Lacan: hablamos más de lo que sería suficiente para que nos fusilaran (no sé si empleó "fusilaran" o "colgaran", pero permítanme que siga la corriente desorientada de todos sus traductores, incluido el yerno).

Cuidado. Aunque se estropea porque hablamos, el amor no es si no es declarado.

Voy a decir otra cosa fuerte.

Vaya, he pasado de las divagaciones aparentes a las frases lapidarias y lacónicas.

Voy a decir que porque somos seres hablantes más allá de los chirridos de los delfines o los cantos de las ballenas, somos un cariñoso, enternecedor y lamentable desastre.

En resumen: hablamos porque somos incompletos. Déjenme que aquí no diga esas cosas del yo dividido, del ser faltante, bla, bla, bla. Simplemente: somos incompletos.

Ya podemos imaginarnos que hemos llegado a una especie de nirvana y de satisfacción personal, de triunfo como no perdedor -suelen decir en el capitalismo- que donde menos se espera salta la liebre.

El ser incompletos hace que persigamos el mito de ser Uno. De ahí que el amor tenga un aspecto imposible, porque dos no pueden ser Uno.

Por favor, si anotan algo, anoten esto: dos no pueden ser Uno.

¿Ya está?, pues bien, empiecen mañana a hacer sus cosas diarias con esa nota en la mano. Igual les va un poco mejor. Hasta puede que sientan el cosquilleo de releer a Carlos Marx, un individuo muy interesante que quedó en la cuneta de la globalización o eso quisieran.

Se puede saber eso o no. O puede ser que no se quiera saber eso. O que no se sepa qué hacer con eso. Afortunadamente, en esa desviación del saber, encontramos voces que subliman ahí sus querencias insatisfechas. Por eso podemos gozar con la buena literatura. Podría citarles ahora a una poeta que sabía de esto, Delmira Agustín, que conocí gracias a Luisa Cáceres. Lo digo porque si cito a Delmira ("Yo muero extrañamente... No me mata la Vida, / no me mata la Muerte, no me mata el Amor; / muero de un pensamiento mudo como una herida. / ¿No habéis sentido nunca el extraño dolor / de un pensamiento inmenso que se arraiga en la vida / devorando alma y carne, y no alcanza a dar flor? (...)", tendría que citar a Rosalía de Castro ("Cuando pienso que te huyes, / negra sombra que me asombras, / al pie de mis cabezas, / tornas haciéndome mofa. Si imagino que te has ido, / en el mismo sol te asomas, / y eres la estrella que brilla / y eres el viento que sopla. (...)", o a San Juan de la Cruz, Santa Teresa, Ramón Lull...en fin, que no acabaríamos. No, miren, puestos a decir cosas, miren lo dicho por unos hermanos argentinos de ascendencia anarquista (lo comprobarán sólo con conocer sus nombres) que se llaman Virgilio y Homero Expósito. Ellos escribieron una canción que se llama "Naranja en flor" en la que dicen nada menos que esto: "Primero hay que saber sufrir, después amar, después partir, y al fin andar sin pensamiento"

Pero una cosa es navegar en la incógnita (ya saben que navegar es necesario) y otra bien diferente lo que se suele hacer en la actualidad y que fundamenta uno de los malestares culturales de nuestra época: la pasión de ignorancia.

Una pasión de ignorancia unida a la ausencia de asumir la propia subjetividad, es decir, la combinación perfecta para no hacerse cargo de nada. Lo que se llama la impunidad. Lo que están reclamando Bush y Blair después de sus crímenes: yo no sabía, yo no era... (El tercero, el que ya no está, continua hablando y haciendo méritos para sentarse delante del mismo improbable tribunal. Pero, claro, este es ignorante por vocación y disciplina)

La impunidad, les decía.

No es difícil, entonces, ese: "te quiero porque sí". Por tanto: "ya no te quiero por lo mismo". Un pasito más y ya tenemos el "la maté porque era mía". Para que comprueben que esto no es nuevo, les recomiendo el libro de Max Aub "Crímenes ejemplares", escrito en el año 1956, ya ven si hace tiempo.

PALABRAS DE AMOR.

Sigamos nuestra trayectoria.

Hasta aquí se dijo más o menos esto: es el encuentro de dos incógnitas que se lo declaran y lo echan a perder cuando siguen hablando.

Añadamos: hablando de cualquier manera.

Uffff!

Ya lo tenemos!

Ya tenemos una definición con la que, por lo menos, trabajar. Con la que discutir cuando deje de hablar, si ustedes aún conservan la esperanza de que eso ocurra.

Pero ya me dirán ustedes cómo lo hacemos desde nuestra naturaleza hablante.

¿Es esto una encerrona?

No del todo.

Alguien podría sugerir: permanezcamos callados.

Pruébenlo.

Seré generoso: pruébenlo una semana. No creo que lo logren más de un día, pero pruébenlo.

Perdonen la cita escatológica que tomo del film "Tesis" cuando les digo prueben a estar callados: "acojona, ¿eh?, ¿a que acojona?"

Más vale que digan algunas palabras. Exactamente, algunas palabras de amor. Unas palabras con esa humedad... en fin, ya me entienden. No crean que es más costoso regar el amor que regar una planta. Al segundo caso se le añade la dificultad de la disciplina, de la observación de los cálculos climáticos, algún conocimiento de botánica, en fin, una barbaridad de cosas; pero hay un gran porcentaje de humanos capaz de hacerlo. E incapaz, al mismo tiempo, de pasear unos segundos su mente por lo maravilloso que fue el encuentro (digo, si fue maravilloso, que parece que siempre lo es) o emplear otros más en telefonar o mirar al otro para regar con ese detalle que son ciertas palabras la plantita que le convive. O ponerle mano en la mejilla, piel contra piel. Aunque sea un simple "¿cómo estás?". ¿Recuerdan esa película, American Beauty? Cuando la cría le pregunta al protagonista "cómo estás", él responde: cuánto tiempo hace que nadie me pregunta eso.

No diría tanto como "hable con ella", pero sí me atrevería a decirles: hablen de amor.

Hemos recorrido brevemente la tragedia que supone ser hablante.

Pero también recorreremos cada día la suerte de serlo.

Hablar, escribir, leer esas cosas no es en balde. Puede hacernos llegar, por lo menos, a amar en otro lugar: amar el lenguaje, el habla. Y en tiempos de internet no es poca cosa. Amar las palabras. Amarlas. Es decir, saber algo más de ellas. Tener por ellas algo más que curiosidad. Párense a oír el lenguaje de las palabras. No crean que el amor por otras cosas se diferencia mucho de eso. Mírenlas con cariño. Averigüen quiénes fueron sus padres, sus abuelos. Qué historias arrastran. Cómo se emparejaron con otras lenguas. Cómo con ellas se articulo el arte que las combina, que juega con sus posibilidades.

Vean hasta qué punto son necesarias pues muchas veces sirven de andamio para algo tan extraordinario como es la música.

¿Se pararon a pensar lo extraordinaria que es la música? Sí, ya sé, la tienen accesible, normalizada, asépticamente filtrada, clorada y esterilizada; sólo así se entiende la existencia de un Bisbal o un Julio Iglesias, muy obedientes ellos a lo que no es música.. Párense a pensar un poco qué es eso de la música. ¿Cómo no amar algo tan bello?

Pero recuperemos el inicio, uno de los inicios de todo esto.

Decíamos: el encuentro de dos incógnitas que suele narrarse en un marco: el tiempo, el lugar y la palabra dicha (si quieren, añadan: y oportuna. Lo digo porque algunos son muy torpes o muy infatuados en su habla y lo estropean todo en el primer intento).

¿Qué pasa después? Digamos, aparte de hablar.

Suele pasar que con el tiempo (avec le temps, que dice Leo Ferré), el panóptico desde donde veíamos al otro se va reduciendo, va focalizando mejor el objetivo, y resulta que donde hubo un torrente de incógnitas, va emergiendo lo peor de ellas. Empezando por ese velo en los ojos que nos permitió ver con exactitud y claridad la persona esperada y ahora se levanta para ver mejor lo que tendrían que sellar los párpados: ¡Oh, no es él! ¡Oh, no es ella!

Y esa incógnita, pasado el tiempo, camina hacia lo peor: querer saber por qué esa persona y no otra. Vuelta a empezar: fortalecimiento de las defensas, de los ataques, de los malestares, de las incompletudes, etc., y, paralelamente, la creciente hostilidad hacia aquel ser extraño que nos impide vivir solos. O sea, en vez de agradecerse, todo lo contrario. Y volver a empezar de empezar: a buscar un nuevo encuentro, un poquito diferente, eso sí, para que parezca nuevo cuando en realidad no es más que una repetición del anterior.

FIDELIDAD, TRAICIÓN, LÍMITES.

Miren: en esa falta de riego cotidiano del amor que también es la caída de la máscara de quien encubramos, nace algo tedioso: la traición del amor. A veces, cuando me pongo muy radical (no olviden que por mi edad es deducible que pueda serlo), llegaría a decir que ese es el límite de lo tolerable. A partir de ahí: adiós.

Si aún les quedan ganas, les leo algo que escribí imaginando donde está el límite de lo que entenderíamos, mal, como tolerancia:

Podries dir adéu
i exiliar-te de la casa que no s'abandona
si en estar envaït per l'amor,
única casa hospitalària,
i en oferir a un altre la teva poquesa i grandària,
la teva joia, el microcosmos del teu cada dia,
fins i tot la teva tristesa i la teva follia,
no vol saber que creua la frontera
quan hi ha volgut imposar l'amargura

(Podrías decir adiós / y exiliarte de la casa que no se abandona / si, estando invadido por el amor, / única casa hospitalaria, / y habiendo ofrecido a otro tu poquedad y grandeza, / tu joya, el microcosmos de tu cada día, / incluso tu tristeza y tu locura, / no quiere saber que cruza la frontera / cuando allí ha querido imponer la amargura.)

Verán que se produce un proceso que va desde el encubramiento del otro otorgándole más atributos de los que él quisiera (recuerden lo dicho por Ibn Hazm de Córdoba) hasta la devastación de ese mismo otro. Y todo, a veces, no queda ahí. Se quiere más. No sólo devastar a quien nos permitió ser idiotas y felices sino devastar también la historia de todo eso. Hay un narrar en las separaciones que duele hasta en los oídos más castos y ajenos a esa pareja: es ese súbito demoler hasta lo que consistió. Es terrible. Y es injusto. Y es patético e inútil, como cualquier revuelta estéril que nace de una herida narcisista. ¡Qué pocas veces sale ileso ese periodo en que ambos testimoniaban su felicidad!

Apunté no hace mucho la advertencia sobre la traición del amor. Esto que digo ahora camina de la mano. Por eso me gustaría citar algo de la fidelidad. Sobre todo ahora en que otra de las zanahorias de lo que llaman nuevo capitalismo (cuando es más viejo que la tos) insiste en un concepto imposible de digerir, ni siquiera filológicamente contemplado pero admitido con una normalidad alarmante, como es el de "fidelización". Un concepto tan absurdo como el de la "personalización", es decir: clonar a los consumidores mediante el slogan "sé tu mismo".

La fidelidad, perdónenme el atrevimiento, es voluntaria, subjetiva, libre, personal, intransferible. No me extiende para que no acaben deduciendo lo que ya sospechan: que soy víctima del barroquismo valenciano, de ciertos excesos verborreicos. ¿Cómo, entonces, se puede otorgar nadie el poder hacer fiel a nadie? ¿Cómo, para que me entiendan mejor, piensan que con una tarjeta monetaria van a fidelizar al cliente? Esa relación es viciosa, en el peor sentido de la palabra. Con esa tarjeta no se hace fiel a nadie, se le hace esclavo, que, eso sí, es uno de los espejismos del amor. Es más, tiene nombre: se llama perversión.

La fidelidad, si me siguen con la misma condescendencia como hasta ahora, es otra cosa.

No hagamos más elegías ni más romanticismo. Digamos: aún en el peor de los casos, la fidelidad es...a uno mismo, con lo cual citamos a otro poeta: Dylan Thomas. Es curioso eso de los poetas. ¡Hasta tendrá razón Lacan cuando decía: los poetas escriben algo ininteligible que va a marcar la siguiente época! O sea, y repito: todo lo contrario de lo que muchos se empeñan en hacer: precipitarse en psicoanalizar a los poetas sin esperar el tiempo lógico de lo que no han entendido aún.

Sé fiel a ti mismo. Será más fácil ser fiel al otro.

Ahora bien, falta saber si ese otro, puede hacerse cargo de tanta carga. Y, a juzgar por los tiempos que corren, que yo resumiría precipitadamente en una característica, a saber, ya lo dije, la pasión de ignorancia, puede pasar que ese otro no quiera saber nada del compromiso al que es convocado.

¡Ojo!: las cosas no han cambiado mucho. Mucha modernidad, y bla, bla, bla, pero, y perdonen la obscenidad, los cuernos siguen siendo los cuernos. Ya se puede disfrazar de lo que sea pero la demanda sigue en el mismo lugar. En silencio o a gritos vocifera el intento de fidelizar al partenaire. El problema, el verdadero problema, reside en si ese demandante es capaz de sostener lo que no suele serle devuelto, es decir: aquí lo tienes, te soy fiel. No entro a valorar nada. Ni una ni otras posturas ante el tema. Sólo entro a, precisamente, coger al toro...por los cuernos.

Sugiero que, a veces, la gente prefiere los cuernos al compromiso de la fidelidad.

LOS OTROS AMORES.

Están, También, los otros amores. No se equivoquen, no se trata del bolero cómo amar a dos mujeres y no estar loco. Porque el bolero tiene razón. Son otros amores

Por ejemplo, si uno es amado. Cuidado, entonces. Si uno es amado, es muy probable que se transforme en amante. Es esa curiosa y maravillosa metáfora del amor: el amado deviene amante.

También está el amor paterno, incluyendo en ese genérico a la madre. Es más, incluyéndola con esa boca grande de cocodrilo que conocimos desde que nacimos. El amor de madre. Cuidense de él con tino. Aprendan a guardar la distancia conveniente. Recuerden esa frase: hay amores que matan. Un exceso de amor puede llegar tan lejos que intente cubrir nuestra falta en ser. Entonces ha de sonar la señal de alarma. Hay que decir, como los clásicos castellanos: déjame en paz, amor tirano. Si llegan a hacernos creer que satisfacen todas nuestras demandas, ¿qué demandaremos nosotros? ¿Qué nos quedará por anhelar? La madre nos transmite la lengua materna, pero también otras cosas. Lo resumiré, si aún les queda paciencia, con otro poema que escribí y se acerca a estas cosas:

LA LENGUA MATERNA

Vindrà el bocí d'una paraula
com el so singular d'una campana
que fuig i que torna,
quan repica i eriça
avalots de la seva dansa.

És la veu del cos desobedient
que la dóna i la pren
cada cop que la diu,
cada to que harmonitza
des de semblant pronúncia.

La que enlaira millor
els ocells de la llengua
i l'equívoc de la paraula.

La deessa que escriu
un salm en cada pit,
arrels d'església,
la imatge que adorem,
el lloc que ens desempara
amb promeses d'espera i esperança.

La que sap el secret
d'escollir les cireres enredades dels mots.

Serem fidels
a la particular ondina que vàrem convocar
amb el crit amarg d'una boca coronada de llàgrima.

I caldrà mantenir-se lluny
i a prop d'ella. La difícil distància:
l'ateu pendent d'un impossible altar.

(La lengua materna: Llegará la esquirla de una palabra / como el sonido singular de una campana / que vuelve y se escapa, / cuando repica y eriza / alborotos de su danza.

Es la voz del cuerpo desobediente / que la da y la quita / cada vez que la pronuncia, / cada tono que armoniza / desde fonética parecida. / La que mejor hace volar / pájaros de la lengua / y el equívoco de la palabra. / La diosa que escribe / un salmo en cada seno, raíces de iglesia, / la imagen que adoramos, / el lugar que nos desampara / con promesas de espera y esperanza. / La que sabe el secreto / de escoger les enredadas cerezas de las palabras.

Seremos fieles / a la particular ondina que convocamos / con el amargo grito de una boca coronada de lágrima. / Habrá que mantenerse lejos / y cerca de ella. La difícil distancia: / el ateo pendiente de un imposible altar.)

Ese exceso de amor volverá un día con otro pasaporte: el del altruista. Librémonos de él con mayor tino. Estamos rodeados de altruistas. Ejércitos que quieren nuestro bien. A veces no tienen bastante y se reúnen en algo que ahora llaman ONGs. Miren qué peligrosos son: arrebataron a la larga historia del movimiento obrero, historia que tanta sangre costó, la insistencia en reclamar lo robado por la plusvalía. El Estado ha decidido que son más baratos de mantener que las consecuencias de la lucha de clases. De ahí, las subvenciones. Volvemos a lo de antes: resultados.

Y está el amor extraño. Ese que nace porque no se sabe por qué. Ese que nos provoca un funcionario en una ventanilla que un día no nos trató mal. O ese médico que nos atendió más tiempo del que disponía por el aparato de la Seguridad Social. O ese que se paró dos minutos para escucharnos. Otra vez los poetas dijeron la suya. Si recuerdan la canción de Georges Brassens, "L'Auvergnat", sabrán de qué hablo.

Es de ese amor que nos nace porque nos dieron nada con forma de algo que no habíamos pedido explícitamente.

Y hay más.

Hubo un grito en la historia (un grito, como los delfines, como las ballenas, también puede ser oído como palabras) que solía acabar en la hoguera o en los calabozos. En el mejor de los casos, en los sollozos. Hasta que alguien escuchó los ecos de su resonancia. Sigmund Freud no hizo otra cosa que escuchar a quien nada escuchaba: las mujeres. De ahí nació un nuevo amor, tan extraño como los otros. Un amor que produce una mezcla de curiosidad, rechazo, fascinación, inquietud, odio, agradecimiento. Porque ahí hay un amante que se encuentra ante alguien a quien le otorga el atributo del saber. Lo cual no es cualquier tontería si hemos aceptado como hipótesis de trabajo eso del encuentro de las incógnitas. Nació ese amor que aspiraba a ser puro pero que no suele lograrlo, pues el falso poderoso puede acabar creyendo lo que se le otorga y entonces el cataclismo vuelve a ser el mismo. A veces peor. Puede ser catastrófico hasta el

punto de perder un amigo. Un amigo, que estaba pasando el desespero de vivir la pérdida del amor mientras perdía una mujer y logró enterrar su desespero. Y vio en ese fracaso, no la traición a la fidelidad a sí mismo, sino la devastación de su tiempo: echarle la culpa...pongan ustedes el nombre de cualquiera de todos los implicados en las anécdotas que se han ido coreografiando aquí. Da igual. El caso es echarle la culpa al otro.

Vayamos resumiendo: el amor por los arraigos, por la memoria que de ellos tenemos (no es lo mismo), por las vivencias, por su traducción (no es lo mismo) por el otro o el mismo sexo (no es lo mismo), por las palabras, por la lengua (no es lo mismo), por el amigo, por la música, por un gesto, por un signo, por quien nos escucha y no hace de eso una canallada, por el sostén que nos sostendrá en cada momento real, es decir: en cada momento en que la soledad deviene soledad.

Eso del amor está muy distribuido, ¿no creen? Y eso que en todo momento eludí ese hermano gemelo y también incógnito que es el odio. Pero creo que ya les hablaron de ese odio a si mismo que no puede soportar su incompletud, su necesidad de otro, y le devuelve más odio, a veces peor: violencia. Maltrato.

Muy distribuido eso del amor, muy disperso, y sin embargo nos hacen creer que es una cuestión muy focalizada. Tanto que hasta hay asesores matrimoniales y sexólogos. Los hay porque vivimos en un tiempo virtual en que se quiere resultados. Aunque los resultados acaben en esa impotencia que es comprobar la imposibilidad de las recetas universales.

En la medida en que focalicemos la cuestión, o sea, la reduzcamos, podremos servir mejor a los fines de algo que nos reduce a ser esclavos y, por ende, obedientes, aterrados ante la anormalidad con la que nos autodiagnosticamos (¿Por qué no soy feliz, si todo el mundo lo es?), salvados. Salvados, en el sentido empleado por Benedetti en "No te salves".

El atajo de la salvación..

Pero ya dicen los cubanos, y de eso saben mucho: "Óigame, Compay, no deje el camino por coger la vereda".

¿El atajo de qué? Precisamente el atajo hacia algo que no acabó de leerse bien en Freud: el atajo que recomienda la pulsión de muerte.

La calma. El descanso. El silencio.

La esperanza de volver a un paraíso perdido que, en realidad, nunca existió.

Y traicionar, con ello, el paraíso particular que construimos con nuestros actos cada día.

El paraíso que estamos dispuestos a compartir con otro al que amamos.

Si es que se deja, por cierto.

(siguen las preguntas y respuestas)

AG: ¿Alguna palabra, algún silencio, algún...?

A: Por qué has evitado hablar de erotismo, como complemento de amor?

AG: Ahora voy a hacer una trampa que hacía mi ex-analista, citando a Lacan: el que hace una pregunta bien formulada, ya tiene la respuesta -con lo que siempre se escapaba de todas las preguntas-. (risas).

Evitar el erotismo....mmmmhh (más risas)

Anfitriona: evitar hablar del erotismo. No te preguntó eso. (más risas).

AG: Es que estaba traduciendo! (risas)

Sí, es verdad, no he llegado hasta ahí. Un escalón antes: la seducción.

Porque pasa una cosa: Si subimos otro escalón, el erotismo, por ejemplo, entonces empezaremos a hablar de algo que va a marearnos mucho: el fantasma, el fantasma de cada cual. Y cada uno tendrá que decir qué le es erótico, porque no creo que haya un erotismo universal. A cada uno le erotiza una cosa y no necesariamente el cuerpo, ¿eh?...Pero, la respuesta era...(silencio). Invito a la complicidad, ¿eh? (risas)

(Silencio alargado)

AG: Me lo apunto para la próxima (risas). (Silencio)

(dirigiéndose a la anfitriona): Mira, están todos callados, esperando el champagne.

Anfitriona: Están esperando que tu hables del erotismo. (más risas)

(comentarios del resto): no has contestado, te has escapado.

AG: Bueno, pero esto qué es? Adónde me has traído? (risas)

Bien, hablemos del erotismo en el amor. (silencio)

Hablemos, hablemos! (silencio)

Hay un erotismo que es fantasmático, fetichista, yo no lo valoro como negativo. Si me oyeran algunos colegas, igual me matarían.

Tengo bastantes referencias, por mi edad, fílmicas, es decir, literarias pero también filmadas, somos hijos del cine. Se me ocurren muchas escenas de películas, supongo que tiene que ver con lo escópico de la cuestión. Y he visto muchas veces escenas eróticas realmente...que podrían aspirar a ser universales. No lo sé, vuelvo a repetir que hasta lo que pueda decirles, considero que el erotismo es algo personal.

A: Yo estoy hablando del impulso erótico hacia otra persona que puede ser el punto de partida del amor.

AG: Por supuesto. El cuerpo está. El cuerpo está en el amor.

Es más, hay una anécdota (Pierre Rey en "Le decir" y la prostituta coja, la que todo el mundo solicitaba)

Es decir hay un lado oculto de erotizar algo que a lo mejor falta. Pero como eso enseguida se parece al fetichismo, por eso...la rayita...no la acabo de ver...

A: Si lees un poema del Cantar de los Cantares, que tiene un contenido erótico bastante alto, no hay, no hay...

AG: Efectivamente. Estamos trabajando ahora, ella y yo, (hay una cantante entre el público) a Ramon Llull (poeta catalán) y estamos sorprendidos. Nada de "a la caza doy alcance". Hay un componente erótico impresionante. Es más, estuve buscando toda la noche de ayer un pasaje de uno de los seminarios de Lacan, creía que estaba donde habla del amor cortés, pero no lo encontré, seguiré buscando. Un fragmento de un autor del amor cortés absolutamente obsceno.

Hay un punto ahí, es un punto de sublimación, donde, como en todas las pulsiones que se cumplen, se cumplen en otro lugar, no necesariamente en el cuerpo de otra persona. Escribiendo, pintando, haciendo arte...creo que, cada día más, hablando...de ahí el goce.

T: He llegado tarde y no he oído toda la exposición...

AG: Tranquilo, no voy a empezarla de nuevo. (risas)

T: no, no, pero algunas cosas, por ejemplo, por lo que hablabas de los sexólogos, etc., me pregunto por qué la sociedad actual no ha producido la figura del "amorólogo".

Una de las cuestiones, y en esto con las referencias que tu también hacías en relación a la ciencia, no podemos hablar de el amor. Hay amores. De ahí que no se pueda científicizar. Y lo que sí que pediría un poco es...y también echando mano de tu faceta artística, es la cuestión de cómo pensar el amor: del lado de la creación o del lado de la invención, justamente por esa cosa de que tiene que ver con la particularidad de cada uno. Cada cual se inventa o crea un amor. Esa es la dificultad que hay. En un determinado momento, es ese juego de incógnitas que tu planteabas. Un poco, cómo lo piensas eso?

AG: En primer lugar, creo que la función de "amorólogo", que me parece muy interesante como planteamiento, por eso que está en estos días -me acuerdo del principio, en la primera página he hablado de alguien que decía que en los 70 no se hablaba de amor-, está en la televisión; es decir, que se ha creado un colectivo, no, un espejismo de que se está hablando del amor. De lo que se está hablando es de una obscenidad terrible que es hablar de, o aprovecharse de, precisamente, de las incógnitas de la gente para hacer de eso espectáculo. Pero no cabe duda de que la gente, si es verdad que eso es la "audiencia", existe para ver esas cosas. Luego, creo que por ahí se cubre algo de la "amorología".

Hay una cosa que me sorprendió muchísimo cuando era joven, haciendo el servicio militar, me sorprendió, más que las borracheras y todo eso que ustedes saben, era ver rudos soldados con novelas de Corín Tellado y con revistas de las llamadas del corazón, devorándolas. En absoluto hacían de eso luego una cosa pública, no. No, no, eran muy machos, pero lo que leían era eso. Efectivamente, ahí falta algo

El amor desde la creación y desde la invención. Con esto ya me gané alguna bronca, exactamente en el campo de la crítica literaria, pues se me ocurrió decir sobre Harold Bloom que no estaba de acuerdo en que ya estaba todo inventado, prácticamente, desde Shakespeare. Además es un hombre muy combativo, en Estados Unidos, antilaciano de una manera estúpida (siempre me ha parecido estúpido ser anti-algo). Él hablaba de la falta de creación. En la medida en que las piezas del ajedrez están colocadas y las reglas son las que son, como, si quieren, nuestras vidas: está todo colocado ahí. Pero cada jugada, incluso cada inicio de partida, puede determinar diferentemente las demás jugadas...para mi la creación es eso. Pero en definitiva, qué diferencia entre creación e invención? Creación ex nihilo ya podría ser invención? O...si acaso, para salirme por la tangente, diría que todas las invenciones han hecho lo que la ciencia niega: dejar actuar al sujeto. La ciencia dice: para que eso sea verdad, sea científico, tiene que reproducirse en laboratorio, etc. No, porque realmente la historia de la ciencia es una historia de casualidades; sí, hay un trabajo continuo, pero de repente Madame Curie se encuentra con el polonio, o Volta con el filamento para la bombilla, de casualidad. En esos ejemplos es donde creo que podríamos situar el campo de las invenciones Pero en estos momentos me cuesta pensar la diferencia entre invención y creación.

T: Se puede pensar desde el punto de vista subjetivo, pero también desde el social. Porque cuando tu hablas del amor cortés es un producto del siglo XIV. También se puede mirar con la producción literaria. Cada época tiene sus modos de amor o de relación entre las incógnitas. En la sociedad actual no hay propiamente un discurso. (Ininteligible)...pero que tenga que ver con el posmodernismo, con el mundo global, con este capitalismo actual. Se escapa, a pesar de todo el científismo. Tu mismo hablabas del tiempo y de los resultados: enamorarse da mucho trabajo y nadie cobra por eso.

AG: Cobra, cobra...(risas)

T: Bueno, se paga.

AG: Ni se compra ni se vende el cariño verdadero, como dice la copla.

Otro: se cobra comisión.

T: Esa es otra cuestión (risas)

AG: Ahora, hasta lo firman antes de casarse.

MM: Y por qué no? Yo pagaría ahora mismo por enamorarme.

(Se cruzan opiniones semejantes)

Otra: yo te preguntaría por qué hablas de fidelidad en vez de lealtad.

AG: Admitido, de acuerdo. Alguien da más?

Otra: No hay proporción en el amor. Siempre hay uno que da más.

AG: Bueno, eso es lo que dice uno, mientras el otro, probablemente, está diciendo lo mismo (risas). No, aparte de bromas, hay un componente de relación de poder y entonces quien es más listo aparentemente gana. Me viene a la cabeza una serie de casos particulares, de ejemplos que todos podemos conocer: los viejos trucos, las artimañas en pareja, sujetos que aparentan llevar las riendas y al, final...En fin, esa creencia en que mantener un extraño morbo va a estimular mejor el deseo del otro. No sé, porque al final resulta que está todo muy calculado y como todo no se puede calcular, pues eso.

Otra: El problema está en todas esas complicaciones cuando se trataría de amar, algo que podría ser tan simple. O sea, amar generosamente.

AG: Bueno, de todos modos hay que llevar cuidado porque, si no, luego vuelve el balance, ese "yo que fui tan generoso contigo".

Otra: por ahí volvemos a la lucha, al poder, y ahí el amor tiene poco que hacer.

Anfitriona: bueno hay que saber hacer, saber decir...saber estar. Cómo perdonar sin caer en la relación de poder. No ser minusvalorada, la tentación del dominio. También está el sabor del amor. Es todo un arte saber amar.

T: Ahí es donde yo diferenciaría el saber del conocimiento. En el amor hay algo que se escapa del conocimiento. Por eso se escapa la posibilidad de que alguien pueda saber desde un conocimiento que pueda servir a todo el mundo.

Otra: (ininteligible)

AG: también es verdad que hay poca gente que prueba a hacer lo contrario, que da el paso de arriesgarse.

Anfitriona: Lee el poema de la ventana, por favor, el de la ventana.

AG: No lo tengo aquí.

Anfitriona: qué maravilloso. La ventana azul. El que habla de no atreverse a cruzar esa calle. Termina el amor suicidándose.

(Otros comentarios ininteligibles hasta que se habla de los contratos de matrimonio de los famosos. Donde se especifica hasta los "polvos" que hay que cumplir.)

AG: Hay una cosa que se podría reclamar. La única que se podría reclamar. Es cuando se empieza esa cosa de, bueno, la televisión para ti, la nevera para mi, y es, cuando el otro pregunta: "y tu, qué quieres?", poder decir: yo quiero que me coloques en la situación en que empezamos. Porque, cómo se paga eso? Cuánto vale? Pongo un ejemplo no tan amoroso: te expropián una casa y te la valoran por el precio que te costó. Ahí hay que decir: mire no, póngame usted en el tiempo en que me volví loco hasta encontrar esta casa, que es la que quería realmente, y que entonces valía X, cuya correspondencia hoy es de X multiplicado por a saber cuánto de pluses urbanos. Eso es lo que se debería reclamar. Ahí hay una pérdida. Siempre hay una ganancia también. Y esa ganancia es la que tendría que salvarse siempre. Porque, particularmente, no tolero que cuando la cosa va mal se diga "y siempre fue mal". No, mentira, hasta ahí hemos llegado. Siempre ha ido mal, no. Iba muy bien. Que luego se deteriore es otra cosa. Me niego a que se me arrebate ese primer tiempo. Y que además nunca es reivindicado como ilusorio. Es el tiempo de la construcción, que la hay, a poco que cualquiera de los dos se deje. Es decir, como dije anteriormente, a partir de ese momento en que cayeron las máscaras, cuando ya se llegó a la parte humana, a ese descubrir que el otro ronca, que tose, etc. Y ahí ya se hace otra cosa que es construir esa convivencia. Eso es lo que no tiene que ser arrebatado. Que se quede el televisor, si quiere. Por eso les dije al principio que ya les había anunciado la diferencia entre el amor y los objetos. Porque en esta época es de lo que más sabemos, de los objetos. Del amor, pocas diferencias. Hay quien dice que el amor cortés, que las cruzadas, todo fue un invento de los hombres para escapar de sus esposas. No, fue un gran invento. Se corría poco riesgo porque en la medida en que en el amor cortés la amada es imposible -con lo cual se ajusta perfectamente a lo que puede ser la estructura de un varón- genial!, no se pone en riesgo nada. Porque lo que pasa es que el amor pone en riesgo una cosa que nombraré con el vocablo de moda: la autoestima, el reforzamiento de la autoestima. Todas esas cosas, ya saben, ese ejército de psicólogos que van cuando...eh?...como antes iban los curas cuando hay una hecatombe...

(risas)

...yo estoy asombrado, pero qué función está cumpliendo esta gente?

Bueno, ahí hay un punto que poca gente está dispuesta a arriesgar, a compartir con otro las faltas, lo que de verdad uno es, no lo que se cree que es, sino lo que es: que uno tiene ganas de que le abracen, de que le toquen la manita, de ir con alguien, de estar calentito...ea!, de que un día entra en esa casa y se encuentre que le han hecho unas patatitas muy bien hechas. Oiga, pues entre en esa casa y dígame: "gracias", que no cuesta nada.

Otro: tu no crees que cuando uno no ama sistemáticamente la autoestima queda dañada?

AG: sí, o reforzadísima. En fin, ya se apañará el cuerpo con eso. La autoestima incólume me parece difícilísima y más en los tiempos que corren, pues conceptos que yo he conocido, por ejemplo el de la solidaridad, han desaparecido. Yo, al menos, estoy encantado de haber vivido, por razones de mi edad, la solidaridad (ejemplos en política, en el núcleo familiar), incluso en la familia, ese nido de víboras, pero siempre hay un tío raro, un abuelo extraño, a veces un abuelo muerto, en fin eso crea un campo, una burbuja donde poder acogerse a algo. Esto ha desaparecido y hay una querencia por ello muy grave. (Otros ejemplos cotidianos: la boda real, el fútbol). La realidad se construye ahí.

Otra: pero hay gente supersolidaria.

AG: cuidado, entonces me expresé mal. Cuidado con eso. Hay poca gente que pueda reclamarse inocente. En la medida que ya sabe algo debería saber algo más. Sería la exigencia mínima. Perdonen que salte de una cosa a la otra. Pongo otro ejemplo: el año pasado, la perplejidad general cuando después de salir todo el mundo a la calle, volvió a ganar el PP en las elecciones. Yo me lo explicaba así: estábamos viviendo los resultados de una operación sencilla (a veces se hace fusilando, desapareciendo, otras idiotizando): acabar con una generación, no vamos a entrar ahora a si existen o no las generaciones, pero si tu tomas a esas personas que entran en un taller, en una fábrica, en un instituto, desde los 13 hasta los 21, por poner un margen, y las idiotizas, te garantizas al menos diez años hasta que vuelva a surgir otra alternativa.

Otra: sí, pero si no salimos idiotas nosotros, nuestra generación, con todo lo que teníamos alrededor...

AG: no es lo mismo aunque es lo mismo. Veamos, miren este paquete de tabaco, hay escrito "fumar puede matar", no les entran unas ganas horribles de fumar? No les entra curiosidad por saber si es cierto? Hay algo de la trasgresión. Curiosidad por lo prohibido.

Otra: entonces se trata de prohibir....?

AG: (interrumpe) no, no, no, en absoluto. Miren, cada vez que algún cretino dice eso de que contra Franco vivíamos mejor...La gente se olvida del fascismo cotidiano. No de los fusilamientos, de las torturas, de las cárceles, afortunadamente, sino de la vida diaria bajo una dictadura: que no te alquilen un piso; que si te lo alquilan, el portero es un confidente de la policía; que en un taxi debías bajar la voz porque el taxista también podía ser confidente; que te besabas en un bar y te echaban a la calle cuando no te denunciaban, miren, no estoy hablando de la prehistoria, esto aún existía a mediados de los 70...

(falta grabación por olvido de dar la vuelta al cassette)

T.: ...de un nuevo amor, que es el amor de transferencia; cómo alguien, partiendo de un sufrimiento, se enamora de otro al que le supone un saber que solucionará ese sufrimiento. Pero hay un ir más allá de esta cuestión que es Lacan y lo que propone como una de las posibilidades de final de análisis que es un nuevo amor, como la invención de un nuevo amor. Cuando desde el psicoanálisis abordamos la cuestión amorosa es cierto que la abordamos desde el lado de la patología y no tomamos la vertiente de los poetas, de los artistas. Por ahí sí que me parece interesante pensar esa novedad amorosa que tendría Lacan, en qué términos se puede pensar, porque la gente que ha terminado un análisis poco habla de esto.

AG: Sobretudo: poco hace.

T: De todas maneras lo que sí encontramos del lado del amor, de las patologías amorosas, es que lo que es patológico no es el amor en sí sino las fantasías de las que se sostiene; que es otra posición para pensar todo el sufrimiento amoroso, y es por eso que se puede de alguna manera intervenir por el lenguaje porque es algo que tiene que ver con la estructura de la palabra. Tu, como te mueves mucho en el campo tanto del psicoanálisis como de palabra, qué ideas tienes de ese nuevo amor que plantea Lacan con efectos de un análisis y de un proceso analítico.

AG.: Ahora es cuando se dice eso de: voy a hablar lo suficiente como para ser colgado.

(risas)

AG.: Lo que he visto, de quien ha acabado un análisis, hasta ahora, es, cómo se dice "esgarrifant"? (espeluznante, apunta alguien), eso es: espeluznante y para tomarse en serio muchas cosas: volver a la clínica, ver qué está pasando y sobre todo ver qué está pasando con los analizados. Porque, de nuevo, nada. El narcisismo continúa ahí, las heridas duelen más que a nadie, las reacciones son peores porque saben más, se llega a situaciones canallescadas.

T.: Bueno, hay modernidades y modas y hay manejos políticos y hay (ininteligible) pero sí se puede volver a los textos de Lacan. Imbéciles y estúpidos los hay siempre. Ahora, la cuestión es: se puede volver a los textos de Lacan en relación a esto, ver qué es lo que dice.

AG.: Sí, sí, lo que pasa es que en eso...

T.: Supongo que has leído algo referente a esto.

AG.: De qué?

T.: De la cuestión del nuevo amor.

AG.: Sí, sí, por supuesto, tengo ciencia además de cachondeo (risas) No será esto una consecuencia más del estrago, no? No, vamos a ver, voy a decir algo prepotente porque "me pongo" en boca de Lacan: allá ustedes si son lacanianos, yo soy freudiano. Y Freud dijo: si la clínica tropieza con la teoría, hay que revisar la teoría. Entonces, si Lacan dice -respecto a lo que estamos hablando- es que se haga un pase y todo lo que vemos todos los días es que ese pase no funciona, hay que revisar la teoría de Lacan. Si lo que dice es que hay un nuevo amor y ese nuevo amor no lo vemos, hay que revisar la teoría de Lacan. Volver a los textos, pero no como dogma.

T.: Pero, un poco, qué es lo que piensas de eso?

AG.: que hay que revisar la teoría de Lacan.

(varias voces)

T.: Desde la vertiente patológica no sería el amor en sí sino las fantasías de las que se sostiene el amor. Entonces en ese proceso analítico algo se opera sobre ese cuadro fantasioso. Ahora, la pregunta es, de entrada no hay amor sin fantasía amorosa, es posible pensar la existencia de un amor que no se sostenga de la fantasía: Tu qué piensas al respecto?

AG.: Que es posible. Pero que tiene poco futuro, bueno, poco presente de momento. Se lanzarán como cuervos.

T.: No, si es pensable eso. Y sobre todo como poeta, por ejemplo.

AG.: La....

Anfitriona: Yo quiero decir algo. A mí los dogmas no me gustan. Y me pareció la posición de Lacan un poco dogmática. Hay una parte que sí, que me parece más cierta de lo que dice Lacan y es que en un proceso analítico en que uno va atravesando esos fantasmas tiene que ver, a veces, con creación, si no seríamos animales de laboratorio. Pero esa fantasía que nos engaña, que nos trampea, que nos hace creer que eso es la verdad, depende de cómo se entiende esa frase de Lacan queda como que seríamos libres y que el final del análisis sería una especie de garantía, sin fantasías, libres, una especie de seres indemnes, algo así como vacunados para el sufrimiento. Entiendo el nuevo amor como algo que plantea Lacan y que como que no hay retroceso en la posición de "ya no seré más ingenuo", "ya no seré más naif", "ya no seré más crédulo", ya no hay posibilidad de creer en el amor que completa, aquello que te va a satisfacer y a lo que te vas a agarrar y para todos los discursos y para todas las responsabilidades y para todos los compromisos y para echarle la culpa al otro que es, en general, a lo que se viene a un análisis. Porque si se viene a un análisis, en general, es por problemas de desamor, donde uno no tiene la capacidad, y ahí yo diferencio la condición masculina y femenina. En general, la mujer busca: dígame, por favor, las palabras para solucionar este vacío que no puedo soportar. Y el hombre dice: dígame lo que tengo que hacer para recuperar ese objeto que perdí; no puede soportar perder un objeto y por eso lo sustituye por objetos similares, eso lo vemos, se parecen todos y da igual...(ininteligible)...por eso les hace frágiles, y descubre la falta de lo que no se quiere enterar. La mujer, las mujeres nos manejamos de otra forma. Estamos acostumbradas a perder. Perdemos en el cuerpo desde que nacemos, perdemos con todos los acontecimientos que nos atraviesan por el cuerpo, lo que queremos es otra cosa. No esas pérdidas en el cuerpo, nosotras nos manejamos muy bien con los objetos sustitutos, no es eso sino la pérdida de la palabra. Aquella palabra que de alguna manera nos conmueve, aunque sea una simple "cómo estás?" Cuando una atraviesa eso y se da cuenta de que lo que busca ahí es toda una concepción que pertenece a algo de nuestra historia y que esa fantasía se va estructurando alrededor de lo que es simplemente un alibí, algo que nos ha estado consolando durante toda la vida pero que es efímero, que es vacío, que es vacío, llegamos a un final de análisis donde de pronto descubrimos que hay una manera de amar que es sobre la particularidad, algo, algún rasgo en una persona, en una situación, en la música, en la creación, en la cultura, en la forma de representación, que de alguna manera pueda, desde el tu, nada, desde tu falta, poder hacer algo con eso. Ahí entiendo eso del nuevo amor; partir desde el deseo y hacer algo con eso pero no buscar a otro. Pero, ahora, entender el nuevo amor como una especie de "estoy curado porque estoy analizado" esa es la radical impostura de Lacan.

T.: Voy a dar otra vuelta más a la pregunta. Está la cuestión de ese nuevo amor que no apuntaría a una completud toda o a una descompletud toda, sino lo otro, si eso es sin sostenerse de una fantasía.

Anfitriona: No es sostenerse de una fantasía. Es hacer de la fantasía algo. Pero por qué no reivindicar el poder de fantasear? Por Dios! Por Dios! Si de la fantasía está creada la poesía, la música, todo! Viva la fantasía! No para vivir de ello esclavo.

T.: Sí, sí, pero, a ver, vuelvo a diferenciar la cuestión de la creación y de la invención. Es cierto que cuando hablas de la creación aparece la cuestión de la fantasía. Pero a mí lo que siempre me ha llamado la atención, cuando se plantea esto en términos de Lacan, es que habla de invención, es como pensar, si quieres, la cuestión del amor no del lado de la creación sino del lado de la invención.

Anfitriona: Ah, yo lo entiendo así: para mí la creación es una creación a dos, eso es lo del nuevo amor: el crear un territorio, y eso es lo más bonito; el poder bailar con alguien. El problema de la invención es que cada uno se lo monta como puede. No puedes sostenerte sólo con eso.

T.: No, no, no, yo no voy a entrar ahí. A mí lo que me interesa es el término de la invención. Eso no quiere decir que vaya en contra de la creación amorosa. Lo planteo como un interrogante.

Anfitriona: Pero es que tu lo haces de una manera muy tajante. La creación la entendés desde "ex nihilo", como dejando en suspenso todo tipo de fantasía, todo tipo de pensamiento y a partir de nada surge la creación ex nihilo.

(Otra intervención ininteligible sobre el amor y sus manifestaciones actuales: el amor ya no se dice, se hace.)

AG.: Bueno, en esa época en que todo estaba normalizado, estaba todo realmente normalizado. Uno se casaba e inmediatamente tenía una amante.

Otro: Pero no se convivía con ella. Al no estar en la realidad. Los poetas no reflejaban nunca la vida real. (ininteligible)

AG.: Yo no sé si todo eso es así. Me pregunto hasta qué punto han asumido la mujer y el hombre sus roles sociológicos. ¿Es seguro que querían ese hombre frágil las mujeres? (murmurando: vaya, vaya lo que estoy diciendo!) Hablo de funciones. Ahora se produce bastante el hecho de las parejas del mismo sexo. No importa, las funciones siguen ahí, la función masculina y la femenina. Igual que hay padres que no son padres: el padre biológico, a lo mejor, no se corresponde al padre que la madre designa como tal, y no estoy hablando de cuernos, eh? Y eso lo capta el hijo. A veces no se sabe cómo, pero lo capta. Bien, es posible que poco a poco vayamos asumiendo esos cambios donde las mujeres se van a encontrar con algo que no se habían encontrado hasta ahora. Se lo oí a Susana Rinaldi, quizá citando a Borges: "Se acabaron los hombres..." Es duro pasar de una situación a otra, hay que masticarlo poco a poco.

(Sigue la intervención, ininteligible.)

(Hablan todos.)

T: Es cierto que cada época tiene sus dificultades.

(Vuelven a hablar todos. Imposible distinguir.)

Otra intervención: Actualmente el ochenta o el noventa por ciento de las parejas nacen o por un correo electrónico, o por un teléfono...

Anfitriona: Es la nueva forma del amor cortés: palabras, palabras, que es lo que falta en la convivencia.

(Nuevamente hablan todos.)

Otra: No, lo que digo es que el amor ahora entraña mucho más riesgo porque el tercero siempre está presente. Ahora es arriesgado porque ya no es apostar para toda la vida, ya no hay la fantasía de que el amor es para toda la vida

AG.: Hay un tercero, incluso más. En la cama de dos aparece mucha gente.

Sigue intervención: Vuelvo al tema de la lealtad que estaría más en esta línea mientras que la fidelidad estaría más relacionada con la sexualidad.

AG: Sí, yo creo que...(el público sigue hablando). Dirigiéndose a la anfitriona: oye, aquí la destitución subjetiva funciona de maravilla, no me hace caso nadie (risas)

Hay una canción de Jacques Brel que se llama "La chanson des vieux amants" en donde hay una frase "Il nous fallut bien du talent pour être vieux sans être adultes", tuvimos que tener mucho talento para ser viejos sin ser adultos. La canción también habla de todo lo que han pasado, de que ya es difícil engañarse, pero dice esa frase que he citado. Es como metaforizar el no perderse en los fantasmas.

Anfitriona: Qué bonito!

AG: En fin, estaba pensando si en Palma no cenar, no sé si saben qué hora es. (risas).

(Anfitriona): Bueno, qué tema, eh? Amores y desamores..

Un retorno a las presentaciones de enfermos

Sara Lía Chiavaro

*¿Cuál es la esencia de lo que, del psicoanalista en tanto que operante, es acto...?
Clase 2 (22/12/64) del Sem. XV,
"El acto psicoanalítico"*

El presente trabajo es, fundamentalmente, un testimonio –acto con el que relevo al protagonista de esta práctica, el sujeto psicótico-.

Y es el testimonio de un hallazgo.

Hallazgo que resulta de un movimiento de retorno al ejercicio de presentación de enfermos. "Otra vez" cuya diferencia surgirá de la reintroducción de ciertos elementos fundamentales, que, desconsiderados, modifican sustancialmente los efectos de una práctica.

Hablo pues de una política, entendiéndola por ella: "...los privilegios instituidos por un orden de cosas cualquiera..." (1). Aquello que privilegiamos y aquello que dejamos caer, definen una política. En nuestro caso, el orden de los elementos a considerar estará dado por nuestra concepción del sujeto y una interpretación de lo que "no retroceder ante las psicosis" implica.

El término "retorno" del que hago uso, tiene una connotación personal, y otra que sugiere –siguiendo a Lacan- cierto "desvío" que a mi entender ha acontecido en lo que hace a la práctica de presentación de enfermos, desde Lacan hasta nuestros días.

Respecto de lo primero, lo personal, "retorno" indica literalmente una vuelta, un volver al ejercicio de presentación de enfermos, luego de cinco años de –diría yo- latencia o remojío. Retorno, en el marco de un proyecto de pasantías clínicas de Pregrado (carrera de Psicología. UNLP) -en ese momento en sus inicios- ámbito propicio para dar a esta práctica una estructura acorde a una ética, en el trabajo con la psicosis.

¿Qué condiciones hacían de tales pasantías de pregrado un espacio propicio para la reformulación de esta práctica?

En primer lugar: los alumnos que integrarían los grupos de trabajo estarían allí en función de su interés y decisión personal, y aunque provenientes de la universidad, no estarían sometidos a ningún régimen de asistencia ni de examen. El pregrado se proponía –y así funciona con grandes beneficios- como un lugar éxtimo: dentro y fuera del discurso universitario, convocados los alumnos en el hospital, como futuros psicoanalistas, no como psicólogos.

Primera condición favorable para un "retorno a las presentaciones de enfermos"

La segunda condición, será la participación en las mismas de la residencia de Psicología del hospital, afin de favorecer aquello que nos proponíamos privilegiar: la dimensión clínica de esta práctica.

Y cuando hablo aquí de "retorno" estoy ya parafraseando a Lacan, -no pretendo ser original-, indico la necesidad de privilegiar y con ello retomar y reintroducir, un elemento que en tiempos de las presentaciones de Lacan en el Hospital Sainte Anne de París, era condición sine qua non: **la demanda del profesional** a cargo del paciente en cuestión.

A través de las presentaciones de enfermos, Lacan respondía las demandas de profesionales que requerían orientación respecto al diagnóstico o tratamiento de algún paciente que por entonces les preocupaba. La enseñanza que de tal práctica resultaba venía por añadidura, no siendo por ello de menor valor.

Primera cuestión fundamental que es preciso no minimizar, si no queremos que las presentaciones se deslicen por la cornisa por la que arriesgan caer -en el cruce de discursos, el del amo el discurso psiquiátrico; el universitario y el psicoanalítico- y transformarse en mostraciones. Deslices que han acarreado tantos prejuicios en relación a esta práctica que hoy nos convoca y detrás de los cuales se ha ido perdiendo el valor de la presentación de enfermos en su dimensión eminentemente clínica.

Muchos han planteado las diferencias entre las mostraciones psiquiátricas y las presentaciones de enfermos del siguiente modo:

Se trata, en las mostraciones:

de un saber previo a ejemplificar con un paciente, al que se elige precisamente en función de que su patología concuerde con lo que se está estudiando y quiere ejemplificarse, es decir que se trata de un saber aplicado;

el público es por lo tanto el interlocutor, quedando el paciente en posición tercera,

se busca describir los síntomas o síndromes para clasificarlos en entidades preestablecidas.

está en juego una clínica del déficit, donde lo positivo y lo negativo se regula en función de un patrón de normalidad en términos ideales.

En las presentaciones de enfermos en cambio:

se parte de la posición de no-saber tanto del analista como del público, en tanto se privilegia la particularidad del caso. Por lo tanto,

el paciente es el interlocutor, de él se espera aprehender (con h), lo que deja al público en posición tercera.

el analista apuesta a producir el sujeto que allí se supone, se presta como testigo de la verdad que en el diálogo se genere, lo que no implica ninguna pasividad. Busca activamente las vías de producción de esa verdad, de ese sujeto;

no se trata pues de ningún déficit, sino del uno por uno.

Estas condiciones son fundamentales y definen una práctica. Pero ¿son suficientes?

¿A qué se debe el hecho de que tanto en la universidad como en algunas instituciones psicoanalíticas las presentaciones de enfermos bordeen el límite de las mostraciones?

Lacan –vuelvo a Lacan- e insisto en esto:

recibía la demanda de un psiquiatra o psicólogo sobre las dificultades de tal o cual paciente ,

entrevistaba al paciente en el marco de una presentación, esto es, con público presente.

Y –como nos cuenta Guy Le Gaufey, "[apuraba al paciente a que entrara en diálogo](#)" (2), es decir, apostaba a su palabra, lo instaba a hablar de su sufrimiento y a testimoniar su verdad, desde un lugar de no-saber que lo conducía a sorprenderse junto con el paciente de lo que allí acontecía. Sorpresa que terminaba reordenando, para ambos, lo dicho.

Muchas veces volvía a ver al paciente semanas después para seguirlo.

Que haya demanda implica, en primera instancia que se espera algo de la presencia allí de un psicoanalista, se espera algo del dispositivo de las presentaciones de enfermos , del modo particular en

que se despliega la palabra. Hay por tanto una pregunta –de un psiquiatra o psicólogo- dirigida al psicoanalista. Y esta pregunta será el hilo conductor del encuentro.

Hay también demanda de parte de quienes van a escuchar, del público, demanda de saber pero sobre todo demanda de verdad, es decir, de escuchar al sujeto. El público decíamos, ocupa un lugar extimo en relación al discurso universitario, también ocupa un lugar extimo en el seno del dispositivo de presentación de enfermos, en cuanto es al mismo tiempo quien demanda y quien oferta, puesto que el público es parte de la oferta que se hace al paciente y veremos qué determinante es su presencia.

Se espera entonces del psicoanalista, se espera una respuesta a la pregunta que le es dirigida. Y él responde que esa respuesta surgirá del dispositivo. Hay, por tanto, confianza en esta escucha, confianza en el dispositivo, confianza en los efectos que se producen. El paciente por transividad (3), espera del analista, puesto que su médico le indica que de allí obtendrá algún beneficio para su tratamiento. Se transfiere pues la confianza, la expectativa, la demanda, y en el marco de esta transferencia de la demanda, el sujeto formulará la propia.

Una residente pide presentar una paciente afin de indagar ¿qué lugar para el psicoanalista? – si lo hay-, en la particularidad del caso.

La paciente es presentada. En determinado momento de máxima tensión se dirige al público, convocándolo a mediar, a funcionar como tercero entre ella y el entrevistador.

Ese movimiento, aprovechado y completado por la intervención de quien conduce la presentación, permite la prosecución y finalización altamente favorable del encuentro. Quien atiende a la paciente encuentra su respuesta, y recoge además en una entrevista que mantiene a solas posteriormente con su paciente, los efectos de la presentación que funciona como detonante del tratamiento.

Entre ambos momentos, *el comentario*, tiempo de discusión y de formalización de lo escuchado,

En otra oportunidad un paciente es presentado porque no se sabe cuál es el motivo (subjetivo) de su internación. De escucharlo largamente a lo largo de ese encuentro obtenemos la clave, pero además él dice sobre el final: "Ud. me ha hecho bien las preguntas". Ya en su sala le dice a la psiquiatra que lo atiende que esa entrevista le ha permitido comenzar a ordenar su vida. Y pide participar de otra presentación, la que tendrá lugar, con otro psicoanalista, una semana más tarde y en la que continuará su trabajo articulador. Luego de lo cual se le propone un tratamiento sostenido, por consultorios externos, con un psicoanalista.

Sabemos que psicosis y transferencia, en su sentido estricto, son términos excluyentes por definición. Ahora bien, este entretreído de transferencias en sentido amplio: al psicoanálisis, transferencias de trabajo, efectos sobre el paciente; esta multiplicación de las demandas en función del concepto de sujeto con el que operamos, ¿no nos autoriza a hablar, en un sentido que no llamaría amplio ni por supuesto estricto sino específico, de una clínica bajo transferencia?

Es en este marco que, si no hay demanda, no hay presentaciones de enfermos.

Esta condición, condición de un retorno, modificó notablemente el funcionamiento de las mismas y sus efectos. Claro que, como no vamos a "buscar paciente" a los servicios a fin de que una presentación se efectúe, sino que tendrá lugar en la medida en que haya una pregunta de un profesional dirigida al analista, entonces, en ocasiones, se ha suspendido el encuentro.

En la articulación de esta cadena de demandas en un sistema bien aceitado, es decisiva la participación de los residentes de psicología del hospital. Los residentes forman parte del público y son los más interesados en llevar a presentar a aquellos pacientes con los que tienen dificultades, ¿qué esperan de las presentaciones? Mucho más que un saber: una intervención clínica. Muchas veces, la presentación se plantea en un intervalo, entre el tratamiento que el residente conduce y su continuación, marcada por los efectos de la misma, efectos ya en el paciente, ya en quien conduce su tratamiento, o en ambos.

Además, en el espacio del comentario, los residentes potencian al máximo el interés por los detalles que configuran la particularidad del decir del paciente, en vistas a la dirección del tratamiento que esa particularidad permite delinear.

Entonces, nos encontramos con una clínica psicoanalítica, clínica bajo transferencia en la medida en que hay un circuito de demandas dirigidas al dispositivo de la presentación de enfermos, de donde se espera que, se confía en que, se apuesta a que surja un sujeto. Y cuando digo un sujeto me refiero fundamentalmente a aquel que toma a su cargo las consecuencias de su palabra, el devenir de su sufrimiento, un sujeto responsable (del latín "respondere": responder).

De donde se espera que, se confía en que, se apuesta a que se logre formalizar lo escuchado en pos de contribuir a la dirección del tratamiento.

En donde se espera que, se confía en que, se apuesta a: aprehender. Y lo que se aprehende es, principalmente lo que se capta en presencia e incluso, por la mirada: los momentos de tensión, las disrupciones de distinta índole, el estatuto de los silencios, elementos difíciles de transmitir que deciden muchas veces la dirección de la entrevista, su continuación o su detención, y ordenan luego la lectura de lo dicho.

Cómo alguien habla es lo que escuchamos, más aún que el contenido de lo que dice y cómo alguien habla incluye su cuerpo. Esto hace que luego, en el tiempo del comentario, nos encontremos con la diferencia entre lo escuchado y lo transcrito. Diferencia que intentaremos cada vez formalizar. La presencia adquiere allí toda su importancia. "Poner el cuerpo" como decimos comunmente, es parte de tomar la palabra.

Se toma la palabra en el acto que a cada cual le compete con su presencia allí y al mismo tiempo somos tomados por ella. Luego vendrá el tiempo de distensión –el del comentario- en el que podremos pensar y formalizar lo allí acontecido.

En esta vía, de lo que "poner el cuerpo" implica, quisiera ahondar en lo que hace a la función del público, de la que comunmente se piensa está allí para aprender.

Si, está allí para "aprehender" lo que el sujeto psicótico enseña: su testimonio, su particular concepción del mundo, su relación con el lenguaje, aprehenderá también el ejercicio de una práctica clínica; pero además está allí cumpliendo una función, que hace al dispositivo puesto que -reitero-, es parte de la oferta hecha al paciente y define la práctica ya que sin el público no se trataría de una "presentación".

¿Por qué hablamos de oferta? ¿Qué importancia tiene para el paciente la presencia del público? Lejos de exponerlo, el público complementa al paciente, contribuyendo a regular aquello que en él se expone por estructura. El público tiene la función de "limitar la omnipotencia de aquel que interroga" (4), es decir que, muchas veces para el paciente, el público tiene un efecto pacificador frente a ciertas preguntas que pudieran ubicar a quien lo entrevista en el lugar del perseguidor. . Con anterioridad, relaté brevemente un suceso donde fue clara la necesidad de la paciente de apelar al público para restaurar la distancia necesaria para continuar con su testimonio.

Por lo tanto, no solo el analista maniobra allí intentando regular lo que al convocar al sujeto psicótico a hablar puede arriesgar presentificarse interrumpiendo el diálogo, sino que también el público opera –lejos de lo que muchas veces se supone prejuiciosamente- contribuyendo a crear y sostener el clima de intimidad que la palabra requiere. Y con intimidad me refiero a la posibilidad de un decir que no se extrañerice.

Digo pues que el público no está afuera observando la escena, está adentro, tomado por el ejercicio mismo de esta práctica, donde cumple su función. Aprehende y es aprehendido.

Lo que resulta, en términos de enseñanza de un dispositivo de presentación de enfermos así concebido, es un modo de transmisión del psicoanálisis acorde al discurso psicoanalítico.

Si consideramos, en lo que hace a una presentación de enfermos, cinco tiempos, correspondiendo

el primero a la recepción de la demanda (a partir de la cual se evalúa si una presentación es oportuna o si conviene recomendar una supervisión u otro tipo de intervención clínica);

el segundo, al momento en que invitamos al paciente a hablar;

el tercero al tiempo en que la entrevista se desarrolla ;

el cuarto al espacio destinado al comentario (que tiene lugar una semana después), espacio fundamental en el cual la presentación se hace lectura de la lógica que gobierna la particularidad de un decir;

entonces, el quinto tiempo correspondería a lo que damos en llamar la "devolución", que consiste en responder, a partir de lo trabajado en el comentario a la pregunta de quien ha solicitado la presentación en el caso de que no haya estado presente. En este tiempo, la oferta se renueva a partir de la transmisión de los efectos logrados, de lo escuchado, de lo aprehendido, de lo formalizado, de lo pensado en función de la pregunta inicial; reiniciandose así el circuito.

He querido dar cuenta de las consecuencias de un trabajo realizado y aún en curso afin de revalorizar y renovar las posibilidades de un espacio clínico de inestimable valor.

Sara Lía Chiavaro

Octubre-noviembre 2003

Notas

(1) Dardo Scavino en "La era de la desolación".

(2) Guy Le Gaufey en "Acheronta", año2001.

(3) digo transitividad en su acepción usual, no "transitivismo"

(4) Benjamín Domb, clase 18 del Seminario "[El psicoanalista y la práctica hospitalaria](#)". (por Internet)

Los tiempos del duelo en el contexto de la muerte pornográfica

Walter Cortazzo

En septiembre de 1953, en su famoso discurso de Roma, Jacques Lacan pronunció la siguiente frase: "Mejor pues que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época". (1) Es a partir de semejante advertencia que formulo esta pregunta: ¿Es posible hoy en día, a comienzos del siglo XXI, seguir sosteniendo la versión freudiana del duelo tal como aparece formulada en *Duelo y melancolía*? Mi hipótesis es que no. Sin embargo, no creo que haya que invalidar todo lo que Freud planteó allí sobre el duelo sino intentar deslindar cómo podemos repensar hoy los enunciados de un texto que tiene casi noventa años a partir de los aportes de otros autores y teniendo en cuenta la subjetividad de nuestra época.

Es imposible no referirse a ciertos puntos desarrollados por Lacan que nos permiten avanzar algunos tramos con respecto al desarrollo freudiano. Y tampoco es posible obviar la reformulación que realiza Jean Allouch en los años noventa, planteando una nueva versión del duelo que está en clara disidencia con algunos de los ejes fundamentales del texto freudiano. En particular, el psicoanalista francés cuestiona tres nociones fundamentales de *Duelo y melancolía*: la prueba de realidad, el trabajo de duelo y el objeto sustitutivo. Estos cuestionamientos tienen, a mi entender, consecuencias a la hora de pensar los tiempos del duelo.

Ahora bien, no por casualidad cuando preguntaba si se podía seguir sosteniendo la versión freudiana del duelo aclaré "tal como aparece en *Duelo y melancolía*", ya que considero que hay en la obra de Freud enunciados dispersos en otros textos, anteriores y posteriores al ya mencionado, que nos permiten cuestionar esa versión oficial.

Por último, es imprescindible ubicar el problema del duelo en el contexto histórico-cultural actual; para eso me voy a referir a dos autores ajenos al campo del psicoanálisis, que no fueron tenidos en cuenta por el movimiento freudiano: son ellos Geoffrey Gorer y Phillip Ariès.

Freud, la guerra y la muerte.

Ubiquémonos en 1914. La gran guerra acaba de comenzar. La muerte acecha por todos lados. Un año después, en ese contexto bélico, Freud escribe *Duelo y melancolía*. Y allí plantea lo que ya conocemos: que el duelo es la reacción frente a la pérdida de un objeto, que al comienzo se produce una renuencia a aceptar esa pérdida, que luego viene el trabajo de desinvertimiento pieza por pieza de todo lo que recuerde al objeto perdido y, por último, que si las cosas salen bien, el yo quedará libre y desinhibido para invertir un nuevo objeto que sustituya al que ya no está.

Pero las cosas no son tan sencillas. No sólo Lacan y Allouch obligan a cuestionar la simpleza de éste planteo sino también el propio Freud, que en otros trabajos brinda pistas para tomar otra orientación a la hora de pensar el proceso mismo del duelo.

Volvamos entonces a esos tiempos de guerra. En la misma época en que fue gestado *Duelo y melancolía* Freud escribió *De guerra y muerte: temas de actualidad*. Allí señala que la guerra trajo aparejado un cambio en la actitud del hombre ante la muerte. Esa actitud no era sincera. El padre del psicoanálisis planteaba las cosas de un modo categórico: "Hemos manifestado la inequívoca tendencia a hacer a un lado la muerte, a eliminarla de la vida. Hemos intentado matarla con el silencio; y aún tenemos el dicho: <<Creo en eso tan poco como en la muerte>>. En la muerte propia desde luego; la muerte propia no se puede concebir". Y más adelante agrega: "Por lo general destacamos el ocasionamiento contingente de la muerte, el accidente, la contracción de una enfermedad, la infección, la edad avanzada, y así dejamos traslucir nuestro afán de rebajar la muerte de necesidad a contingencia".

¿Qué consecuencias trae aparejada esta actitud para nuestra vida? Ya conocemos la respuesta freudiana: "La vida se empobrece, pierde interés, cuando la máxima apuesta en el juego de la vida, que es la vida misma, no puede arriesgarse". A esta tendencia a no computar la muerte en el cálculo de la vida Freud le opone la famosa divisa hansiática que marca un rumbo ético para el psicoanálisis: "Navigare necesse est,

vivere non necesse": Navegar es necesario, vivir no lo es. Conuerdo totalmente con este planteo freudiano acerca de las consecuencias de rebajar la muerte de necesidad a contingencia.

Ahora bien, aquí se sitúa el punto que me interesa debatir. Freud afirma que esta actitud de desmentida de la muerte era moneda corriente antes de la guerra, dejando muy claro que a partir del inicio del conflicto bélico las cosas cambiaron radicalmente: "Es evidente que la guerra ha de barrer con este tratamiento convencional de la muerte. Esta ya no se deja desmentir (verleugnen); es preciso creer en ella. Los hombres mueren realmente; y ya no individuo por individuo, sino multitudes de ellos, a menudo decenas de miles un solo día. Ya no es una contingencia...La vida de nuevo se ha vuelto interesante, ha recuperado su contenido pleno". (2)

Pero cabe una pregunta: ¿Es esto realmente así? ¿Tiene razón Freud al afirmar que la guerra divide las aguas entre una actitud de exclusión de la muerte y otra, posterior, en la cual la muerte ya no se deja desmentir? Que la guerra es una bisagra en la historia de la actitud del hombre hacia la muerte es indudable. Pero me permito, siguiendo los estudios históricos de Goffrey Gorer y Phillip Ariès, plantear las cosas de un modo diferente a como lo hizo Freud.

Un poco de historia

Phillip Ariès estudió los cambios en la actitud del hombre occidental ante la muerte durante los últimos 2000 años.

La primera etapa duró aproximadamente hasta el siglo XII. Ariès la llama la muerte amaestrada o domesticada. Una de las principales características de ella es que la gente moría advertida. Salvo en el caso de la muerte por accidente, que era considerada como algo terrible, las personas se preparaban para su muerte ni bien notaban que el final estaba cerca. El moribundo en esas circunstancias tomaba sus recaudos. Esperaba la hora de la muerte en su lecho de enfermo, y lo hacía en silencio, sin lamentos exagerados.

Otro rasgo importante de este período es que la muerte era una ceremonia pública y organizada. La habitación del moribundo se transformaba en un lugar público. Todos estaban allí presentes: familiares, amigos, vecinos y niños. Este es un detalle fundamental: a los niños se los llevaba a presenciar el espectáculo de la muerte. Además hay que señalar que el ceremonial incluía una serie de ritos que eran cumplidos por todos pero, como ya dijimos, despojados de todo dramatismo y emociones excesivas. "El espectáculo de los muertos, cuyos huesos afloraban a la superficie de los cementerios... no impresionaba a los vivos más que la idea de su propia muerte. Se sentían tan familiares con los muertos como familiarizados con su propia muerte". (3)

Por último Ariès señala otro aspecto fundamental: el propio moribundo era el encargado de dirigir y llevar adelante los ritos de esas reuniones, algo así como un maestro de ceremonia.

Es por todos estos rasgos, en especial este último, que se habla de muerte amaestrada o domesticada.

A partir del siglo XII comienza un nuevo período que, si bien no implica un borramiento del anterior, supone algunos cambios que producen como consecuencia "un sentido dramático y personal a la familiaridad tradicional del hombre con la muerte".

Para entender estos cambios Ariès señala que en la etapa anterior existía una concepción colectiva del destino. "El hombre padecía en la muerte una de las grandes leyes de la especie y no soñaba ni con sustraerse de ella ni con exaltarla... Ahora introduciremos una serie de fenómenos nuevos que introducirán en la vieja idea del destino colectivo de la especie la preocupación por la particularidad de cada individuo". (4) A esta etapa la llama la muerte propia o personal. Algunos de estos fenómenos señalados por el historiador francés, característicos de esta etapa son: la representación del Juicio en el fin de los tiempos, el desplazamiento del Juicio al final de cada vida, en el momento puntual de la muerte y los temas macabros.

Citaremos un ejemplo que nos brinda Ariès. "El obispo Agilbert fue enterrado en 680 en la capilla funeraria que él había hecho construir al lado del monasterio donde debía retirarse y morir en Jovarre. Su sarcófago sigue en el mismo lugar. Qué vemos en él. En unos de los lados menores, el Cristo en gloria rodeado por los cuatro evangelios, es decir la imagen, tomada del Apocalipsis, del Cristo que vuelve al final de los tiempos. En el lado mayor que le continúa, vemos la resurrección de los muertos en el fin de los tiempos: los elegidos de pie, con los brazos alzados, aclaman al Cristo del gran regreso, que sostiene en la mano un rollo, el Libro de la vida. No hay juicio ni condena. Esta imagen corresponde a la escatología corriente de los primeros siglos del cristianismo: los muertos que pertenecían a la Iglesia y le habían confiado su cuerpo se adormecían... y reposaban hasta el día del segundo advenimiento, del gran retorno, donde se despertarían en la Jerusalén celestial, o sea en el Paraíso. En esta concepción no había lugar para la responsabilidad individual, para un balance de las buenas y malas acciones". Pero, según afirma Ariès, en el siglo XII la escena cambia. "En los tímpanos esculpidos de las iglesias romanas, en Beaulieu o en Conques, la gloria del Cristo, inspirada en la visión del Apocalipsis, sigue dominando. Pero por debajo aparece una iconografía nueva inspirada en Mateo; la resurrección de los muertos, la separación de los justos y los condenados: el juicio, el pesaje de las almas por el arcángel San Miguel". (5)

En el siglo XIII, explica Ariès, "la idea del juicio es más fuerte, y lo que se representa es un tribunal de justicia. El Cristo está sentado en el trono del juicio, rodeado de su corte (los apóstoles)... Se juzga a cada hombre según el balance de su vida, las buenas y malas acciones son escrupulosamente separadas en los dos platos de la balanza". (6) Pero vale aclarar que el momento en que se cierra el balance no es el momento de la muerte sino el último día del mundo al final de los tiempos. Es por esto que nuestro autor relaciona la idea del juicio final con la de biografía individual, una biografía que se termina al final de los tiempos y no en el momento de la muerte.

Ahora bien, durante los siglos XV y XVI aparece un nuevo fenómeno: el Juicio ya no se sitúa en el día del fin de los tiempos sino en la habitación del moribundo, en la inminencia de su muerte. Ariès lo describe de esta manera: "El moribundo está acostado, rodeado por sus amigos y parientes. Esta ejecutando los ritos que tanto conocemos. Pero ocurre algo que perturba la sencillez de la ceremonia y que los asistentes no ven, un espectáculo reservado únicamente al moribundo, que por otra parte lo contempla con cierta inquietud y mucha indiferencia. Seres sobrenaturales han invadido la habitación y se apiñan en la cabecera del yacente. Por un lado la Trinidad, la Virgen, toda la corte celestial, y por el otro Satán y el ejército de los demonios monstruosos. La gran aglomeración que en los siglos XII y XIII se realizaba en el fin de los tiempos, ahora, en el siglo XV, se produce en la habitación del enfermo". (7)

Es interesante la interpretación que el historiador francés realiza de esta escena. En realidad ya no se trata de un juicio sino de una prueba que se le propone al moribundo antes de su muerte y que, según cual sea su comportamiento, determinará su destino en la eternidad. "Esta prueba consiste en una última tentación. El moribundo verá toda su vida, tal y como está contenida en el libro, y será tentado ya sea por la desesperación de sus faltas, por la <<vanagloria>> de sus buenas acciones, o por el amor apasionado a las cosas y los seres. Su actitud, en el relámpago de ese momento fugitivo, borrará de golpe los pecados de toda su vida si rechaza la tentación, o, por el contrario, anulará todas sus buenas acciones si cede. La última prueba ha reemplazado al Juicio final". (8)

Vemos entonces la diferencia entre lo que ocurría en la época de la muerte amaestrada y lo que ocurre en ésta. Antes la muerte en el lecho implicaba ritos apaciguadores que tornaban solemne el pasaje necesario, el tránsito, y tornaba indiferente las diferencias entre los individuos. "El destino personal del moribundo no era algo que inquietara". (9) Por el contrario, ahora, ya sea el Juicio o la prueba, son particulares de cada individuo y nadie conoce su destino antes de que estos tengan lugar. Es clara la oposición entre la seguridad del rito colectivo y la inquietud de una interrogación personal. Es decir, ahora la muerte tiene una carga emocional y un carácter dramático que antes estaban ausentes. Es por estas razones que se habla de muerte personal. Sin embargo, un rasgo de la muerte amaestrada se mantuvo intacto y aún se acentuó: el papel del moribundo en las ceremonias de su propia muerte. Como destaca Ariès, "sigue estando en el centro de la acción, que preside como antaño y determina por su voluntad". (10)

A partir del siglo XVIII se produce una mutación interesante. El hombre occidental comienza a darle un sentido nuevo a la muerte: "La exalta, la dramatiza, pretende que sea impresionante y acaparadora. Pero al mismo tiempo no está ya tan preocupado por su propia muerte, y la muerte romántica, retórica, es ante todo *la muerte del otro*; el otro cuyo lamento y recuerdo inspiran en los siglos XIX y XX el nuevo culto de

las tumbas y los cementerios". (11) Esta es la tercera etapa descrita por Ariès: la muerte romántica o muerte del otro.

Hay que señalar que la ceremonia de la muerte en el lecho, comandada por el moribundo y con la presencia de un basto público sigue persistiendo. Pero algo ha cambiado. "Anteriormente, la muerte en el lecho tenía la solemnidad pero también la trivialidad de las ceremonias estacionales. Uno esperaba y se prestaba entonces a los ritos previstos por la costumbre. Pero en el siglo XIX una pasión nueva se apodera de los asistentes. La emoción los agita, lloran, rezan, gesticulan. No se niegan a hacer los gestos dictados por el hábito, muy por el contrario; pero los ejecutan despojándolos de su carácter vulgar y consuetudinario. En adelante se los describe como si fueran inventados por primera vez, como si fueran espontáneos, inspirados por un dolor apasionado, único en su género". (12) Señala Ariès que estas muestras de dolor se deben a la intolerancia ante la separación. Y no sólo se siente la perturbación ante una pérdida inminente o reciente sino que la sola idea de la muerte conmueve.

Por último debemos mencionar los cambios en relación al duelo ocurridos en esta época. En el siglo XIX "el duelo se desplegó con ostentación más allá de las costumbres", acercándose a la locura. Esta exageración del duelo en el siglo XIX se debe, en la opinión del historiador francés, a que "los sobrevivientes aceptan con mayor dificultad que antes la muerte del otro. La muerte temida no es entonces la muerte de sí, sino la muerte del otro, la muerte tuya". (13)

Hemos llegado al siglo XX. La primera guerra mundial se sitúa como punto de bisagra en nuestro recorrido y es el disparador de un cambio abrupto y radical en la actitud hacia la muerte en nuestro mundo occidental. Sólo que las consecuencias que el conflicto bélico produce son opuestas a las que Freud imaginó. Mientras que el padre del psicoanálisis afirmaba que a partir del desastre de la guerra la muerte ya no se dejaría desmentir, Ariès señala lo contrario: a partir de ahora, la muerte que antes estaba tan presente y era tan familiar, tiende a ocultarse y a desaparecer, transformándose en algo vergonzoso y en un objeto de censura. En su libro *El hombre ante la muerte* lo dice así: "todavía a principios del siglo XX, pongamos hasta la guerra de 1914, en todo el Occidente de cultura latina, católica o protestante, la muerte de un hombre modificaba solemnemente el espacio y el tiempo de su grupo social, que podía extenderse a la comunidad entera, por ejemplo a la aldea. Se cerraban los postigos de la habitación del agonizante, se encendían los cirios, la casa se llenaba de vecinos, de parientes, de amigos que cuchicheaban con toda gravedad...En la puerta se clavaba una esquela de duelo". En oposición a esto "un tipo absolutamente nuevo de morir ha aparecido en el curso del siglo XX en algunas de las zonas más industrializadas, más avanzadas del mundo occidental... La sociedad no tiene pausas: la desaparición de un individuo no afecta ya a su continuidad. En la ciudad todo sigue como si nadie muriese". (14) Estamos en la época de la muerte prohibida.

¿Cuáles son los principales fenómenos que aparecen en esta nueva etapa que llega hasta nuestros días? Señalaré los dos más importantes.

El primero es que el moribundo fue privado de su muerte. Expliquemos esto. Antes era normal que el hombre supiera que iba a morir y si el enfermo no lo advertía por su cuenta se lo informaban sus familiares. Es decir que estar informado sobre la inminencia de la propia muerte era un derecho inalienable. Es más, no sólo el moribundo debía saber la verdad de su destino sino que, como ya se ha comentado, él mismo se encargaba de dirigir la ceremonia de su propia muerte. Así como se nacía en público se moría en público y en la propia casa. Se puede notar fácilmente la inversión que se ha producido en los últimos ochenta años. Hoy en día la verdad acerca del estado de gravedad del enfermo debe ser ocultada, tanto por su familia como por el médico. Antes lo horroroso era la muerte súbita, sin posibilidad de prepararse. Hoy, en cambio, se suele decir con cierto alivio: "Por lo menos murió sin darse cuenta". Es decir, el moribundo no debe saber que lo es. El hombre ha sido privado de su muerte. Ya no hay lugar para las grandes demostraciones de congoja por parte del entorno, y si estas se producen deben ocurrir sin que el enfermo lo note. Este ahora es engañado como un niño. Además de esto hay que señalar que ya no se muere en la casa rodeado de público, sino en los hospitales, muchas veces en la soledad de una sala de terapia intensiva. La gente ahora muere a escondidas, lejos del público.

El segundo fenómeno importante que apareció en el siglo XX es la negación del duelo. Ariès escribe lo siguiente: "Acabamos de ver cómo la sociedad moderna privó al hombre de su muerte y cómo sólo se la restituye si no la utiliza para perturbar a los vivos. Recíprocamente, prohíbe a los vivos que se muestren

emocionados por la muerte de los otros, no les permite ni llorar a los difuntos ni demostrar extrañarlos". (15)

Para mostrar con claridad la novedad que ésta prohibición representa Ariès señala lo siguiente: "La necesidad milenaria del duelo, más o menos espontánea o impuesta según las épocas, fue reemplazada a mediados del siglo XX por su prohibición. En una generación la actitud dio un vuelco de ciento ochenta grados: lo que ordenaba la conciencia individual o la voluntad general, en adelante está prohibido. Y lo que estaba prohibido, ahora se lo recomienda. No conviene ostentar la pena, y ni siquiera hacer ver que se la experimenta". (16)

Quien descubrió este fenómeno tan característico de nuestra cultura occidental actual fue el sociólogo británico Geoffrey Gorer. Este escritor comenzó a investigar el tema a raíz de una experiencia personal: la muerte de su hermano. Publicó por primera vez los resultados de sus investigaciones en un artículo aparecido en 1955 cuyo título era *La pornografía de la muerte*. Gorer fue un verdadero precursor en el estudio de los efectos traumáticos de la negación moderna del duelo. Claro que no fue tenido en cuenta por el mundo psicoanalítico postfreudiano.

Para Gorer esto comenzó con la supresión o excesiva reducción de las costumbres sociales relacionadas con los ritos en las situaciones de duelo. Ubica a las dos guerras mundiales como acontecimientos que precipitaron o aceleraron esta evolución.

Vayamos nuevamente al texto de Ariès: "La muerte se ha convertido en un tabú, algo innombrable, y al igual que antiguamente al sexo, no hay que nombrarla en público ni obligar a los otros a hacerlo. Gorer muestra de manera asombrosa como en el siglo XX la muerte reemplazó al sexo como principal interdicción". (17) La muerte se ha vuelto pornográfica. Un ejemplo interesante ilustra este fenómeno. Antes a los niños se les decía que nacían de un repollo o que los había traído la cigüeña, pero asistían a la escena de la muerte, en la habitación y junto a la cabecera del moribundo. Hoy, en cambio, desde muy temprano los niños son educados en la fisiología del sexo y del nacimiento, pero se los aleja de la muerte, en lo posible no asisten a los velorios y entierros y, según su edad, ni siquiera se les dice la verdad sobre la muerte de un familiar.

Por último, citaré dos comentarios, uno de Gorer y otro de Ariès, que son más propios de dos psicoanalistas que de dos historiadores.

El escritor británico plantea que durante su duelo la persona aquejada por él "tiene más necesidad de la asistencia de la sociedad que en ningún otro momento de su vida desde su infancia y su primera juventud, y sin embargo es entonces cuando nuestra sociedad le retira su ayuda y le niega asistencia. El precio de este desfallecimiento en miseria, soledad, desesperación, morbidez, es muy elevado". (18)

Ariès por su parte señala que "la prohibición del duelo empuja al sobreviviente a aturdirse de trabajo o, por el contrario, en el límite del desatino, a hacer como que se vive en compañía del difunto, como si siempre estuviera allí, o incluso a querer reemplazarlo, a imitar sus gestos, sus palabras, sus manías y, en ocasiones, en plena neurosis, a simular los síntomas de la enfermedad que se lo llevó... Uno llega entonces a preguntarse, con Gorer, si una gran parte de la patología de hoy no tiene su origen en la evacuación de la muerte fuera de la vida cotidiana, en la prohibición del duelo y del derecho de llorar a los muertos". (19)

Un duelo entre dos traumas.

Situémonos ahora en el trabajo de Freud. Allí, después de definir al duelo como "la reacción frente a la pérdida de una persona amada o de una abstracción que haga sus veces, como la patria, la libertad, un ideal, etc." (20), lo compara con la melancolía. Ahora bien, el duelo es considerado, a diferencia de la melancolía, un afecto normal, a pesar de las graves desviaciones de la conducta que acarrea. Es más, señala que es inoportuno y dañino perturbarlo. Esto significa, a mi juicio, que para Freud el duelo no es un proceso contingente o accidental, sino algo necesario ante cada situación de pérdida que sea vivida como dolorosa por cada sujeto. Dejando en claro que no toda pérdida conduce a una situación de duelo. Si no hay dolor no hay necesidad de duelo.

La palabra **duelo** etimológicamente deriva de **dollus**, que significa dolor, y de **duellum**, que significa desafío o combate. Es justamente el dolor lo que atraviesa cada situación de pérdida que sea significativa para una persona y lo que resulta más insoportable en el proceso mismo del duelo. Recordemos la famosa pregunta que tanto torturó a Freud: ¿Por qué es tan doloroso el duelo? Volveremos sobre este interrogante. Pero digamos ahora algo acerca del dolor. Ya desde los primeros trabajos freudianos aparece definido en términos económicos, cuestión que también se sostendrá en sus últimos trabajos. En el *Proyecto de psicología para neurólogos* explicaba el funcionamiento del aparato a partir de una metáfora neurológica. Decía que estaba constituido por neuronas y por una cantidad que circulaba entre ellas. Sostenía allí que el dolor "consiste en la irrupción de grandes cantidades hacia fi y hacia psi" y lo describe como "el más imperioso de todos los procesos". (21) Además afirma que aparece a raíz del fracaso de los dispositivos pantalla.

Tengamos en cuenta que por aquella época Freud estaba elaborando su teoría del trauma. ¿Por qué señalo esto? Porque si bien la teoría del trauma va a caer en su obra, no ocurrirá lo mismo con el concepto de trauma, que será retomado en *Más allá del principio del placer*. En este trabajo plantea que lo traumático supone el ingreso al aparato psíquico de una gran cantidad de excitación que perfora la protección antiestímulo y que no puede ligarse, dejando al sujeto en una posición de avasallamiento, como sin recursos. Es decir, aquí falta la preparación que daría el apronte angustiado. De hecho Freud define a la angustia como la última trinchera de la protección antiestímulo. Bien, a partir de la década del 20 el concepto de dolor estará, más que nunca, íntimamente vinculado con lo traumático. Y ahora lo traumático ya no será algo que dependa de un hecho contingente, sino que la sexualidad misma es traumática. Es decir, lo traumático es inherente al empuje pulsional.

Aquí debemos formular una pregunta. Si Freud hablaba de trauma ya desde fines del siglo XIX, si retoma el concepto más de veinte años después, y si decimos que el concepto de dolor está vinculado a lo traumático, entonces: ¿Por qué no aparece el concepto de trauma en *Duelo y melancolía*? Esto ha sido señalado por Allouch, quien se refiere a una carta que Ferenczi le escribe a Freud en 1912, pocos días después de la muerte de un hermano suyo, en la que le dice lo siguiente:

"Querido señor profesor... Abreaccioné el duelo de mi hermano, completamente, durante la evolución de su enfermedad, rica en esperanzas frustradas". (22)

Allouch plantea que si Ferenczi utiliza la palabra *abreacción* para referirse a la tramitación del duelo es porque está pensando a éste como un trauma, ya que en esa época conocía perfectamente los trabajos de Freud sobre el método catártico y la relación que éste establecía entre los conceptos de trauma y abreacción.

Pero ocurre que fue justo en esos años en los que se elaboraba la metapsicología, cuando más ausente se encontraba el concepto de trauma en los textos freudianos, hasta que volvió a surgir con toda su fuerza en el giro de 1920. Por lo tanto me pregunto: ¿Es el duelo de 1914 un duelo entre dos traumas? ¿No será necesario repensar, como propone Allouch, *Duelo y melancolía* a partir de la luz aportada por el propio Freud en *Más allá del principio del placer*, es decir, articulando duelo y trauma? Dejo planteados estos interrogantes.

Los tiempos del duelo.

A partir del recorrido histórico realizado y teniendo en cuenta las críticas de Allouch al texto freudiano, preguntémosnos: ¿Qué subsiste de *Duelo y melancolía* hoy? ¿Cómo pensar los tiempos del duelo? Y, más en general, ¿Cómo concebir el concepto mismo de duelo en estos tiempos actuales en los que prevalece esta verdadera pornografía de la muerte?

Volvamos una vez más al trabajo de 1915. Allí Freud plantea una secuencia de tres tiempos lógicos para pensar el duelo, si bien es cierto que esto no está formulado explícitamente.

¿En qué consiste el primer tiempo del duelo? ¿Cuál es la primera reacción frente a la pérdida del objeto? Freud lo dice claramente: "El examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto. A ello se opone una comprensible renuencia; universalmente se observa que el hombre no abandona de buen grado una

posición libidinal, ni aún cuando su sustituto ya asoma" (23) (Aquí ya aparece el coqueteo con la idea del sustituto). Vale decir, podemos pensar que este primer tiempo supone una desmentida de la pérdida. Es cierto que Freud aquí no usa este término, pero nada nos impide a nosotros utilizarlo. Por otro lado, el vocablo *verleugnung* fue empleado por Freud en muchos textos y siempre denota la posición renegatoria del sujeto frente a una realidad insoportable.

Esta actitud de desmentida frente a la representación dolorosa que la pérdida supone es congruente con aquello que Ariès llama *la muerte prohibida* (pornográfica, según Gorer).

Las características de nuestra época, los rasgos de la subjetividad actual, favorecen notablemente esta actitud renegatoria. Hoy no hay tiempo para detenerse y, de ser posible, lo mejor es que una muerte pase inadvertida, como si no hubiera ocurrido. La ausencia o reducción de los ritos también tiende a producir el efecto de que una pérdida no se inscriba como tal.

Pero: ¿Qué consecuencias puede traer aparejadas esta posición de desmentida? Según Freud "esa renuencia puede alcanzar tal intensidad que produzca un extrañamiento de la realidad y una retención del objeto por vía de una psicosis alucinatoria de deseo". (24)

Es posible pensar que el efecto traumático que una pérdida produce conmueve todo el universo simbólico y la realidad fantasmática. Por lo tanto esta actitud renegatoria puede manifestarse, por ejemplo, en una simple frase como "No lo creo" o "No puede ser cierto". A veces se suele decir de alguien que parece estar bien frente a la pérdida que acaba de sufrir que "todavía no cayó". Pero también pueden aparecer actings, alucinaciones e incluso formaciones delirantes. El ghost del padre de Hamlet es un ejemplo de este tipo de fenómenos alucinatorios.

Adriana Dreizen se opone a considerar estos fenómenos alucinatorios que ocurren en algunos duelos como consecuencia de lo que Nasio llama *forclusión local*, planteando que en la neurosis no hay necesidad de usar este término y que estos fenómenos bien pueden explicarse como consecuencia de la *verleugnung*.

En este punto me voy a referir a la primera crítica planteada por Allouch relacionada con este primer tiempo del duelo. Se refiere al uso que hace Freud de la frase *examen de realidad o prueba de realidad*. Recordemos que Freud afirma que "el examen de realidad ha mostrado que el objeto amado ya no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda la libido de sus enlaces con ese objeto...". Con respecto a esto el psicoanalista francés se pregunta: "¿Está bien establecido que la realidad pueda mostrar así que <<el objeto amado ya no existe más>>?". Y agrega: "Freud lo afirma aquí como algo que caería por su propio peso, pero con respecto a él hemos ganado en...incertidumbre, tanto y tan bien que tal vez estamos en condiciones de poder al fin <<vaciar la evidencia>>". (25)

La principal objeción que Allouch le realiza a esa evidencia es de orden clínico. "El recién enlutado (como se dice <<recién casado>>) cree reencontrar, en un momento y en un lugar imprevistos para él, por ejemplo caminando por la vereda, o sentado en un auto con el que se cruza, o en una reunión en la que participa, aunque parezca imposible, al ser que acaba de morir. Esa presencia, esa vida le <<salta al rostro>>, apabullante sorpresa que enseguida le provoca como una extrema felicidad, como una felicidad que llega hasta el rapto". (26) Ahora bien, esto sólo se mantiene un instante. ¿Qué concluye de esto Allouch? Que en estos primeros momentos que siguen a una pérdida el muerto, desde el punto de vista de la realidad, "lejos de tener ese estatuto de inexistente cuya misma inexistencia estaría adquirida hasta permitir basarse en ella para fundar decisivamente su duelo, el muerto es, como por otra parte se lo llama, un desaparecido". (27) Es interesante esta diferencia entre inexistente y desaparecido, ya que el desaparecido es alguien que puede reaparecer en cualquier momento y lugar. Vemos entonces que en este primer tiempo del duelo el objeto perdido tiene el estatuto de desaparecido pero no de inexistente. Veremos qué estatuto tendrá en el segundo tiempo.

Por lo tanto hay que diferenciar el planteo de Freud según el cual el fenómeno alucinatorio aparece como efecto de la desmentida a partir de que la prueba de realidad muestra que el objeto perdido ya no existe más del planteo de Allouch, según el cual no habría prueba de realidad para quien está de duelo. Citemos nuevamente al psicoanalista francés: "Si para él [el enlutado] hay una realidad, lejos de ser el lugar de una posible prueba, en el sentido de que una prueba se concluye, sería esa zona de la experiencia subjetiva

donde, justamente, no es posible probar la muerte de aquel que se ha perdido. La verdadera prueba de realidad, lo que la vuelve entonces tan espantosamente probatoria es cuando uno se da cuenta de que ella no permite ninguna prueba". (28)

De todos modos considero, sin que la cuestión quede claramente zanjada, que esta idea de Allouch no invalida el uso del concepto de desmentida, sino que puede pensarse que ese mecanismo renegatorio se pone en marcha justamente ahí donde se presenta algo insoportable, ahí donde ya hay una conmoción del fantasma.

Centrémonos ahora en el segundo tiempo del duelo. Considero que es esencial porque es la parte más dolorosa, es el tiempo en el que el dolor se manifiesta en su peor vertiente. Diría incluso que en el momento inmediato que sigue a la pérdida de un ser querido lo que prima es la conmoción, el trauma, pero el núcleo más insoportable del dolor se manifiesta en este segundo tiempo. ¿Por qué? Juan David Nasio define al dolor a partir de la certeza de lo irreversible de la pérdida, diferenciándolo de la angustia que supone la duda. En su *Libro del amor y del dolor* afirma: "Cuando hay dolor como reacción frente a una pérdida, es porque el sujeto considera que dicha pérdida es irreversible. Poco importa la verdadera naturaleza de la pérdida, ya sea real o imaginaria, definitiva o pasajera; lo que cuenta es la convicción absoluta con la cual el sujeto cree que su pérdida es irreparable...El dolor es incompatible con la duda". (29)

En el primer tiempo del duelo habíamos planteado que el muerto no era un inexistente sino un desaparecido. Y la categoría de desaparecido supone siempre, al menos por un tiempo, la ilusión de que ese que no está aparezca. De ahí los fenómenos que hemos descrito como alucinaciones. En este segundo tiempo, en cambio, el muerto ya no es un desaparecido, pero tampoco un inexistente (ya veremos por qué). La certidumbre de que ya no volverá es lo que acrecienta el paso al dolor más extremo.

Pero para justificar estas afirmaciones hay que precisar en qué consiste este segundo tiempo del duelo. Freud plantea que la orden que imparte la realidad, es decir, quitar la libido de sus enlaces con el objeto perdido, no puede cumplirse enseguida. "Se ejecuta pieza por pieza, con un gran gasto de tiempo y de energía de investidura, y entretanto la existencia del objeto perdido continúa en lo psíquico". (30) Se aprecia entonces porque el muerto no es todavía un inexistente. Aquí se trata de un proceso de investidura y desinvestidura de la representación del objeto perdido. Este proceso es el núcleo del trabajo del duelo. Es decir, frente a una pérdida que produce un agujero en lo real y que conmueve la realidad fantasmática del sujeto, se trata de simbolizarla, produciendo una recomposición significativa en ese universo simbólico. En este punto Lacan va a plantear que el trabajo de duelo tiene, a partir de ese agujero en lo real provocado por la pérdida una relación inversa con la forclusión: mientras que en la forclusión se produce un retorno en lo real de aquello que nunca llegó a ocupar un lugar en lo simbólico, en el duelo el agujero en lo real produce una recomposición de todo el sistema simbólico.

¿Qué pasa si este trabajo de simbolización no puede llevarse a cabo? ¿Qué consecuencias puede haber si un sujeto queda detenido en este segundo tiempo del duelo? Allí se forma un terreno proclive para la depresión, los fenómenos psicósomáticos, los actings, los accidentes, etc. Por lo tanto es de vital importancia poder avanzar en el trabajo del duelo. Ahora bien, esto no se hace en soledad. Este es un punto problemático del planteo freudiano, ya que el padre del psicoanálisis ubica al duelo sólo como un acto privado, dejando fuera de consideración la función del público y de la comunidad en los ritos necesarios para este proceso.

Lacan, cuando analiza el caso de Hamlet en el seminario 6, plantea claramente dos cosas. Lo primero es la importancia que tienen los ritos funerarios a la hora de llevar adelante el trabajo de duelo. En caso de que estos ritos falten se tratará, como en el caso del joven príncipe dinamarqués de un "trabajo chapuseado". Una frase que Shakespeare pone en boca de Hamlet muestra muy bien esta ausencia o acortamiento de los ritos: "Economía Horacio, la comida de los funerales ha servido para el banquete de la boda". (31) Hay que precisar que los ritos, según Lacan, tienen la función de "Hacer coincidir la hiancia abierta por el duelo –eso que había llamado agujero en lo real- con la hiancia mayor, la falta simbólica". (32) Se trata de inscribir y localizar nuevamente la falta en la estructura.

Lo segundo que destaca Lacan es que los ritos funerarios, si bien tienen una esfera íntima y privada, requieren también de una tramitación a nivel público, a nivel de la comunidad. Lo dice en estos términos:

"...no hay nada que pueda llenar de significantes ese agujero en lo real, si no es la totalidad del significante. El trabajo cumplido en el nivel del logos (digo esto para no decir en el nivel del grupo ni de la comunidad, claro que es el grupo y la comunidad en tanto que culturalmente organizados los que son su soportes), el trabajo del duelo se presenta en primer lugar como una satisfacción dada a lo que de desorden se produce en razón de la insuficiencia de todos los elementos significantes para enfrentarse con el agujero creado en la existencia por la utilización total de todo el sistema significante en torno al menor duelo". (33)

Ahora bien, aquí nos enfrentamos con un problema. Estamos en la época de la muerte prohibida, de la muerte silenciada, excluida, tal como lo ha mostrado Ariès. Se trata de una verdadera pornografía de la muerte que se ha instaurado en los últimos ochenta años. Y esto trae consecuencias en la elaboración de los duelos. Recordemos que Ariès postulaba que la reducción de los duelos era una de las características de nuestra época. Y otra, no menos importante, era la exclusión de la comunidad en la tramitación de los mismos. A esto Allouch lo llama "muerte seca", es decir muerte sin rito. Y esta ausencia o acortamiento de los ritos es el rasgo más notable en esta época de la muerte pornográfica. Su consecuencia lógica: los duelos detenidos. Un mal exacerbado en nuestro tiempo y en nuestro mundo occidental.

Volvamos ahora sobre una pregunta que había quedado formulada anteriormente: ¿Por qué es tan doloroso el duelo? Este es, a mi entender, el interrogante fundamental que Freud trató de resolver. Para abordar esta pregunta conviene formular otra: ¿Qué es lo que duele? Aquí me voy a referir nuevamente a algunos desarrollos de Nasio. Así, por ejemplo, en *El dolor de la histeria* afirma: "Al contrario de lo que se cree habitualmente, el dolor del duelo no es dolor de haber sufrido una pérdida, sino dolor de reencontrar lo que se perdió sabiéndolo uno irremediablemente perdido". (34) Es decir, el psicoanalista argentino sostiene que es común ligar de manera directa al dolor con la separación o desgarradura que toda pérdida conlleva. Pero él aclara que, a su modo de ver, el dolor no resulta "directamente" de la separación, sino que se manifiesta en el momento en que hay una sobreinversión dura de la representación del objeto amado y hoy perdido. "Creo...que el dolor se produce cuando, psíquicamente localizamos y buscamos al máximo la representación del objeto perdido, pero sin el sostén imaginario que el otro significaba cuando vivía". "¿Cuál es este sostén imaginario?" Se pregunta Nasio. Y responde: "Mi propia imagen devuelta por el otro vivo y amado". (35)

Pero aquí seamos justos: esta idea ya estaba formulada de algún modo por Freud (cosa que Nasio reconoce). En *Inhibición, síntoma y angustia* aborda una vez más el tema del dolor y del duelo. Allí, tratando de diferenciar el dolor anímico del corporal nos dice lo siguiente: "El paso del dolor corporal al dolor anímico corresponde a la mudanza de investidura narcisista en investidura de objeto. La representación- objeto, que recibe de la necesidad una elevada investidura, desempeña el papel del lugar del cuerpo investido por el incremento de estímulo. La continuidad del proceso de investidura y su carácter no inhibible producen idéntico estado de desvalimiento psíquico. Si la sensación de displacer que entonces nace lleva el carácter específico del dolor, en lugar de exteriorizarse en la forma de reacción de la angustia, cabe responsabilizar de ello a un factor que ha sido poco tenido en cuenta hasta ahora en la explicación: el elevado nivel de las proporciones de investidura y ligazón con que se consuman estos procesos que llevan a la sensación de displacer". (36)

Creo que este párrafo de Freud es muy contundente: el dolor aparece con más fuerza que nunca en el momento de la sobreinversión de la representación del objeto perdido.

En este punto quisiera agregar una precisión que nos aporta Lacan: no cualquier pérdida arroja al sujeto a una situación de duelo. En su seminario dedicado a la angustia dice que: "Estamos de duelo por aquel para quien ocupábamos, sin saberlo, el lugar de su falta". (37) Esto significa que ocupábamos para ese otro el lugar del objeto de su deseo. Aquí vemos resurgir la problemática del falo. Allouch es muy categórico al respecto: "Quien quiera que no hallara de buen tono ver aflorar así la función del falo en el centro mismo del espantoso sufrimiento del duelo, bien podría abandonar aquí mismo este libro".(38)

Anteriormente habíamos dicho que la ausencia de rito era uno de los motivos por los cuales un duelo podía quedar detenido. Agreguemos ahora otro: la falta de tiempo. Pero claro, las dos causas están relacionadas. El ritual es el que instaura el tiempo necesario para sobreinvertir y desinvertir una y otra vez la representación del objeto perdido y así separarse de ella. Y aquí repito algo, aún a riesgo de ser demasiado reiterativo: tanto la ausencia de ritual como la falta de tiempo ante las situaciones de duelo son

rasgos inherentes a esto que Gorer llama *la pornografía de la muerte*, propia de nuestra época (muerte prohibida según Ariès).

Antes de avanzar hacia el tercer tiempo del duelo, quiero referirme a otra de las críticas que Allouch realiza al texto freudiano y que, a mi entender, es la más discutible. Es la que se refiere a la noción misma de *trabajo de duelo*. El psicoanalista francés plantea que hay al menos tres razones para impugnar esta noción de trabajo de duelo.

La primera de ellas es que Freud sólo usó esa expresión dos veces en toda su obra y fueron los postfreudianos quienes generalizaron su uso. Este me parece un motivo insuficiente para descartar el concepto, ya que no considero relevante cuántas veces lo haya usado Freud para determinar su pertinencia.

La segunda razón es que si la realidad no puede ser prueba de nada, entonces la noción de trabajo de duelo cae. Allouch se basa en esto: que cuando Freud se pregunta ¿En qué consiste el trabajo que el duelo opera? lo primero que hace es partir de la prueba que daría la realidad: "El examen de realidad ha mostrado que el objeto amado no existe más, y de él emana ahora la exhortación de quitar toda libido de sus enlaces con ese objeto". (39) Es decir, si el trabajo de duelo es impulsado por la prueba de realidad, al caer ésta también caería aquél. Este sería el razonamiento del autor francés. Sin embargo, considero que esta explicación también es discutible ya que, a mi modo de ver, lo que impulsa el trabajo de duelo, es decir, lo que lo hace necesario, no es la supuesta prueba de realidad sino el efecto traumático que la pérdida produce y que requiere de una tramitación.

Veamos, por último, cuál es la tercera razón por la cual Allouch cuestiona el concepto de trabajo de duelo. Esta crítica hace intervenir el concepto mismo de trauma. Ya hemos indicado que, según el autor francés, *Duelo y melancolía* fue escrito en una época intermedia entre la primera teoría del trauma y la reaparición de este concepto en los años veinte. Por lo tanto sería necesario reformular el texto de 1915 teniendo en cuenta esta noción de lo traumático. Hasta ahí estoy de acuerdo con Allouch. Pero el psicoanalista francés da un paso más, equivocado según mi parecer. Basándose en esa frase de Ferenczi que ya mencionamos, escrita en una carta a Freud, en la que el analista húngaro le dice "abreaccioné el duelo de mi hermano completamente, durante la evolución de su enfermedad", sostiene que entonces en el caso del duelo habría que hablar de traumatismo y ya no de trabajo, ya que en los primeros trabajos freudianos había una íntima vinculación entre trauma y abreacción.

Bien, no discuto que Freud en sus *Estudios sobre la histeria*, al dar sus explicaciones sobre la etiología del síntoma histérico y exponiendo su método catártico haya puesto en relación trauma y abreacción. De hecho planteaba que se trataba de llegar por hipnosis hasta la representación de la vivencia traumática y producir por abreacción la descarga del afecto estrangulado. Pero Allouch no toma en cuenta que Freud, en su *Comunicación preliminar a los Estudios sobre la histeria*, afirma que hay otra manera de tramitar lo traumático: a través del trabajo asociativo. Y sabemos que, a la luz de lo que fueron sus desarrollos posteriores, podemos afirmar que toda situación traumática se tramita no tanto a partir de la abreacción sino a través de un trabajo asociativo, un trabajo de ligadura, realizado por el inconsciente. Hector López afirma que lo traumático supone un significante no ligado (lo cual le quita su estatuto de significante) y que el trabajo del inconsciente supone la red de los significantes. Esta es la recomposición simbólica e inconsciente que el trabajo de duelo opera. López agrega que, si se sigue a Freud, "no se puede pasar del trauma a su elaboración por el proceso secundario, se requiere de un pasaje por el proceso inconsciente". (40) Por lo tanto ya no veo razón para oponer, como lo hace Allouch, trauma y trabajo de duelo. Por el contrario, diría que el primero requiere necesariamente del segundo para su tramitación.

Hemos llegado así al tercer tiempo del duelo. Se trata aquí del *fin* del duelo. Propongo considerar la palabra *fin* en su doble acepción: como término del duelo pero también como finalidad. Aunque si somos más precisos habría que hablar de función más que de finalidad. Pero antes de adentrarnos en esto preguntémosnos: ¿Cómo pensar este tercer tiempo, es decir el fin del duelo, en esta época de la muerte pornográfica? ¿Qué consecuencias trae aparejadas esto que Ariès llama la muerte prohibida? Sostengo la hipótesis de que este contexto histórico cultural dificulta enormemente la resolución del proceso de duelo. Claro está que dificultad no es sinónimo de imposibilidad.

Ya he afirmado que esta verdadera pornografía de la muerte produce un acortamiento o, en los peores casos, una eliminación de los ritos, por lo tanto, un acortamiento del tiempo necesario para poder simbolizar una pérdida. Otra característica ligada a ésta es la escasa participación de la comunidad en este proceso de duelo. Freud no dice ni una palabra acerca de esto. ¡Y sin embargo es tan esencial! Por lo tanto ya no hay pausa. Todo es de prisa. Ya no hay tiempo para el duelo. En semejante contexto no es infrecuente que la solución sea la sustitución, a veces casi inmediata, del objeto perdido por otro. Solución fallida, por cierto.

Lo asombroso es que esta solución fallida es la que aporta Freud para pensar el fin del duelo. Pero no nos apresuremos en condenar al maestro. Considero que hay en Freud una teoría explícitamente formulada acerca del duelo que, sin embargo, está en contradicción con algunos planteos aislados que se encuentran en el resto de su obra o en su correspondencia. Es decir que hay en Freud algunas pistas para pensar el fin del duelo de una manera diferente a la versión oficial. ¿Y qué nos dice la versión oficial? Que al final del duelo el yo queda sin inhibiciones, listo para investir otro objeto que sustituya al perdido. Estos términos no los estoy forzando: en verdad están en los textos freudianos. En *Duelo y melancolía* afirma que "una vez cumplido el trabajo del duelo el yo queda libre y desinhibido". Es decir, como era antes de la pérdida. Y en *La transitoriedad* realiza esta afirmación absolutamente increíble: "Sabemos que el duelo, por doloroso que pueda ser, expira de manera espontánea. Cuando acaba de renunciar a todo lo perdido, se ha devorado también a sí mismo, y entonces nuestra libido queda de nuevo libre para, si todavía somos jóvenes y capaces de vida, sustituimos los objetos perdidos por otros nuevos que sean, en lo posible, tanto o más apreciables". (41)

Estas dos afirmaciones conforman la versión oficial sobre el fin del duelo en Freud: que en el yo del enlutado no hay marca o cicatriz una vez realizado el duelo, y que éste se resuelve mediante la sustitución del objeto perdido por otro. Bien, justo aquí, en el corazón de estas dos ideas, se sitúa la tercera y más importante crítica de Allouch. ¡Nada de sustitutos! ¡Nada de ausencia de cicatriz! Pero antes de centrarnos en el planteo del psicoanalista francés veamos qué dice Freud en otros lugares y que diverge de la versión oficial.

Hemos dicho ya que el dolor es la experiencia más sobresaliente y más insoportable que la situación traumática de toda pérdida significativa hace aparecer. Ahora bien, ¿qué dice Freud acerca de sus consecuencias? En el *Proyecto de psicología...* sostiene que "el dolor deja como secuela en psi unas facilitaciones duraderas, como traspasadas por un rayo". (42) Esta idea es incompatible con aquella otra según la cual el yo quedaría libre y desinhibido, ya que esto supone, según mi punto de vista, una ausencia de cicatriz. Y ya vemos que el dolor deja marcas permanentes. Otra prueba de esto la encontramos en *De guerra y muerte*. Allí, refiriéndose a la posición en la que alguien queda tras la muerte de sus seres amados sostiene que "cada uno de esos seres queridos era un fragmento de su propio yo, de su amado yo". (43)

Y ¿qué decir acerca de la segunda frase citada de la versión oficial freudiana? Allí se hablaba de la expiración espontánea de todo duelo y de la resolución del mismo por la vía del objeto sustitutivo. Bien, de ninguna manera se puede aceptar estas dos ideas. No todo duelo expira de manera espontánea; la infinidad de situaciones clínicas que atestiguan acerca de duelos detenidos es una prueba de esto. Martín Smud diferencia a los duelistas, que serían los que han podido realizar su duelo hasta el final, de los enlutados, que son aquellos que han quedado detenidos en alguno de sus tiempos. Tan problemática como esta idea de la expiración espontánea es la de la resolución por la vía del objeto sustitutivo. Pero veamos qué decía Freud en 1929. En una carta a Binswanger del 12 de abril, después de comentarle que su difunta hija Sophie hubiera cumplido ese día treinta y seis años, afirma lo siguiente: "Aunque sabemos que después de una pérdida así el estado agudo de pena va aminorándose gradualmente, también nos damos cuenta de que continuaremos inconsolables y que nunca encontraremos con qué rellenar adecuadamente el hueco, pues aún en el caso de que llegara a cubrirse totalmente, se habría convertido en algo distinto". (44) A mi juicio, estas palabras contradicen la versión oficial. Es cierto que Freud no teorizó nuevamente sobre el duelo, pero nosotros no podemos dejar de tener en cuenta estos hallazgos para pensar que otro duelo es posible. Lo que esta carta a Binswanger deja en claro es que el objeto sustitutivo no resuelve el duelo.

Hay otra explicación problemática que se ha dado sobre el fin del duelo. Sabemos que la manera de pensar el duelo está articulada al modo como se piense el objeto. Adriana Dreizzen señala con acierto que "con la invención del objeto a por parte de Lacan se esfuma cualquier tentativa de asignarle un estatuto

ontológico o sustancial al objeto". (45) Sin embargo, muchas veces los psicoanalistas postfreudianos tendieron a ontologizar y a dar consistencia a la noción de objeto. Por lo tanto, "gran parte de la teoría sobre el duelo giró entonces en torno al restablecimiento de los objetos perdidos en el yo"(46), tal como sostiene la autora recién mencionada. Entonces cada paso que se daba en el proceso de duelo implicaba profundizar la relación del sujeto con sus objetos internos, para reconquistarlos y recuperarlos al yo. Refiriéndose a la teoría de Melanie Klein, Dreizzen afirma lo siguiente: "el duelo normal consistiría en que el sujeto reinstala dentro de él sus objetos de amor perdidos reales y al mismo tiempo sus primeros objetos amados, en última instancia, sus padres buenos, a quienes, cuando ocurrió la pérdida real, sintió también en peligro de perderlos. Esta autora hace girar las posibilidades de elaboración de la pérdida en torno a la capacidad que el sujeto tuvo en la primera infancia de establecer objetos internos buenos, tiempo en que el pecho materno reviste la hegemonía de la relación objetal". (47)

Ya el propio Lacan se había encargado, en su seminario sobre *La relación de objeto*, de criticar estas ideas de ciertos autores postfreudianos.

Ahora bien, si el duelo no se resuelve a través de la identificación con el objeto perdido ni por la vía del objeto sustitutivo, entonces: ¿Cómo pensar el final del duelo?

Adriana Dreizzen plantea que este tercer tiempo del duelo consiste en que el sujeto en una posición activa pueda consumir por segunda vez la pérdida, matando al muerto, es decir, perdiendo en lo simbólico lo que se perdió en lo real. En términos freudianos esto desembocaría en la separación del objeto perdido, en el quite de la libido de él y en el movimiento libidinal hacia otros objetos. Claro que esto no siempre es posible. En el caso en que el duelo devenga melancólico hay que pensar qué ocurrió en tiempos instituyentes. Allí muchas veces no ha oficiado la falta en el Otro. Más aún en el caso de la melancolía. En estos casos se producen el mayor número de suicidios. Y esto marca el fracaso de este tercer tiempo, es decir, se trata del triunfo del objeto cuando no fue concebido como perdido. De ahí la famosa frase freudiana: "La sombra del objeto cae sobre el yo". (48)

Entonces decíamos que una vez cumplido este desasimiento de la libido del objeto perdido el sujeto queda en una posición tal que puede disponer de la libido para investir otros objetos. Sin embargo, hemos dicho ya que el duelo no se resuelve mediante la sustitución del objeto, ya que en un aspecto el objeto es único, irremplazable. Por lo tanto, en este punto, Adriana Dreizzen va a postular la existencia de un cuarto tiempo del duelo al que llama *lo suplementario*. Por mi parte creo que este concepto está ligado al planteo de Allouch que ya comentaré.

Con este cuarto tiempo se produce, según esta autora, el paso del *trabajo del duelo* a la *función del duelo*. Es decir, que el trabajo del duelo además tendría una función. Este término lo toma de Lacan, que en sus seminarios 6 y 10 despeja esta función subjetivante. Aquí se plantea la cuestión de saber si es necesario o no hablar de un cuarto tiempo o si esto podría englobarse dentro del tercero. Creo que esto no es lo más relevante, sino la diferenciación entre trabajo y función del duelo.

Entonces: ¿En qué consiste esta función? ¿Qué es esto de lo suplementario? Dreizzen dirá que "quien está de duelo efectúa su pérdida suplementándola con un pequeño trozo de sí, estatuto sacrificial del duelo que se manifiesta con las formas más diversas de experimentar el dolor". (49) Aquí está reproduciendo, aunque sin mencionarlo explícitamente, el planteo de Allouch. Esta función del duelo no sería, para Dreizzen, el cambio del objeto, sino la transformación de la relación del sujeto con el objeto fantasmático. Estas son sus palabras: "En ese tramo, donde la función del duelo consistiría en subjetivar la pérdida, lugar en que el objeto no es sustituible porque reviste la condición de único, avanzar en el trabajo de duelo implicaría suplementar, con trazo nuevo, sacar a relucir un rasgo propio, creativo, allí donde ya no encandila el brillo del objeto ni aplasta el peso de su sombra. En síntesis, con ese ribete real que la letra del duelo aporta, componer una escritura diferente". (50)

Al inicio del trabajo habíamos planteado que la etimología de la palabra *duelo* era doble: por un lado *dollus* (dolor) y por otro lado *duellum* (desafío). Por lo tanto, el duelo es dolor pero también es un desafío a la estructura, un desafío a producir esa recomposición significativa que le permita al sujeto disponer de la falta instituyente recreándola. Así entiende Dreizzen la función del duelo.

Por último, esta autora se pregunta acerca de la relación entre tres términos: acting-out, función de duelo y acto. Y afirma lo siguiente: "El trabajo de duelo tendría como función permutar un accionar ligado al acting-out y al pasaje al acto o a la inhibición generalizada característicos del duelo patológico por un accionar ligado al acto, al acto como efecto de un deseo decidido". (51)

Veamos ahora, para finalizar, que es lo que Jean Allouch nos dice acerca del fin del duelo. Creo que aquí se sitúa el aporte más importante y más original de este autor. Este aporte nace a partir de la crítica a la teoría de la *sustitución del objeto*.

Lo primero que podemos decir es que Allouch introduce esta idea: en el duelo no se trata de una relación dual, es decir entre quien está de duelo y su muerto. En segundo lugar, que en el duelo se trata siempre de un robo. Y tercero, que aquí cabe perfectamente la utilización de dos términos que aparecen en *El banquete* (Erastés y Eromenós) para mostrar la posición del que ha sufrido la pérdida y del muerto. Expliquemos estos tres puntos con una cita de Allouch: "Quien está de duelo tiene relación con un muerto que se va, llevándose con él un trozo de sí. Y quien esta de duelo corre detrás, los brazos tendidos hacia adelante, para tratar de atraparlos a ambos, al muerto y a ese trozo de sí, sin ignorar en absoluto que no tiene ninguna chance de conseguirlo. Así el grito del duelo es: <<¡Al ladrón!>>. No implica que el muerto sea identificado con el ladrón; tal vez sea simplemente cómplice o mercenario pagado por el ladrón; tal vez el ladrón no exista; tal vez la pregunta planteada sería la de su existencia. Pero hay robo, y por lo tanto posibilidad abierta de ese grito...la proferición de ese grito atestigua que el duelo no puede ser concebido en términos duales, como un problema de pareja entre quien está de duelo y su muerto, menos aún como la relación de ese ego con un objeto perdido psíquico". La cita finaliza con esta otra frase: "...por su muerte, el muerto adviene como Eromenós, detentador del Agalma (el pequeño trozo de sí de inestimable valor); quien está de duelo se halla pues, brutalmente, salvajemente y públicamente puesto en posición de Erastés, de deseante". (52)

A mi juicio la pregunta que está implicada en este extenso párrafo de Allouch sería: ¿Qué es lo que se pierde con la muerte de alguien? Dicho de otra manera: ¿Qué es lo que el muerto se lleva con él?

Volvamos al planteo de Allouch: el psicoanalista francés critica que el duelo sea un trabajo, tema al que ya me he referido, y sostiene que tiene el estatuto de un acto. Ahora bien, considero que se puede sostener que al final del trabajo del duelo se trata de un acto. Es decir, no creo que sean incompatibles estos términos: el trabajo no excluye al acto. Pero ¿de qué acto se trata? Allouch dice que el acto debe efectuarse en el sujeto una pérdida sin ninguna compensación, una pérdida a secas. Esta frase del analista francés es más que elocuente: "Desde la primera guerra mundial, la muerte no espera menos...Ciertamente, dentro de la ausencia de rito con respecto a ella, su actual salvajismo sigue teniendo como contrapartida que la muerte empuja el duelo al acto. A muerte seca, pérdida a secas. En adelante sólo una semejante pérdida a secas, sólo un acto semejante, logra dejar al muerto, a la muerta, a su muerte, en la muerte". (53)

Preguntemonos ahora ¿en qué consiste este acto que supone una pérdida a secas? Para adentrarnos en la respuesta me permito hacer un rodeo por una anécdota real que comenta Allouch. Hace unos años, en la radio, un médico especialista en transplante de órganos declaraba, al ser consultado sobre la noticia de la muerte de un niño para el cual no había podido hallarse un donante de pulmón, lo siguiente: "Negarse a donar, declaraba Diafoirus, ¡es llevarse un tesoro a la tumba!". Interesante frase, ya que supone que el muerto posee un tesoro que hay que quitarle. Bien, la posición de Allouch es aquí muy decidida: "Será por lo tanto a contrapelo de esta moderna voluntad recuperadora de tesoros que se llevaría el muerto, que diremos: hay duelo efectuado cuando quien está de duelo, lejos de recibir no se sabe qué del muerto, lejos de extraer lo que sea del muerto, suplementa su pérdida sufrida con otra pérdida, la de uno de sus tesoros". (54)

Aquí me pregunto ¿cuál es ese tesoro que el enlutado debe ofrecer en sacrificio al muerto? He usado la palabra sacrificio y no es casual, ya que según Allouch ese acto tiene estatuto sacrificial. Pero insisto: ¿qué es lo que se sacrifica? ¿Es acaso el propio sujeto enlutado el que se entrega en sacrificio al muerto? No, ya que si fuera así la consecuencia sería el suicidio, la depresión, una enfermedad psicósomática, etc. Es decir, si el enlutado sacrifica todo su ser por el muerto en ello podría irle su propia vida.

Entonces no demos más rodeos y veamos que nos responde Allouch acerca de este objeto de sacrificio en el acto del duelo: "Quien está de duelo efectúa su pérdida suplementándola con lo que llamaremos un

<<pequeño trozo de sí>>; he aquí, hablando con propiedad, el objeto de ese sacrificio de duelo, ese pequeño trozo ni de ti ni de mí, de sí; y por lo tanto: de ti y de mí, pero en tanto que tú y yo siguen siendo, en sí, no distinguidos". (55) Ese trozo que no es ni de ti ni de mí es lo que Lacan llamó el objeto a. Este objeto a supone que aquí no se trata sólo de una identificación al Otro sino de una identificación aún más enigmática que, como afirma Lacan, "es la identificación al objeto causa de deseo del Otro". (56)

Allouch muestra en su *Erótica del duelo...* cómo a partir de una pesadilla se le impuso el hallazgo que sustenta esta nueva versión del duelo. Al finalizar la interpretación de su sueño pesadillezco comenta: "Así algo se me presentó de manera luminosa, a saber, que se está de duelo por alguien que, al morir, se lleva con él un pequeño trozo de sí. Completamente despierto, supe que allí había un verdadero hallazgo clínico y teórico. Confirmaba esa impresión el hecho de que ese <<trozo de sí>> seguía siendo de pertenencia indeterminada, tenía un estatuto <<transicional>> (Winnicott), al menos hasta el acto de cedérselo al muerto, acto que ponía fin al duelo dirimiendo su pertenencia". (57)

Es muy interesante este desarrollo de Allouch, ya que supone, según mi modo de ver, que el acto del duelo se basa en cederle al muerto lo que este nos ha robado. Por lo tanto, el duelo, tal como lo plantea el psicoanalista francés, no es solamente perder a alguien: "es perder a alguien perdiendo un trozo de sí. Decimos <<pequeño trozo de sí>> para marcar el valor fálico de esa libra de carne". (58) No hay que olvidar aquí que Lacan advertía que sólo puedo estar de duelo por aquel de quien puedo decir "yo era su falta".

Ahora bien, ¿cómo escribe Allouch este hallazgo tomando como referencia el álgebra lacaniana? Dice así: "el objeto perdido que pone de duelo no es un individuo, sino un *indiviso*, no un 1, es un objeto compuesto, un $(1 + a)$. El paréntesis cifra esa solidaridad... según la cual queda excluido perder el 1 sin perder *ipso facto* el pequeño a". (59)

Vale la pena comentar aquí un hecho verídico que relata Allouch y que ocurrió un tiempo después de haber formulado esta teoría del duelo. Cierta vez se puso a revisar papeles viejos y, para su sorpresa, encontró entre ellos el texto de lo que había declarado durante el entierro de su hija muerta en un accidente, ocho años antes. Para ese entonces no había leído a Gorer ni a Ariès. Las palabras que pronunció el psicoanalista francés en el entierro de su hija fueron estas: "Al no estar afiliados a una religión nos hallamos, para esta ceremonia, casi completamente privados de ritual. Que quienes lo deseen arrojen un puñado de tierra sobre el ataúd de Hélène. Indicaremos así que dejamos algo de nosotros mismos. Expresaremos también mediante ese gesto el duelo en el que estamos". (60)

Me pregunto ¿qué ocurre si el enlutado no puede efectuar el sacrificio de este pequeño trozo de sí? A mi juicio la consecuencia es un duelo detenido. Es decir, queda todo su ser entregado en sacrificio al otro. Aquí nos enfrentamos a una elección como la planteada por Lacan entre "la bolsa o la vida". Si elijo la vida me queda una vida sin la bolsa (aquí identificada al pequeño trozo de sí). Pero si elijo la bolsa (es decir si me rehúso a ceder ese objeto al muerto) entonces pierdo las dos cosas. A esto Allouch no lo formula como $(1 + a)$ sino como $(1 + (1 + \dots))$. Es decir, "...la muerte llama a la muerte". ¿Qué significa esto? Podemos ejemplificarlo con un dato clínico: es frecuente la muerte de quien no pudo superar la pérdida de un cónyuge o de un hijo. Y muchas veces el lapso entre una muerte y otra es muy breve. Es decir, el enlutado ha sido arrastrado hacia la muerte por el que ya se ha ido. Entonces la muerte llama a la muerte. Es cierto, sin embargo, que no siempre se produce este fatal desenlace, pero hay todo tipo de manifestaciones clínicas que dan cuenta de que no pudo suplementarse la pérdida con el sacrificio de ese pequeño trozo de sí. Como ya hemos dicho, fenómenos psicósomáticos, depresiones, actings, entre otros, conforman la serie. De hecho, recientes estadísticas médicas han revelado que las personas con duelos detenidos (se tomó una población de viudos y viudas) son más propensos a enfermarse y a sufrir accidentes que una población testigo con las mismas características.

Antes de finalizar me quiero referir al concepto mismo de sacrificio y formular la pregunta: ¿Es correcto plantear este acto que pone fin al duelo como un sacrificio?

Adriana Dreizzen, en una comunicación personal, afirmaba su desacuerdo con el uso que hace Allouch de ese concepto. Sostiene que el fin del duelo no puede tener este estatuto sacrificial. Pero si se lee su libro, ella misma define el cuarto tiempo del duelo diciendo que el enlutado efectúa su pérdida suplementándola con el sacrificio de un pequeño trozo de sí. Por lo tanto, no es fácil zanjar la cuestión. Por mi parte,

considero que si nos atenemos estrictamente a la etimología del concepto de sacrificio (que implica el ofrecer algo en reconocimiento de una deidad) la cosa es discutible. En este sentido se puede pensar que la posición del sujeto en el fantasma supone su sacrificio en pos de sostener al Otro completo. Si lo pensamos así es evidente que el concepto de sacrificio resulta inadecuado para pensar el fin del duelo. Pero creo que no es este el sentido que le da Allouch. Más bien plantea al sacrificio en términos de perder algo, de ceder algo, sin esperar ninguna cosa a cambio. A esto lo llama pérdida a secas. Y esto, lejos de abolir la posición de sujeto deseante del enlutado, la posibilitaría. Esta sería justamente la función del duelo. En este punto creo que se podría sostener una diferencia entre sacrificarse y sacrificar algo.

Hemos llegado así al final de nuestro recorrido. Considero que en este tiempo de la muerte pornográfica hacía falta una nueva versión del duelo que, sin invalidar totalmente a la freudiana, tuviera en cuenta la subjetividad de nuestra época. Creo que el libro de Allouch, aún con las críticas que puedan hacerse, la ha aportado.

Notas

* Trabajo presentado en las Jornadas Internas de Lazos-Institución Psicoanalítica el 13 de diciembre de 2003.

Lacan, Jacques: "Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", en *Escritos 1*, Siglo Veintiuno Editores, Argentina, 1988, pág. 309.

Freud, Sigmund: "De guerra y muerte: temas de actualidad", en *Obras Completas*, Amorrortu Editores, Tomo XIV, Buenos Aires, 1993, págs. 290-292.

Aries, Philippe: "Morir en Occidente", Adriana Hidalgo editora, Argentina, 2000, pág. 35.

Ibid, págs. 36-37.

Ibid, págs. 37-38.

Ibid, págs. 38-39.

Ibid, págs. 40-41.

Ibid, págs. 41-42.

Ibid, pág. 42.

Ibid, pág. 43.

Ibid, pág. 53.

Ibid, pág. 56.

Ibid, págs. 61-62.

Aries, Philippe: "El hombre ante la muerte", Madrid, Taurus Editorial.

Aries, Philippe: "Morir en Occidente", pág. 213.

Ibid, págs. 218-219.

Ibid, pág. 226.

Gorer, Geoffrey: "La pornografía de la muerte", Paris, Epel.

Aries, Philippe: "Morir en Occidente", págs. 228-229.

Freud, Sigmund: "Duelo y melancolía", en *Obras Completas*, Amorrortu Editores, Tomo XIV, Buenos Aires, 1993, pág. 241.

Freud, Sigmund: "Proyecto de una psicología para neurólogos", en *Obras Completas*, Amorrortu Editores, Tomo I, Buenos Aires, 1986, pág. 351.

Freud, Sigmund - Ferenczi, Sándor: "Correspondence 1908-1914", traducido por el grupo del Coq-Héron, Paris, Calmann Lévy, 1992, pág. 365.

Freud, Sigmund: "Duelo y melancolía", pág. 242.

Ibid, pág. 242.

Allouch, Jean: "Erótica del duelo en el tiempo de la muerte seca", Edit. Edelp, Buenos Aires, 1996, pág. 73.

Ibid, pág. 73.

Ibid, pág. 74.

Ibid, pág. 75.

Nasio, Juan David: "El libro del dolor y del amor", Editorial Gedisa, Barcelona, 1996, pág. 72.

Freud, Sigmund: "Duelo y melancolía", págs. 242-243.

Shakespeare, William: "Hamlet", Talca Editorial, Buenos Aires, pág. 37.

Lacan, Jacques: "Seminario 6: El deseo y su interpretación", inédito, clase del 29 de abril de 1959.

Ibid, clase del 22 de abril de 1959.

Nasio, Juan David: "El dolor de la histeria", Editorial Paidós, Buenos Aires, 1998, pág. 107.

Ibid, pág. 109-110.

Freud, Sigmund: "Inhibición, síntoma y angustia", en *Obras completas*, Amorrortu Editores, Tomo XX, Buenos Aires, 1993, pág. 160.

Lacan, Jacques: "El seminario 10: La angustia", inédito, clase del 30 de enero de 1963.

Allouch, Jean: Op. Cit., pág. 10.

Freud, Sigmund: "Duelo y melancolía", pág. 242.

López, Héctor: "Para leer *Más allá del principio del placer*", publicación de Lazos-Institución Psicoanalítica, N° 3, 2003-2004, pág. 6.

Freud, Sigmund: "La transitoriedad", en *Obras Completas*, Amorrortu Editores, Tomo XIV, 1993, pág. 311.

Freud, Sigmund: "Proyecto de una psicología para neurólogos", págs. 351-352.

Freud, Sigmund: "De guerra y muerte: temas de actualidad", pág. 294.

Freud, Sigmund: "Epistolario años 1910-1939", Hyspamérica, Buenos Aires, 1993, pág. 431.

Dreizen, Adriana: "Los tiempos del duelo ", HomoSapiens Ediciones, Colección: la clínica en los bordes, N° 28, Rosario, 2001, pág. 48.

Ibid, pág. 48.

Ibid, pág. 49.

Freud, Sigmund: "Duelo y melancolía", pág. 246.

Dreizen, Adriana: Op. Cit., pág. 36.

Ibid, pág. 37.

Ibid, pág. 39.

Allouch, Jean: Op. Cit., págs. 30-31.

Ibid, pág. 9.

Ibid, pág. 14.

Ibid, pág. 10.

Lacan, Jacques: "El seminario 10: La angustia", inédito.

Allouch, Jean: Op. Cit., pág. 39.

Ibid, pág. 411.

Ibid, pág. 39.

Ibid, pág. 404.

Dinero en psicoanálisis... ¿signo de un crimen?

Andrea Bielli

La idea

Las obras artísticas en general han tenido un papel no menor en la historia del psicoanálisis. Basta con recordar el lugar que han ocupado las tragedias griegas en su edificio teórico o citar, por ejemplo, el análisis de Hamlet realizado por Lacan para tener idea de ello. Del mismo modo, las obras cinematográficas han entrado en el ruedo y es conocida la atención que han suscitado algunas películas entre los psicoanalistas. Pero un giro interesante ha tenido lugar recientemente entre psicoanálisis y el séptimo arte: ya no es el psicoanálisis el que habla unilateralmente de los filmes sino que estas obras de ficción han comenzado a presentar su propia versión sobre éste. En estos últimos tiempos son varios los rollos de celuloide que narran las peripecias de los encuentros analíticos.

Y verdaderamente, oportunidades como éstas hay pocas. Uno de los programas televisivos que sigo con más entusiasmo no sólo cuenta sobre la experiencia analítica sino que ha abordado específicamente algunos temas puntuales sobre los que intento reflexionar. Con las posibilidades que la ficción ofrece, la derivación, las entrevistas iniciales y el pago en un análisis pueden ser leídos con la ventaja de saber qué ha sucedido después de que el paciente ha decidido tomar por otros rumbos lejanos al consultorio.

El episodio 33

Hace algunos años atrás, una noche de agosto, seguramente un sábado, el episodio número 33 de la serie "Los Sopranos" me dejó, por así decirlo, algunos enigmas por delante. Su guionista lo tituló "Second Opinion" y algo de eso es lo que me ha sucedido a mí entorno al episodio. Tuve una primera opinión a poco tiempo de haberlo visto en televisión, primera opinión que dio fruto una a primera versión del presente trabajo. Ahora, pasados algunos años y varios capítulos más de la serie, estoy al borde de esbozar otra respuesta a lo planteado en el episodio 33.

La serie, producida por la cadena norteamericana HBO, ha llegado actualmente a su quinta temporada de éxito, con grandes niveles de audiencia en EE.UU y otros países y una larga colección de premios ganados. A través de distintos capítulos, el programa relata las peripecias de Anthony Soprano, un mafioso italo-americano, quien a pesar de ocupar el lugar de jefe de la organización con cierta solvencia, tiene sus propias flaquezas. A causa de reiterados ataques de pánico ha decidido emprender un tratamiento psicológico. La frase con la que el canal HBO promociona la serie es elocuente sobre la posición de este personaje central: Tony tiene dos familias y "si una no lo mata, la otra lo hará".

A la altura del episodio 33 de la tercera temporada, Tony ya hace varios años que prosigue su tratamiento con la Dra. Melfi y a las últimas sesiones ha concurrido junto con su esposa. Carmela, una mujer de 40 años entrados, también de ascendencia italiana, ha vivido junto a él por largo tiempo. Como esposa fiel, ha cuidado de sus hijos, se ha ocupado de la casa y ha mantenido una actitud indiferente frente a al modo en que su esposo se gana la vida y mantiene a su familia. Si bien Carmela está al tanto de la naturaleza delictiva de las actividades de Tony, ella se mantiene al margen de las mismas y no encuentra ninguna contradicción entre ser católica practicante y su actitud condescendiente.

Pero algo sucede en el episodio 33 y vemos concurrir a Carmela sola a una de las sesiones de su esposo. Luego de un tiempo de aguardar por él en la sala de espera, Carmela entra al consultorio. Tras unos minutos de silencio, lo único que alcanza a pronunciar es un cumplido forzado sobre el buen gusto artístico de la Dra. Melfi, para inmediatamente volver a quedar en silencio. Finalmente, la Dra. Melfi le pregunta por qué ha venido. Carmela contesta en un principio que está muy preocupada por su esposo, pero posteriormente agrega que no es fácil estar cazada con Tony y comienza a llorar angustiadamente. La Dra. Melfi le dice que seguramente haber concurrido a las sesiones de su esposo ha hecho aflorar en ella emociones que debería explorar en una terapia personal y, luego de aclararle que ella es la psiquiatra de su esposo, le da el nombre de un colega.

Carmela concierne de este modo una consulta con el Dr. Krakower esperando que éste la ayude a sobrellevar su matrimonio. En la primera entrevista con él Carmela plantea sus problemas de la vida conyugal. Se queja de las repetidas infidelidades de su esposo y de su mal carácter, obteniendo como respuesta que esas son las faltas menos graves que su esposo ha cometido. Concretamente, el Dr. Krakower le dice que su esposo es un criminal con tendencias agresivas y un infiel "serial". Carmela comienza a llorar y admite que Tony está involucrado en la Mafia. A esto el Dr. Krakower le señala que ella se encuentra en una situación de cómplice. Agrega que ella debe irse con sus hijos, dejar a su esposo y todas sus pertenencias, pues conservar alguno de sus bienes y aceptar la manutención de su esposo también sería un crimen. También añade que quizás Tony pueda redimirse pero únicamente luego de que él se entregue a la policía, lea "Crimen y castigo" y reflexiones sobre sus crímenes todos los días durante largo tiempo. En esta vía el Dr. Krakower va aún más lejos y le dice a Carmela que no piensa cobrarle nada pues él no va a aceptar su dinero sucio.

Horas más tarde, cuando Tony regresa a casa, encuentra a Carmela envuelta en una manta, tirada en un sofá. Le pregunta si se siente bien, si está enferma o deprimida, e incluso llega a mencionar que quizá sea bueno para ella comenzar una terapia. Carmela, lejos de contar nada de lo sucedido en el consultorio del Dr. Krakower, responde que no tiene tiempo para comenzar un tratamiento propio, pero que puede continuar participando en las sesiones conjuntas con la Dra. Melfi si él lo desea. Luego, de una forma que da a entender que la decisión ya ha sido tomada, Carmela le comunica a su esposo que él debe donar 50 mil dólares a beneficio de la Universidad a la que concurre su hija mayor. En un principio él protesta y su esposa le advierte que él debe hacer algo agradable por ella. Anthony termina cediendo e invitando a Carmela a cenar fuera de casa.

Las preguntas

Bien podemos tomar estas escenas del episodio 33 como el despliegue, en distintas secuencias, de la demanda análisis de un sujeto doliente. Derivación, entrevista inicial y pago son los mojones de este comienzo. Así, contamos con un pedido de ayuda inicial poco claro, que la intervención de la Dra. Melfi ayuda a despejar en un encuentro que termina convirtiéndose en una entrevista de derivación. Y una vez que la demanda de Carmela gana consistencia, se produce lo que podríamos considerar la primera entrevista de su tratamiento en la que, como era previsible, se aborda el tema del pago.

La cadena de eventos que tiene lugar en el movimiento de acercamiento de Carmela a un análisis parece, en un principio, seguir un buen camino. La falta de su esposo a su propia sesión le permite a Carmela aparecer como sujeto particular y ofrecer algo a leer en su propio decir. De la preocupación debida y esperable por parte de una buena esposa ante la sintomatología de su marido, se desprende como un nuevo acontecimiento su propio padecimiento. Alguien que puede descifrar esta nueva significación, da sostén y cauce al desarrollo de un primer trastabilleo en la posición subjetiva de Carmela que toma inicialmente la forma de una dificultad en vivir al lado de Tony.

Bajo este nuevo ropaje de desavenencias conyugales, Carmela puede comenzar a hablar de su sufrimiento en su primera entrevista, sin necesidad de poner por delante la sintomatología de su esposo como causa de su decir. Sin embargo, ello no significa que esté dispuesta a renunciar a su marido para explicar su malestar. Sin lugar a dudas este malestar tiene que ver con él, al menos con sus infidelidades y su carácter. Es hasta allí a donde ella está dispuesta a llegar en el primer encuentro con el Dr. Krakower.

No dejan de sorprender entonces, las intervenciones del doctor. Si es hasta allí donde Carmela pudo avanzar, ¿a qué viene, o mejor dicho, de dónde viene la inclusión en ese encuentro de los crímenes de Tony? Crímenes, que por otra parte, no dejan de manchar el dinero en pago que Carmela le puede ofrecer por ser atendida y que lo empujan a dictar sentencia: "tome a sus hijos y váyase de su lado".

Este es el punto en que el recorrido de Carmela en su demanda de análisis encuentra al parecer un escollo insalvable. Cuando Tony llega a su casa no sólo la decisión de donar dinero a la Universidad está tomada, sino también la decisión de Carmela de no abandonar a su esposo ni de iniciar ningún análisis personal. Hasta en eso ella está dispuesta a seguir a su lado, pues continuaría acompañándolo a sus sesiones de análisis si él quisiera. Todo indicaría que un regreso a la posición de partida observada en el encuentro a solas con la Dra. Melfi habría tenido lugar.

Si la derivación había sido exitosa, al menos hasta permitir que Carmela solicitara una consulta ¿Qué sucedió entonces en la entrevista con el Dr. Krakower?

Los planteos

Esquemáticamente se pueden distinguir los siguientes elementos y acontecimientos que configuraron el encuentro:

Emergencia del malestar de Carmela bajo el modo de problemas conyugales: de su decir se desprende que su malestar tiene que ver con Tony y con la posición que ella toma al respecto. Las infidelidades son un modo de presentar esta posición, en la que ella permite que suceda todo bajo su conocimiento.

El Dr. Krakower sabe que Tony es un criminal y la confronta con la realidad de que ella es cómplice no sólo a nivel de las infidelidades sino con respecto a todos los crímenes de su esposo.

Carmela confiesa lo que sabe.

El Dr. Krakower aconseja y rechaza.

Es decir, a los actos de Carmela de hablar, llorar y admitir, el Dr. Krakower responde con otros actos, pues confronta, aconseja y rechaza. En su conjunto, estas intervenciones, se articulan sobre dos dimensiones: el crimen y el dinero mal habido. Las palabras de Krakower son claras al respecto: Tony comete faltas graves para sustentarse, entiéndase con esto, para ganar dinero; por estas faltas Carmela debe abandonar a su esposo y a sus bienes, es decir, abandonar también su dinero; él la atenderá sin cobrar pues no quiere aceptar dinero mal habido.

De este modo, el Dr. Krakower pone condiciones a Carmela para iniciar su análisis. Pero llamativamente estas condiciones nada tienen que ver con la enunciación de la regla fundamental que configura el espacio de trabajo psicoanalítico. Aún más, si tenemos en cuenta los consejos que Freud destinara a los practicantes del psicoanálisis, vemos que el Dr. Krakower se sumerge de lleno en algunos de los atolladeros que el propio Freud había señalado ya en 1913 como escollos para el desarrollo de los tratamientos: el tratamiento gratuito.

El tratamiento gratuito: algunos escollos

Específicamente, según las recomendaciones de Freud, la determinación de los honorarios del psicoanalista es uno de los elementos que se deben resolver en el inicio de toda cura. En sus reflexiones sobre el tema, advierte que el dinero, más allá de constituir un medio de supervivencia, encuentra su valor en un campo distinto al de las transacciones financieras que lo implican en la vida del neurótico de modo similar en que está implicada la dimensión sexual. Es decir, el tratamiento que el dinero recibe por parte de un sujeto es un elemento más de la peculiaridad de su funcionamiento psíquico.

Por otra parte, de acuerdo a su propia experiencia clínica, verifica que eliminar la circulación del mismo dentro del tratamiento supone el aumento de resistencias del lado del paciente. En palabras del propio Freud: *"Muchas de las resistencias del neurótico se acrecientan enormemente por el tratamiento gratuito; así, en la mujer joven, la tentación contenida en el vínculo transferencial, y en el hombre joven, su renuencia al deber de agradecimiento, renuencia que proviene del complejo paterno y se cuenta entre los más rebeldes obstáculos de la asistencia médica. La ausencia de regulación que el pago al médico sin duda establece se hace sentir muy penosamente; la relación toda se traslada fuera del mundo real, y el paciente pierde un buen motivo para aspirar al término de la cura."* (1)

Lo interesante de la argumentación de Freud es que allí donde podríamos entender el tratamiento gratuito como una solución a las dificultades que el pago impondría sobre el análisis, en ese mismo lugar, es que señala que surgen los obstáculos. Obstáculos que podemos ubicar en la exclusión del análisis de un aspecto particular del funcionamiento del sujeto, en las respuestas resistenciales que emergen del lado del paciente, pero también en las actitudes del propio analista. No es sin apreciar la vigencia para el Uruguay de hoy que pueden leerse las siguientes frases de Freud: *"Opino que es más digno y está sujeto a menos*

reparos éticos confesarse uno mismo sus pretensiones y necesidades reales, y no, como suele ocurrir todavía hoy entre los médicos, hacer el papel del filántropo desinteresado, papel para el cual uno no posee los medios, y luego afligirse en su fuero interno por la falta de miramientos y el afán explotador de sus pacientes, o quejarse de ello en voz alta." (2)

Advertidos entonces de todas estas desventajosas consecuencias del tratamiento gratuito, ¿por qué un analista puede, aún así, dejar caer su pretensión de cobro?

A cierto nivel de aprehensión de lo social, no faltan razones para la existencia de tratamientos sin dinero de por medio. Entre ellas, podemos apelar a la costumbre corporativa de los colegas de no cobrarse honorarios entre sí ni a los familiares cercanos, o a los escasos recursos económicos del paciente y, de hecho, estas son las razones que Freud cita en sus consejos al médico.

Sin embargo, ninguna de estos motivos está en juego en la renuncia a los honorarios que tiene lugar en el episodio 33. No se trata en este caso de falta de dinero del paciente, ni de una deferencia entre colegas. Aparentemente la imposibilidad no está dada del lado del pago, sino del lado del cobro. Queda abierta, entonces, la pregunta acerca de qué factores vuelven imposible el cobro en un análisis y, específicamente, el cobro en el análisis de Carmela.

Pero quizá, cualquier respuesta posible que se pueda dar a esta pregunta venga precedida de un interrogante previa. Pues, en la misma medida que no resulta evidente no cobrar en psicoanálisis, tampoco resulta evidente el cobro. Los propios casos de gratuidad lo atestiguan.

Razones para un cobro

Formulemos explícitamente la cuestión: ¿Por qué se cobra en psicoanálisis? Una contestación apresurada, y no por ello del todo desacertada, evocaría las urgencias económicas del pretendido analista. Es que en definitiva, si se cobra es porque hay alguien dispuesto a cobrar por alguna causa. Ahora, la revisión de estos motivos no debería en un principio desprenderse de la lógica implicada en un análisis. Es decir, si el que cobra es un analista es porque algo de ello se juega en su función.

Y bien, Jacques Lacan en su clase del 26 de abril de 1955 (3) adelanta algo al respecto. A propósito de sus consideraciones acerca del cuento de Allan Poe "La carta robada" establece una comparación inusitada: un analista se hace pagar por los mismos motivos que el detective del cuento, el Sr. Dupin, exige sus honorarios. El enredo suscitado por el desplazamiento de mano en mano de una carta que no parece encontrar un lugar apacible hasta el final del relato, está ocasionado por un rasgo no menor: algo de esta carta quema. Para Lacan el pago exigido por Dupin hace las veces de indemnización por haber estado tan cerca de este fuego que acompaña a la carta. El cobro de una suma de dinero por haberla encontrado deja en evidencia los motivos de Dupin para ser parte de la intriga: única y simplemente dinero. En el juego de la carta robada, ningún otro interés promueve su participación. En otras palabras, Dupin no está enredado en este enredo.

Siguiendo los carriles del parangón establecido por Lacan, no queda más que concluir que un analista cobra porque no está enredado en el enredo desplegado en el discurso del analizante. O al menos, cobra para dar señal de ello. En este punto, el dinero viene a ocupar el lugar de una incógnita, es decir, da respuesta a la pregunta sobre qué quiere el analista cuando presta oído al drama que el sujeto viene a contar. Sin embargo, la particularidad del propio dinero constituye una respuesta paradójica. Efectivamente, en cierta medida, responde sobre los motivos del analista igual que responde sobre los motivos de Dupin: única y simplemente dinero. Pero al mismo tiempo deja esta pregunta sin contestación. El dinero no tiene consistencia imaginaria propia, sino por las mercancías por las que se puede intercambiar. En sí mismo no es más que un representante de múltiples bienes y servicios, en virtud de la equivalencia general que establece con cualquiera de ellos. Por tanto, el dinero que un analista cobra, mantiene como incógnita qué es lo que representa, cuál es su significación, en definitiva, cuál es el objeto último de su deseo.

Volvamos a lo sucedido entre el Dr. Krakower y Carmela en el episodio 33. Luego de escuchar aquello que en el discurso de Carmela quema, es el turno del Dr. Krakower para retirar las manos del fuego. Pues bien, el modo que Krakower encuentra para salirse de este asunto inmundado es, precisamente, la antítesis de la solución encontrada por Dupin: él se niega a aceptar dinero y ya no es única y simplemente dinero lo que

Krakower persigue en su encuentro con Carmela. En coherencia con su renuncia a su pretensión de cobro, deja ver aquello que le interesa: separar a todo sujeto del dinero mal habido. Se reconoce, entonces, por vía doble su deseo, tanto en el consejo que le dirige a Carmela de abandonar a Tony como en su propio acto de rehusarse a cobrar.

Es evidente que el doctor deja a Carmela en un callejón sin salida, pues salir del lado de su esposo es justamente lo que ella no puede realizar. No es posible en ese plano para ella desligarse del dinero mal habido. Pero tampoco eso es posible en el caso de Krakower. Claramente Krakower privilegia una sola significación del dinero, es decir, dinero como representante del crimen y a través del mismo acto con el que intenta separarse de éste consigue, por el contrario, hundirse más en la maraña de lo delictivo. Esta correspondencia unívoca entre dinero y delito es la que sustenta la imposibilidad de cobro por parte de Krakower.

Un pago posible

Llegados a este punto, todo parecería indicar que las intervenciones de Krakower fueron un error. Incluso los acontecimientos posteriores a la entrevista parecen comprobarlo: Carmela queda sin posibilidad de emprender un tratamiento, buscando la redención a través de una importante donación de dinero mal habido. Si vamos aún más lejos en el tiempo, en episodios posteriores, Carmela recurrirá al sacerdote de su Iglesia, dejará de usar sus joyas y comenzará a cocinar confituras como modo de acceder a pequeñas sumas de dinero. Distintos modos de alejarse del mal configuran de ahí en más su drama y de hecho, en la cuarta y quinta temporada de la serie veremos cómo paulatinamente Carmela se decidirá a abandonar a su esposo ... pero también la veremos realizar esfuerzos por conseguirse su propia fuente de ingresos tomando a escondidas parte de los billetes que su marido guarda en el patio trasero de su casa, insistiendo en lograr un seguro de vida de su marido a su favor, y cuando finalmente consiga pensar en otro hombre, eso sí, será en otro mafioso. Las palabras de Krakower parecen haber tenido un efecto paradójico. Carmela efectivamente se comporta como si estuviese obedeciendo las sentencias que él dictara el día de su encuentro, pero ello no termina de desenredarla de la familia Soprano.

¿Qué habría sucedido, entonces, si el Dr. Krakower hubiese aceptado el pago de Carmela? De más está decir que el éxito del análisis no hubiera estado asegurado, ni siquiera su emprendimiento. Pero posiblemente se hubiese abierto una oportunidad para que el dinero encontrara una posición distinta en el análisis a la que mantiene en la vida cotidiana de Carmela. Krakower, bien entendió que el dinero era la puerta de entrada a los juegos de la familia Soprano y al sufrimiento de Carmela, y que en un análisis posible con ella era necesario operar sobre el dinero, pero erró en la definición del problema. Si Krakower no podía cobrar, no era porque recibir el dinero de Carmela lo convertiría en criminal, sino porque Carmela no podía pagar como cualquier otro.

Debemos tener en cuenta que para Carmela no existe suma de dinero a la que no pueda hacer frente. Para Carmela ninguna cifra por más alta que sea supone un verdadero costo. Recordemos que con sólo tenderse en un sofá puede conseguir una donación de 50 mil dólares de las manos de su esposo. El dinero, al que ella está ligada en la familia Soprano es un barril sin fondo, un imposible de perder por más que se gaste y gaste, y por consiguiente, también un dinero que atrapa a quien lo posee. Krakower al rechazar el pago, en el mismo acto, enfatiza esta dimensión fatalista del dinero que Carmela tiene para ofrecer. Echadas así las cartas, ella no puede pagarse su análisis, no sólo porque el dinero que tiene para ofrecer sea signo del crimen, sino porque no tiene dinero del que poder desprenderse para dejarlo entrar en el juego de los intercambios.

¿Cómo podría pagar entonces Carmela con otra cosa que no sea un signo? ¿Cómo podría entonces Krakower sostener el cobro sin aceptar el signo como pago? Quizá operando en el mismo acto de cobro sobre el dinero-signo, restituyéndole su dimensión de significante de una incógnita, al vanalizar el acto, al restarle trascendencia, al convertirlo en una moneda igual a cualquier otra moneda, una moneda que para un pago no necesite ser inagotable. Quizá con lo que Carmela pudiese pagar fuese justamente con lo poco, con las pequeñas sumas que se agotan, con el mínimo símbolo de intercambio por el que Krakower estuviese dispuesto a trabajar. Quizá lo que Krakower pudiese aceptar como pago fuese simplemente el acto de la pérdida del dinero que todo lo puede criminalmente.

Notas

(1) Sigmund Freud (1913), "Sobre la iniciación del tratamiento", en Obras Completas vol. 12, Bs. As, Ed. Amorrrotu, 1980, pp. 133-134.

(2) Op. cit., p. 133.

(3) Jacques Lacan, Seminario 2, "El yo en la teoría de Freud".

El placer del analista

Adrián Liberman

Resumen:

A partir de reflexiones vivenciales, clínicas y teóricas, el autor se interroga acerca del estatuto del placer del analista como determinante en la génesis y desarrollo de intervenciones durante el tratamiento. Se concluye que el placer del analista tiene un lugar dentro de las motivaciones del tratamiento y se discute la concepción tradicional acerca de ser éste un resto narcicista que obstaculiza los procesos terapéuticos.

"Vengo a devaluar la moneda" (Diógenes)

La introducción a este trabajo pasa necesariamente por la revisión de las motivaciones y vivencias personales que me impulsan a escribirlo. La configuración en mi mente de la aproximación a este tema se nutrió de diferentes eventos, los cuales aunque no los relate en forma cronológica, fueron igualmente decisivos para la realización de este escrito. Pertenecientes al orden de la reflexión teórica me percaté de lo siguiente:

1.- La comprensión de los efectos de las intervenciones analíticas ha sido ya profundamente trabajado por diferentes autores (Glover, c.p. Etchegoyen, 1986; Lacan, 1954) generalmente desde el ángulo del analizando.

2.- La existencia de numerosas críticas, tanto desde dentro como fuera del psicoanálisis a las formas de intervenir y sus riesgos. Por ejemplo, si hacemos "holding" propiciamos la dependencia, si nos inscribimos dentro de la psicología del Yo, la adaptación, si hacemos énfasis en las relaciones de objeto exacerbamos el imaginario en detrimento del registro simbólico y de allí al infinito (Rother, 2003).

En vista de lo anterior, me pregunté de qué forma podía pensar las intervenciones del analista que pudiera aspirar a constituirse en algún tipo de aporte al tema. En función de esto, lo que sigue, perteneciente al orden de la experiencia personal me sirvió para cristalizar el tema del trabajo:

a.- Un paciente mío, que se encuentra en análisis desde hace aproximadamente un año y que se está iniciando en la práctica psicoterapéutica en un contexto institucional, tiene varias sesiones asociando acerca de su labor. Uno de los pacientes que me analizando atiende aparece reiteradamente en el material. Es un caso interesante y mi paciente habla una y otra vez de cómo logra progresos con esta persona. Cuando le señalo que parece estar disfrutando de su labor, el efecto de esta intervención nos sorprende a ambos. Inmediatamente comienza a culpabilizarse y a decir que le parece inadecuado mostrar tanto el interés despertado por el caso como su placer y orgullo por su trabajo. Intrigado, le pregunto acerca del origen de esta idea de inadecuación y me refiere como durante sus estudios de pre-grado, sus profesores de clínica le advirtieron acerca de que nadie debe dedicarse al oficio psicoterapéutico buscando ningún tipo de satisfacción personal. Esto me hizo pensar acerca de mis propias motivaciones para mi ejercicio profesional, como también acerca de los mitos existentes acerca del mismo.

b.- Recientemente, un colega me refiere un paciente diciéndome: "es el tipo de persona que da gratificaciones en el trabajo". Se refería, obviamente, a alguien motivado al tratamiento, pero produjo en mí la pregunta de ¿qué gratificación es lícito esperar del paciente y de mi relación con él?

c.- Durante mi análisis de formación, tuve la sensación, reiteradamente, que mi analista didacta disfrutaba del trabajo que hacíamos. Esta idea contrastaba diametralmente con mi experiencia de mi análisis anterior, que transcurrió en ausencia de cualquier manifestación de humor y donde siempre pareció que había una necesidad de hacer duelo por mi parte que jamás alcanzaba. Así mismo, los logros del Yo eran sistemáticamente vistos bajo sospecha de manía o de resistencia.

d.- La lectura, durante la formación psicoanalítica de una frase de Winnicott (1980), a quien nadie puede acusar de desviacionismo, quien en su introducción al libro "Psicoanálisis de una niña pequeña" (The Piggle) dice: ..."me divierto haciendo análisis" (pág. 13).

Todo lo anterior, a la manera de nubes que se acumulan en el horizonte para generar una tormenta, hizo que en mi mente comenzara a gestarse la pregunta acerca del placer del analista. Y mi inquietud crecía cuando colocaba estas ideas en contraste con autores que proponen, por ejemplo:

La caracterización del oficio analítico como una profesión imposible (Freud, 1929)

El análisis es una actividad que transcurre en una atmósfera grave, casi luctuosa (Etchegoyen, ob.cit)

El analista debe ejercer su trabajo en el transcurso de un "olvido de sí mismo" (Dolto, 1977).

Estas ideas, en oposición me produjeron suficiente disonancia cognoscitiva como para cuestionar el tema a la luz de la ética del psicoanálisis. Esta pregunta acerca de la ética, que considero omnipresente en la práctica, se muestra en aseveraciones como las que hace Angeles de la Mora (1992), analista lacaniana, que sostiene que ésta (la ética) se da en la dimensión del deseo, apartándose de la moral cotidiana para llegar al Núcleo del Ser. Continúa la autora diciendo que según Lacan, la única culpa desde una perspectiva psicoanalítica es la de haber cedido nuestro deseo y a nuestro deseo. Asertos como estos y otros más radicales configuran para mí una especie de "ética de la desesperanza", tan atractiva para algunos para los que la práctica cotidiana del psicoanálisis se construye en una suerte de silencio obstinado que deviene en mutismo y sordera.

En el curso de la formación psicoanalítica, al menos en el instituto de la SPC, el aprendizaje de la técnica se centra en la prescripción de reglas que minimizan la influencia deliberada o sugestión sobre el paciente. Este conjunto de principios, de aceptación casi universal en las diferentes sociedades, rara o ninguna vez hacen alusión a las motivaciones del analista para su uso. El deseo del analista aparece bajo la forma de un aforismo Zen, "el deseo del analista es analizar", una especie de tautología que poco ayuda a desbrozar el problema planteado.

Estas maximizaciones, a veces rayanas en lo caricaturesco del gesto freudiano de favorecer la libertad individual del analizando, promueven la mistificación del oficio analítico, que tomadas literalmente no permiten explicarse entonces la existencia de personas deseosas de ejercerlo.

Frente a este panorama, me interrogo entonces acerca del lugar del placer del analista en la formulación de sus intervenciones: ¿Es un ilícito?, ¿Es un resto narcicista? ¿Y si lo es porque generalmente se lo vé como un estorbo, un artefacto que no debería estar allí?

¿No es una contradicción teórica suponer el funcionamiento mental de alguien en ausencia de algún monto del principio del placer?

Si en un ejercicio de reducción extrema, caracterizamos el desempeño de la función analítica como un vaivén entre el escuchar (callar) y el decir (intervenir), ¿qué lugar y estatuto tienen las gratificaciones en nuestro oficio?

Parece claro, o así lo espero, ver hacia donde me dirijo. Si habrá algún aporte en estas ideas tendrá que ver con el rescate de esos aspectos, llamados narcicistas del analista, sobre los que recaen tintes negativos, expresión cierta de los efectos ideologizadores de los tratados de técnica.

Dentro de este propósito, y perseguido por fantasías de ser acusado de revoltoso, intenté encontrar referencias de autores que en virtud del principio de autoridad le dieran visado a mis ideas.

Así, en cuanto a los aspectos generales de la técnica, vinieron en mi auxilio:

1.- Sacha Nacht (1954) quien habla de la "presencia del analista", una suerte de deliberada basculación de los principios de neutralidad y abstinencia en las intervenciones que se constituye en uno de los resortes de la cura.

2.- Eliane Amado Levy-Válensi, (1972) analista influenciada por el existencialismo de Buber, quien habla de una "palabra comprometida" en la intervención psicoanalítica como atribución distintiva y singularizante de la misma y destinada al reconocimiento activo del padecimiento del analizando.

3.- Bjorn Killingmo (2002) que hace referencia al cuestionamiento de la neutralidad del analista como un absoluto y que mediante ejemplos clínicos muestra como la relativización del mismo ayuda a sus pacientes a aumentar sus sentimientos de cohesión del Self.

4.- Karl Menninger y Phillip Holtzmann (1956) quienes en su libro sobre técnica afirman que poco a poco el paciente comienza a disfrutar del proceso analítico, en la medida que se va dando la resolución paulatina de sus síntomas y conflictos.

En este punto yo me pregunto, ¿sólo el paciente disfruta del progreso del tratamiento? ¿Acaso el psicoanálisis no es un proceso que se hace de a dos? ¿No es la construcción de un saber hecho con otro? ¿A qué conduce esta visión monocular del proceso analítico?

Por ende insisto en seguir agregando al listado a autores que han tocado el tema antes que yo y aparecen:

1.- Winnicott (ob. cit.) con la frase antes mencionada acerca de su placer en el análisis.

2.- Thomas Szasz (1965) quién en su libro "La ética del psicoanálisis" propone el modelo del juego de bridge para caracterizar la autonomía que en el analizando debe promover el analista. Y yo adiciono que en un modelo lúdico el placer de los jugadores es la motivación fundamental.

3.- Claude Le Guen (1984) quien en su obra "La práctica del método psicoanalítico" dedica todo un capítulo a demostrar el lugar del placer en la génesis y elaboración de interpretaciones.

De esta forma, apuntalado suficientemente en las ideas anteriores, paso a decir:

a.- La elección del oficio psicoanalítico, y extensivamente el hacer intervenciones en transferencia durante la cura, se inscriben la puesta en acto de fantasías de transformación de sí mismos y de otros que, fuera de toda singularidad, todos albergamos. Esta capacidad de transformación (y el psicoanálisis es un tratamiento transformativo) es un derivado del narcisismo que describe Kohut y que incontestablemente produce placer y tiene un lugar en la constitución del psiquismo.

b.- En consecuencia, ¿está ausente el narcisismo cuando le proponemos a un consultante emprender un análisis? ¿Cómo es que se hace esta apuesta si no es que sentimos que poseemos los instrumentos suficientemente buenos para llevarlo a cabo? ¿Cómo, sin sentirnos en alguna cuantía buenos y dotados de conocimientos y entusiasmo necesarios para acceder a semejante tarea? ¿No es acaso esta propuesta la formulación para muchos de la primera intervención que en rigor se puede llamar analítica?.

No parece suficiente el lugar que se le da en la literatura analítica al aspecto de sostén y promotor de la esperanza por parte del psicoanalista. En la propuesta psicoanalítica subyace la idea que se puede colocar un grano de arena en los engranajes de la compulsión a la repetición (Korman, 1995) y por ende que pueden torcerse un poco los hilos del destino. Y esto existe aunque Freud nos advierte sobre dar falsas esperanzas a los pacientes o a alentar creencias mágicas que pueden acompañar a las fantasías de curación. Aquella máxima freudiana acerca de devolver la capacidad de amar y trabajar al paciente entraña cierto grado de creencia, por parte del analista, en instituir transformaciones permanentes.

c.- Y en línea con lo anterior, al esperar que alguien "trabaje analíticamente", ¿no delata una expectativa cierta pero no dicha de que se nos dé la satisfacción de probar reiteradamente que el método funciona, que lo que vamos a decir y hacer ayudan y que tenemos algo bueno que ofrecer al otro? Me parece aquí imperativo el planteamiento metapsicológico de lograr un saldo libidinal positivo hacia el tratamiento. Y no

me refiero al del paciente, sino al del analista, para entender su persistencia, sesión tras sesión en un proceso tan largo. La vivencia de que en cada paciente y en cada sesión está larvada la posibilidad de participar activamente en la constitución de una verdad me parece fundamental para sostener el empeño del analista.

d.- ¿Podemos desconocer que al hacer una intervención durante un tratamiento no lo hacemos sin que haya una petición de aceptación al otro al que hablamos? ¿Acaso no le pedimos, sin decirlo, que nos escuche, que tome lo dicho por nosotros como palanca válida para el progreso en el análisis? Hay que pensar, siguiendo a LeGuen (ob. cit), que las asociaciones en sí mismas y por sí mismas, aunque estén cargadas de afecto, carecen de poder creador. Es el analista quien las reclama como representantes del inconsciente mediante la interpretación. Este estatuto, esta adjetivación que hace el analista al proponer sentidos inéditos a lo dicho como presentificación del inconsciente es tributaria del placer de re-encontrarse con la teoría encarnada en la práctica por parte del analista. Tal como es el caso de la madre que cuida la bebé (modelo tan caro para muchas teorías psicoanalíticas) en los intercambios que se dan en la dirección analista/analizando, hay una demanda arcaica de que el otro tome lo ofrecido como bueno. Pero esto no significa esperar del paciente un acuerdo completo e irrestricto con lo dicho, o que nos tome como modelo de identificación, lo cual sólo hablaría de sumisión. Me refiero al placer derivado de la sensación de ofrecer lo mejor de nosotros para uso benéfico del analizando. En la modelización antes rederida, de la dupla madre/hijo y la función de *réverie*, el placer de la madre por poseer esa función y su capacidad de poder dotar de sentido a los contenidos del bebé, parece ser el fenómeno menos estudiado de dicha interacción. Y si así se quiere, llevado a pensar esto bajo una óptica meramente conductual, ¿quién puede negar que tendemos a insistir en aquellas intervenciones que no sólo funcionan para el paciente sino que tienden a incrementar en nosotros los sentimientos antes mencionados?

e.- Pero el orgullo terapéutico, tal como lo dice Freud (c.p. LeGuen, ob.cit.) puede ser una amenaza, si se le exagera. Este ha sido siempre el tono admonitorio con el que Freud escribió acerca de la técnica. Pero esto no quiere decir que el orgullo terapéutico no exista, ni que sea inútil. Aquella cita que reza: "Yo lo cuidé, pero Dios lo curó", se cristaliza en una mistificación, imposible de sostener.

f.- Este orgullo terapéutico, este placer del que tanto habla LeGuen, está asociado con el placer de descubrir. Esta vivencia de "haber dado en el clavo", que todos conocemos y que saludamos por sus consecuencias (de lo más variadas: disminución de la angustia, aparición de nuevos significantes, el a veces mal visto alivio sintomático) produce en el analista, entre otras cosas, un aumento en la sensación de consistencia interna, o de verificación de sus supuestos técnicos o de haber tenido la dicha de un buen análisis personal. Además, creo que el placer epistemofílico del analista se adscribe históricamente a la identificación anibaliana de Freud, descrita en sus diferentes biografías.

g.- La dimensión del placer del analista en la génesis y desarrollo de sus intervenciones reclama un lugar en la conformación de lo que se da en llamar el "estilo interpretativo" de cada quién. Hablo de esas relativas invarianzas que muestran las señas de identidad de cada cual. Hace tiempo que ya sabemos, merced al principio de indeterminación de Heisenberg, que no existe actividad científica libre del sesgo de nuestras subjetividades. El ideal del analista como superficie plana refractante es una aporía de la técnica psicoanalítica que ha sido tomado en algunos contextos y prácticas para postular un análisis que derive en un "quién sabe donde". Habrá que pensar en estas ideologías de la interpretación, donde la consigna de que "menos es más", invariablemente, se constituyen en ejercicios de minimalismo verbal. Muchas veces llegan a ser una especie de impostura ascética, impregnando el dispositivo analítico de una artificialidad que quizás produzca muchas interrupciones tempranas del tratamiento. Los análisis en los que el paciente espera largamente una palabra de su analista, empecinado en el silencio, contribuyen en mucho a la idealización transferencial y a la deshistorización de la intervención. Pienso que es válido muchas veces mostrar al paciente que elementos tomo en cuenta para realizar una intervención, lo que la desinviste de cualquier aspecto mágico y la muestra como producto del pensamiento.

h.- Una prueba de que los analistas buscamos gratificación se encuentra en los relatos que hacemos de nuestros tratamientos exitosos, o de una sesión feliz, a otros analistas. Esta pasión por el relato clínico, por la narrativa de nuestro hacer busca no sólo la felicitación en un ejercicio de solipsismo narcicista, sino el estímulo que nuestro relato produce en nuestros colegas a narrar a su vez y a asociar ideas y experiencias.

i.- Para terminar, me pregunto entonces, si he logrado el objetivo de traer de vuelta el placer del analista al terreno legítimo de las sobredeterminaciones de las intervenciones en la cura. Aspiro a haber podido crear un terreno fecundo para la discusión del tema y dar cuenta de mis inquietudes acerca del estatuto del placer en la práctica oficio. Espero haber podido transmitir también algunas de las sensaciones e ideas que me sobrevienen en los momentos en que creo encontrar la hebra que desanudará los nudos gordianos de mis pacientes, en el contexto de la ética del psicoanálisis.

BIBLIOGRAFÍA:

De la Mora, Angeles (1992). Acto analítico: una ética frente al goce. México, Siglo XXI.

Dolto, Françoise (1977). En el juego del deseo. México, Siglo XXI.

Etchegoyen, Ricardo H. (1986) Los fundamentos de la técnica psicoanalítica. Buenos Aires, Amorrortu.

Freud, Sigmund (1919) ¿Debe enseñarse psicoanálisis en la Universidad?. Buenos Aires, Amorrortu.

Killingmo, Bjorn (2002) El principio de neutralidad revisitado. Aperturas psicoanalíticas, julio 2002 (aperturaspsicoanaliticas.org)

Korman, Víctor (1995) El oficio de analista. Barcelona, Paidós.

Lacan, Jacques (1954) La dirección de la cura y los principios de su poder. México, Siglo XXI.

LeGuen, Claude (1984) La práctica del método psicoanalítico. Barcelona, Gedisa.

Lévy-Valensy, Eliane A. (1972) El psicoanálisis: perspectivas y riesgos. Madrid, Marova.

Menninger, Karl y Holtzmann, Phillip (1956) . Teoría de la técnica psicoanalítica. Buenos Aires, Psique.

Nacht, Sacha (1954) La presencia del analista. Buenos Aires, Proteo.

Rother de Hornstein, Cristina (2003) Además de la interpretación, ¿qué otros recursos están implicados en el proceso analítico?. En www.sps.org.ar

Szasz, Thomas (1965). La ética del psicoanálisis. Barcelona, Labor.

Winnicott, Donald (1980) Psicoanálisis de una niña pequeña (The Piggie). Barcelona, Gedisa.

Um jogo possível Cartografia de amor

Jorge A. Pimenta Filho

Introdução

O objetivo do presente trabalho foi centrar-se num tema que, embora não tão recente, tem, entretanto, sua importância. Duas questões balizam nossa investigação. A primeira: nos momentos atuais, qual o uso possível que os adolescentes podem fazer de seus sintomas? Especialmente aqueles sintomas - como as bulimias, anorexias, violências de grupo, uso de "piercings", grupos de grafiteiros, de "hip-hop", de "funkeiros", "punks", que não são exatamente substituições metafóricas. A segunda questão: como situar a problemática da parceria sintomática na clínica com o adolescente e fazer dela um motor, uma alavanca para o tratamento possível do excesso de satisfação, de um mais além do princípio do prazer?

Se é certo que se pode dizer que a *infância, aurora de nossas vidas*, nunca existiu, que há um certo saudosismo quanto a essa crença, uma sensação de perda de algo que não se está certo de que se havia antes possuído, essas questões não passaram despercebidas por Freud que, em suas primeiras investigações, dizia da não existência de uma inocência infantil. Vê-se, por outro lado, nos tempos atuais, que a chamada e declamada infância ou não existe mais ou existe cada vez menos.

Qual é a incidência disso sobre nossa clínica? Se a infância não existe, pode-se por certo falar de um infantil, que é testemunhado dia a dia na fala, nas queixas, revelado nos sofrimentos psíquicos de todos, e que se vê pulular nos consultórios.

Como pensar esse infantil diante da contemporaneidade? De que sofrem as crianças? O que é esse infantil que surge nas fala dos pacientes, dos adolescentes e mesmo dos adultos?

As concepções teóricas da Psicanálise também remetem, ou mesmo se articulam com as chamadas ficções, tal como as fábulas da criança sobre a sexualidade ou as fantasias que podem dar conta de uma fantasia fundamental. Há que se lembrar que, diante do obstáculo de um saber que pode enganar, Lacan propõe como saída uma verdade que tem estrutura de ficção. 1 Também se diz que as ficções são uma forma de se tratar o real. 2

Assim, é necessário lembrarmos-nos de que, em determinados serviços de atenção ao adolescente, há uma insistência em se abordar a questão da prevenção e da educação. São Serviços Públicos de Saúde dirigidos pelo discurso médico, onde o enfoque responde muito mais à questão de um Universal, muitas vezes contraposto a uma abordagem do Singular, do um-a-um. Até que ponto esse olhar e fazer médico, centrados em normas universalizantes, consegue dar conta das questões colocadas por esses sujeitos adolescentes? Não constituiria essa forma de abordagem, uma tentativa de se recriar um Pai, salvaguardar sua posição? Essas abordagens educativas e preventivas, como ficção teórica possível, parecem não se atentar "*que não são apenas os adolescentes que se mostram destituídos de referência – ditas referências identificatórias – é o próprio mundo em que navegam que se apresenta sem rumo*". 3

Essas referências identificatórias, hoje tão precárias, indicam que, ao invés de funcionar uma norma edipiana, as relações sociais hoje parecem se fundar muito mais numa lógica que é a da perversão. 4 Afinal, hoje, observa-se um imperativo de satisfação 5, funciona a ordem do mercado, na qual estão disponibilizados a todos, de forma indiscriminada, objetos e formas de gozo. Prevalece um imperativo que é o da generalização do consumo: Compre! Tenha! Possua! 6

Então, como articular esse Universal precário com o Singular de cada sujeito?

Ao trabalhar a questão do atendimento do adolescente contrapondo uma clínica centrada numa abordagem singularizada no um-a-um àquela da prevenção e educação, advogo que o relançamento dessa questão dá conta daquilo que Freud chamou dos impossíveis: educar, governar e analisar. 7 São tarefas impossíveis que constituem muito mais um desafio ético de reinventar formas e dispositivos que proporcionar situar as questões de determinados sujeitos em suas especificidades. Então, o desafio está

em não se pensar um só determinado 'modelo' de *setting*, restrito ao atendimento individual em consultório, mas em 'inventar', à luz da experiência clínica propostas que aliem, numa perspectiva interdisciplinar, saberes que possam trabalhar essa especificidade. Um exemplo disso é a chamada clínica feita por muitos, experiência realizada no âmbito dos Serviços que constituem a Rede de Saúde Mental, onde se pode observar uma conversação em que o psicanalista interage com outras disciplinas e discursos sem lhes obturar uma falta epistêmica. 8

Que adolescência?

Pode-se afirmar que a noção de adolescência foi um termo que surgiu, em sua acepção moderna, no final do século XVIII e início do século XIX. Para pensarmos a precariedade desse conceito, podemos recorrer a alguns historiadores que nos demonstram o termo que foi tomado a partir de noções como "idades da vida" ou "idades do homem". Num contexto histórico posterior, a adolescência foi pensada a partir de noções de virilidade, agir e combater como homem, etc. É a partir de meados do século XIX, que os jovens, os adolescentes são abordados a partir de sua inserção nos processos produtivos.⁹

Muitas foram, também, as tentativas de aproximar os adolescentes das propostas revolucionárias que os idealizavam como baluartes de uma nova ordem social igualitária. 10 É, também notório o uso que se fez da juventude nos regimes totalitários fascistas e nazistas, quando se preconizava um ideal de nação a partir de ideais como o da eterna juventude.^{11 - 12}

Mas a noção de juventude que se tinha desde o início do século XX até meados dos anos 60 desse século, sobretudo na sociedade norte-americana, foi baseada na visão da adolescência como sintoma social. A adolescência foi pensada, então, como desestabilizadora da sociedade. Seu comportamento foi tido como transgressor, e muito se preocupou com a chamada "delinqüência juvenil".¹³ Esse tema foi tratado pelo cinema norte-americano, sobretudo nos anos 50 e 60, quando se cunhou o termo "*rebel without a cause*". Dessa expressão deriva uma outra que também fez furor há alguns anos atrás. Trata-se da expressão "juventude transviada", termo que se adequa a uma certa abordagem que cobre um largo espectro de disciplinas que vai da Psicologia, passando pela Sociologia, Psiquiatria, etc. O que remete a noção de adolescência a conceitos como o de transgressão. Essa maneira de ver a adolescência dá ensejo a que possamos falar dos jovens do final do século com suas apresentações em grupos, bandos, tribos de "rappers", "hip-hop", "grafiteiros", etc. Mas como se verá há uma outra maneira de se pensar essas apresentações contemporâneas da adolescência não se restringindo a conceitos como o de transgressão.

O que diz a psicanálise?

O enfoque privilegiado pela psicanálise de orientação lacaniana na abordagem desse tema é situar a questão da adolescência a partir da noção de puberdade - vista como emergência da genitalidade. O tema do desligamento dos pais e o que é posto para todos os adolescentes - o encontro com o parceiro sexual – o encontro com o real do sexo, constituem-se preocupações da psicanálise ao tratar da adolescência.

A psicanálise de orientação lacaniana tem se pautado em tratar o tema da adolescência, procurando discutir e elucidá-lo relacionando-o a:

- discussão acerca da transferência e a apresentação dos sintomas contemporâneos e,
- ao debate sobre o manejo possível dos chamados novos sintomas.

Para pensar quais as possíveis respostas da psicanálise aos impasses colocados pela contemporaneidade, seguiremos as pistas sugeridas por Carlo Viganó,¹⁴ psicanalista lacaniano que, recentemente trabalhou, em Belo Horizonte o tema da adolescência.

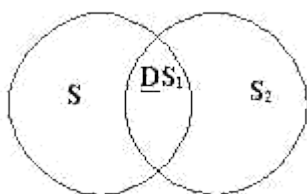
Viganó apresentou o que chamou de uma orientação para a nova clínica psicanalítica. Nova clínica, disse ele, porque novas são as formas do sintoma. O autor situou que o sintoma hoje não é mais aquele sintoma neurótico da época de Freud. Pois o sintoma histórico tinha o valor de uma metáfora, de uma satisfação substitutiva: substituía a impossibilidade sexual. Citando o "O Caso Dora", descrito por Freud, lembra que o

sintoma da tosse nervosa, Freud o interpretou a partir das fantasias inconscientes da paciente. Isso quando Dora dizia que a Sra. K. só amava seu pai porque ele era **ein vermögender Mann** (um homem de posses). Freud apreende o sentido sexual oculto na frase, escutando: "meu pai era **ein unvernögender Mann**" (um homem sem recursos). Ou seja, que ele era um homem incapaz, impotente, o que sustentava a fantasia de um coito oral que a moça tinha da relação do pai com a Sra. K. A interpretação curou-a de sua tosse histérica. A tosse, portanto, era uma metáfora da relação sexual fantasiada. O que vamos observar é que os sintomas não se apresentam da mesma forma nos dias de hoje.

Ao abordar a questão dos ritos de iniciação, Viganó lembrou-nos de que os jovens adolescentes não podem prescindir deles, mas que os ritos têm, agora, um outro estatuto. São as festas *rave*, o uso do *piercing*, da droga, a anorexia, a bulimia, ou seja, são formas de colocar aquela marca de gozo sobre o próprio corpo, independentemente da família, e, às vezes, contra a família. Não são, portanto, metáforas. Não são satisfações sexuais de substituição. É a condição, o meio pelo qual alguns jovens adolescentes tentam chegar até a vida sexual e podem gozar de sua sexualidade.

Mas esses ritos têm, segundo Viganó, uma tendência à falência, justamente porque são objetos de uma autogestão. O rito, para que ele se cumpra e tenha sucesso, deve ser feito apenas uma vez, tendo o Outro como sancionador e reconhecedor dessa passagem. Nos ritos contemporâneos, citados, não há a figura do Outro que reconheça a passagem: o Outro não existe. A droga, quando sofre uma autogestão, leva a alcançar o objetivo de se separar da família, nem que seja porque a família joga para fora o fulano que a utilizou. Mas trata-se, aqui, de uma separação apenas social. É uma separação que deixa o sujeito na dependência. O protótipo disto é a dependência ao tóxico.

Viganó propõe-nos o diagrama seguinte para pensar essa solução sintomática contemporânea:



Tomemos o primeiro círculo como o que constitui o Campo do Sujeito e o segundo círculo como o que constitui o Campo do Outro – isto é, o campo do laço social, o lugar do Simbólico. No ponto de interseção com o Outro, em vez de se produzir um gozo no próprio corpo - que separa o sujeito do Outro –, usa-se a droga, o *piercing*, a violência de grupo, ou qualquer outra coisa como um sintoma. O que, está disposto no esquema acima como **D**. O modo como funciona não é mais para separar um sujeito de um significante: a droga dá um nome ao significante de origem. Portanto, a droga, muito antes de ser um objeto, é um discurso, é um significante holofrástico* que, por si mesmo, diz tudo. Frases como: "eu sou dependente de tóxico", "eu sou anorético", "eu sou do grupo tal", são como uma auto-iniciação, e segundo lembra Viganó, trata-se de um nome que não produz uma verdadeira separação, não produz um sujeito que se separou do Outro. Assim, o sujeito se separa do Outro social, mas se mantém dependente do Outro. Este é o paradoxo dos sintomas contemporâneos.

Para Viganó, pode-se pensar que há um prazer no uso da droga ou que exista um prazer especial na anorexia, na bulimia, mas, na realidade, esses sintomas não são sustentados por um gozo efetivo: são simplesmente uma forma de não prestar contas ao gozo, de não entrar nas complicações do gozo sexual.

Qual é a orientação que a psicanálise dá ao problema? Seguindo Viganó, podemos propor que psicanalista é aquele que se relaciona e utiliza apenas como paradigma o exemplo do tóxico dependente. O psicanalista se relaciona com ele porque sabe que a droga não é um sintoma como aquele da tosse de Dora: não se pode interpretá-lo, pois a droga é igual para todos, a droga não é específica para um determinado sujeito. Ao contrário, ela agrupa ou separa, socialmente, as pessoas. No momento em que o dependente de tóxico começa a se fazer perguntas, a droga começa a traí-lo e ele, então, precisa de um lugar para ficar. É quando a droga não cumpre mais a função de lar. Nesse momento, ele pode se aproximar e ser atendido num Centro de Saúde ou em qualquer instituição de tratamento a dependentes de tóxicos.

O psicanalista, então, não o recebe como profissional especialista, mas a partir do discurso da psicanálise, a partir da posição de desejo. Assim, seria melhor falarmos, não do psicanalista, mas do desejo do psicanalista. Trata-se de uma posição subjetiva. Essa posição subjetiva é a posição de alguém que, por outra via, por outro percurso, chegou ao mesmo ponto do tóxico dependente traído pela droga. O psicanalista acede a essa posição a partir de sua análise e do dispositivo do passe. Nessa ocasião, o sujeito poderá se haver com o Outro. É o momento em que se aprende a viver sem o Outro. Quando se aprende, se reconhece que, no fundo, o Outro não existe, que o simbólico é uma verdadeira função, um semblante. O psicanalista é, portanto, alguém que consegue ordenar o gozo no próprio corpo sem o fingimento da garantia de um Outro.

O psicanalista vem a ser o especialista, o perito de uma nova forma de amar: que chegou a se dar conta de um resto, que é sua parceria sintomática: $\$ \langle \rangle a$. Trata-se, propõe Viganó, de um amor que não é repetição da vida infantil, mas que é uma verdadeira invenção. É uma poesia, diz ele, uma poesia escrita com o próprio corpo, com aquelas letras inscritas no próprio corpo - letras de gozo - sublimadas através de uma carta de amor.

Esse é o ponto de encontro possível da experiência do analista com o novo sintoma. É aquela forma de conseguir inventar uma nova forma de amor que utilize o próprio corpo como uma carta de amor. É um caminho que tem que ser encontrado, inventado, por cada um em sua solidão de ser: $S(A)$.

A história de cada corpo é diferente de pessoa para pessoa. Viganó sugere que a poesia é, portanto, o que a transferência pôde construir. É a reconstrução de todos os pontos de gozo pelos quais um sujeito passou. Partindo da primeira vez em que ele utilizou a droga. Muitas vezes há antecedentes da vida infantil, às vezes não há nenhuma lembrança. A psicanálise não é apenas ligar a vida infantil à vida adulta. Existe também a psicanálise da vida adulta: é a psicanálise do gozo. Gozo, que nos diz daquilo que não é possível de ser dito, que não tem um significado, que não nasce de uma metáfora. A direção para esse tratamento não é dar uma metáfora para este gozo, mas tornar esse gozo uma letra, de torná-lo diferente do gozo anterior ou sucessivo. Se o sujeito conseguir perceber escansões diferentes de sua história, consegue sair da monotonia do gozo, ele pode mudar não apenas o tipo de droga, mas pode mudar também o tipo de gozo.

Um fragmento clínico

Depois dessas observações, tomadas de Viganó, passemos ao comentário de fragmentos de um caso clínico. Trata-se de um adolescente de 13 anos, Pedro, que tem a vida marcada por violência, pobreza e discriminação. Foram uma série de ocorrências, atos não simbolizados, que demonstraram os sofrimentos a que ele estava submetido. Atos que demonstram numa repetição metonímica, a monotonia do seu gozo. Brigas constantes, pouco ou nenhum envolvimento com a escola, desavença com os avós e acidentes, como o que lhe decepcionou um dedo e outros mais, como o assassinato do pai que era um traficante de drogas e o "atropelamento" de um tio, homossexual, também envolvido com drogas. Não obstante tudo isso, Pedro passa a produzir, a partir de determinado momento, grafitos que portam esses traços, mostrações, referentes de sua existência. Produção de ordem estética e tentativa desse sujeito localizar o gozo sobre uma determinada superfície. Produção de uma escritura a configurar pontos de gozo, que pudessem demonstrar aquilo que se passou com esse sujeito.

Pedro, que tinha dificuldade de localizar o seu sofrimento através da fala, pôde construir algo que "escrevesse" esse gozo. Essa produção ele a trouxe para o consultório. Mesmo que, de uma forma confusa, ele buscava um lugar para endereçar o que fazia. Constituíram esses grafitos, signos, que reproduziam uma cartografia de amor, aquilo que lhe permitiu, pouco a pouco, um certo apaziguamento. Os grafitos tiveram para Pedro a função de uma localização de seu gozo.

É importante assinalar que o atendimento permitiu a Pedro a possibilidade da existência de um lugar, de um espaço de acolhimento. Espaço não só para que pudesse falar do que lhe afligia, mas, sobretudo, lugar que pudesse usar e deixar o que produzia. Esse tipo de produção, enquanto relacionadas a um gozo, têm a dimensão de um real, objeto a , o que apontamos como o que jamais poderia ser dito.

Esse espaço, que Pedro encontrou, esteve marcado por ser um lugar que se encontrava vazio, pois ali não havia um sujeito postado para oferecer um saber *prêt-à-porter*, um saber sobre o seu sofrimento (um

especialista, então). A posição mantida pela escuta clínica foi de insistir na perspectiva da oferta de um desejo do analista.

Essas são considerações sobre o lugar do analista na clínica que, em nosso entendimento não pode ser o de obter com um ideal de saber, a falta de um sujeito. Também o analista não está aí como uma pessoa, mas postado enquanto um semblante de objeto, para permitir ao sujeito a possibilidade trabalhar seu sintoma, tratar seu sintoma pelo sintoma. Pedro chegou a admitir, em certo momento do tratamento, que queria melhor desenhar os grafitos para que com eles pudesse vir a ganhar dinheiro. Mesmo que isso não ocorra, não deixa de ser curiosa e mesmo auspiciosa, essa possibilidade aventada por Pedro. Não haveria aí um esboço de algo que possibilitaria a esse sujeito saber o que fazer com seu sintoma?

Notas

1 LACAN, Jacques – O Seminário, livro 7 – A ética da Psicanálise (1959-1960), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1ª ed., p. 22: 1988.

2 Esse tema foi trabalhado por Eric Laurent, em conferências realizadas recentemente. Pode ser localizado em dois artigos publicados In: *CURINGA 14*, Belo Horizonte : EBP – MG. : abril, 2000 . Trata-se de:

- Psicanálise e Saúde Mental : a prática feita por muitos, (vide p. 170) e,

- O que as psicoses ensinam á clínica das neuroses, (vide p. 179) .

3 SANTIAGO, Jésus –Objetos virtuais e a erótica cômica dos ideais, *Latusa 1* , EBP-RJ , p.74

4 Essa proposição encontra-se formulada por Jacques-Alain Miller no artigo: O sintoma e o Cometa, publicado em *OPÇÃO LACANIANA 19*, São Paulo : Edições Eólia : 5-13 : agosto, 1997.

5 Idem, ibidem

6 VIGANÓ, Carlo – O despertar difícil, palestra realizada na Associação Médica de Minas Gerais, promovida pela EBP- Seção MG, Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais e Associação Mineira de Psiquiatria, inédito, 1998.

7 FREUD, Sigmund – Análise Terminável e Interminável (1937), Rio de Janeiro, IMAGO, ESB, Vol. XXIII, p. 282 :1969.

8 LAURENT, E. – Psicanálise e Saúde Mental: a prática feita por muitos, *CURINGA 14*, Belo Horizonte, EBP-MG : 164-175 : abril, : 2000.

9 ARIÈS, P. História Social da Criança e da Família, Rio de Janeiro, Zahar Ed., 1978

10 LUZZATTO, S. Jovens rebeldes e revolucionários: 1789-1917: *História dos Jovens 2 - A Época Contemporânea* - São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

11 MALVANO, L. O mito da juventude transmitido pela imagem: o fascismo italiano : *História dos Jovens 2 - A Época Contemporânea* - São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

12 MICHAUD, E. *Soldados de uma idéia*; os jovens sob o Terceiro Reich : *História dos Jovens 2 - A Época Contemporânea* - São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

13 PASSERINI, L. A juventude, metáfora de mudança social. Dois debates sobre os jovens: a Itália fascista e os Estados Unidos da década de 1950: *História dos Jovens 2 - A Época Contemporânea* - São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

14 VIGANÓ, C. "O despertar difícil", palestra promovida pelo Instituto de Psicanálise e Saúde Mental de Minas Gerais e Associação Mineira de Psiquiatria, realizada em Belo Horizonte, na Associação Médica de Minas Gerais, 1998, (inédito).

* Lacan designa holófrase o fenômeno de parada significante, solidificação do par significante: S1 e S2, ou seja, uma "*apreensão em bloco da cadeia significante*". Trata-se da suspensão da função do significante como tal; a ausência de intervalo e a ausência de mobilidade, que o torna não dialetizável. A holófrase pode ser encontrada na psicose, nos fenômenos psicossomáticos e na debilidade, mas o sujeito é aí encontrado em graus diversos, como diz Lacan: "não ocupa o mesmo lugar". [Conforme elaborações de Anny Cordié, em *Os atrasados não existem*, Porto Alegre, Artes Médicas, 1996].

O amor de transferência ou o que se pode escrever de uma análise

Márcia de Souza Mezêncio

"— Amor será dar de presente um ao outro a própria solidão? "
(Clarice Lispector)

"Quem fala só tem a ver com a solidão, no que diz respeito à relação que só posso definir dizendo, como fiz, que ela não se pode escrever. Essa solidão, ela, de ruptura do saber, não somente ela se pode escrever, mas ela é o que se escreve por excelência, pois ela é o que, de uma ruptura do ser, deixa traço".

(Lacan)

O amor é transferência

Ao fornecer-nos uma primeira definição da transferência, Freud utiliza a metáfora da imprensa, como veremos desenvolvido a seguir. Remete-nos, de certa forma, a algo que já estava escrito. A transferência ela mesma é uma necessidade do tratamento psicanalítico. Freud esclarece que não foi inventada pela psicanálise, mas encontrou nela sua revelação e sua utilidade terapêutica. O que queremos assinalar é um certo caráter automático do amor para a psicanálise, que nela se revela na forma do amor de transferência, cuja elaboração Freud nos dará anos mais tarde. Para ele, a transferência é uma atualização do inconsciente e uma prova da etiologia sexual das neuroses.

O que são as transferências? São reedições, reproduções das moções e fantasias que, durante o avanço da análise, soem despertar-se e tornar conscientes, mas com a característica (própria do gênero) de substituir uma pessoa anterior pela pessoa do médico. (...) Algumas dessas transferências em nada se diferenciam de seu modelo, no tocante ao conteúdo, senão por essa substituição. São, portanto, para prosseguir na metáfora, simples reimpressões, reedições inalteradas. Outras se fazem com mais arte: passam por uma moderação de seu conteúdo, uma sublimação (...) São, portanto, edições revistas, e não mais reimpressões. (Freud, 1905)

Amor ao saber

Para Lacan a transferência também é um fato de amor, amor que se dirige a um saber e que se articula pelo sujeito suposto saber. O amor transferencial não é narcísico, não visa uma imagem, visa o sujeito. O sujeito suposto saber é o amor que introduz o sentido e o saber sobre o real. A questão do amor é assim ligada à do saber e todo amor se baseia na relação entre dois saberes inconscientes. A transferência é a modalidade do encontro amoroso na psicanálise. Trata-se de um amor genuíno, no que ele é estritamente freudiano.

No *seminário, livro 20: mais, ainda*, Lacan faz uso das categorias modais de Aristóteles — possível, impossível, necessário e contingente — para articular o amor e a escrita que, segundo ele, são decorrências da linguagem, ela mesma uma elucubração sobre *alíngua*. Em Aristóteles essas categorias se referem ao ato e à potência, Lacan as articula em uma teoria do escrito. Esclarece que a fórmula *não existe relação sexual*, só se sustenta em um contexto de linguagem e mais especificamente a partir da escrita. Não se pode escrever a relação sexual porque ela não *está escrita*. Ou seja, não se pode falar de um universal necessário, como uma lei do instinto, quando se trata dos seres falantes. Acrescenta que o amor é a tentativa de escrever a relação sexual inexistente. Através das condições do amor, que funcionam como um já escrito, um necessário, que circunscreve um objeto signo de amor.

A metáfora freudiana se esclarece, então, na passagem da contingência à necessidade, ponto de suspensão a que se agarra todo amor. A transferência é a contingência tornada necessidade. Ela se inscreve, se reescreve sobre as marcas dos encontros passados, motivo pelo qual Freud a identifica à repetição.

Amor que se escreve

Em uma análise, na qual a relação sexual está excluída, o que se pode escrever a partir do amor de transferência? Não quer dizer que através do amor, a relação sexual por fim se escreva, o que se escreve é uma suplência da relação sexual inexistente, ou seja, se inscrevem para um sujeito as marcas de um gozo particular, nascido de um encontro contingente e que se torna, a partir daí necessário. Segundo Lacan, na análise só se lida com o amor e não é por outra via que ela opera. O analista encarna um significante suplementar na cadeia. É uma primeira indicação da escrita que se pode dar à transferência, uma escrita na cadeia simbólica, como um significante suplementar que lhe serve de endereço.

Miller (2000-2001) comenta a passagem da *Proposição de 9 de Outubro de 1967 sobre o psicanalista de Escola* em que Lacan constrói o algoritmo da transferência, articulando ao passe o ponto de basta da significação. Ele diz que, tal como Lacan o propôs, supõe a assimilação da transferência a um algoritmo, quer dizer, a uma fórmula lógica de funcionamento automático, destinada a encontrar seu princípio de parada no passe. Pode-se dizer então que o que se pode escrever de uma análise é o que se articula ao seu final? Só se escreve a transferência após sua liquidação? Pode-se falar de liquidação da transferência, ou o passe indica uma mudança de endereço? O que Lacan chama o trabalho de transferência que se converte em transferência de trabalho, segue sendo, pela via de uma elaboração de saber, uma tentativa de tratamento do impossível, do real que não se escreve?

Se seguirmos o argumento de Jacques-Alain Miller, o algoritmo da transferência permite introduzir o que ele chama metáfora do real. Partindo da idéia de que a transferência é um efeito de significação de ordem imaginária governado pela articulação simbólica, o que levaria a uma infinitização da cadeia, com o passe introduz-se nela o ponto de basta, em que se supõe que o efeito imaginário é substituído por um efeito real. O sujeito suposto saber é uma significação, não é nada real. É uma significação imaginária determinada pela articulação simbólica e o que permite que isso pare, se constitua, se cristalice, (se escreva?) é a emergência do objeto *a*, que seria da ordem de um semblante do real. O final da análise se marca pelo saber do que se é no desejo, pura falta ou puro objeto.

Escrever sem estilo?

No livro de Clarice Lispector, a que fizemos menção no *caput* desse trabalho, os personagens se abstêm do relacionamento sexual até o momento de estarem *prontos* para gozar do encontro, o que se passa através de uma "aprendizagem", uma preparação para o Um, para o Ser e para o Eu. Programa que parece ultrapassá-los, apesar do que parece, não se termina com um encontro perfeito, se termina com o vazio, o vazio da fala que não se completa, o vazio da escrita que não se consoma, não se transpõe. A escrita em Clarice parece ser da ordem de um arrebatamento, "*sou mais forte do que eu*", ela diz. Ou faz dizer seu personagem:

Nós que escrevemos, temos na palavra humana, escrita ou falada, grande mistério que não quero desvendar com o meu raciocínio que é frio. Tenho que não indagar do mistério para não trair o milagre. Quem escreve ou pinta ou ensina ou dança ou faz cálculos em termos de matemática, faz milagre todos os dias. É uma grande aventura e exige muita coragem e muita devoção e muita humildade. Meu forte não é a humildade em viver. Mas ao escrever sou fatalmente humilde.

Todo o texto se orienta a partir da questão do saber. "*Pedir? Como é que se pede? E o que se pede? Pede-se vida? Pede-se vida. Mas já não se está tendo vida? Existe uma mais real. O que é real? E ela não sabia como responder.*" O real, diz Lacan, é o mistério do corpo falante, o mistério do inconsciente. O real de que se trata na psicanálise é um real que não cessa de não se escrever, é o impossível da relação sexual. O artifício de colocar a relação sexual em um horizonte temporal de potencialidade, empresta-lhe um caráter de promessa, de realização, ainda que assintótica, revelando, no entanto, a radical solidão do um, a impossibilidade concernida ao próprio ser. Existe vida mas não saber no real. O que se pede, o que se demanda, Lacan nos ensina não se tratar do Outro, mas dos objetos que vêm substituí-lo como causa de desejo, objeto *a*.

"Nós dois somos um só". É daí que parte a idéia do amor, que é uma maneira de dar à relação sexual o seu significado. Em Freud a função do amor narcísico, amor da própria imagem, traz o problema de saber como pode haver amor por um Outro. Para Lacan o objeto não é especularizável, é o que faz furo na

imagem e é o que se busca no Outro, que está implicado na satisfação pulsional e pode ir além: um amar-se através do outro.

O desfecho do livro revela a fragilidade da solução, consumado o ato sexual, os parceiros se encontram atingidos em sua solidão e imersos na dor de existir. Ela decide dizer o que calou a vida toda. Ele resolve que enfim terá que escrever seu ensaio. "*Escrever sem estilo é o máximo que quem escreve chega a desejar*". Para o ser falante, há apenas corpos falantes, o mundo cheio de saber é um sonho.

O que quer dizer escrever sem estilo? O personagem quer transpor para uma escrita matemática o que chama de pensamento-sentimento. Ao mesmo tempo em que diz que o pensamento ameaça o milagre. O que é o estilo? Sabemos que para Lacan só a matematização atinge um real, real próprio ao inconsciente e que responde à fórmula: não há relação sexual.

Para não se ler

O escrito em psicanálise não é para ser lido, não se deve compreendê-lo. O uso das letras matemáticas visa uma transmissão, ainda que não introduza saber no real. O real da psicanálise é distinto do real da ciência. Visa uma demonstração do impossível pela contingência, o que pode mudar o tempo todo. Fala-se de enigma, mistério, milagre, que uma pessoa possa vestir-se com os signos do objeto a e encarnar as condições de gozo para um sujeito. É o que se constrói no amor: uma resposta para o traumatismo sempre presente nos encontros, que são sempre desencontros.

Pode-se apenas fazer uma homologia com a situação analítica, em que o contrato entre os parceiros institui de saída a marca do impossível, de um amor destinado a ser destituído. De alguma forma podemos dizer que se trata de uma aprendizagem, ainda que não de uma educação, uma aprendizagem pelo sintoma ou quem sabe pelo sinthoma como sugere Bernard Leconte. O sinthoma é a marca de um estilo ou sua destituição?

O que quisemos apenas indicar é que a experiência analítica, particularmente em sua vertente do amor de transferência, "realiza" de alguma forma, uma escrita das condições do gozo de um sujeito, ao que se empresta, empresta seu corpo o analista. Não por acaso a saída de uma análise, aquela que produz a passagem de analisante a analista, se articula em termos de um novo amor para o sujeito.

Referências bibliográficas:

LECOEUR, B. *Uma aprendizagem pelo sinthoma*. In: Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise 32, São Paulo, Edições Eólia, dezembro/2001, p. 22-25

FREUD, S. (1905) *Fragmento da análise de um caso de histeria*: Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas, vol. VII Rio de Janeiro, Imago, 1989.

LACAN, J. *O seminário, livro 20 : mais, ainda* (1972-1973), Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 1985.

Proposição de 9 de outubro de 1967 sobre o psicanalista da Escola. In: Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise 17, São Paulo, Edições Eólia, novembro/1996, p.5-12.

LISPECTOR, C. *Uma aprendizagem ou Livro dos prazeres*, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1982.

MILLER, J.-A. *A teoria do parceiro*. In: Os circuitos do desejo na vida e na análise, Rio de Janeiro, Contra Capa, 2000.

Um real para a psicanálise. In: Opção Lacaniana – Revista Brasileira Internacional de Psicanálise 32, São Paulo, Edições Eólia, dezembro/200, p. 15-18.

Le lieu et le lien (2000-2001), Curso proferido na Universidade de Paris VIII, inédito.

O inconsciente e a diferença sexual Do corte do sexo à corte aos objetos

Ronald de Paula Araújo

*"uma mulher é um sintoma para o homem, já o homem é para uma mulher pior do que um sintoma, uma
devastação."*
(Lacan, Jacques. "Le Sinthome". Ornicar?, nº 12.)

*"E isto, tanto mais quanto, se posso dizer, a lógica freudiana nos põe justamente no ponto em que ele não
poderia funcionar em termos polares e que tudo o que ela introduz como lógica do sexo ressalta de um só
termo que é verdadeiramente seu termo original, ou seja, a conotação de uma falta, um menos essencial
que se chama a castração, sem a qual, em seu nível, enquanto ele é de ordem lógica, nada seria capaz de
funcionar. Toda normatividade se organiza, para o homem como para a mulher, em torno da transmissão
de uma falta. Eis o que vemos no nível da estruturação lógica tal como ela se deduz da experiência
freudiana".*
(Lacan, "Do Outro ao outro", Lição XIV, trad. CEF-Recife)

Tentaremos com as contribuições de Lacan desenvolver algumas idéias acerca da diferença sexual partindo do aforisma "não há relação (rapport) sexual" e no que este revela da impossibilidade do encontro entre o feminino e o masculino no real dessa não inscrição que não cessa de não se inscrever levando em conta os limites nos quais me situo no percurso da nossa "não-toda" teoria.

"Não há relação sexual". O que vem a ser isto? Obviamente que Lacan não está se referindo à não existência do ato sexual no sentido comum, mas à relação enquanto rapport no inconsciente, enquanto razão entre os dois sexos, algum tipo de proporção, de equivalência, entre o "ter" do homem e o "ser" da mulher, o falo. Em princípio percebemos que não poderia haver uma diferenciação simétrica, tipo côncavo e convexo, entre os dois sexos, pois ambos, para Freud, são constituídos a partir de sua posição frente à castração enquanto operação simbólica. A partir de uma natureza bissexual inerente a todo ser humano, vem operar uma lógica que não se dá da mesma forma para a definição dos gêneros se sobrepondo ao destino meramente biológico de cada um, mas que é centrada na inscrição inconsciente de um mesmo instrumento, o falo, como significante da falta no Outro, como Lacan denomina. Sendo assim, ambos sofrendo a ação deste mesmo instrumento enquanto falta fundamental, como um teria o que outro deseja para completar-se? Como seria possível a inscrição de dois supostos significantes complementares e diferenciados, já que ambos se constroem ao redor da mesma falta? O rapport de Lacan é neste sentido. Não há uma proporção simétrica entre os sexos enquanto inscrição inconsciente. Eles não fariam uma relação no inconsciente. Este ideal simétrico só pode se sustentar a partir de uma operação imaginária.

Em "a Diferença Sexual", Sônia Nassim retomando uma posição defendida por MD Magno no seu seminário sobre "A Música" coloca a questão do advento do sujeito a partir do feminino, de uma posição passiva frente ao campo do Grande Outro para, num movimento posterior, instalar-se a referência fálica: "De início, o falante é apenas um significante que advém do campo do Outro que é furado, para aí retornar e se dirigir ao outro significante que vai permitir o seu aparecimento enquanto sujeito do inconsciente"¹. Citando Magno: "A entrada do significante impõe aceitação do furo, portanto os sujeitos começam pelo feminino, para só depois entrarem numa referência fálica, terem a castração como limite do Édipo e entrarem na ordem Lei-desejo"². Haveria então um significante primeiro que retornaria no lugar do significante da falta de um significante no campo do Outro. S₁ viria em substituição à S(A), por este indicar a falta de um significante no campo do Outro, indicar o espaço vazio, o seu furo, tornando a posterior inscrição do S₁ possível. A tese aqui é a da primazia de um significante retirado do campo do Grande Outro num primeiro movimento, para posteriormente realizar seu retorno, agora na condição de inscrito pela ação da castração, fazendo surgir o nosso sujeito na relação deste "velho renovado" significante com um outro significante (S₁-->S₂). A esta operação se seguirão as eventuais significações posteriores, notadamente as que se fizerem surgir a partir do estádio do espelho e respectivo surgimento do ego, o qual abordaremos sua função mais adiante dentro da nossa problemática sobre a diferença sexual.

A inscrição no inconsciente, portanto, é a da falta, e não de dois significantes que representariam cada qual um dos sexos, tornando possível a sua diferenciação: "O inconsciente, como já foi dito, é uma

questão, e por isso mesmo no inconsciente não há inscrição da diferença anatômica dos sexos, mas sim a inscrição da falta, que é aquilo que possibilita seu movimento, sua abertura"³, coloca Sônia Nassim. Contribuiríamos lembrando a posição que Lacan, fazendo uso do pensamento de Spinoza, constrói ao longo do seminário sobre o Ato Analítico, quando ele relaciona esta falta primordial no sujeito à perda do objeto no Outro, como sendo esta falta a perda e esta perda como sendo "causa-de-si", no sentido que é dado a este termo pelo filósofo, na proposição: "Deus é causa-de-si". O princípio seria esta "perda-falta", ela causaria o inconsciente, o sujeito, seria sua consequência.

Mas, a partir da constatação desta falta fundamental, como prosseguir na nossa problematização sobre a diferença sexual, já que esta falta não se configuraria da mesma forma, não se faria funcionar do mesmo modo em relação ao masculino e ao feminino?

Como instrumento para irmos em frente na nossa discussão, faremos uso das fórmulas quânticas da sexuação que Lacan matemizou visando transmitir estes conceitos a partir da letra, a partir de um discurso sem palavras, apontado por ele como a essência da teoria psicanalítica (Seminário Do Outro ao outro). Em tais fórmulas encontramos uma possibilidade de mostração dos paradoxos implicados no masculino mas, principalmente, no feminino, não esgotando, naturalmente, toda a questão, mas abrindo para uma forma de trabalhá-la.

Tomaremos cada um dos lados como *imaginariamente* homem e *imaginariamente* mulher, pois, seguindo esta forma de pensá-los com Sônia Nassim, pretendemos não cair no mal entendido das questões de gênero como já fechadas em si mesmas, já distintas, pois só no Imaginário é que poderíamos congelar estas funções em relação à diferença anatômica.

Então, centrando-se no postulado freudiano do parricídio primordial (Totem e Tabu), no lado imaginariamente homem das fórmulas da sexuação, Lacan colocou a existência de pelo menos um não-castrado, uma particular negativa, $\exists x \neg \phi x$ (existe x, não fi de x.) em relação à universal afirmativa, onde nenhum escapa à castração, ou seja, todos são castrados, $\forall x \phi x$ (para todo x, fi de x). Na particular negativa, a barra da negação repousa sobre o símbolo da função fálica, indicando pelo menos um x não castrado, enquanto a universal afirmativa coloca todos castrados. Torna-se necessária a função deste um não castrado, a função do Pai, para caracterizar o que todos os outros não tem. A exceção aqui confirma a regra.

Do lado imaginariamente mulher, Lacan colocou a negação na anterior particular negativa, tornando-a, então, uma particular afirmativa, já que em lógica, uma dupla negação recai numa afirmação: $\exists x \phi x$, ou seja, não existe nenhuma não castrada, não existe nenhuma que escape à ordem fálica, porém, ainda do lado feminino, colocou a negação na universal afirmativa, $\forall x \neg \phi x$ (para "não-todo" x, fi de x), ou seja, coloca a questão da mulher como "não-toda" na função/ordem fálica. O feminino teria a referência ao falo como o lado masculino, porém de uma maneira aberta, não totalmente fechada, definida. Estaria "não-toda" implicada no fálico. Segundo Nassim, "o lado feminino das fórmulas da sexuação foi retirado da lógica moderna ou lógica da diferença e inclui o princípio da não contradição como limite"⁵. O que seria então uma mulher, já que não podemos falar d (A) mulher enquanto categoria, enquanto universal afirmativa?

Uma observação de Lacan, no seminário Do Outro ao outro pode nos ajudar nos caminhos desta questão: "Entretanto não é senão por este ângulo que, na lógica freudiana, aparece a mulher: um representante inadequado, lado a lado, o falo e a negação de que ela o tenha, isto é, a reafirmação de sua solidariedade com este truque que, talvez, seja bem o seu representante, mas que não tem com ela qualquer relação. Então, isto deveria nos dar por si só uma pequena lição de lógica e nos fazer ver que o que falta ao conjunto desta lógica é precisamente o significante sexual"⁴. Portanto, há um significante que falta anterior a um hipotético significante mulher, mas que até poderia ter como seu representante, se fosse possível a sua inscrição, este truque que nos fala Lacan, porém, o interessante é ser um truque sem qualquer relação com a mulher, tudo ao mesmo tempo. Aqui a não contradição é o limite, lembremos. Torna-se muito interessante este engodo que seria esta hipotética inscrição de um significante mulher no inconsciente. Sua particular relação com o falo, como sendo "não-toda" na sua ordem, fazendo referência e negação ao mesmo tempo daquela função, e ainda, tal "não-contradição" ser apontada como este truque por Lacan, já

que a própria "não-contradição" seria um representante inadequado por não ter qualquer relação com a própria mulher. São questões que ficam suspensas diante da falta do significante sexual para defini-las.

Continuemos, pois, no nosso caminho do corte do sexo à corte aos objetos, observando a ação do Imaginário sobre a diferença sexual.

Nassim conclui que "... o que caracteriza o inconsciente (do falante) é a não-inscrição da diferença sexual"⁶. Diante da não inscrição da diferença anatômica dos sexos e da impossibilidade da relação sexual no inconsciente o sujeito destaca seu objeto causa do desejo pelo recurso ao Imaginário a partir da imagem do próprio corpo na constituição do eu-ideal no estágio do espelho. Para a autora, "o estágio do espelho é o recurso simbólico doado ao sujeito para que ele possa imaginarizar a diferença"⁷. O Imaginário é produto do Simbólico, não escapa à lógica significante, porém é um recorte desta, uma forma "congelada", vamos dizer assim.

Frente à falta fundamental haverá a tentativa de construir "o" objeto que supostamente a preencherá ao mesmo tempo que, diante da impossibilidade da relação sexual pela não inscrição da diferença, a imagem do corpo tentará suprir esta não inscrição. Este primeiro objeto imaginário será a imagem do próprio corpo apontada no espelho como sendo a do Eu, a do ser, por um terceiro que vem ocupar o lugar do desejo do Outro, retomando esta função. Há uma organização da imagem do Eu que se encontraria até aqui despedaçado através de uma especulação do que ele seria, conjuntamente com uma negação da não inscrição da diferença sexual, já que a imagem do anatômico, por um processo identificatório, passaria a tentar suprir esta falha, provocando a alienação do sujeito em relação a ela. Perpetua-se a máxima lacaniana: "O desejo do homem é o desejo do Outro", agora, a partir do espelho, imaginarizado.

Sobre a formação do eu-ideal no espelho, Nassim propõe a idéia de uma estátua. Algo foi congelado nessa imagem antecipada de si mesmo em função do descentramento pelo olhar do Outro funcionando como terceiro, aquele que indica quem está no espelho: "É aí que estamos no que deu a estruturação do eu – sede do desconhecimento. Diz Lacan que o eu é estruturado como um sintoma, é o sintoma humano por excelência, é a doença mental do homem. Trata-se de uma personagem instantânea, apreendida na relação à imagem antecipada dele mesmo, independente da sua evolução. Este eu não ignora, não tem essa dimensão, ele desconhece, mantém-se aí por mais que a síntese fracasse. Paixão de desconhecimento, paixão do eu, que deixa vago meu lugar de sujeito."⁸ O discurso analítico se propõe a desvelar este engodo por um processo de desimaginarização e de trabalho significante até onde a travessia do fantasma do analisante permitir, sair da instância do querer do Eu para a do desejar do sujeito, descongelar a imagem da estátua enquanto sintoma e propor o movimento do desejo eternamente impulsionado e barrado pela falta que o funda.

NOTAS

* Trabalho apresentado no VI Encontro de Psicanálise da Universidade Federal do Ceará em maio 2002

"a Diferença Sexual". Nassim, Sônia. 3ª Edição revista e aumentada. *outra*, pág. 92

Idem., págs. 92/93.

idem, pág. 84.

"Do Outro ao outro". Lacan, Jacques. Lição XIV, pág. 8 – Trad. CEF – Recife.

"a Diferença Sexual". Nassim, Sônia. 3ª Edição revista e aumentada. *outra*, pág. 90.

Idem, pág. 31.

Idem, pág. 36.

Idem, pág. 50.

La temporalité canonique autobiographique: son conflit avec le vécu des temporalités plurielles du sujet dans la cure

María José Palma Borrego

« *Le temps devient humain dans la mesure où il est articulé de manière narrative. En retour, le récit est significatif dans la mesure où il dessine les traits de l'expérience temporelle.* »
Paul Ricoeur, *Temps et Récits*, 1984.

« *Le temps a laissé d'être accessoire* »
Bersong

"La clínica constituye un espacio donde se escribe una autobiografía"
Jorge Helman, *La clínica como estructura*. 1996.

Aujourd'hui, l'intérêt pour la problématique du canon parmi les spécialistes et les critiques littéraires soulève des discussions passionnées pour ou contre l'établissement du canon.

Mais écrire sur le canon littéraire impose tout d'abord une question : Que'est ce que c'est le canon littéraire? La réponse que je donnerais ici est simple et pratique. Le canon est en effet, une liste d'œuvres considérées dignes d'être étudiées et commentées. Des œuvres, en fait, qui conforment un modèle et, en ce qui nous concerne ici et par rapport au canon autobiographique, un modèle de l'écriture du vécu 2.

Nous n'allons pas parler dans ces pages du canon autobiographique à proprement parler, de ses dilemmes et de ses perspectives, mais de deux catégories que le canon lui-même délimite: l'"espace" et le "temps" 3

En effet, les catégories de "espace" et de "temps" canoniques autobiographiques s'imposent à toutes les pratiques d'écriture autobiographique. Il s'agit donc d'un "temps" chronologique, mesuré et objectif, que nous appellerons "le temps sans profondeur", et d'un "espace", marqué par ce "temps", dont ses limites thématiques se circonscrivent à la narration objective des faits d'une vie.

Ainsi, dans le temps canonique nous avons une pensée qui rémémore une autre pensée concernant une catégorie abstraite, et dont la modalité temporelle spécifique est le passé. Dans ce sens, le "temps" canonique comporte un système de pensée forcée qui implique un investissement intellectuel à proprement parler. En effet, nous y avons une pensée sur le passé, construite et élaborée à partir du principe du vécu objectif, réel, du sujet, ce qui conforme sa temporalité.

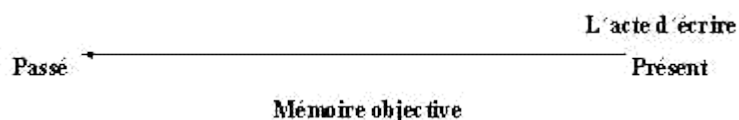
Cette temporalité du temps de la conscience ou « temps avec profondeur », exprimée aussi dans le récit de cure⁴, est liée à la durée des affects et rentre en conflit avec le temps chronologique du canon autobiographique. Mais il existe dans la cure une « temporalité » de l'inconscient ou plutôt une « temporalité » non mesurable qu'on appellera le « hors-temps ».

En effet, il correspond à Freud (1885), le mérite de formuler l'idée d'une expérience hétérogène du temps et de la temporalité à travers la technique psychanalytique, en introduisant dans la pensée philosophique occidentale et classique, une nouvelle caractérisation du temps. Freud n'exclue pas le temps linéaire de la philosophie classique qui le rattache à la conscience, mais il introduit, comme nous l'avons déjà signalé, le temps lié à la durée des affects et le temps qui ne temporalise pas.

De son côté, Jacques Derrida dans son livre *Freud et la scène de l'écriture* (1967 :96-97) affirme que : « l'intemporalité de l'inconscient est sans doute seulement déterminée par opposition à un concept courant du temps, traditionnel et métaphysique, le temps de la conscience. » D'autre part, Jean Laplanche (1998) nous signale aussi qu'il s'agit « d'un temps perceptif ou de la conscience immédiate, d'un temps humain, cosmologique ou « temps du monde », le temps de la mémoire et du projet, en fait, le temps historique des sociétés humaines », dont la représentation métaphorique et mythologique est Chronos dévorant ses fils.

Le « temps sans profondeur », canonique, est un temps métaphysique, objectif et universel. Un temps qui correspond à une représentation linéaire : passé, présent, futur, qui obéit au principe de non réversibilité, admetant la simultanéité des faits et n'appartenant pas, en principe, aux catégories du temps : présent, passé, futur.

Nous allons représenter maintenant le schéma linéaire concernant le « temps » canonique autobiographique, en rapport avec ce que Freud appelle « le système de la perception conscience ».



Quant à l'espace narratif canonique autobiographique, il s'agit dans ce cas-là, de la narration chronologique des faits objectifs vécus par le sujet narrateur. Dans ce sens, on peut dire que les catégories de « espace » et de « temps » correspondent à l'expérience du sujet, une expérience qui se reconnaît à partir du fait de la conscience et que le récit transforme en expérience objective.

Par contre, dans le « récit de cure », il ne s'agit pas seulement de reproduire l'« espace » et le « temps » canonique, logique et chronologique, mais d'exprimer aussi la temporalité subjective du narrateur ou de la narratrice, manifestée dans la cure par la mémoire traumatique. Une temporalité, qui comme nous le verrons plus tard, est située dans ce que nous appelons la « limite paradoxale » 5

Bien évidemment, ce ne sont pas ces catégories de « temps » et d'« espace » canonique qui configurent exclusivement le « récit de cure », mais celles de la « temporalité » et de l'« espace » vécus dans la cure, à savoir, l'« espace imaginaire » et la « temporalité imaginaire ».

L'« espace imaginaire » est le lieu où se succèdent les expériences du temps vécues par le sujet. La « temporalité imaginaire » est la superposition des temps passés à partir du présent réel de la cure, mémorisés et travaillés dans le processus analytique. Un exemple de ce que nous venons de dire se manifeste dans le « souvenirs-écran ». Ces passés superposés du « souvenir-écran » disparaissent au fur et à mesure que se développe le travail sur le traumatisme provoquant sa dissolution. Ce qui veut dire que la « temporalité imaginaire », par la réduction des passés à la singularité du passé chronologique, « rentre » dans la logique du langage, c'est-à-dire, dans l'écriture pour devenir récit.

Alors, la « temporalité imaginaire » reste un domaine exclusif du travail analytique et ne se manifeste pas dans l'espace-temps canonique autobiographique. Il s'agit donc d'une catégorie qui configure celle de « limite ».

Dans ce sens, le temps de la conscience ou « sans profondeur » canonique se manifeste comme « limite » ou frontière séparant deux catégories apparemment égales : le « vécu » rapporté par la narration autobiographique canonique, un « vécu » objectif, et le « vécu » qui traduit le travail de passage de l'inconscient, au préconscient et au conscient du sujet dans la cure. Ce processus, qui se traduit par un état-de-conscience de la maladie et de la guérison, avance dans le « récit de cure » par des « coupures spatio-temporelles » thématiques que nous trouvons aussi dans des textes autobiographiques de la Modernité.

Mais retournons à l'« espace » et au « temps sans profondeur » canoniques autobiographique, pour voir comment la déconstruction de ces catégories commence déjà dans certaines autobiographies modernes.

En effet, les récits autobiographiques de la Modernité limitent le temps et l'espace canoniques à un temps et à un espace relativement court. D'autre part, à la linéarité chronologique des faits canoniques, succède une fragmentation de celle-ci qui se manifeste notamment au niveau thématique.

Voilà deux exemples de ce que nous sommes en train de dire.

Dans son autobiographie *Enfance* (1985), Nathalie Sarraute limite l'espace et le temps narratifs aux deux premières années de sa vie. Valérie Valère dans son livre autobiographique *Le pavillon des enfants fous* (1978), restreint encore plus l'espace et le temps narratif, car il s'agit de son séjour de trois mois dans une unité psychiatrique d'un hôpital parisien, et finalement, dans son autobiographie psychanalytique *Les Mots pour le dire* (1975), Marie Cardinal limite l'espace narratif à un endroit très petit : le cabinet de son analyste, et le temps chronologique à sept ans.

On soulignera que c'est dans le domaine de l'écriture des femmes⁶ où on trouve un effort majeur de l'idée de déconstruction des catégories de « espace » et de « temps » narratifs. Ceci nous est montré par un style de modalité autobiographique « saccadé », c'est-à-dire, une écriture des phrases courtes, attachées au souffle, plus près du « bios » que de l'« autos », ce dernier entendu comme une construction culturelle logophalocentrique, qui exclue le « sujet féminin » et la subjectivité féminine de désir au lieu et à l'espace de la « limite paradoxale ».

Ainsi, l'« espace » et le « temps » canoniques autobiographique, qui se veulent modéliques, donc, totalitaires pour l'expression du vécu du sujet narrateur, s'avèrent insuffisants pour l'expression du vécu des différentes modalités de temps « avec profondeur » ou temporalité du sujet dans la cure.

Cette insuffisance du canon autobiographique, toujours entendu comme ensemble des récits autobiographiques qui expriment la totalité de l'expérience du sujet, nous a amené à l'articulation de la catégorie de « limite paradoxale » entre le canon autobiographique et le « récit de cure » concernant le « temps » et la « temporalité ». Celle-là nous demande de tenir compte de l'« illogique » du travail analytique préalable à toute écriture, et notamment à l'écriture de la cure.

Cette « illogique » se caractérise, en effet, par la superposition ou sédimentation des temporalités passées du sujet dans la linéarité chronologique du temps passé. Ces expériences plurielles de la temporalité du sujet rentrent en conflit avec le temps chronologique canonique. Et ce conflit entre le « temps » passé et objectif et la « temporalité » des passés du sujet, est provoqué par l'irruption des situations et moments spécifiques à la temporalité de la cure, qui sont ramenés à la conscience par la mémoire traumatique et à l'écriture par la mémoire volontaire. Ces situations et moments ont à voir avec les traumatismes, les symptômes, les répétitions, les souvenirs-écran, etc.

La définition du conflit que nous venons de donner, et qui constitue aussi la « limite paradoxale », passe nécessairement par la catégorie de « impossibilité » d'écrire l'expérience de la temporalité superposée et plurielle vécue par le sujet dans la cure.

Ainsi, en situant cette impossibilité dans la catégorie du « reste »⁷, l'« illogique » du vécu de la cure peut-il être exprimé par la logique que le langage impose à la narration autobiographique?

La réponse est évidemment négative si nous considérons la temporalité plurielle de la cure como un élément mobile entre le « hors-temps » (J. Kristeva :1998), ou « zeitlos »⁸ freudien, la temporalité⁹ plurielle, subjective et de la conscience, et le temps.

D'autre part, nous allons voir maintenant les éléments qui conforment cette « illogique » de l'impossible, à savoir, les traumatismes, les symptômes, les répétitions, les souvenirs-écran, etc.

Comme nous l'avons déjà dit ci-dessus, le canon autobiographique se caractérise par le modèle du temps « sans profondeur », lié à la conscience et qui requiert un espace narratif totalitaire en ce qui concerne l'expression du vécu du sujet narrateur soit homme ou femme¹⁰.

Le canon autobiographique a créé, en effet, un « horizon thématique » dans les pratiques de l'écriture du vécu où on transmet une pensée sélectionnée. Dans ce sens, le paradoxe de la « limite » concernant le temps, se manifeste dans le « récit de cure », à travers la reproduction du temps canonique, et d'une temporalité de la conscience spécifique au cadre analytique dont l'origine mythique, hypothétique et idéale, est le début de la cure comme début de la narration.

Cette temporalité spécifique de la cure plus le « hors-temps » introduisent chez le sujet un certain fonctionnement des succès psychiques qui créent cet « illogique » manifesté dans le brouillon et effacé de l'écriture.

Dans ce sens, une polarité s'installe dans le « récit de cure » par rapport au temps : d'une part, une expérience-conscience trans-crite dans la narration autobiographique de la cure qui, dans la mesure où celle-ci signale les « échos » du travail de l'inconscient, tient compte non seulement de ces faits de la conscience, mais s'inscrit dans l'expérience-conscience une « faille »¹¹, une blessure qui implique une frustration pour l'analysant ou l'analysante, pour que, justement, l'analyse avance. Et dans la mesure où celle-ci avance, il y aura du matériel narratif pour la construction du « récit de cure ». D'autre part, l'inscription de la « faille » se manifeste dans l'autre élément de la polarité, car elle est de l'ordre de l'inconscient, du « hors-temps », de l'« illogique » irreprésentable et situé dans le « reste ». C'est-à-dire, de l'inexplicable, sans mots, sans discours, dans un présent perpétuellement sans profondeur, malgré le retour du sujet du présent à la pluralité des passés pour retrouver son présent, toujours renouvelé et nouveau: en fait, un autre présent.

Ce retour au présent de la conscience, doit être entendu comme le point de départ pour la dissolution des obstacles et pour la construction de l'histoire du sujet pour sa guérison, à savoir: les « souvenirs-écran » les répétitions, les défenses, etc. qui empêchent le sujet d'arriver à la scène traumatique, fixée dans un passé voilé, protégée pour les défenses et les « souvenirs-écran », et manifestée par les phénomènes de la répétition et du symptôme.

Le « symptôme » est ici considéré comme une manière d'exister, de vivre du sujet, qui doit être encadré dans le matériel narratif nouveau qui introduit le « récit de cure » dans l'« espace thématique » canonique autobiographique.

Scène traumatique dans un passé voilé en effet, et dévoilement de celui-ci pour faire passer à la conscience, par la nomination, la douleur du traumatisme vécu. Dans le processus du dévoilement du travail analytique, il se déploie encore une fois l'espace et le lieu de la « limite paradoxale » entre le temps, la temporalité et le « hors-temps ». Paradoxe auquel s'intéresse Freud dès les premiers traitements et dans son autoanalyse.

En effet, Freud parle d'un paradoxe de la mémoire quand aux éléments de l'enfance, qui comme nous avons déjà vu en ce qui concerne le « souvenir-écran », ont à voir avec des faits importants dans la biographie d'un sujet homme ou femme. Ces faits qui ne sont pas retenus, mais conservés par des souvenirs apparemment insignifiants.

La conception de Freud de ce paradoxe est en rapport avec la déconstruction du temps chronologique et linéaire que le propre Freud introduit dans la pensée occidentale. Ainsi, pour Freud, il existe des faits importants qui ne sont pas retenus par la mémoire, en tout cas ils n'existent pas dans la mémoire volontaire, mais la mémoire involontaire¹² peut les faire surgir.

Phénoménologiquement, dit Freud, certains de ces souvenirs se présentent avec une netteté et une insistance exceptionnelles contrastant avec le manque d'intérêt et l'innocence de leur contenu. Mais ces souvenirs recouvrent des expériences sexuelles réfoolées ou des fantasmes que Freud appelle les « souvenirs-écran ».¹³

En ce qui concerne le « récit de cure », la percée du « souvenirs-écran » pour faire surgir les traumatismes à la conscience comporte d'abord pour le sujet, un travail sur la temporalité du passé pour sa transcription postérieure dans le temps chronologique de la conscience. Ce qui constitue la base à partir de laquelle se construit la narration de la cure comme partie de l'histoire du sujet narrateur.

En fait, il s'agit du passé d'un fait passé chez le sujet qui est de l'ordre de son histoire traumatique. Ainsi, le fait originaire du traumatisme est situé dans ce passé caché, voilé par un autre passé où se produit l'expérience, mais l'expérience de ce passé du passé n'a rien à voir avec la Vérité des faits qui impose le récit canonique autobiographique au récit de la cure d'un sujet narrateur, mais avec l'évocation que le sujet fait de ces faits qui constituent sa vérité subjective. Il est évident qu'il ne s'agit pas de l'Histoire d'un sujet, dans le sens canonique du terme, mais de l'histoire subjective du sujet se manifeste dans le « récit de

cure ». Bien évidemment, cela suppose des vérités subjectives, partielles, face à la Vérité canonique.¹⁴ Ainsi, à la temporalité chronologique, il faut « rajouter » la temporalité des éléments pathogènes qui sont en rapport avec la pluralité des passés expérimentés par le sujet dans la cure.

En effet, la temporalité plurielle du passé qui se sous entend dans l'analyse du « souvenir-écran », constitue un élément de conflit de plus par rapport au temps passé canonique de l'autobiographie. Ce passé canonique s'exprime sous une modalité temporelle qui est liée avec le temps de la succession et à l'appropriation. Par contre, le travail de la mémoire traumatique dans la cure nous dévoile un passé voilé par l'écran du souvenir qui est aussi au passé et à l'origine de la scène du traumatisme.

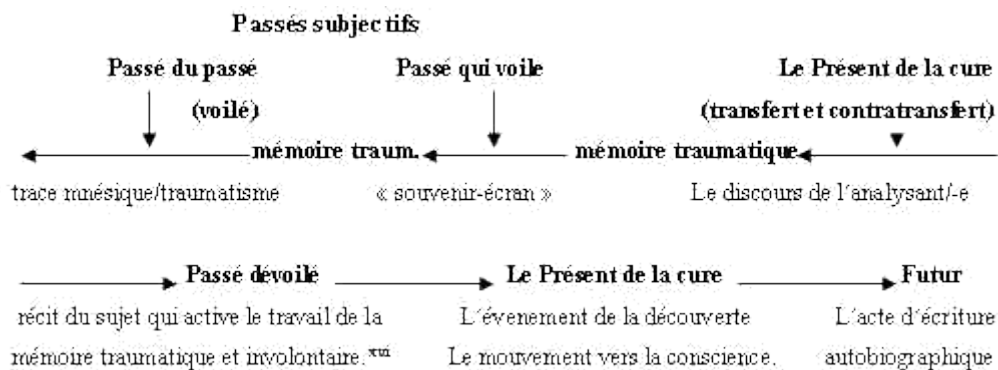
Ce dévoilement, aller du présent au passé récent, celui du souvenir, et de ce dernier au passé de l'origine du traumatisme, se produit quand « il y a une implication de celui-ci dans le symptôme à travers une phrase ou un mot¹⁵ qui créent signification » (Forrester, 2000:250).

Ce sens subjectif, constitutif de l'histoire du sujet de la narration, va être l'élément qui conforme la thématique narrative du « récit de cure » face à la narration des faits « objectifs » caractéristiques de l'autobiographie canonique. Il s'agit donc, non seulement du déroulement du passé vers le présent, (l'expérience du sujet est introduite dans le passé linéaire de la narration) signifiant l'acte de l'écriture autobiographique, mais de l'expérience plurielle de la temporalité du passé du sujet qui écrit sa propre cure.

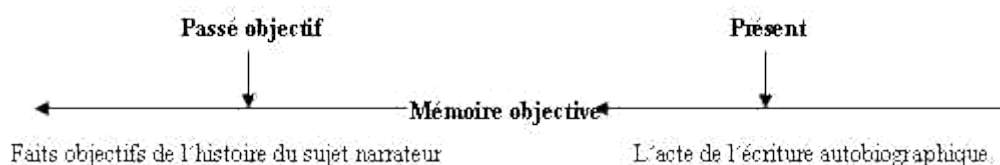
Dans ce sens, il s'agit des passés superposés, par couches sédimentées pourrait-on dire, ou d'un « passé recomposé » selon l'expression de Francis Pasche, qui est en rapport avec la durée basée dans l'expérience des affects, ceux-ci modulés à la fois par la présence et l'absence de l'objet aimé ou haï.

En effet, la profondeur de la mémoire de la « trace mnésique » est en rapport avec la durée de l'excitation, par ce qui ne peut pas être symbolisé et qui est à la base du traumatisme. C'est seulement dans le sens où le traumatisme, visible par le symptôme, peut être nommé et « résolu » dans la cure, dans le sens de la prise de conscience du sujet, qui peut être écrit.

Nous allons voir maintenant la représentation graphique du fonctionnement de feed back ou circulaire de la temporalité psychanalytique concernant ces passés subjectifs superposés et son rapport avec la temporalité canonique autobiographique.



-Le fonctionnement linéaire du temps canonique.



Paul Denis dans son article *La bella actualidad* (1998), affirme que le processus analytique permet de dégager, dans le cadre d'une cure complète, les deux dimensions temporelles du psychisme : la diachronie et la synchronie. Ces deux temporalités, activées pendant la cure, réactivent les contradictions

intrapyschiques et contribuent à l'aventure d'un champ -le champ de la parole- pour l'élaboration des conflits. Cette ouverture, selon Benveniste (1966 :263), situe la présence simultanée de la conscience subjective et du temps dans le langage.

En effet, « le temps existe parce que le langage existe : mon temps est en fonction de mon énoncé », dit Benveniste. Et « dans tous les endroits, on peut constater une certaine organisation linguistique de la notion de temps, la temporalité humaine avec tout son appareil linguistique révèle de la subjectivité inhérente à la propre expérience du langage. » (Benveniste, 1966:263).

En tant que langue écrite, le « récit de cure » comporte une dimension diachronique du temps. Mais dans la cure, celle-ci est menacée par le mouvement incisif et permanent de la temporalité synchronique que le sujet expérimente au niveau de la conscience. L'incision des ces deux dimensions temporelles manifeste une limite, qui n'a rien à voir avec la « limite paradoxale », mais avec ce que nous avons appelé une « chronologie altérée » qui a un effet sur la thématique et le style.

Ainsi, l'autobiographie psychanalytique ou « récit de cure » ouvre l'espace thématique du canon autobiographique, en créant un espace de réception nouveau pour le récit de la maladie comme sujet littéraire.

D'autre part, il s'agit de voir comment à partir de cette « chronologie altérée » se construit l'histoire de la guérison d'un sujet, toujours menacée dans la cure par sa propre expérience de la temporalité synchronique, marquée par le phénomène de la répétition¹⁷, qui est avec le symptôme, exclu de la logique spatio-temporelle de la narration autobiographique.

En effet, le retour du refoulé introduit, sans la participation du sujet même, une temporalité psychique subjective, un « temps avec profondeur ». Dans son travail sur le refoulé, la mémoire traumatique, est en rapport avec le « temps passé et perdu », avec le temps du fait traumatique, et finalement, avec le « temps retrouvé » par et pour le sujet même.

Dans ce sens, le fait de nommer dans la cure le traumatisme, qui deviendra histoire écrite, fait de l'écriture de la cure un moyen de récupération et de fixation constructive de ce passé « perdu et retrouvé » donateur de salut. Ainsi, pour le sujet narrateur de son analyse, le but de la construction de son histoire - l'histoire de sa maladie qui devient exemplaire et didactique- est parallèle à la construction de son « moi », tandis que pour le sujet narrateur autobiographique canonique, le but de la narration est limité au fait de faire connaître une vie exemplaire, considérée par le narrateur ou par la narratrice même, digne d'être connue par tout le monde.

Un autre élément du vécu¹⁸ qui conforme l'histoire du sujet, est la « trace mnésique¹⁹ ». Elle est liée à la durée de l'excitation provoqué par le traumatisme et est inscrite dans la mémoire. C'est seulement dans le sens où le traumatisme est visible par le symptôme, que celui-ci peut être nommé et « résolu » dans la cure, qu'il est introduit dans la logique spatio-temporelle imposée par le langage. Suivant un parcours de cause-effet, la « trace mnésique » devient aussi un élément fondamental pour la construction de l'histoire du sujet et matière de l'écriture autobiographique.

Ainsi, ce qui est dans un « hors-temps » ou dans le temps pré-verbal de la « trace mnésique » : le temps du regard ou le temps de la mère (Lacan), s'introduit dans un temps historique et devient alors un élément fondamental pour l'insertion du sujet dans la trame temporelle du temps historique, chronologique, différente de celle de son histoire subjective.

C'est pourquoi, l'histoire du sujet ne sera pas celle des faits les plus importants qui souligne et proclame le modèle autobiographique canonique, mais celle des faits à travers lesquels le sujet trouve son Sens dans la succession des événements de sa vie. Et ce Sens est constitué par le langage, dans l'ensemble des discours qui conforment la Culture en général, et de la culture vécue par le sujet²⁰ en particulier. Mais comme dit Marcel Moreau dans son livre *Féminaire* (2000) : « Pour les femmes, les mots ont une autre vie, un autre sens. Ils ne sont pas absents, simplement ils sont une autre vie, intouchable, impénétrable. »

Finalment, nous avons voulu signaler dans ces pages une hypothèse concernant le statut conflictuel entre le temps canonique autobiographique et la temporalité inscrite dans le temps du « récit de cure » ou autobiographie psychanalytique.

Il existe, en effet, une série d'éléments constitutifs de la temporalité analytique, tels que la « trace mnésique », la répétition, le « souvenir-écran », etc. qui sont préalables au système de temps-conscience du canon autobiographique, qui appartiennent au vécu du sujet, et qui ne peuvent pas être inscrits dans la logique du langage. Ceux-ci sont à l'écart, dans ce que nous avons appelé le « reste », c'est-à-dire dans le pré-verbal. Ces mêmes éléments modifient à la fois, certaines catégories métaphysiques telles que Histoire et Vérité.

Dans ce sens, le temps du vécu du canon autobiographique s'avère d'une part, déficitaire pour exprimer toute expérience du vécu d'un sujet, et d'une autre, nous montre son caractère totalitaire, exclusif et normatif, créant, par opposition une « limite paradoxale » dans cette même expérience du vécu.

Notes

2 La création d'un modèle canonique autobiographique comporte des pratiques d'écriture relativement permanentes. Dans ce sens, nous soulignons la différence entre le genre autobiographique comme des pratiques d'écriture autobiographiques, et le canon autobiographique qui est le modèle qui doivent suivre ces pratiques.

3 Il existe une différence conceptuelle entre les catégories de "temps" et "temporalité". Le premier marque la chronologie de la narration autobiographique canonique et la deuxième est en rapport avec l'ambiguïté qui présente l'expérience du "temps" dans la cure, et sa postérieure translation au récit de celle-ci.

4 "**Récit de cure**" ou autobiographie psychanalytique c'est la narration d'une psychanalyse. Le "récit de cure" présente une ambiguïté s'exprimant par une "limite paradoxale", en rapport au temps et à la temporalité, de l'expérience du sujet.

5 **Limite**: Lieu d'intersection entre le temps canonique et la temporalité vécue par le sujet dans la cure. Elle configure un espace qui est celui de la logique narrative.

Le paradoxe : La double appartenance du « récit de cure » au temps et à la temporalité.

6 Cette affirmation est valable au moins pour la plus part des écrivaines françaises de la période 1970-1980 attachées idéologiquement au M.L.F.

7 **Le reste**: le lieu en dehors de la « limite paradoxale », et en rapport avec le « zeitlos » freudien.

8 « **Zeitlos** » : Ce qui ouvre chaque manifestation humaine (acte, parole, et symptôme) à l'au-delà de la conscience. Il s'agit de l'énergie et de la pensée qui ont une temporalité spécifique qui ne temporalise pas, contrairement à la vie et à la conscience, mais inséparables d'elles.

9 Nous considérons que la temporalité marque deux aspects de l'expérience du sujet : d'une part, une temporalité atemporelle ou hors-temps et d'une autre, la temporalité liée à la durée de l'affect et en rapport avec la conscience.

10 Le « sujet féminin » de l'autobiographie féminine pose d'autres problèmes qui sont en rapport avec le statut du « sujet féminin » dans sa relation avec le langage et de façon plus générale dans la Culture.

11 "**Faïlle**": Du domaine de la géologie comme cassure, la « faille » dans la cure est en rapport avec la frustration, donc, avec la castration du sujet.

12 **Mémoire involontaire** : Les moments qui gardent notre mémoire et marquent l'union sans relâche entre l'avenir et le passé.

13 **Souvenir-écran**: Souvenir infantile se caractérisant à la fois par sa netteté particulière et l'apparence insignifiante de son contenu. Son analyse conduit à des expériences infantiles marquantes et à des fantasmes inconscients. Comme le symptôme, il est une formation de compromis entre des éléments refoulés et la défense

14 La construction de l'histoire et le concept de « vérité subjective » nous montre encore une fois comme le « récit de cure » se situe dans la limite transgressive des concepts d'Histoire et de Vérité canoniques.

15 Dans ce sens, voir la "parole pleine" chez Lacan.

16 La mémoire involontaire: les moments qui garde notre mémoire et marquent l'union sans relâche entre l'avenir et le passé.

17 Il serait intéressant d'analyser le phénomène de la répétition dans les brouillons ou carnets de notes concernant le récit d'une cure. La répétition y serait de l'ordre de la thématique, du style, mais aussi de l'« illogique ». Dans ce sens, les brouillons et les carnets de notes seraient, à la limite, plus proches de l'expérience analytique que le propre récit de cure corrigé et édité.

18 Même si la « trace mnésique » se situe dans la « mémoire inconsciente », dans la mesure où elle, attachée au traumatisme, peut être investie et verbalisée, elle fait partie du vécu du sujet, dans le sens où la « trace mnésique » est toujours provoquée par un fait de la réalité qui parallèlement, provoque l'excitation et la durée de celle-ci chez le sujet.

19 **Trace mnésique:** Terme utilisé par Freud pour désigner la façon dont les éléments s'incrustent dans la mémoire. Les traces mnésiques sont déposées, selon Freud, dans des différents systèmes ; elles subsistent de façon permanente mais ne sont réactivées qu'une fois investies.

20 Il nous semble important de signaler ici, le conflit spécifique des femmes par rapport au langage dans une Culture logophalocentrique.

BIBLIOGRAPHIE

Benveniste, Emile (1966) « L'homme et le langage » *Problèmes de Linguistique Générale*

Denis, Paul (1998) « La bella actualidad » *Revista Francesa de Psicoanálisis*, Madrid, Biblioteca Nueva, 93-107.

Derrida, Jacques (1967) *Freud et la scène de l'écriture*, Paris,

Cardinal, Marie (1975) *Les Mots pour le dire*, Paris, Folio.

Forrester, John (1995) *Seducções del Psicoanálisis: Freud, Lacan, Derrida*, México, Fondo de Cultura Económica.

Freud, Sigmund (1983) *Psicología de las masas y análisis del yo*, Madrid, Biblioteca Nueva.

Godin, Jean Guy (1990) *Jacques Lacan 5 rue de Lille*, Paris, Seuil.

Hyvart, Jeanne (1975) *Mère la Mort*, Paris, Minuit.

Kristeva, Julia (1998) « El escándalo del fuera de tiempo » *Revista Francesa de Psicoanálisis*, Madrid, Biblioteca Nueva, 109-128.

Laplanche, Jean, Pontalis, J.B. (1967) *Vocabulaire de la Psychanalyse*, Paris, PUF.

Moreau, Marcel (2000) *Féminaire*, Paris, Lettres Vives.

Lacan, Jacques (1966) *Écrits*, Paris, Seuil.

Sarraute, Nathalie (1985) *Enfance*, Paris, Gallimard.

Valère, Valérie (1978) *Le Pavillon des enfants fous*, Paris, Folio.

Un amor de cacería

Elena Rangel Hinojosa

Angelika Aurora Rümelin escritora y traductora de origen austriaco (1845-1909) nació en Merangasse, Graz Austria, el día 14 de marzo de 1845. Contrajo matrimonio con Leopold von Sacher-Masoch el 13 de octubre de 1873. Este matrimonio duro diez años, después de un periodo de separación, la Corte Regional de Sajonia resolvió el litigio de divorcio, el 21 de mayo de 1886.

Sacher-Masoch había publicado *La Venus de las pieles 1* un año antes de conocerla. Wanda von Dunayew era el nombre del personaje protagónico en esa novela y es por esto que desde su primer encuentro con él, a principios de enero del año 1871, ella decide llamarse Wanda. La elección de este nombre, cobra importancia como un paso determinante, den tro de un proyecto libertino, relacionado con el propósito de Angelika de seducir al autor de esa novela y de cazarlo.

La apropiación de este nombre marca un cambio en su vida. Le permite salir de la extrema pobreza en que vivía con su madre, e ingresar al estatus social que correspondía a la esposa y madre de los hijos de tan apreciado y leído escritor de su tierra. Para Angelika, ese proyecto de cacería, inicialmente libertino, una vez consumado en matrimonio, significa un medio para fundarse como sujeto \$. Se hace llamar Frau Wanda von Sacher-Masoch y nunca deja de llamarse así.

Al publicar sus memorias en 1906, ya cercana su muerte y no obstante su divorcio y la muerte de su ex-marido², ella firma con su apellido de casada, un texto que titula: *Meine Lebensbeichte Memorien 3* [*Memorias de mi vida*].

Su nombre de autora asociado al hecho que *La Venus de las pieles* circulaba en Francia, desde hacia cuatro años, le permitió que una de las más prestigiosas editoriales: *Mercure de France*, publicara sus memorias bajo el título: *Confession de ma vie* [Confesión de mi vida]. A este libro, le añadió en 1908, un suplemento con el título: *Masochismus und Masochisten. Nachtrag zur Lebensbeichte 4* [Masoquismo y masoquistas: Adición a las confesiones]. Anterior a esto, Krafft-Ebing había derivado el término masoquismo del apellido Masoch, basándose en el sustrato de sus escritos, en especial, de la novela *La Venus de las pieles*.

Las confesiones de Wanda

Las confesiones de Angelika alias "Wanda", constituyen un valioso testimonio para interrogar hasta que punto y por que vía la fantasía de Sacher-Masoch expuesta en *La Venus de las pieles*, rigió su relación con Wanda. A diferencia de Sade, de quien se dice en la reciente revisión del escrito de Lacan: *Kant con Sade* 5 efectuada por Jean Allouch 6, que su obra literaria estaba regida por el rigor de su pensamiento, y que sus fantasías no regían su vida. Sacher-Masoch desmonta su fantasía *La Venus de las pieles*, tanto en la literatura como en su propia vida y provoca que Angelika, haciéndose pasar por Wanda, d e cabida en su matrimonio a un tipo de goce, similar a la que Wanda von Dunajew mantiene con Severin von Kusiemski en la novela (ella mediante un contrato accede a servirle de agente de tormento, para provocarle una voluptuosidad cruel 7).

¿Quién gozaba en el caso representado por Wanda y Masoch?

Si nos atenemos al testimonio de Wanda, podríamos responder que el goce respecto a la voluptuosidad cruel, estaba del lado de Sacher-Masoch. Ella se presenta primero como alguien que soporta y padece los juegos eróticos que las jerarquías de poder doméstico sirviente/patrón despertaban en él. Después se presenta como víctima obligada bajo contrato, a fustigar a su esposo. Más adelante se presenta como víctima una vez mas, cuando describe como él la prostituye con otro hombre, para poder observarla, sufrir y repetir el pasaje de la "búsqueda del griego" expuesto en *La Venus de las pieles*.

En este sentido, ella se aplica bien, en la Adición a sus confesiones, uno de los significados atribuidos por Lacan al término masoquismo:

Alumbremos nuestra linterna. De lo que se trata es de la voz. Qué el masoquista haga de la voz del Otro, solo en sí, eso a lo cual él va a dar la garantía de responderle como a un perro, es lo esencial de la cosa y se esclarece por lo que él va a buscar, justamente un tipo de otro que, sobre este punto de la voz pueda ser interrogado 8.

Podemos añadir que si Wanda responde así a la voz de Masoch, es porque esa voz ella la escucha como proveniente del OTRO. Ella hace valer ese significante Masoch, no como otro cualquiera, sino como un significante primordial, responsable de su inscripción en el sistema simbólico. En este sentido, su matrimonio constituyó un acto, un nudo imposible de deshacer.

Las Confesiones de Wanda apuntan –recordando los ensayos sobre erotología de Jean Allouch – a la erótica de la verdad, a un no olvido, a una falta de ser- 9. Los efectos eróticos de sus confidencias concuerdan con un proyecto libertino. Alexandra Strohmaier en su trabajo "Body, power and desire on the discursive construction of masochism" 10 [Cuerpo, poder y deseo en la construcción discursiva de masoquismo] atribuye a las historias del narrador y de los personajes en la obra de Sacher-Masoch, una especie de compulsión a la confesión, retomada por el placer de hacerla. Podemos decir que la escritura de las confesiones de Wanda participa de ese mismo placer.

Recientemente se publica la primera versión de sus confesiones en inglés *The Confessions of Wanda von Sacher-Masoch* 11 [Las confesiones de Wanda von Sacher-Masoch]. En la introducción de este libro, se califican Las confesiones de Wanda como "un estilo pionero exuberante sado-masoquista que inspiró décadas antes y qué sigue inspirando numerosos artículos y varios libros" 12. Contamos con un ensayo de Lynda Hart: *Between the Body and the flash. Performing sadomasochism* 13 [Entre el cuerpo y la carne Performance sadomasoquismo]. Hart menciona qué los personajes de *La Venus de las pieles*, Wanda von Dunajew y Severin von Kusiemski, "sirvieron de inspiración para introducir una diferencia entre la teatralidad y lo real en el sadomasoquismo -tema central en su libro-" 14. Contamos también con ilustraciones de escenas sado-masoquistas inspiradas en esa novela. Grabados de Salvador Dalí 15, una historieta en cómic del artista Guido Crepax 16 y una muy reciente reedición en alemán *Venus im Pelz, del año 2003*, se acompaña de veinticinco ilustraciones del polémico artista del body-art Günter Brus 17.

Pensamos qué no obstante lo anteriormente expuesto, existe una distancia enorme entre una práctica erótica doméstica, pactada al interior del recinto conyugal por Wanda y Masoch y las reivindicaciones sociales pretendidas hoy en Estados Unidos, por las comunidades sado/masoquistas 18. Nuestro interés reside en marcar algunos hechos de estructura en la vida de Angelika, que propician que ella viva su relación amorosa con Masoch, como si ella tuviera que ocupar el lugar de señuelo y capturarlo en la trampa.

Las confesiones de Angelika

Angelika Aurora Rümelin se detiene solamente en las cinco primeras páginas de sus confesiones, para relatar episodios de su vida entre los tres y los catorce años. Ya desde que tenía quince años, es decir las 125 páginas restantes, están todas ellas centradas alrededor de Sacher-Masoch. Esta división espacial acerca de los recuerdos de su vida, concuerda con el momento en que su padre abandona el hogar, cuando ella tiene quince años, y resalta el peso fundador que tuvo la aparición del amor en su vida.

A pesar de las pocas páginas dedicadas a los recuerdos de su infancia, sorprende la selección hecha por ella, sobretodo, su forma de privilegiar ciertos eventos, a través de los cuales, podremos ir reconstruyendo el camino seguido por su deseo.

Su padre Guillaume Rümelin originario de Stuttgart era un militar protegido del príncipe Alexandre de Württemberg, gobernador militar de Graz. Posteriormente se desempeñó como jefe de estación de ferrocarriles de la Línea Graz-Trieste. Cuando ella tenía quince años, su padre decide volver con su familia de origen y deja abandonadas en Graz a su mujer y su hija. Nunca lo volvieron a ver. Vivieron juntas períodos de extrema pobreza, durante los cuales, Angelika se ve obligada a abandonar su instrucción y

vivir en barrios sucios llenos de vicio y crimen. El hambre las torturaba día y noche, a tal punto que ambas recogían comida en basureros y un día calmaron el hambre aspirando el olor de una panadería.

El primer recuerdo que tiene de su padre...

*Yo tenía tres años cuando la muerte y desesperanza **me barrieron** por primera vez. Esto sucedió un día de verano, en la recámara de mis padres. Mi madre, sentada en la cama y sosteniéndome en sus brazos, estaba llorando, mientras mi padre, frente a ella, parecía tratar de convencerla de algo (...) "No tengas miedo, no es malo. Podemos encender un gran fuego en la estufa, cerrar la corriente, atracar la puerta y la ventana, y luego – nos vamos profundo y no despertamos de nuevo" 19*

Ella añade que extrañamente nunca comento este recuerdo con nadie, ni siquiera pregunto a su madre. Nosotros señalamos el verbo brushed me en inglés, que tiene la connotación de me cepillaron, me barrieron. El siguiente evento que ella relata se relaciona directamente con el hecho de haber la colocado fuera. Desde los tres hasta los cinco años, estuvo internada en un convento de las Hermanas religiosas en Graz. Ella dice "si antes mi madre había llenado mi corazón, coloqué a Dios en su lugar".

Cuando sale de ese convento, su padre adquiere la costumbre de llevarla al Schlossberg, para escuchar música los domingos. En una de esas audiciones musicales, Angelika descubre a una mujer joven y elegante que llama Madame de K...

Su singular belleza actuaba en mí como un—enervante, Algunas veces yo querría deslizarme cerca para muy suavemente tocar la seda de su vestido con mis dedos temblorosos, y aspirar el perfume emanando de ella. Poco sospechaba, absorba en la contemplación de su rostro, que el destino me llevaría por el mismo camino, y que yo sería la víctima de ese poder oculto al cual ella había sucumbido" 20.

Muchos años después, al volver a tocar el tema sobre la belleza de esa mujer que la intoxicaba cuando era niña, añade: "Madame de K en el curso de los años, se había dado cuenta de la fantasía de Sacher-Masoch y había sujetado su ser a esta".

Wanda logra hacer una lectura e interpretar en espejo la postura subjetiva de esa mujer, sin poder por lo tanto, reconocer en eso, su propia postura subjetiva. Por otro lado, no pasa sin ser advertido, que es su padre, quien la conduce por la vía de su deseo.

A los doce años, Angelika padece un extraño y molesto incidente "una aparición " que dice haberla tocado violentamente. La cama de su madre contenía un cajón deslizador que se extendía en la noche como cuna para ella. Una noche se levanta - no como alguien se levanta después de un buen sueño, con esa agradable semi-conciencia que desaparece en algunos momentos, sino con su mente tan lúcida como si no hubiese dormido para nada. Entonces escribe...

Yo vi. La forma de un muchacho joven de una belleza fuera de este mundo parado en un nicho....sus ojos azules me miraban profunda y tristemente; él parecía querer decirme algo—algo agradable pero a la vez doloroso. Y esos ojos no eran desconocidos para mí, eran familiares; casi creí que estaba mirando mis propios ojos 21.

En esta aparición, encontramos al igual que en el primer recuerdo de su infancia, un obstáculo frente a una palabra que no alcanza a decirse. En el recuerdo, su padre se dirigía a su madre para "convencerla de algo" aquí: "él parecía querer decirme algo agradable pero a la vez doloroso".

Angélica recibe su instrucción escolar en instituciones unisexuales para mujeres. Su oficio de costurera, lo adquiere en una escuela, a cargo de hijas mujeres de familias adineradas. Aquí surge por primera vez su fantasía erótica relacionada con Sacher-Masoch. Una de sus instructoras Mlle. Anna Weiser conocía bien a la familia del "Ditcher" (poeta) hijo del Caballero Sacher-Masoch, jefe de la policía en Graz. Durante las clases, ella compartía datos sobre la vida del poeta. Entre éstos, el compromiso del mismo, con una prima polaca Anna von Kottowitz, a quien según esa instructora, el poeta profesaba un amor de la más pura, y elevada naturaleza. Angélica comenta:

Esto no era nada extraordinario-Sacher-Masoch no era solo un hombre ----- con espíritu y talento, sino un ser de exquisita nobleza y amabilidad, Tan "casto y puro como una niña... Yo envidiaba a la novia de Sacher-Masoch. Me colocaba en su lugar; imaginaba ser la esposa del escritor, protegida por su poderoso y puro amor, en una casa bella y elegante y rodeada de amorosos niños" 22

Anna Kottowitz resultaba ser la misma mujer de la cual ella se había enamorado a los ocho años. Ahora sabe su nombre y además que ella es la novia de Sacher-Masoch.

El es para ella, de acuerdo a su descripción, una especie de ser transensual que reúne a la vez las cualidades de un hombre con espíritu y talento pero es a la vez, "tan casto y puro como una niña". Esta apreciación de la postura subjetiva transensual del escritor por parte de Angelika, es sostenida respecto a su obra, por Alexandra Strohmaier -editora de la obra de Masoch- "los textos de Masoch, van más allá del masoquismo que establecieron". Para ella, en algunas novelas de Masoch como *La Estética de la fealdad*, *Die Liebe des Plato [El amor de Plato]*, aparece un travestismo que Strohmaier llama confusión de género. Coincide en esto, con el psicoanalista austriaco Theodore Reik, para quien el masoquismo prueba ser "la transmutación de la fantasía pasiva homosexual" 24. Un cuento de Masoch titulado. "Un amor hipocondríaco" también podría servir para ilustrar lo anterior.

A partir de este momento, Angelika empieza a forjar un idilio imaginario. Al igual que Mlle. Weiser, ella parece adherirse a la concepción del amor puro. Sin embargo, cuan poco correspondían estas percepciones de ambas mujeres, con la relación entre Anna von Kottowitz y Sacher-Masoch. Esa relación habría inspirado una novela *Die geschiedene [La divorciada]*. Madame de K, habría jugado el papel de Wanda y al suscribirse a "la búsqueda del griego" y entablar relaciones con un contador polaco, habría contraído una enfermedad venérea. La idea de felicidad de Angelika fincada en la maternidad, como lo expresa su fantasía "rodeada de amorosos niños", no coincide tampoco con la idea de Sacher-Masoch. En una novela escrita en ese tiempo. *Marzella oder Das Märchen vom Glück [Marcela o la historia de la felicidad]* el conde confiesa sus celos cuando Marzella amamanta a su hijo. Para el conde, su "felicidad" en la relación matrimonial se debe a qué Marzella aún siendo madre, prefiere dedicar su atención a las actividades de su compañero...para los niños ella contrata una nana".

La Venus de las pieles, en el lugar de φ

La frase: «La Venus de las pieles» ¿funcionó para Angelika como una metáfora del nombre del padre?

Leopold von Sacher-Masoch, historiador y doctor en filosofía, había escrito más de 110 libros 25 antes del encuentro con Angelika Aurora Rümelin. La obra literaria de Sacher-Masoch producida entre 1858 y 1869, había hecho de él, un personaje destacado en Austria.

En la ciudad de Graz, la obra literaria de Masoch circulaba ampliamente. En especial se leía y se hablaba de "La Venus de las pieles". Se rumoraba que había sido inspirada en una relación amorosa del escritor, con una mujer de nombre Fanny von Pistor. Las confidencias amorosas relatadas producían una articulación entre la economía erótica del cuerpo y esa modalidad literaria de la polis. Despertaban la voluntad de goce en algunas mujeres, para representar el personaje protagónico de Wanda. La relación amorosa entre Angelika Aurora Rümelin y Leopold von Sacher-Masoch, no queda al margen de esa articulación erótica cuerpo-polis, sino que se inicia en relación directa con la misma.

Angelika, parece haber sabido que la cura del personaje Severin, de su fantasía ultra sensual, ocurrida al final de la novela, no logro sin embargo, curar al autor. Ella se vale de estrategias mitómanas, socias, mimetismo, para hacerse contar dentro del síntoma de Masoch.

Según sus palabras, Cuando ella cuenta con veintiséis años, ocurre el acontecimiento que cambiara su vida... Conoce a una mujer, hija de un conocido rabino, divorciada y madre de varios hijos.

Madame Frischauer: Poseía un espíritu alegre, tenía una riqueza inexhausta de vocabulario a su disposición para defender sus ideas. Era escéptica, se burlaba de todo, respetaba nada, y creía en nada – excepto en sí misma: en la fortaleza de su mente y de su belleza 26

Una amistad surge entre ambas. Su amiga empieza a visitarla en su casa diariamente. Vine con libros, entre estos « La divorciada » 27 de Sacher-Masoch y cuenta que la heroína era la hermosa Madame de K.

Madame Frischauer - haciéndose pasar por mujer cruel - enviaba cartas anónimas a Masoch-. Estas cartas recibían respuesta por parte de él, y eran leídas por las dos amigas. Un día, Angelika encuentra a su amiga agobiada por los efectos de esa correspondencia. Un hijo de ella, quien era amigo de Masoch, se había enterado y descubriendo la caligrafía de su madre en una carta, sospechaba que ella fuese la autora. Por tal motivo, le pide, jugar el papel de intermediaria y recuperar las mismas. Madame Frischauer había firmado sus cartas bajo el pseudónimo "Wanda von Dunayew", heroína de "La Venus de las pieles". Angelika responde de inmediato a esa demanda de su amiga y acude a una cita concertada con el escritor. Ella se hace pasar por una rica Baronesa, para rescatar esas cartas. Estando frente a él, se descoloca respecto a la fidelidad a la amiga y habla del "innoble amor que genera este tipo de correspondencia" Aprovechan ambos esa reunión para intercambiar opiniones acerca del amor. Angelika recuerda que Masoch "tenía sus propias ideas sobre el valor de la vida, y valoraba una hora de intoxicación voluptuosa, por encima de un siglo de existencia vacía". Confiesa haberse sentido en esa ocasión "mesmerizada" (hipnotizada), por su lenguaje que describe como: "refinado, sin pausas, sin dudas, espontáneo, sin esfuerzo por buscar la palabra adecuada, firme, preciso y claro como su pensamiento".

Angelika se hace llamar "Wanda" como lo había hecho antes la autora de esas cartas, y se inicia una relación amorosa entre ambos. Escribe y publica un relato corto, animada por él. Recibe como regalo una maravillosa piel de zorro plateada. En este período pre-matrimonial ocurre el nacimiento del primer hijo de ambos. Este niño, solamente vive unos días y muere. Durante el duelo, Wanda decide descubrir a Masoch su identidad socioeconómica. Esto último no solo no desanima a Masoch sino que le propone matrimonio. En Graz, la iglesia de la Santa Sangre de Cristo, intercambian sus votos matrimoniales en una ceremonia muy modesta bajo un rito llamado: "bendición para pobres". Masoch manifiesta a la prensa haberse casado con la Baronesa Rümelin.

Juegos eróticos sirviente/patrón

En la fiesta de bodas, en casa de Frau Rümelin, se presenta la primera escena erótica basada en las jerarquías de poder doméstico. Masoch, pide a Adele - una bella muchacha que servía la mesa - colocarse una piel de la colección de su esposo a y darle órdenes, como si él fuera su esclavo. La baronesa Rumelin mira en silencio esa escena sin protestar, como instando a la mesera a comprender. Al mudarse a su casa, Masoch coloca todas las fotografías de mujeres con las que había tenido relaciones, en su escritorio. Al frente de éstas, estaba la fotografía de Fanny von Pistor, una novia con la cual se divertía vistiéndose de sirviente, y colocando leña junto a la chimenea, donde se encontraba Fanny acompañada de un actor italiano de nombre Salvini.

Wanda contrata una sirvienta y una noche, para divertirse, los tres juegan a sugerencia del escritor, a las escondidas. La sirvienta y Wanda, tenían que colocarse pieles y perseguirlo hasta apresararlo. Una vez preso, debían atarlo a un árbol y jugar a condenarlo a muerte, sin escuchar sus suplicas de piedad. Posteriormente, no contento con esas reglas, les pidió que lo golpearan. Aunque Wanda no acepta golpearlo, el sirviente Marie, se encarga de hacerlo con fuerza. Marie es despedida y Wanda contrata otra sirvienta, esta vez sin encanto físico. Cuando Masoch se entera que la nueva sirvienta había abortado nueve niños, le pareció una mujer cruel y le regaló una piel.

Masoch había declarado haberse casado con la Baronesa Rumelin, sin embargo ella "sabía" que no existía otra forma de hacerse reconocer, sino plegándose al personaje de Frau Wanda. Y, lo sabe bien, puesto que después del desmontaje literario de la fantasía en "La Venus de las pieles". Wanda testimonia que Masoch no se había curado.

Habla del aburrimiento que le producían las conversaciones - siempre las mismas - sobre *La Venus de las pieles*. También, acusa recibo sobre la repetición del tema de la mujer cruel, en subsecuentes escritos literarios de su esposo. *El Fausto Polonés 28* y *Diderot en San. Petersburgo*, publicados un año después del matrimonio. En la novela mencionada, el filósofo francés es sometido a la crueldad de la Emperatriz Catherine II de Rusia. Ocho años después, Masoch estableció un contrato con Cotta-Verlag para la publicación de una nueva edición, allí comprendida la reescritura de la novela "La Venus de las pieles".

Según el testimonio de Wanda, ese tema dejó de repetirse, gracias a un crítico alemán quien publicó una reseña de la novela de Masoch "*Don Juan de Kolomea*" 29. Esta reseña- escribe Wanda...

Me dejó pensativa porque decía lo que yo venía pensando (sin atreverme a decirlo),

Qué las mujeres en sus historias empezaban a parecerse demasiado entre ellas; y a pesar de lo interesante que ellas fueran, en el largo plazo, empezaban a fatigar. 30

Masoch explica:

Ella se insinúa en mis libros, porque mi mente está repleta de ella. Cada vez que quiero retratar a una mujer, es ella la que viene a mi pluma; en contra de mi voluntad, debo describirla sin fin, y una vez que comienzo, es como una intoxicación: No puedo parar, hasta no retratarla en su belleza demoníaca. Esto es lo que acaba por aburrir al lector 31.

A raíz de esta crítica, en la cual se le pedía tirar ese tema a la basura, Masoch accede, con la condición que Wanda asuma el papel de mujer cruel. Mediante un contrato privado, ella acepta golpearlo. Él a su vez, se compromete a que en su futura literatura no habrá ni pieles, ni látigos, ni diosas crueles.

El látigo, no logra apaciguar su angustia, y se propone ir más lejos, pide a Wanda serle infiel. La primera vez que esto ocurre se relaciona con el alumbramiento del tercer hijo de ambos. Ella se encuentra en período de post-parto. La escena de *La Venus de las pieles* -un griego para Wanda- cobra realidad en ese momento. Masoch encuentra un anuncio en el periódico *Wiener Tagblatt*, en el cual un joven apuesto y rico, busca una mujer bonita y elegante, para divertirse juntos. Pide a Wanda responder a esa petición. Para ella, se repite la frase "alguien pide" como si viniera de Otro, e inmediatamente responde al hombre que firma Nicolás Teitelbaum - corredor de bolsa en Viena-. Diez días después, viaja en tren y se encuentra con él. En esta ocasión se vale de una argucia, consistente en denunciar la intención de su marido, y así encuentra la respuesta comprensiva de un hombre que entiende la postura de Wanda, por haber leído "*La Venus de las pieles*".

Sin embargo, Masoch empieza a sospechar que ella no está dispuesta a satisfacer su fantasía y la amenaza..."Si persistes en la terquedad de no satisfacer mi fantasía no insistiré, pero en la primera ocasión que se presente, me dirigiré a otra mujer".

Para Masoch,

Es una cosa maravillosa encontrar en la propia honesta y brava mujer, delicias sensuales que generalmente se encuentran solo con libertinas o con prostitutas. Cuando me hayas dado esto, verás cuanto te amaré y cuan agradecido yo estaré 32.

A partir de esta amenaza, cuando vivían en Budapest, Masoch puede observar al interior del recinto conyugal, ¿como si fuera un niño espiando a sus padres en el coito? Una escena en la que ella a solicitud de él, tiene relaciones sexuales con Alexander Gross, un muchacho joven de veinticuatro años. Masoch encuentra esta escena cómica, ayuda a Wanda a vestirse para que se entregue al hombre que la espera en el cuarto vecino. A Wanda le parece una tragedia...escribe: "Y luego por primera vez en mi vida el deseo atroz que una enfermedad se llevara a mis hijos, para que yo pudiera seguir a ellos en la muerte". Enseguida su hijo Sacha contrae la fiebre escarlatina y Masoch escribe a Gross para poner un punto final.

Masoch aparece primero como un libertino es con el amigo de Rümelin, llamado Staudenheim. Leopold incita a Wanda a besarlo y dice: "Yo deseo que tengas el coraje de tu naturaleza" El le daba el derecho de propia voluntad de conceder sus favores a cualquier hombre que quisiera, sin preocuparse por él, en lo más mínimo. "Renuncia a esa estúpida pequeño-burguesa idea, poco valiosa en ti, que es malo traicionar a tu esposo y tener otros amantes cuando tengas ese deseo"³³.

En Bruck, según decía Masoch, no había suficientes hombres para buscar al griego. Por lo tanto, decide regresar a Graz. Otros intentos de búsqueda del griego y más bien relacionados con una transacción comercial, no fructificaron. Por ejemplo la intención de cazar al Dr. Lionel Baumgärtner, un joven

propietario de una Empresa Publicitaria y Casa Editorial, perteneciente al clan de los millonarios de Leipzig, El último intento de búsqueda, un periodista de nombre Armand Rosenthal constituye el punto final. Cuando Wanda le cuenta la verdadera naturaleza de su relación con Masoch, Armand le pide que lo abandone y promete que él se hará cargo de sus hijos.

El caso de Angelika Aurora Rumelin, habla de un amor que conjuga en su seno libertinaje, y es al mismo tiempo, una farsa y un medio para construirse una historia.

Notas

1 Leopold von, Sacher-Masoch. Título original en alemán *Venus im Pelz* (1870). En español versión traducida al castellano en 1907 por C. Bernaldo de Quirós, reeditada en 1973. Cf. Carlos Castilla del Pino, *Introducción al masoquismo Leopold von Sacher-Masoch: La Venus de las pieles*, El Libro de Bolsillo, Alianza Editorial, Sección: Clásicos, Madrid, España, 1973.

2 Sacher-Masoch murió en Lindheim, el 9 de marzo de 1895.

3 Wanda, von Sacher-Masoch. *Meine Lebensbeichte Memorien*, Schuster&Loeffler, Berlín Leipzig, 1906.

4 Wanda von, Sacher-Masoch. *Masochismus und Masochisten. Nachtrag zur Lebensbeichte*, Berlín&Leipzig: Hermann Seeman, 1908.

5 Lacan, Jacques. *Kant con Sade, Escritos 2, siglo veintiuno editores, 6 edición, México España Argentina 1968, pp.337-362.*

6 Jean, Allouch. *Ça de Kant Cas de Sade, Erotologie analytique III, Sur « Kant avec Sade », Cahiers de l'Unebévue, Francia, 2002. [Faltar a la cita « Kant con Sade » de Jacques Lacan Erotología analítica III, Ediciones Literales, Córdoba, Arg, 2003]*

7 Cfr. Elena, Rangel. « Ultrasensual » en Revista *Litoral* No.33, Raro muy raro, Epee, México, 2003.

8 J, Lacan. Seminario hablado e inédito *De un otro al otro*, sesión del 26 de marzo 1969.

9 J, Allouch. *El sexo de la verdad. Erotología analítica II*, Cuadernos de *Litoral*, Traducción de Silvio Mattoni, Edelp, Córdoba, Arg, 1999.

10 Alexandra, Strohmaier. "Body, power and desire on the discursive construction of masochism", en Peter Weibel (HG.), *Phantom of Desire Visions of Masochism Essays and Texts*, Tomo I, Belleville, München, Alemania, 2003. pp. 110-117.

11 Wanda, von Sacher- Masoch. *The confessions of Wanda von Sacher-Masoch*, Translated by Marian Phillips, Caroline Hébert, and V. Vale, RE search publications, San Francisco, CA.1990. La traducción del inglés al español, de todas las citas en este trabajo, es de E.R.H.[N.E.]

12 Ibid., Introducción, p. 3.

13 Lynda Hart, *Between the body and the flesh Performing sadomasochism*, Columbia University Press, New York 1998. [*La performance sadomasochiste*, EPEL, 2003].

14 Ibid., Introduction, pp.6-9.

15 Cfr. Peter Weibel (HG.), *Phantom der Lust Visionen des Masochismus in der Kunst*, Neue Galerie am Landesmuseum Joanneum, Graz, Austria.2003. Band 11, pp. 158-161 - Ilustraciones de Guido Crepax Ibid., pp. 155-157.

17 Leopold, von Sacher-Masoch. *Venus im Pelz*, Belleville, Neue Galerie am Landesmuseum, Graz 2003.

18 Cfr. Película del. cineasta Michelle, Handelman. « Blood Sisters »

19 Wanda von Sacher-Masoch, *The confessions of...* op. cit. p. 4.

20 Ibidem., p. 4.

21 Wanda von Sacher- Masoch, *The confesion of...* Op.cit.,p.6.

22 Ibid.,p.7.

23 Cf. *L'Esthétique de la Laideur suivi de Diderot a Petersbourg, Traduction de l'allemand et Introduction par Georges-Paul Villa, BUCHET/CHASTEL, París, France, 1967.*

24 Alexadra Strohmaier, op.cit.,p.115.

25 Algunos de estos libros son novelas de corte histórico: « Eine Geschichte Geschichte » [Una historia de Galicia], « Der Emissär » [El emisario] « Die Verse Friedrich des GroBen » [La poesía de Federico el Grande], una comedia histórica estrenada en el Landestheater en Graz en 1865. En 1869, publicó una serie de historias basadas en seis areas temáticas reunidas en « Das VermächtniB Kains » [El legado de Caín]. Otras de sus novelas se inspiraron en sus aventuras amorosas : « Der Mann ohne Vorurtheil » [El hombre sin prejuicios], estrenada en 1867, en Viena Residenztheater « Don Juan von Kolomea » [Don Juan de Kolomea], aclamada por la prensa.»Die geschiedene »[La mujer divorciada] inspirada en sus experiencias amorosas con Anna von Kottowitz.

La producción literaria de Sacher-Masoch se inserta junto a la obra de otros autores austriacos. Nos referimos a Otto Gross (1877-1920). Hijo de un renombrado profesor de criminología en la Universidad de Graz., quien abogaba por la liberación sexual y el matriarcado Este autor, junto con Krafft-Ebing, quien derivó el término « masoquismo" del sustrato de los escritos de Sacher-Masoch, formaron junto con Sacher- Masoch, un triunvirato de rebelión social y sexual en Graz.

26 Ibid., p.10.

27 Leopold von, Sacher-Masoch. *La femme séparee*, Marseille, Éditons Via Valeriano, France, 1991.

28 Cf. Leopold von Sacher-Masoch, *Le Faust Polonais*, en revista L'Unebevue, No.19, Folliement Extravagant Le psychanalyste un cas de nymphé ?,Hiver 2001 Printemps 2002, Paris, France. pp.127-129.

29 Leopold von Sacher- Masoch, « Don Juan de Kolomea », Editions Philippe Picquier,Francia. Agradezco a Roland Lethier, haberme proporcionado esta referencia.

30 Wanda von Sacher-Masoch, *The confessions...* op.cit.,p.32.

31 ibid.,p.33.

32 ibidem

33 Ibid.,p.30

La angustia y el deseo

Sergio Hinojosa

A veces, el malentendido hace del espíritu científico un instrumento de la simpleza, lejos del sano deseo de simplicidad. Se reducen los fenómenos a anodinas definiciones mediante el recorte conceptual más acrítico y la reducción de la metodología a unas cuantas recetas "prácticas". Se toma, en fin, el camino más corto para aliviar la incertidumbre y aminorar la intensidad del compromiso.

Pero, con esta laxitud teórica se pierde la memoria y se ignora el pensamiento anterior sobre aquellos asuntos que se traen entre manos, considerándolos, sin siquiera internarse en ellos, como algo ya caduco y superado.

La noción de angustia ha sufrido las consecuencias de ese malentendido negligente. Las definiciones al uso actuales la han reducido a la simpleza de los parámetros y *pattern* venidos del otro lado del Atlántico. Con solo nominarla "*panic attack*", o un tanto retocada, "*panic disorder*", han cortado la cadena que la unía a toda una tradición de pensamiento. La rotundidad del significante "ataque" sugiere -más en los tiempos que corren-, la simple contundencia de la respuesta a dar. Mientras que la asimilación a "pánico", hace que, por tener éste término una connotación más social, se diluya la responsabilidad y el compromiso del sujeto con sus síntomas y su angustia. De paso, al dotar de procedimientos estándares y pautados al profesional en la actuación sobre el fenómeno, se libera a éste del montante de angustia propio de tal responsabilidad. Sea "ataque de pánico" o "trastorno de pánico", se diga en el idioma que se diga, la expresión definida bajo el epígrafe no deja de poner en evidencia el vacío conceptual que la sostiene. La rutina justificadora de su uso puede hacer perder de vista la angustia de quien realmente no sabe qué hacer ante la angustia del otro. Pero, por ese camino, la angustia, la angustia propia acaba precipitándonos en el desentendimiento pragmático y rutinario o en la apatía desesperanzada.

Jergas aparte, tal vez sea bueno para dar moral ante el natural desánimo, recordar que la memoria no es aquella facultad aristotélica implícita en algunos de estos manuales, sino, entre otras cosas, esa inmensa extensión del legado escrito que Popper concibió como un tercer mundo, casi como una segunda piel para palpar la realidad.

Ahora bien, cuando se rastrean los análisis "científicos" que existen al respecto, uno puede constatar que, la mayor parte de las veces, se dejan de lado aspectos importantes. Las manifestaciones externas de la angustia están suficientemente descritas en cualquier manual al uso. Se describen en estos manuales los procesos que llevan a las alteraciones cardíacas (taquicardia, palpitaciones), respiratorias (disneas, ahogo), también otras manifestaciones somáticas como temblores, sudoración, sensación de perder el control o de enloquecer, etc., pero en todas estas definiciones se reduce la angustia, en fin, a un simple trastorno somático. Sin embargo, este aséptico cuadro, repetido hasta el hastío, se asemeja, como el viejo Freud no se cansaba de insinuar, al comprometido orgasmo, por más que sigan los esfuerzos por descontaminar y neutralizar la realidad psíquica en la descripción de cada fenómeno.

Se nos dice que es un *trastorno*, e incluso se llega a insinuar que todo este "ataque de pánico", no es sino un *error genético*. Nada tiene que ver el sujeto con ello, pues, a la postre, tan sólo es un proceso biológico el responsable.

Cualquiera que se haya mínimamente aproximado a la angustia, habrá podido reconocer en ella algo más que un trastorno somático, dejado o no en herencia por los progenitores. En cualquier caso, queda claro que, en este tipo de análisis, la causa del supuesto ataque queda tan en la penumbra e importa tan poco como el rigor intelectual a la hora de observar el fenómeno.

Puede que un mayor rigor se alcance al preguntarse por la causa. En este caso tal cuestionamiento no es un esfuerzo metafísico, pues se trata de indagar aquello qué la hace posible y, por ende, aquello que la hace desaparecer.

Ahora bien, existe en este sentido un prejuicio muy extendido y es el siguiente: El miedo posee un objeto, al que podemos cernir, aislar, evitar o huir de él etc, la ansiedad puede esconder su objeto, pero, antes o

después, éste aparece y, además, en ella, el cuerpo no está tan implicado. La angustia, por el contrario, parece no tener objeto. Pero, si el prejuicio nos conduce a esta ausencia de objeto, entonces ¿ante qué se angustia el sujeto?

Se responde que es una situación en la que se percibe el peligro, y se achaca justamente a la indeterminación del objeto el "desorden" de la angustia como respuesta. Ante tal concepción, podemos suponer con Freud, que esos peligros no son cualesquiera peligros del estilo "defiéndete o huye", sino los peligros relacionados con la sexualidad.

Podemos suponer, además, que la angustia no es un fenómeno exclusivo de la clínica. Todos en algún momento la hemos sentido y podemos por ello reconocerla como *señal* de alarma, más allá de sus manifestaciones corporales externas. A veces, percibimos esta señal en los otros y nos hacemos cargo de la angustia ajena, para comprender (al menos así lo creemos) a nuestros semejantes. Tal sintonía acontece en aquellos momentos en que su experiencia (sin palabra) se acerca en algún punto a la nuestra.

El movimiento es imperceptible al principio, comienza de pronto a hacerse patente y una sensación de opresión en el pecho se abre paso entre cierta fuga de ideas. Las sucesivas imágenes aumentan la incertidumbre y buscan una certeza con la cual frenar el desasosiego.

La experiencia subjetiva, se podrá alegar, no es gran cosa a la hora de establecer una etiología y una terapia eficaz. Pero, quizás equivoquemos nuestras intervenciones sobre el fenómeno de la angustia si no contamos con un análisis riguroso de los aspectos dinámicos, antes aludidos.

Por otra parte, la modalidad de repetición que presenta esta sensación en determinadas afecciones psíquicas, nos lleva a pensar que, más allá del factor biológico y comportamental externo, hay que buscar las condiciones psíquicas internas de dicha repetición.

Contradiendo el dictado supuestamente científico, y recurriendo a la historia del concepto de angustia encontramos una tradición de análisis, observación y reflexión tremendamente rica. Si nos internamos en este tipo de literatura, comprobamos que no se trata de una literatura precisamente científica, al menos, no si nos ceñimos al modelo estadístico experimental. Por el contrario, en ella encontramos relatos y análisis realizados por filósofos, por literatos y, desde una óptica distinta, por psicoanalistas.

Sören Kierkegaard, filósofo a quien se le puede considerar fundador del existencialismo, llevó al extremo el rigor de su pensamiento y la sutilidad de sus apreciaciones en su estudio sobre la angustia. Su obra "El concepto de angustia" está imbuida del afán por elevar la religión a la esencia de lo humano, y en esta obra de 1844 sitúa a la angustia justo en el centro de la auténtica fe. Pero no hay que engañarse, esa fe aparentemente religiosa, apunta a sostener una idea, que aún hoy sigue vigente en el campo del espíritu científico. La idea de providencia, la idea de que Dios, juegue o no juegue a los dados, al final, garantiza que la partida del hombre y su saber con la naturaleza será ganada. La ciencia avanza, y en ese avance, el hombre podrá dar cuenta de él mismo y de todo lo que habita el mundo.

Pues bien, al hombre, para alcanzar esa fe en el Dios garante -incluso más allá de los míseros esfuerzos humanos-, le es necesario *caer* por tierra. Le es necesario pasar por la experiencia de la desesperación y la incredulidad.

Partiendo de la idea de pecado como una experiencia de *caída*, aunque también como una experiencia constituyente de lo más humano, Kierkegaard afirma que, en última instancia, no hay discurso que desvele la verdad de este *estado* cercano a la angustia. El único discurso que puede barruntar algo es el de la psicología. Naturalmente no se refiere a la psicología experimental, sino a la reflexión filosófica que toma por objeto el alma humana.

Sus interesantes reflexiones, que están siempre apuntando a ese Dios garante de salvación y de felicidad humana, van más allá de la ilustrada idea de progreso. Y pese al universo religioso en que se mueve, su análisis posee intuiciones difíciles de encontrar en las rutinarias descripciones de la psicología actual. Por ejemplo, tras afirmar que el estado de inocencia es un estado de ensueño, escribe: "En el estado de vigilia está puesta la distinción entre mi yo mi no-yo; en el sueño está suspendida, en el ensueño es una nada que acusa."¹ Antes de sufrir las determinaciones del pecado, antes de reconocerse en la identidad del

pecador, el espíritu se proyecta sobre la pura posibilidad, valga decir sobre el deseo sin objeto. "Fijándose en los niños –escribe Kierkegaard- , se encuentra en ellos la angustia de un modo muy determinado, como un afán de aventuras, de cosas monstruosas y enigmáticas. (...) Esta angustia es tan esencial al niño, que no quiere verse privado de ella; y así la angustia, también lo encadena con su dulce opresión" 2 Aparece aquí la angustia relacionada con un deseo orientado por las figuras de lo prohibido, pero, a la vez, en la dinámica de un deseo de probar los límites de contención, los límites de la barrera que le protege del peligro de una sanción terrible. Aquí, la angustia se muestra benéfica, por cuanto el sujeto infantil tiene fe en el retorno a la superficie confortable de su realidad familiar, una vez pasado el terrorífico trance. Su alma aún no alberga lo demoníaco, su alma aún no ha experimentado la experiencia de la caída en un goce pecaminoso, pero ya nota una fuerza que le supera. "Pues quien se hace culpable por angustia es inocente: no fue él mismo, sino la angustia, un poder extraño que hizo presa en él, un poder que él no amaba, del cual, por el contrario, se apartaba angustiado, y sin embargo, es culpable: se había hundido en la angustia, a la que amaba a la vez que temía..."³

Y nos dice: "... al igual que en Adán, el niño siente que la "prohibición" le angustia, pues la prohibición despierta la posibilidad de la libertad en él." 4

En cuanto a la naturaleza de ese peligro, Kierkegaard anticipa a Freud poniendo el dedo en la llaga con un ejemplo: "Pues bien, -escribe- voy a mostrar en una sola observación experimental lo que puede considerarse como una experiencia universalmente reconocida. Si me imagino una jovencita inocente y hago a un hombre lanzar sobre ella una mirada concupiscente, ella siente angustia. Puede, además indignarse, etc., pero siente angustia." 5

Ese deseo por lo prohibido no significa una disposición consciente y perversa que empuje a la trasgresión de toda ley, sino la tendencia a un goce sin que el sujeto apenas perciba el empuje que le transporta hacia él.

Sin embargo, esta prohibición sobre la satisfacción infantil, no es suficiente para que surja la angustia. Este deseo se debe presentificar **de manera súbita** en lo real. Dicho de otro modo, la realidad debe presentar una situación tal que el sujeto reconozca en ella la forma de su deseo... prohibido.

Deseo prohibido, significa para Freud que el deseo se ubica en otro espacio que el de la conciencia. O dicho de otro modo, que el deseo no es deseo del yo.

¿De quién es entonces ese deseo? El deseo inconsciente o deseo prohibido tras la represión, es un deseo del Otro.

Pero, ¿qué es el Otro? El Otro es el continente negro, la presencia más ajena al sujeto. Aquello que delata la verdad del sujeto de tal modo, que él mismo lo percibe como algo ajeno y extraño que nada tuviera que ver con él. Y ¿por qué lo percibe como algo ajeno siéndole tan propio? Porque es un deseo que proviene de un lugar distinto del que ilumina la conciencia. La figuración, la imaginación urdida con este deseo se establecerá en este territorio ignoto, en donde el sujeto sin saberlo plasma más fielmente los deseos más propios. Aquello que hace señas de extrañeza, aquello que se oye, aquello que se ve, aquello que se vive y emerge en la conciencia como lo más lejano al sujeto, es índice de una superposición. El lenguaje inconsciente ha capturado algún elemento dado a la conciencia, a partir del cual hace manifiesto su dominio. Es en esta apropiación del territorio de la conciencia por el inconsciente, en donde Freud veía un orden del deseo muy originario. "... es un deseo –nos decía- del Otro primordial, de la Madre".

Naturalmente no se refería a ese ser encantador, a esa madre ya recuperada por la experiencia adulta, sino a esa otra, - fuera quien fuera quien ocupara tal lugar-, que satisfacía con su cuidado las necesidades y deseos infantiles. Pero, ¿Qué deseos puede tener un bebé de días o de pocos meses? Aquellos, que, la palabra, desde este lugar del don y de suministro de satisfacción, reconozca como tales. Deseos, pues, hechos a la medida de la demanda de quien Freud nombraba como *Nebenmensch* (el humano más cercano, más próximo a la satisfacción). Se trata, por tanto de la madre de la satisfacción primera, de aquella que lleva de la mano de su palabra a la pequeña criatura humana, para hacerle sentir el peso de su deseo, más o menos exigente, más o menos atemperado por la ley.

Cuando no hay lugar para la intercepción de ese discurso de la Madre, cuando su propio deseo y la necesidad que impone a la criatura, no encuentra un límite en la ley, o esa ley es desoída, aparecen los problemas de simbiosis agobiante y claustrofóbica. No sucede esto solo en el empegostamiento niño madre o niña madre tan común en algunas infancias. Hay quien puede convivir con ella o con un subrogado suyo -acatando contradictoriamente sus exigencias- hasta más allá de la edad adulta, con todo el montante de angustia que esta situación genera.

Lo que desea la madre primigenia, es decir no intervenida por ningún otro deseo (en función de ley) que haga freno a su discurso, lo que desea la madre como figura omnipotente se constituye, tras la represión del Edipo (fracasada en este caso), en dos órdenes distintos de lo que comúnmente se denomina deseo.

Por un lado, se constituye el deseo reconocible por la conciencia que busca la satisfacción en el orden ya reglado por la ley introyectada y compatible con las aspiraciones del yo. Se constituye, por tanto un cierto deseo dirigido por los Ideales del Yo (en este caso marcados por la genealogía materna).

Pero, en otros topes, a espaldas del foco de la conciencia, continúa el deseo devorador, primitivo y sin límite, transformado por los avatares del Complejo de Edipo.

Tradicionalmente a este deseo resultante, en todas sus variantes, se le ha denominado destino. Se trata del deseo que me habita y ante el cual sucumbo una y otra vez, pese a mis ideales y mis anhelos. A veces, lo inexorable e implacable del destino se cumple sin más displacer para la conciencia que el de encontrarnos con la repetición de nuestras pequeñas recurrencias de carácter. Rasgos de repetición, fragmentos de lo demoníaco, que si los empuñamos como ramilletes de flores, pueden servirnos de ofrenda amorosa a quien nos soporte.

Otras veces, el cumplimiento de este deseo del Otro se manifiesta como inapropiable y surge como compulsión a la repetición en el obsesivo, o como repetición sórdida en las adicciones, o bien, como cualquier otra forma de repetición que repique en la conciencia más allá del principio de placer, para mostrar su poder de imposición y de esclavitud.

Este deseo del Otro normalmente está velado. Nadie sabe muy bien porqué cumple los imperativos que se le imponen desde el interior, pues, el yo con sus pasiones tiende a hacer de rey y cree controlar los designios del sujeto.

No obstante, a veces, surge de manera siniestra una fuerza que arrastra al sujeto, a pesar de su encontrada voluntad, y le lleva a hacer lo que no quiere conscientemente. No hay coacción externa, pero el sujeto no puede cambiar la trayectoria de esa fuerza y sucumbe ante ella. Es lo demoníaco, las fuerzas de ese continente oscuro que le habitan. Y cuando esta forma del deseo del Otro se percibe como procedente del exterior surge ese fenómeno al que llamamos angustia.

Pero, la percepción de esa forma del deseo en el exterior se presenta como angustia, cuando acontece con una impronta muy particular. Esta peculiaridad, puesta de relieve ya por Kierkegaard, es la de su temporalidad. La angustia guarda una relación especial con el tiempo, pues se siente su proximidad cuando ya es demasiado tarde. Aparecen los sudores, la indeterminada inquietud, las palpitaciones en el campo de la conciencia cuando el sujeto ya está plenamente sumergido en ese goce angustiante. Otra temporalidad ha irrumpido al ritmo de un goce soportado por la secuencia fantasmática. El momento de la sorpresa no es el del comienzo de esa temporalidad, pues ya el sujeto, de antemano ha labrado lo que aparece como percepción angustiante.

El carácter de irrupción súbita de la angustia apunta a un internamiento en el deseo prohibido en la forma de experiencia exterior, cediendo a esta exterioridad una temporalidad impropia y llegando por ello a un punto (punto de angustia), más allá del cual el sujeto siente como inminente la posibilidad de su desaparición. La angustia es, por tanto, como decía Freud en *Inhibición, síntoma y angustia*, **una señal** que coloca al sujeto en un inesperado posicionamiento y en otra temporalidad. ¿Qué le sucede al sujeto, pues, en esa irrupción súbita donde lo exterior se hace coincidente con lo interior?.

La irrupción súbita de la angustia no introduce los mismos elementos que el "susto". El miedo es ante una percepción externa, y por muy de improviso que ésta surja está desimplicada de todo deseo. Y frente a ella

el sujeto sabrá o no defenderse, pero, en cualquier caso, la emergencia súbita de un objeto terrorífico se produce a una cierta distancia de su ser. En la angustia el sujeto intuye, por la experiencia redoblada de su deseo, una pérdida de los límites con aquello que lo invade.

Freud relaciona, en este sentido, la angustia con el sentimiento de lo siniestro. Pues, éste, no es otra cosa que el sentimiento que se produce al experimentar algo normalmente vivido como familiar, bajo el signo de la ajena exterioridad. De pronto, aquello que se percibía apaciblemente por ser signo de lo propio, se torna ajeno e inquietante. Lo siniestro es *Unheimlich*, que procede de *Heimlich* relativo al *Heim*, ese núcleo familiar en donde el sujeto puede sentirse acogido, contenido y amparado. Pero, también, la familia es el lugar de gestación de la experiencia de angustia, por ser ella, el ámbito primero de realización del deseo.

En una nota de 1920 a Tres ensayos de la teoría sexual, escribe Freud sobre el fantasma de retorno al seno materno, y de cómo éste respondería al origen con un perfil siniestro, que da cuenta de la integración a la que tiende el Deseo de la Madre. No remitiría, entonces, a al cálido ámbito fetal fantaseado por una versión endulcorada del psicoanálisis, sino a la amenaza angustiante proveniente del deseo de otro devorador. Su dimensión siniestra es opuesta por completo a la añoranza de un tiempo dorado previo al nacimiento.

Veamos de cerca, en un relato conmovedor el surgimiento de la angustia. En él se puede entrever claramente la relación de este fantasma, de este dispositivo de goce, con el sentimiento de lo siniestro. Se trata de las experiencias relatadas por el escritor Henri Michaux bajo los efectos de la mezcalina. Esta sustancia le lleva artificialmente a una encrucijada. Los efectos de la mezcalina le han conducido a un encuentro, a un cruce de tiempos, a la experiencia de una intersección entre lo figurado por la conciencia y la ocupación soterrada de ese campo por el Otro. Este encuentro está marcado por la angustia, pero su forma (la de la angustia) está ya ahí, independientemente de los efectos alucinógenos de la mezcalina. Quiero decir, que el contenido de las pseudoalucinaciones aterradoras no está determinado por la sustancia. En su obra tal vez más conocida, *El infinito turbulento*, en la experiencia número VI escribe:

"Tengo que agruparme, que concretarme lo más rápido posible. Cojo una revista, y, sin ni siquiera abrirla, miro la primera foto, la de la portada, para establecer una relación, que me determine, me permita tomar posición y me salve.

Es el retrato de una muchacha viva, levemente sonriente, sobre todo en los ojos, donde brilla una lucecita regocijada.

La miro y no la miro, desinteresado. Espero refuerzos. Y, de golpe, como si desapareciera en una trampa abierta sin enterarme y en la que debía caer, "yo" se esfuma. ¡Qué raro!

Tengo que asir la revista y volver a mirar a la muchacha para comprender al fin. La chica se ha vuelto "yo".

Salto enseguida de la cama, corro a la cocina y me preparo una taza de nescafé que me trago al instante. Pero ya está hecho el daño.

Intento no perder la cabeza.

Transcurre un rato terriblemente incómodo, desesperado, durante el que procuro detenerlo todo, pensamientos, impulsos, incluso la respiración para frenar el daño y la ocupación de la extranjera, suspendiendo hasta el extremo las mismas funciones de la vida que también "ella" necesita para vivir en mí. Me ahogo a medias. ¿Conducta infantil!"⁶

Y más adelante continúa: "Ella con su mirada, proclamaba nuestra "unión total" para siempre...su mirada hablaba y yo la oía como si hubiese sido una boca que hablara con palabras, pero muy aprisa, ¡Y con qué animación tan insólita y seductora!"⁷

Hay una imagen fuera, en la realidad de su dormitorio encima de la cama, una imagen de una revista que captura el deseo que lo habita. Deseo inconsciente y por tanto instalado en otro lugar que la conciencia.

Deseo del Otro, dice Lacan. Deseo de apropiarse del sujeto, de hacerlo uno e reintegrarlo en el seno del que surgió.

El cumplimiento de ese deseo supondría la desaparición del sujeto, su gurgitamiento. De modo que surge la angustia como señal de alarma. El sujeto percibe que se borran los límites que separan el interior del exterior, y se precipita hacia lo primero que encuentra en el polo de la percepción, algo tan irrelevante como la revista que está encima de su cama y la coge. Pero cuando "sin abrirla siquiera" mira la foto de la portada, no es suficiente, pues en esa experiencia borra los límites del adentro y del afuera, ella es "yo". Y ese ella, que no es el semejante, sino la imagen en papel de una chica que es él, que lo captura por ser espejo y por atribuir el objeto de su fantasma a esa imagen. En este caso la mirada que le anonada.

Saben que el deseo para Freud se constituye a partir del objeto primigeniamente perdido, y que ese objeto no es otro que el objeto de la pulsión. El objeto de deseo está hecho a partir del objeto de la pulsión, y éste es siempre un objeto perdido. ¿Qué quiere decir objeto perdido? Que lo que halle el sujeto en la satisfacción de su deseo siempre será otra cosa de lo que busca afanosamente. Solo podría pensarse un encuentro total sin pérdida, en tanto el sujeto quedara petrificado y pleno en el objeto, y ello significaría la inexistencia de más cadenas asociativas de imágenes y de palabras. La representación más gráfica sería la de una mirada catatónica fundida en el objeto beatífico de contemplación. Concebido este encuentro con el objeto como un definitivo encuentro, en el que lo buscado y lo hallado no dejaran saldo alguno de diferencia. Fusión total imposible, pues, siempre, el sujeto encontrará en qué desplazar su deseo para relanzarlo de nuevo. Deseo siempre de otra cosa por estar definitivamente su objeto perdido.

Pero este objeto perdido, sustentado sobre el goce de la pulsión, apoyado sobre el objeto pulsional posee varias modalidades. En La teorías sexuales infantiles, Freud supone distintos estadios en el sujeto infantil, a lo largo de los cuales pierde tales objetos de la pulsión, esto es: el pecho, las caca o mejor, escíballo, y - en un particularísimo proceso-, el objeto "falo". Luego añadirá otro, la mirada, al que supondrá como objeto fundamental no sólo en la constitución del deseo, sino del propio sujeto.

La cuestión, que nos interesa subrayar de momento, es la siguiente: que el encuentro con el objeto siempre deja un resto de insatisfacción, nunca coincide lo buscado y lo hallado. Así que ese resto es suficiente para relanzar de nuevo el deseo. Pero, el problema en la angustia es que hay una proximidad excesiva con el objeto, de tal modo que el encuentro amenaza con no dejar resto, amenaza con la total fusión o desaparición del sujeto en lo que encuentra. De ahí que la angustia sea una señal, un aviso para la resituación del sujeto en la cadena significativa, es decir, allí donde es posible el relanzamiento del deseo.

Dejemos esos objetos de la pulsión hacia los que tiende la satisfacción envueltos en su velo de deseo humano. Dejemos los bellos ojos sustentadores de la mirada enamorada, dejemos a un lado también aquello de que gozamos con apropiárnoslo a la manera del judío Shylock y centrémonos ahora en lo que recubre a esos objetos, o mejor, en lo que recubre la huella que dejaron en el psiquismo con su pérdida.

Lo que cubre al objeto es el fantasma, la trama fantasmática, el artilugio con el que deseamos. Este artilugio no está hecho sólo para gozar, también necesita sus coartadas, sus recubrimientos. Y de lo que se recubre es de significaciones. De relaciones que poseen una significación para el sujeto. ¿Qué es un padre para mí? ¿qué es una madre? ¿qué es un semejante, un hermano, etc.? Y luego sus derivados en el amor.

Y lo que nos dice Freud, es que esas relaciones que vehiculan y encubren el deseo se constituyen precisamente a partir de una constelación nuclear, de una relación muy particular llamada Complejo de Edipo.

De esta compleja constelación de relaciones saldrá el sujeto provisto de un artificio para desear, de una ley que hará límite a su goce y de un orden de repetición que constituirá su carácter o su síntoma.

Como hemos dicho, estas relaciones fraguadas en el Edipo recubren los objetos de la pulsión. Pues bien, en el caso de Henri Michaux, el objeto perdido es la mirada, objeto obturador del deseo y elemento fundamental en la constitución del fantasma. Hay una mirada que le hace gozar, pero que, además, de manera siniestra, muestra el perfil de la constitución del propio sujeto en su identificación. Una mirada que

completaría lo que le falta a la Madre, saturaría la demanda del Otro primordial. Deseo, reducido a necesidad, de *quien*, ahora, está situado en el otro lado de su psiquismo: esa exterioridad expulsada a partir de la cual el sujeto sigue sus designios a la búsqueda del objeto.

El sujeto responde a la demanda materna: ¿Qué *me (mí)* quieres? Y responde tomando algo de la realidad que lo representa una joven en cuya mirada brilla una lucecita regocijada. Ahí está la mirada como objeto desprendido, perdido, separado del sujeto, pues éste la percibe como perteneciente a la joven de la revista. Y ahí está también el deseo del Otro, requiriéndole, captándolo para una fusión mortífera. En esa mirada que busca, desde el deseo del Otro, encuentra la forma inconfundible de su destino.

Tanto se asimila el objeto a lo buscado (por estar inserto en esa trama de deseo) que pierde los límites de la identidad, de lo propio. Ella es "yo" dice. Proximidad angustiante.

La angustia es pues señal ante el peligro de la pérdida de aquello que localiza la interioridad del sujeto y que corre el riesgo de extravío en el campo de la exterioridad más hostil. Ante este posible colapso del deseo en el sujeto, la angustia precipita a un encuentro forzado con un elemento tomado del exterior (en el intento de restitución de otra temporalidad) que restablezca sus relaciones con la cadena de lenguaje, esto con el mundo como representación.

Las fobias las consideraba Freud como consecuencia de esta precipitación del sujeto en la angustia. El objeto fóbico, un objeto o situación en principio anodinos, se constituyen en barrera de contención frente a la amenaza que anuncia la angustia.

Ser devorado (oralidad), ser deyectado (en el sentido de no ser ya más objeto de amor), ser mutilado (perder algo de sí, lo valioso, lo que me hace valer), o ser poseído en el caso que nos ocupa, cuando el objeto de que se trata es la mirada, todas estas proposiciones sintéticas, constituyen las fantasías fundamentales que cristalizan ante la angustia. Pero, el síntoma, en tanto participa de esas fantasías, puede servir también de tapón a la angustia. Ante esta angustia, una salida es crear barreras imaginarias de aseguramiento del dentro/ fuera para apaciguar al sujeto y que este pueda desear desde ese laberinto de rituales de evitación. El síntoma obsesivo y la fobia tendrían ese origen.

Pero hay otras salidas a la angustia, que, naturalmente tampoco dependen de la voluntad del sujeto. Una de esas salidas es la creación, estrechamente relacionada al concepto de sublimación. Desde Kierkegaard ha habido otros filósofos marcados por su misma inquietud existencial que han visto en el momento de la angustia un momento creador. Heidegger, por ejemplo colocaba la posibilidad de trascender la razón instrumentalizada, el pensamiento envilecido por el mercado y la condena a la inautenticidad que el tiempo de homogeneización, en este tiempo de suspensión, en esta *epojé*, que supone la angustia. Puesto que la angustia desencadena al sujeto de su lugar familiar común, lo desencaja de su órbita temporaria, puede forzarle a precipitarse en la creación. ¿Creación de qué? Para Heidegger está claro, creación de *ethos*, de horizonte para la vida humanizada. La época angustiosa de la guerra mundial habría de dejar paso a una recreación del sujeto y de su horizonte. La creación estética es insuficiente para ello, no basta con pintar cuadros ante el horror, es necesario una creación más potente, una creación ética. Un deber que nos sobreponga de la devastación y la barbarie.

El mismo Kierkegaard, supone esta angustia como la posibilidad por excelencia de acceso a la eternidad, a lo más sublime del hombre. La angustia supone un recomienzo, una recreación ex nihilo, capaz de redimir al sujeto en su caída. La caída, el pecado, herencia de Adán, pero constantemente reeditado no es otra cosa que la sumisión al goce prohibido, a la repetición de lo banal.

"Quien posea la intrepidez necesaria –nos dice- para ser actor (de actuar y crear) divino, por decirlo así, ya que no en relación a los demás, al menos en relación consigo mismo, ése no encontrará la cosa tan difícil"9 Y más adelante dice: "Pero quien se ha hundido en la posibilidad (angustia) siente vértigo en la mirada, se le extravían los ojos de tal forma, que ya no es capaz de recoger la norma que le alargan al que se hunde como salvadora tabla de salvación; se le cierran los oídos, de tal manera que ya no oye que él está tan bien como los demás. Se hunde absolutamente; pero luego emerge otra vez del fondo del abismo, más ligero que todo lo gravoso y terrible de la vida (...)

Y agrega "Si al comienzo de la educación (el niño) entiende mal la angustia, de tal forma que esta no le conduce a la fe, sino que la aparta de ella, está perdido."¹⁰

La creación es encuentro de elementos inéditos en esa precipitación hacia la fusión angustiante de la Cosa, del deseo primigenio de la Madre, como lo llamaba Lacan. Picasso decía: "Yo no busco, encuentro". Pero, ese encuentro se prepara desde la dependencia más absoluta, desde la esclavitud más deseada, desde la entrega incondicional más enamorada. Ese encuentro se hace posible cuando ya el sujeto no reconoce otra satisfacción que el hallazgo estético.

Hay también un cierto pensamiento, aplicado al campo de las psicoterapias, que pretende restituir al sujeto un cierto orden y una cierta contención del goce psicótico a partir de suscitar en él la creación artística, por ejemplo. Es loable el esfuerzo, siempre que se tenga en cuenta cuándo interviene la angustia como momento fructífero para la creación, y qué elementos pueden estar a disposición del sujeto en ese intento de autocrear, *ex nihilo*, su sentido y lo que le ata a la vida. No siempre el momento es propicio. Los gurús y líderes de las sectas lo saben bien. Saben cómo y en qué momento hablar a sus fascinados y boquiabiertos (sin palabra) seguidores, para inculcarles la palabra precisa, a partir de la cual, trabajarán con ella el sentido durante toda su vida. El momento propicio es ese momento, en el cual, el sujeto no encuentra palabra por estar metido de lleno -y en acto- en la suya. En su Verdad, nos diría el primer Lacan.

Quien busca, por ejemplo, el objeto fálico, camuflado en el pomposo y brillante padre imaginario, siempre encuentra al gurú de turno que le sacie de palabras postizas con las que hacer ley coránica de vida. Pero, quien no localiza ese objeto fálico en nada, pues no se ha podido desprender de él, no busca en Otro lugar, pues propiamente no posee la dimensión de exterioridad para tal búsqueda. En este caso es difícil, pero el universo delirante puede hacer suplencia al deseo construyendo un mundo alternativo y privado, para servir a este fin.

Notas

1 S. KIERKEGAARD, El concepto de la angustia. Espasa-Calpe S.A, Madrid, 1982, p. 59

2 Ibid., p.60

3 Ibid., p. 61

4 Ibid., p. 62

5 Ibid., p. 86

6 H. MICHAUX, El infinito turbulento (experiencias con la mezcalina y el LSD). Editorial MCA, Col. La Nave de los Locos, Valencia, 2000. p.68

7 Ibid., p. 71

8 Hay un estudio muy interesante al respecto hecho por Harari.: R. HARARI, Seminario "La angustia" de Lacan: una introducción. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1993.

9 Kierkegaard, Ibid., p.126

10 Ibid., p. 185

¿Un anclaje a la vida?

Valeria Pascale

Este escrito representa el intento de compartir algo de la **sorpresa** producida al revisar el trayecto recorrido junto a un paciente.

A los fines de ordenar el material, tomaré 3 cuestiones, en el recorrido de R (así llamaré al paciente): **MEMORIA, ESCRITURA**, y **VISIONES**... a través principalmente de los sueños y dichos que se fueron produciendo en el transcurso del tratamiento

En relación a la **memoria**, un recorrido posible es: desde "estoy destinado a ser llevado por la corriente de la vida" y su **memoria de teflón**, al camino hacia **un anclaje, una huella**. Pasando por la autodefensa, taekwondo, N. (la chica de la que estaba enamorado) y una frase que cobra relevancia en el transcurso del tratamiento "lo ideal hubiera sido que esquivara".

En relación a la **escritura** el recorrido comienza en "**Adolece y Muere**" y "**Verdadera Concepción**", escritos producidos por R. y culmina en "**Postura Suelta**", escrito que produce al final del tratamiento.

En relación a sus **visiones**, el trayecto que aparece es, desde una alucinación contada en la entrevista de admisión: "la **mano** que aparece en la pared y toca el picaporte de la puerta" hacia las artes visuales, pasando por el **sueño/chiste** y un **trabajo en relación al tiempo**.

R. consulta en Abril del 2002 al Hospital Alvear. Tenía en ese momento 21 años. Queda consignado en la entrevista de admisión: "Paciente que consulta a partir de "ideas negras", ideas de matarse que no concreta por su mamá. Refiere ideas de suicidio y visiones desde los 12 años."

Durante las primeras entrevistas R comenta que su problema es ver todo negro, ser antisocial, antipersona, un tonto y muy sensible. Habla de su memoria, de la cual cuenta que después de los 15 años, cuando hubo en él un gran cambio, empezó a fallar. Sobre el tiempo dice, que lo ve pasar muy rápido. Se queja de falta de determinación, convicción y certeza en lo que quiere.

Cuenta que nunca estuvo paranoico con la gente, pero compartía lo que le pasaba con su mamá o su abuelo materno (en referencia a visiones que lo atormentaban, lo despertaban, sueños que continuaban aún con los ojos abiertos).

Le pregunto: **¿Cómo se te ocurrió llamar paranoia a lo que te pasaba?** Para mi sorpresa, R contesta: **La escritura me libera**. Estoy en la **disyuntiva** entre "Adolece y Muere" o "Verdadera Concepción".

Más adelante nombra a su memoria como "**una memoria de teflón** donde **no se fija nada**".

Un día R dice: "No descanso bien, **los sueños son un tema**. Por ese tiempo trae un cuaderno -cuyas tapas tenían muchos colores- del cual dice: "este cuaderno tiene mi vida, fragmentos, posiciones frente a la vida.". En él escribía cosas a través de las cuales se ordenaba proponiéndose objetivos, anotando sus logros, escribiendo cartas de amor, que quedaban para él. A partir de ese momento me lo prestó, lo leí, y comenzamos a trabajar sobre cosas que yo no entendía, le preguntaba y él me explicaba. En un segundo momento, R. comenzó a escribir a sus seres queridos (madre, hermanos, a un amigo, a N., la chica de la cual estaba enamorado) haciendo 3 copias, una para el cuaderno, una para la persona a quien estaba dirigido el escrito, y otra para la analista.

En un momento comenta que le tiene miedo a las malas miradas. Nunca tuvo novia, pero siempre expectativas. Dice: "Me protejo, es como una **autodefensa** para no ser lastimado. Tengo como un vacío en el cuerpo. Me siento como vacío... Estoy enredado. Me siento miserable, **una cosa que anda por la vida sin sentido, sin rumbo**."

Tiempo después, R. es traído a la guardia por haber recibido un golpe practicando taekwondo, desvanecerse, y al despertarse no recordar ni quien era, ni donde estaba... Sobre eso dice: "Lo veo como una **defensa del organismo, voy a seguir adoleciendo la vida. Hay un espacio en blanco que no voy a recuperar más.** No hay registro, una semana se borró, se escribió y se borró."

Comienza a contar algunos sueños, y a explicar diferencias entre los mismos: sueños recurrentes, sueños de descargas mentales, sueños premonitorios y mensajes del inconsciente. Los sueños recurrentes eran sueños que se repetían, los sueños de descargas mentales "son sueños que acumulaste cosas y soñas un pedacito de esto, un pedacito de lo otro", los sueños premonitorios "son de que algo va a pasar" y los mensajes del inconsciente son sueños que "anoto y después descifro".

R. se encontraba muchas veces como abatido, sin poder concretar objetivos que se proponía y en esos momentos decía: "**En mi destino está el fracaso... estoy destinado a ser llevado por la corriente de la vida.**" En otra oportunidad cuenta: "Sueño que pierdo la memoria y me despierto con miedo. Otra vez lo mismo, pero a 3 meses.

Digo: **-Vos decís "siempre el mismo sueño"...**

R. dice: **Diferente, pero la base es la misma...** pasa el tiempo, pierdo la memoria, tengo que preguntar qué hice.

Me pregunto si este sueño no podría pensarse como el intento en R. de bordear, algo de lo sucedido meses antes en relación al golpe recibido, su desvanecimiento y el despertar sin recordar quien era, donde estaba.... Al modo de, como podría pensarse, luego de un momento de perplejidad, el intento de curación, trabajo del delirio. También parece haber trastocamiento del tiempo: soñar en futuro algo ya ocurrido.... R dice: **Por ahí lo que yo no tengo es tiempo.**

En relación a su "visión" comienza a plantear **Me dí cuenta que se vé algo distinto a lo que soy.** Antes pensaba que me veían tal cual soy..

Un sueño... un año después

Me veo re-mal, perdiendo la memoria, **dependiendo de terceros.** Una vez soñé que estaba en la casa donde estuve solo, no sabía qué edad tenía, sabía que estaba mal de la cabeza y preguntaba, dónde está el bebé, dónde está el bebé. Mamá venía y me decía, ya te vas a normalizar y yo sabía que no... Siento, que esto "es" mi futuro. Veo el futuro. **Yo sé que me voy a topar con ese estado. Voy a quedar loco más adelante. El inconsciente me dice "R. quedate tranquilo, tenés otra oportunidad"**

Me pregunto: ¿Verdadera Concepción, implica esta única posibilidad de toparse con la locura?

Por otro lado, quien le contesta es su mamá, parece ser quien sabe, aunque él sabía que no.

R. intenta "ser" ingeniero, como el papá de N. (la chica de la cual estaba enamorado, al hacer el ingreso a la universidad, le va mal...) hablando de eso dice:

Van a llegar las preguntas...las benditas preguntas. A estas preguntas voy a contestar, **es mi vida, son mis tiempos...**

R. Pregunta: **¿Vos estás embarazada? Porque te soñé embarazada...** otro bebé más... **Voy a ser padrino de mi tercer sobrino...** Es una responsabilidad y una forma de aplacar mi necesidad de ser padre. Tengo la necesidad de tener un hijo, pero no quiero." Y cuenta otro sueño: (...) **No soy yo, no estoy equilibrado...sueño que estoy comiendo carne, comienza así el sueño, cuando me doy cuenta digo no, es un descontrol... representa algo fuera de mí...**me desconcierta, yo comiendo milanesa...

Volví a soñar que estaba re-tonto, pero con **alguna diferencia, hacía algo,** me capacitaba manualmente, **aprendía un oficio...**

Pregunto-¿Y el sueño en que yo estaba embarazada? Había un montón de gente, **no te veía la panza, pero sí la cara gorda, no fue un sueño, eran imágenes antes de dormir.**

Pensando en la transferencia: ¿Cómo pensar la pregunta "vos estás embarazada"? Y la inclusión en ese sueño/alucinación del analista? ¿El sueño de él comiendo carne (siendo que él es vegetariano), del cual dice: "representa algo fuera de mí" que lo desconcierta?

¿Y su decir no te veía la panza, pero sí la cara gorda? En relación a su capacidad de "ver todo"....

Hace unos años que R. practica taekwondo, siempre al llegar la fecha de un torneo a R. le sucede algo por lo que no puede competir. Esta vez se lesiona, sobre eso dice: "**Lo ideal hubiera sido que esquivara**". (en relación a un fuerte impacto recibido, aquel por el cual lo habían traído a la guardia y había perdido la memoria, generándose un blanco en su memoria).

R. dice: **Me parece que mi mamá no se dio cuenta que tiene un hijo fuera de serie.** (en relación a que su mamá no puede creer que R. no esté con ninguna chica).

Era su mamá y su abuelo materno con los que compartía "su paranoia", ellos parecían "saber" sobre lo que a R. le sucedía, fue su mamá la que le sugirió hacer tratamiento, pero ahora parece no darse cuenta de algo en relación a R.

La caída del Mito:

Una vez **se me cayó un mito y se me abrió la mente témporo-espacialmente**...fue con el tema del cristianismo, y con un libro que se llama "**Mitos y raíces universales**".

Pregunto-¿Qué mito cayó con esto? Que Cristo era el centro de todo, que todo giraba alrededor de él. También estuvo Krishna, el dios sol...El tema es que **hay distintas concepciones**. Lo que hace dudar cuál es la verdadera concepción. Para los 24 me gustaría editar un libro, en ese año **saldría de la adolescencia, sería una mezcla de Verdadera Concepción y Adolece y Muere. Hay realidades, pero todo depende de la concepción.**

¿Podríamos pensar que al caer un mito, no es "una", la "verdadera" concepción, sino varias, y en ese punto habilitarse la pregunta: entonces ¿cuál es la verdadera? Comienzo de alguna oportunidad, posibilidad, alternativa... como le decía su inconsciente a R.

"Volver a situaciones del pasado": trabajo en el tiempo

Empecé este mes con un sueño que me volvía a situaciones del pasado, la secundaria, cosas que fueron la parte fea.

Pregunto-¿Cuál fue la parte fea del secundario?

Casi todo el último año, yo me había puesto mentalmente terminarlo rápido. Tengo la sensación de que soy un incapaz. **Padezco esa situación en el sueño, padecer en el sueño me hace acordar. Yo lo tenía bloqueado y ahora sale.**

Pregunto-¿Por qué quinto año habrá quedado tan marcado?

Porque fueron los **últimos registros mentales con pares**. No sé cómo cerrar este tema. No encuentro el sistema. La conectiva es la **escuela secundaria**. Soy muy vulnerable a eso, me afectó...

Tuve un sueño futurista catastrófico. Este (el de la secundaria) es el pasado real que fue catastrófico también, pero lo primero (por el sueño futurista catastrófico) "se va a ver", es una posibilidad...

-Una posibilidad... repito.

Es un cambio. No tener dominio sobre mí, me asusta, me molesta, no manejo mis recursos y eso me lleva a la locura, porque **la autodefensa me hizo perder la memoria para poder defenderme de la realidad**, cada vez más autodefensa. **La otra posibilidad es el cambio. Que algo vaya bien para anclarme a la vida. No tengo nada anclado a la vida, quisiera encontrarle un sentido a la vida, estoy en esa búsqueda. Quisiera una diferencia.**

Bienvenida la posibilidad, el cambio, la diferencia....Autodefensa o cambio.

Raro, no es claro, es raro, no era malo... Un chiste...

R. comienza una entrevista diciendo: **Orientame un poquito**, preguntame...

-¿Soñaste últimamente?, pregunto.

Fueron 3 días de sueños raros, era una **visión de futuro**, no es claro, por eso es raro, pero no era malo. Creo que estaba hemipléjico, sordo y mudo, pero no me sentía mal. Se ríe y dice: No, era **un chiste**... El sueño era tipo mensaje del inconsciente. Cuando me desperté, me acordaba por partes, pero después me olvidé todo...

Pregunto-¿Cómo quedaste?

Pensativo, como diciendo **¿esto es lo que yo quiero?. Tal vez son señales que transmiten cierto equilibrio...podría estar en el peor lugar del mundo y sentirme bien.**

Me asusta no percibir bien la realidad...Antes si alguien me decía algo no sentía nada, ahora siento reacciones violentas, aunque no hago nada. **El tiempo se me pasa, es real, y no puedo agarrarlo... Cuando tenía los proyectos firmes me quedaban en la memoria, tenía una referencia, un anclaje a la vida .**

¿Podría pensarse alguna relación entre la "mano" en la alucinación contada por R., con lo relatado del sueño, del que lo único que recuerda es: raros, no es claro, por eso es raro, pero no era malo. Siendo que a continuación produce un "chiste"? Y se pregunta ¿esto es lo que yo quiero?

¿Otro "impacto fuerte"?

Soñé que estaba re-mal. Estaban mi mamá, mis hermanos y me cuidaban en la casa de Pompeya, ellos vivían conmigo. Estaba a punto de ser **un vegetal**.

-¿Qué piensas de eso?

Si tengo otro impacto fuerte me puede cambiar y dejar así. Un hecho que me desequilibre. Que me defrauden, mi padre, mi madre, mis hermanos...

Pregunto-¿Qué sería defraudarte?

A nivel sentimental, que yo necesite de ellos y que no estén, **que me digan: ya no aguantamos tu locura.** Ellos tienen otra forma de actuar más sintética, más simple.

Mi forma de ser es que nada me viene bien, soy quisquilloso, hasta para comer. Esto es lo que me transmiten mi mamá y mi papá. **Uno es compatible con los que son igual que uno, y ellos son gordos.** (Recuerdo la cara gorda de la analista)

Pregunto-¿Qué dirías vos de tu locura? **Locura es mi forma de vida diferente, y mi forma de manejar las cosas.**

-¿Cómo es? Muy... me olvidé qué iba a decir. Es como que voy a chocarme contra una pared, y no puedo frenarme, controlarme.

Pregunto-**¿Cómo puedo ayudarte? Ayudándome a organizarme, a organizarme "en" la vida.** Hay un aspecto práctico y otro más complejo. En noviembre tengo que tomar la decisión de la **carrera**. Después la **decisión del trabajo**: ¿cuándo voy a cortar el trabajo?, la **decisión de dios**: ¿cuándo voy a ir a la iglesia?. Tengo bloqueos, ayudarme en ese aspecto sería **eliminar los bloqueos, profundizando y desenredando distintos hilos que se cruzan. El tema es tener un par de anclajes claros.**

Por ese tiempo R. dice: **Estoy aceptando algunos días el estar "desmemoriado". Me siento un caballo con orejas, pero sin jinete que lo conduzca.** Pasa por la necesidad de incorporación que tengo yo. También tengo necesidad de creación. Las dos cosas van unidas. El hecho de "concretar", "materializar" sería muy importante.

En relación a su mamá R. dice: **Mamá erra en algunos augurios.** A mí me irá como me tenga que ir. Mi problema es de visión, no veo claramente lo que es para mí. La otra vez caí en la cuenta de que N. (la chica de la cual estuvo enamorado) nunca me dio bola. **La idealizaba, siempre lo supe, pero recién ahora "caí en la cuenta".** Escuché un "no". Tengo procesado el no, **ya sufrí demasiado.**

¿Cómo pensar la "apertura de la mente" temporo-espacial, por la caída del mito? ¿Podría relacionarse con los cambios surgidos en el discurso de R. en relación a su madre?

MIENTRAS TANTO...

Con la memoria ando para atrás. No voy a perseguir ningún fin, **el fin va a ser seguir para adelante. Me gustaría que vuelvan las luces, y sé que me van a volver, pero mientras tanto voy a hacer algo...**

Una cosa de adolescente que me quedó...En las tres casas, siento que es un lugar seguro. Cuando me agarra el delirio del mundo, me funcionan las tres como **una contención implícita.** Ya no proyecto comprarme una casa, proyecto extender la de Constitución (donde vive su padre) y arreglar la de Pompeya (donde vivió solo durante el período de las alucinaciones), **dentro de lo posible...**

Rescato que tengo un grupo de amigos, **empiezo a valorar tener amigos. Con lo colgado que soy, no critican, me quieren y me aceptan como soy.**

Hice mucho orden, es impresionante las cosas que regalé, tiré, **pasé... simplifiqué mucho. Guardé algunas cosas por cuestión de memoria.** Tengo todo ordenadito en 3 cajas.

Le planteo a R. que las 3 casas podrían funcionar como "anclajes" a la vida...

En relación al trabajo, R. Plantea: "tal vez vayamos a juicio. Eso me crea una expectativa de algo. Si dejo de existir, **queda algo pendiente**". Tenía ropa en exceso, era excesivo. Salían bolsas y bolsas, costaba...

-**Desprenderse...** digo. R dice: Me acomodó la cabeza eso.

Pregunto-**¿Cómo es eso?**

Saqué las cajas y decía, esto no, esto no, esto sí...

-**¿Elegiste?**

No, yo diría "**resumí**". **No es que elijo, achico y es más práctico para mí.** Había cosas que no sabía dónde ubicar... **Se me aclaró la mente en ese sentido. Era un gran desorden, pero con orientación.**

Con respecto a lo de la visión, sigo padeciendo que voy por un camino y se abre en dos, yo siento, palpito, veo, lo que va a pasar tanto en uno como en otro, entonces **agarro otro.**

- **Un tercero...** digo

Esa es mi vida, vivir esquivando. Yo en estos 3 años, no 2 años, de tratamiento estoy a la espera, sin registro. Este año es diferente, **antes estaba siempre mal, ahora es, un día sí, un día no.**

Pregunto-**¿Los sueños?**

Esta vez no me enojaba si no me decían en qué año estaba, qué día era, como que decía: "y bueno, lo aceptaba". Estoy analizando estudiar artes visuales... **Necesito materializar cosas para sentirme aliviado, no para ser un Picasso, sino para conectarme con la gente y tener un anclaje en el tiempo, para eso me serviría el arte.**

R. nombra tres lugares, sus tres casas, como el anclaje en la vida. Dice: "Por ahí, si el arte es lo mío, también podría ser un anclaje en la vida.

"Cuando uno alcanza algo, pasa a otra cosa... tal vez hago un cuadro, después paso a una estatua, y después... voy pasando... Una postura suelta, de soltura... **Yo luchaba para pasar, pero se trata de esperar el momento, y cuando se abre, pasar...**

-**¿Qué se abre?**

La mente... **es algo que está incorporado...** Armé un pequeño libro y el resumen sería "**Postura suelta**", eso sería **dejar la huellita, y cuando me olvido, recurrir...** Tal vez mi objetivo para este año sea agarrar la PC, corregir cosas y **pasarlas. Estoy en un pasaje muy interesante.**

Tiempo, lógica e inconsciente

Mariano Ruperthuz H.

Freud al escuchar a la histeria y su sufrimiento descubre un "más allá " de toda palabra dicha la que constituye Otra escena presente en la continuidad del sujeto. Esta tercera herida al narcisismo humano le permite a Freud realizar un hallazgo revolucionario gracias a las instrucciones de sus pacientes le indicaban, "[...] cállese Ud."

De esta manera, Freud dedica gran parte de su vida a descifrar los mecanismos que operan estructuralmente en los testimonios del inconsciente: sueños, actos fallidos, olvidos, etc., apuntado así a una de sus grandes ambiciones, vale decir, desenredar el nudo del inconsciente sería la manera de explicar a través de una metapsicología el funcionamiento propio de la psique.

El descubrimiento del inconsciente está ligado de primera fuente con la historia del sujeto y la evidencia de que algunos capítulos de ella han sido olvidados, *reprimidos*. Esta es la amnesia tan propia del trauma que gatilla a las neurosis; el paciente no sabe de donde provienen sus maldiciones.

La labor de Freud se presenta similar a la de un detective que anda detrás de pistas, un arqueólogo que se encuentra con restos de una ciudad que en tiempos lejanos se jactaba de su esplendor. Cosa que puede hacer pensar que lo que le queda al analista es sentarse y esperar que el paciente recuerde, con cierta ayuda, y que los recuerdos vengan a la memoria, tan fieles como fueron ocurrieron en su tiempo.

Sin embargo, el tiempo que transcurre en el análisis o más específicamente en el inconsciente poco tiene que ver con el tiempo del reloj. Ya Freud lo señala en su artículo de 1915 *Lo inconsciente*:

"Los procesos del sistema Inc. Se hallan *fuera del tiempo*; esto es, no aparecen ordenados cronológicamente, no sufren modificación alguna por el transcurso del tiempo, y carecen de toda relación con él. También la relación temporal se halla ligada a la labor del sistema conciencia" (Freud, 1915, Pág. 2073).

La atemporalidad del inconsciente es una cuestión probada, los acontecimientos allí situados no se instalaron temporalmente. El tiempo no puede alterarlos, sólo pueden los mecanismos inherentes en su funcionamiento (Castellanos, 2004).

Hay que señalar que el tiempo no es natural, según Zuberman, es un producto del *discurso*, es decir, depende del discurso que lo determina. Por ejemplo, para Newton el tiempo es absoluto, verdadero, matemático y no dice relación con nada externo. Por otro lado, Einstein señala que el tiempo no se encuentra separado de los sucesos, "el ahora" de la partida de un rayo luminoso desde el sol, no es el mismo "ahora" de la percepción de ese rayo por un sujeto (Zuberman, 2002-03).

Que el inconsciente se encuentre fuera del tiempo del reloj es una idea que Freud ya la había expuesto en el manuscrito M, en 1897, adjunto a una de las tantas cartas escritas a su amigo Fliess. Refiriéndose a las fantasías presentes en los pacientes neuróticos señala:

"La formación de fantasía acontece por amalgama y desfiguración análoga a la descomposición de un cuerpo químico compuesto por otro. La primera variedad de desfiguración es en efecto, la falsificación del recuerdo por desmembramiento, en el que se descuidan justamente las relaciones de tiempo (El corregir temporal parece depender justamente de la actividad del sistema-conciencia)" (Freud, 1985, Pág. 264).

Lo que Freud relata funda la primera piedra de nuestra elaboración, pero ¿la atemporalidad del inconsciente trae como consecuencia que la noción de tiempo no se relaciona con él?. La respuesta es negativa: el tiempo del análisis no es cronológico, es *lógico*.

En este momento se hace interesante poder descubrir qué tipo de relación ligan al inconsciente con la lógica.

Entonces, para tratar de ser rigurosos intentaremos definir qué entenderemos por lógica:

"[...] es la disciplina que estudia esta distinción [razonamientos válidos e inválidos] determinando las condiciones bajo las cuales la verdad de ciertas creencias conduce con certeza a la verdad de alguna otra creencia. La lógica estudia, pues, los principios de los razonamientos correctos" (Calzado, 2004 [on line]).

Freud señala que el ordenamiento del material del inconsciente está ordenado en una escala de triple estratificación: cronológico, el núcleo patógeno y

"[...] **el más esencial** y sobre todo resulta más difícil formular un enunciado universal. Es el ordenamiento según el contenido de pensamiento, el enlace por los **hilos lógicos** que llegan hasta el núcleo, enlace al cual en cada caso puede corresponderle un camino irregular y de múltiples vueltas" (Freud en Eidelsztein, 2001, Pág. 37).

Y agrega:

"Si se está por iniciar un análisis de este tipo, [...] Ese avance se produce superando las resistencias, [...] Pero por regla general es preciso resolver antes otra tarea. Hay que adueñarse de un tramo del **hilo lógico**, pues sólo con su guía puede uno adentrarse en lo interior" (Freud en Eidelsztein, 2001, Pág. 37).

Según Eidelsztein se podría pensar que el trabajo de un Freud o de un Lacan acerca del inconsciente se basa que su genialidad como clínicos. Pero se debe señalar que sus enseñanzas se basan en una articulación lógica comunicable y aplicable al terreno de la ciencia (Eidelsztein, 2001).

De esta manera, se comprenden los intentos de Freud y Lacan por formalizar las nociones psicoanalíticas haciéndolas operacionales favoreciendo no sólo el trabajo en el psicoanálisis sino que también fuera de él. Lacan pone el claro la relación entre el psicoanálisis y la ciencia diciendo:

"Que el psicoanálisis nació de la ciencia es cosa manifiesta. Que hubiese podido aparecer desde otro campo es inconcebible" (Lacan, 2000, Pág. 221).

Para el psicoanálisis comparta el estatuto de científico debe regirse por una formalización que tenga a la lógica como piedra angular. Alfredo Eidelsztein destaca que en el último encuentro de las Reuniones Lacanoamericanas en Tucumán se dio cuenta de la siguiente situación que podría dar cuenta del papel de la lógica en las articulaciones de muchos analistas:

"Me sorprendió la importancia dada al *estilo poético*, al que observé funcionando como el apoyo tanto del modo de los trabajos como de la base de los argumentos teóricos. Consecuentemente destaco la-para mí-notable ausencia de la letra tal como se la elabora en la ciencia o en la lógica, que entiendo que es una de las marcas fundamentales que caracteriza la enseñanza de Lacan. De hecho la anécdota que tomé para mí mismo como paradigma de esta tendencia es la ausencia del uso del pizarrón. [...] prácticamente no se utilizó el recurso de la escritura propio de la ciencia o la lógica formal, me refiero al matema" (Eidelsztein, 2004, Acheronta).

Por lo tanto, en este momento se podría llegar a plantear una segunda cuestión fundamental en la presente elaboración: existe una relación solidaria entre inconsciente y lógica, es decir, que el inconsciente es esencialmente lógica (Eidelsztein, 2001).

De esta manera se puede volver al concepto de tiempo articulándolo con el papel de la lógica y relacionarlo con cuestiones acerca de la técnica psicoanalítica.

El tiempo del reloj, asociado a la conciencia es continuo, completo y medible. El tiempo del inconsciente es Otro tiempo, son eventos lógicos entrelazados que poco tienen que ver con la cronología. Ya Freud al perseguir los orígenes de las dolencias de sus pacientes se da cuenta que hay una relación lógica entre las escenas. Existe un efecto *posterior*, retroactivo, un evento lógico que se deriva de otro anterior (Castellanos, 2004).

Lacan señala que:

"[...] el registro de la verdad debe tomarse *a la letra*, es decir que la determinación simbólica, o sea lo que Freud llama sobredeterminación, debe considerarse ante todo como hecho de sintaxis, si se quieren captar sus efectos de analogía. [...] De esta determinación simbólica, la lógica combinatoria nos da la forma más radical [...]" (Lacan, 2000, Pág. 449-450).

Lo anterior ayuda a comprender la articulación que realizará sobre esta relación en su escrito "El tiempo lógico y el acerto de certidumbre anticipada. Un nuevo sofisma" presente en sus escritos.

Por lo tanto, la acción del analista debe articularse con este tiempo lógico, destacando la estructura solidaria a la base de los relatos inconexos que el analizante proporciona.

La cita anterior nos ayuda a definir dónde se debe apuntar en la acción del analista, vale decir, la verdad que el sujeto desconoce en lo que dice. Freud ya lo vislumbraba en uno de sus escritos técnicos, *Recuerdo, Repetición y Elaboración*:

"[...] el analizado *no recuerda*, nada de lo olvidado o reprimido, sino que lo *vive de nuevo*. No lo reproduce como recuerdo sino como acto; lo *repite* sin saber, naturalmente, que lo repite" (Freud, 1914, Pág. 1684).

El concepto de neurosis de transferencia da en el clavo ya que hay cosas que el paciente desconoce pero que actualiza en la relación con otro, el analista en este caso.

La intervención del analista reordena la maraña inherente en el relato y su acción se relaciona profundamente con el sujeto, Lacan no duda al decir:

"Seamos categóricos, no se trata psicoanalíticamente de la realidad, sino de la verdad, porque es el efecto de una palabra plena reordenar las contingencias pasadas dándoles sentido de las necesidades por venir, tales como lo constituye la poca libertad por medio de la cual el sujeto las hace presentes" (Lacan, 2000, Pág. 246).

Lo que se busca, por efecto de retroacción, no se alimenta de un pasado relatado en la sesión de análisis. Las pistas no se encuentran en el pasado sino en el porvenir. Así Lacan explica el retorno de lo reprimido, la insistencia de su repetición,

"¿cómo explicar el retorno de lo reprimido? Por paradójico que sea, sólo hay una manera de hacerlo: no viene del pasado, sino del porvenir" (Lacan, 1981 [1954], Pág. 239).

Lo que se busca no está en el pasado, Lacan agrega:

"Podrían creer que están buscando el pasado del enfermo en el cubo de la basura, mientras que al contrario, es porque el enfermo tiene un porvenir que ustedes pueden seguir en sentido regresivo" (Lacan, 1981 [1954], Pág. 238)

Entonces, la verdad que se busca y que el sujeto desconoce se vivirá en la repetición que deja ver los nudos que el analista pretende desatar, lo que constituye el límite de su acción (Braunstein, 1980). La repetición del relato, entonces, tiene valor de revelación ligados eso sí a la historia del sujeto, acentuados por su significación.

El concepto de *historia* es relevante en la concepción lacaniana del inconsciente, dos citas de Lacan lo demuestran, la primera dice:

"Lo que enseñamos al sujeto a reconocer como su inconsciente es su historia; es decir que le ayudarnos a perfeccionar la historización actual de los hechos que determinaron ya en su existencia cierto número de "vuelcos" históricos. Pero si han tenido ese papel ha sido ya en cuento hechos de historia, es decir en cuento reconocidos en cierto sentido y censurados en cierto orden" (Lacan, 2000, Pág. 251).

La segunda señala que:

"El inconsciente es ese capítulo de mi historia que está marcado por un blanco o ocupado por un embuste: es el capítulo censurado. Pero la verdad, puede volverse a encontrar; lo más menudo ya está escrito en otra arte" (Lacan, 2000, Pág., 249).

La noción de historia hace relación con el tiempo, pero con el tiempo lógico que Lacan da cuenta, con esa articulación extensa que traspasa el tiempo del reloj. Braunstein es muy claro cuando dice que:

"[...] la *historia*, que es el lugar simbólico donde los acontecimientos valen por su sentido, por su significación y no en la *crónica*, mera acumulación de los recuerdos carente en sí de sentido como lo es el periódico en la hemeroteca" (Brausntein, 1980, Pág. 235).

Por eso esta noción de inconsciente ligado a la lógica también inundó e influye la técnica analítica, el tiempo de la sesión es una cuestión central. Freud decía que la sesión analítica debía durar cincuenta minutos, después el analista tenía quince minutos de espera y luego otro paciente. Ese era el tiempo del encuentro psicoanalítico, tiempo del encuadre.

Sin embargo Lacan tiene la idea que el corte de la sesión también constituye una intervención por parte del analista que puede escandir el discurso del analizante revelando su falta, porque para él el encuentro psicoanalítico tendría una sola razón por parte del analista, señalarle lo que le falta al analizante (Lacan, 1960-61). Lo que se corresponde con la idea que el psicoanálisis tiende a alcanzar la castración, lo imposible, lejos de un tiempo homogéneo.

La lógica del corte de la sesión es que comparte la misma estructura que la presencia de una formación del inconsciente. El corte es externo, se le presente como una sorpresa al analizante, al igual que el inconsciente (risa, lapsus, sueño, etc.) cuando supera el dominio de la conciencia. Pero como Zuberman tan bien lo señala, lo que se busca en el análisis no es **otra medida** diferente a los cincuenta minutos que burocratizan el análisis, o la sesión breve, sino **Otro tiempo** distinto al de la conciencia (Zuberman, 2002-03).

Ha y decir que el corte de la sesión es una apuesta (Braunstein, 2001) no se sabe cuales serán sus efectos sino más tarde. Pero Lacan rescata que este corte eso sí debe estar relacionado con lo que el sujeto relata, dice así:

"[...] una puntuación afortunada la que da su sentido al discurso del sujeto. Por lo que la suspensión de la sesión de la que la técnica actual hace un alto puramente cronométrico, y como tal indiferente a la trama del discurso [del sujeto]" (Lacan, 2000, Pág. 242).

Por lo tanto, el tiempo la lógica y el inconsciente están en íntima relación. Y la meta del análisis dice con esto, el sujeto aprende a conocer con qué lógica opera el inconsciente. Y por otro lado el analista debe operar con la lógica para descifrar el inconsciente. Por eso ahora se entiende la relevancia del comentario de Lacan cuando dice:

"Para el sujeto en análisis, por otra parte no puede desconocerse su importancia. El inconsciente [...] pide tiempo para revelarse" (Lacan, 2000, Pág. 300).

Referencias

Brausntein, N. (1980). Psiquiatría, teoría del sujeto, psicoanálisis (hacia Lacan). México D.F: Siglo XXI.

Calzado, F. (2004) Aprende Lógica. [on line]. Disponible en: <http://www.cnice.mecd.es/eos/MaterialesEducativos/mem2003/logica/logica/01concbasicos/110intro.html>

Castellanos, C. (2004). Reflexiones sobre el tiempo lógico en Aura. [on line]. Disponible en: http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=336

Eidelson, A. (2004). Acheronta en el Lacanoamericano de Tucuman. [on line]. Disponible en: <http://www.acheronta.org>

Eidelson, A. (2001). Las Estructuras Clínicas a partir de Lacan. Vol.1. Buenos Aires: Letra Viva.

Freud, S. (1915). Lo inconsciente. Obras Completas Vol. 6. Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1914). Recuerdo, Repetición y Elaboración. Obras Completas Vol. 5. Madrid: Biblioteca Nueva.

Freud, S. (1985). Sigmund Freud. Cartas a Wilhelm Fliess. Buenos Aires: Amorrutu.

Lacan, J. (2000). Escritos 1. El sujeto por fin cuestionado. México D.F: Siglo XXI.

Lacan, J. (2000). Escritos1. Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis. México D.F: Siglo XXI.

Lacan, J. (1981[1953-54]). El Seminario. Libro 1, Los escritos técnicos de Freud. Buenos Aires: Paidós.

Lacan, J. (2003 [1960-61]). El Seminario. Libro 8, La transferencia. Buenos Aires: Paidós.

Zuberman, J. (2002-03). El inconsciente lacaniano. Seminario dictado en el Sociedad Chilena de Psicoanálisis (ICHPA).

Arte y psicoanálisis

Presentación sección "Arte y Psicoanálisis"

Sara Elena Hassan

En **The exile of James Joyce - Après le mot le déluge Oscar Zentner** ofrece, para lectores de lengua inglesa, este texto escrito entre 1997 y 2004, rico en ramificaciones y desdoblamientos en el que se puede reconocer más de un hilo conductor tendido entre la temática de las relaciones de James Joyce, artista, autor de una literatura inédita, con el campo del psicoanálisis aunque destacando una vía de mano única: J. Joyce no se dejó psicoanalizar. Zentner aborda, entre otros, la paradoja del rechazo del psicoanálisis por parte de Joyce para arribar a una solución subjetiva que para Lacan, da la fórmula del *sinthome*. Joyce: al margen del psicoanálisis, exilado de la lengua, ejemplifica la *une-bévue* - equívoco lacaniano del inconsciente!.

O dispositivo analítico en "O homem das estrelas", de Giuseppe Tornatore, de Ana Christina Soares Rigobello rescata los efectos de un film en la autora, quien articula lugar y posición del psicoanalista en el dispositivo analítico con el de un personaje del film en el papel de falso cineasta, pretendido buscador de talentos. Este personaje recoge testimonios en el sur de Italia, provocando así mudanzas en la posición subjetiva de sus interlocutores como también en la propia. Este proceso es correlacionado con el pasaje de la transferencia imaginaria para la transferencia simbólica en la cura psicoanalítica

Desde el inicio mismo del título de su trabajo **"Un caballito de batalla llamado goce", Mélanie Berthaud F** nos anuncia que va a tomar aquello que del goce se va a inscribir en la letra. Bataille x batalla, la novela póstuma *La madre*, de aquel autor francés, es tomada en una lectura a partir del psicoanálisis que des-teje las tensiones del goce, como concepto diferente/relacionado con el placer, el dolor, la palabra y el escrito

De los ecos despertados por la película *La Pasión*, de Mel Gibson, nos ha llegado a esta Redacción **La Pasión" según Mel Gibson: Violencia y espectáculo** de autor panameño. **Ivan Samaniego** propone un análisis psicológico que, entendemos, por no creerse único, se plantea como diferenciado de otros que lo abordan desde perspectivas diferentes: religiosa, atea, etc. Esta lectura aborda el film en su temática a partir de puntos específicos de la historia, pero también destacando aspectos del fenómeno contemporáneo de la violencia en el cine en que el autor aborda el goce escópico y la crueldad en escena. Hay consideraciones finales sobre el humano, como regresivo

En **La verdad en el retrato de Freud. Encuentro entre Sigmund Freud y Juan Salvador Dalí (en Londres, 1938), Ariel Pernicone** reconstruye la anécdota del retrato de Freud realizado por Salvador Dalí, que nunca fue visto por Freud.

Ahora puedo ver, un texto donde *Belkys Bracesco Loretz* trabaja el estatuto de la mirada en psicoanálisis, la relación entre lo escópico y el objeto, tomando como referencia los desarrollos de Lacan en el seminario XI, "Los cuatro conceptos del psicoanálisis", y dos manifestaciones artísticas: el film *Luces en la ciudad* y la novela *Marianela*, de Galdós, para ilustrar la separación entre el objeto y el Ideal del Yo, operación no sólo constitutiva de la subjetividad sino del horizonte de la cura analítica

The exile of James Joyce *Après le mot le déluge*

Oscar Zentner

To Polo Zentner
brother, friend, and writer

Stephen Dedalus
Class of Elements
Conglowes Wood College
Sallins
County Kildare
Ireland
Europe
The World
The Universe
James Joyce

All art is at once surface and Symbol 2
Oscar Wilde

I would have wanted to have analysed Joyce
Jacques Lacan

In the beginning every word was a neologism
Jorge Luis Borges

Il faudrait que chaque mot soit un neologisme
Salvador Dali

Afterword

In 1980, shortly after the dissolution of *L' école freudienne de Paris*, 3 Lacan invited his "Lacanoamericans"⁴ to a Congress in Caracas, Venezuela. 5 As homage 6 to the occasion I took my interrogations, interrogations that were alluded to intentionally in the title and content of my paper : *The Freudian Unconscious, Symbolism and Censorship*. 7

In regard to that Freudian unconscious, we have today only the remains of a formation, 8 a blunder, a lapsus, even a failure, and as a consequence another is the status of cause. 9

We opened our paper with Mallarmé's words : ... *to describe an object is to already eliminate three quarters of the pleasure found in a poem, since poetry is the jouissance of a gradual discovery. The dream is to suggest. This is the perfect use of the mystery encompassed by the symbol.* And we closed the paper specifying that ... *Symbolism is unconscious thought, but it is not part of the formations of the unconscious. The symbolism of the dream is not a creation of the dream-work ... though it provides the dream-work with appropriate material for condensation, displacement and representation. Symbolism, and this was my proposition, is of the order of language. Stated in another way, the symbol is not formed by the unconscious, it is rather that the symbol, being as it is language, that indeed makes unconscious.* 10

Back then we were introducing a critique questioning the unconscious as cause. This questioning brought in something else; the symbol as a letter, as a residue left over by an analysis centred mainly in the continuous metonymy of the symbolic.¹¹ Besides, the symbol escaped the domain of censorship and as such constituted an enigma. 12

We had in those times (1980) only a vague idea of the precariousness of the Freudian unconscious. Yet, hadn't we entered the field, so demarcated, thanks to a certain conceptualization of that Freudian unconscious? 13 Nonetheless, and beyond any shadow of doubt, it was the re-reading of Joyce, which helped me rescue from oblivion what I had written in 1980 for Caracas.

Aftermath

The works of James Joyce are a long, indeed a prolonged project, that go from *blooms-day* to *dooms-day*, 14 a project outlined from *Stephen Hero*, 15 and *A Portrait of the Artist as a Young Man*, to *Finnegans Wake*, a creative cause, that which he calls the artist, that is, he, himself.

With *Finnegans Wake* Joyce produces a radical accentuation, with a multiple and de-compressing writing, that intimates both the varied forgotten roots of the English language together with the many more languages that exist to metaphorise man's structural misunderstanding since the *Fall*. In this way Joyce imitated the day of creation and its aftermath with unleashed neologisms and their vicissitudes in the nightmare and dreamlike quality of reality that followed. Thus paraphrasing perhaps both Mallarmé's *Un coup de des jamais n'abolira l'hazard* and Einstein's *God does not play dice*. Furthermore, a creation by a God that Joyce names literally *à la Pasteur*, 16 a *bug*. And let us be frank that to have sown the bacteria of decomposition in everyday life was no small deed, particularly if we take into account that on this matter the analysts of his time, with the sole exception of Sabina Spielrein 17 were, and still are, lagging far behind. Lacan instead proved to be the exception when in the *Caracas* seminar we heard him say :

The idea of Freud is that the death drive is explained in the lowest part of the instinct by the body, beyond the Pleasure Principle, beyond the pleasure of the body. We ought to say that this is the clue to a delirium 18 in Freud's thought which is much more delusional than any that I have given birth to; of course I do not say everything to you. This is my merit. 19

Joyce with his lifelong work proposes something subversively new. And it was Lacan, always so well disposed to make use of contemporaneous advances and aware of his times, who would follow the tread, harvesting too, some of his working hypothesis from Adams's book *Surface and Symbol, the Consistency of James Joyce's Ulysses* in which he found even more material to refine the limits of the symbolic.²⁰ Let us state clearly once more that the symbolic, exactly what fascinates so often as much the analysand as the analyst, is the source of true psychology confused with psychoanalysis. 21 The common effect of this 'factual symbolic hypnotism' between analyst and analysand is usually shown in the handling of the transference with the use of chronological time for beginning and end of analytic sessions. In counter-distinction, Lacan handled the transference with the session of variable time, unsettling the symbolic equilibrium with the moment of concluding through the cut of the long tirade of sense in the session.

Conversely, the chronological handling of transference gave sense and stability to a certain idea of the analysis conceived of as a continuous and endless search for meaning. And it was exactly this idea that provoked horror in Lacan as he witnessed how his teaching was being made *gauche*, squandered *à la gâché*, 22 by *interminable analyses* always heading for one more possible interpretation. 23 To counteract this he drew the line at the threshold of the Real with the cut and with the enigma, the symbol, or odd cipher of the symptom (ÿ). This was, indeed, one of the reasons for which he had to call to task those who without necessarily mentioning his name, nevertheless distorted and confused his teachings. 24

*I have been horrified a little by what I have inaugurated with my discourse, I am alluding to a book of some Nicolas Abraham and Maria Torok. A book called *Cryptonym, The wordiness (Le verbier) of the Wolf-man* that indicates sufficiently the equivocal, to know, that the name is hidden in it and moreover. ... (in) That "wordiness" I believe to recognise what I have articulated always, that is that the signifier is the stuff with which the unconscious is concerned. Summing up the unconscious is the consequence that one speaks, if there is a speaking being. One speaks because one always says one and the same thing, 25 unless one opens oneself to talk to a psychoanalyst. There are no other means than to receive from a psychoanalyst what bothers his defences.*

As we shall see this would be partially modified in his seminar *Le sinthome*, 26 in which Lacan arrived at the conclusion that without analysis, only with his art, Joyce was capable of producing something akin to what was to be expected from an analysis, and indeed, from the end of an analysis.

One lucubrates on the supposed resistances of the analysand while the resistance, I said it, takes its beginnings from the analyst. The good will of the analysand encounters always the worst, that is the resistance of the analyst.

Psychoanalysis is not a science. It does not have the status of science; it cannot but wait for it. ... (psychoanalysis) is a delusion – a delusion waiting to become a science. We might have to wait for a long period of time! There is no progress, and what one may be waiting for is not necessarily what one might harvest. (psychoanalysis) is a scientific delusion but this doesn't mean that psychoanalytic practice will conduce to a science. This science has not many opportunities to mature insofar as is its antinomy. 27 ... There is one thing that surpasses my surprise at the disguised use made of my teachings, or my ideas. What astonishes me is the fervent preface that Derrida made of this "Wordiness" ("Le verbier") ... (Which) Considered within the genre of delusion (this book), is extreme... In addition, I am horrified because I feel more or less responsible for it, for having opened the floodgates. Alternatively, I could have left them closed. I could have had the satisfaction of playing on the unconscious without explaining its task, without saying that it is by the effects of the signifier that it operates. In brief, if I hadn't been forced I wouldn't have ever taught.28

As a matter of fact, there was at least one occasion on which Lacan refused, after having been expelled from the IPA, to teach what he had to communicate to the psychoanalytic community on the question of *the names of the father*. This occasion was on the 20 November 1963, when he delivered the first and only session of the Seminar *The Names of the Father*. Ironically, his next seminar was to be on *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*, and we add - with the exception of one - the very concept of the interrupted Seminar. The most palpable and stunning effect of Lacan's refusal was the impossibility, for those opposed to his teaching, to elaborate a possibility to overcome the impasses of the customary end of a Freudian analysis. 29 As you may recall the first in pointing out such limitations to Freud was his ex-analysand, Ferenczi. 30

However, by stopping his seminar on the *names of the father*, did Lacan really refuse to elaborate the deadly fact that it was through those names that the *religion of the father* - by being on the side of the analyst - acted as the cause for the impasse on the termination of an analysis?

Lacan in fact advanced his difference with Freud, firstly by clarifying the Oedipus complex as a true psychoanalytic myth of normalisation, as adapting the subject to the mores of the times, and secondly by specifying in *Totem and Taboo* how Freud by conceptualising implicitly the Father as a dead Father 31 finishes by protecting and eternalising him. 32 For Lacan, to remain at the level of Oedipal conflicts is to keep turning around the metaphorical vicious cycle of an analysis where there is always one more possible interpretation to come with its consequence - the endlessness of the analysis. It is from this stalemate that Lacan will resort, at least in part, to the paradigmatic example offered by James Joyce's art - *to make do with the symptom*, 33 as his proposal for the end of an analysis. Far from being irrelevant, Lacan will give an idea of this *to make do*, exemplifying it as being similar to the re-arrangement of the subject's image. This is something that becomes clearer if we remember Freud's often overlooked remarks on the question of the subject's image. 34

Going back to Joyce's work, I propose that his subversion of the mother tongue was his *to make do* operation for another path of action towards the creative work, and as a consequence, its relation with reality. 35 As he himself writes it in *Stephen Hero* :

-But that is wrong : that is the great mistake everyone makes. Art is not an escape from life! (Mother): No?

(Stephen): You evidently weren't listening to what I said or else you didn't understand what I said. Art is not an escape from life. It's just the very opposite. Art, on the contrary, is the very central expression of life. An artist is not a fellow who dangles a mechanical heaven before the public. The priest 36 does that. The artist affirms the fullness of his own life, he creates ... do you understand? 37

Very different indeed from the often misleading "religious" reading of Lacan's seminar *Le sinthome*, by many Lacanians. As is the case when Lacan says that a Roman Catholic cannot be analysed - contrary to

the Lacanese 38 fervour. He is referring to any religion, 39 though he might have been reinforced in his views by the way Joyce showed the near devastating effects of Roman Catholicism on him, until with his art he overcame the mental jail, pain and pressure from country, Church, friends and his own mother. 40 It is in opposition to the pressures of his mother that he made his choice beyond guilt. It is also here that the analyst might learn something other than the "good news" of a Kleinian reparatory guilt. He may for instance learn, as we have always held, that guilt is irremediably good for nothing, or in Joyce's own words :

Look here, Cranly, he said. You have asked me what I would do and what I will not do. I will not serve that in which I no longer believe, whether it call itself my home, my fatherland, or my church: and I will try to express myself in some mode of life or art as freely as I can and as wholly as I can, using for my defence the only arms I allow myself to use – silence, exile, and cunning. 41

Returning just once more to the Lacanese's alluviums, which are usually coupled with the supposed psychosis of Joyce, 42 they forget once again that the only supposition one can count on in psychoanalysis (other than paranoia, of course) is a subject (\$).

Let us say that a psychotic is not he who wants but only he who can. I am of course, very well aware of those who write of Joyce as being psychotic. This is not only a view to which I certainly do not subscribe, but also an idea wrongly ascribed to Lacan. In Lacan's seminars, this is nowhere to be found and indeed very different from the question Lacan posited in the Seminar *Le sinthome*; was Joyce mad? To answer this particular point, and to situate things where they belong, we make ours the words of Dali, a contemporary of Lacan who, interrogated on the same question, gave an enlightened answer:

Alain Bosquet: *Where is the limit between genius and madness?*

Dali: *That is a huge problem that has never been resolved. The most prestigious psychopathologists do not know where madness begins and where genius finishes. My case is for me even more difficult. I am not only an agent provocateur, but also an agent simulateur. I never know when I begin to simulate or when I am saying the truth. These swaps finally confused me, but I sort myself out always. It is necessary in any case that the public should never know when I am joking or when I am serious; equally, it is necessary that I should not know it either. I am always with the constant interrogation: where does the profound and philosophical Dali begin and where does the eccentric and absurd Dali finish?43*

After all it was Joyce who refused to be analysed. We will deal with this later. And it was Lacan, the psychoanalyst, who stated; *I would have wanted to have analysed Joyce*. Taking into account what Joyce did with his works, the single question to ask would be; did he, in any case, need to be psychoanalysed? What a scandal if I, as an analyst, dare to say what I will; that he certainly did not!

The other worthwhile question to pose is whether Joyce can teach us something other than the trodden path about sublimation, and to compare this path to Lacan's views. For this we have the following sequence of questions and answers after the session of 18 January 1977:

I tried to convey that art is beyond the symbolic. Art is a make-do (a know), the symbolic is at the beginning of the doing, 44 I think that there is more truth in the saying of what art is than in any other bla bla bla (reference to the wordiness - le verbier - of the book in question).45 This is not to say that art is done by any means. Moreover, art is not pre-verbal 46 – rather, it is verbal to the second potency. This second potency is that inaugurated by a discourse. 47

For James Joyce, the artist, the subject (\$) - like God in Dante - ought to give way to the *Nomina sunt consequentia rerum*. The Joycean *opus* introduces the artist, the artificer, as the God of creation, above the created work, and as such someone who is occupied with other matters rather than recognising himself in the final product. This is a moment in which God, vacating his works, turns to *paring his fingernails*. 48

Joyce was certain of what to expect from language and from publishing, 49 therefore suggesting their final stages in his *Work on Progress* (FW) 50 through the fantasm of the pulverised body of Babel. He versifies the failure of communication 51 in a small verse dedicated to his friend Jolas, which finishes with the words

of the title of this paper: *Après le mot le déluge*. It is that failure,⁵² which Lacan uses as the title of his next seminar :

L'insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre ... (une-bévue) is as good a translation as any other of the Unbewusst ... This year, with this (title of the seminar) I try to introduce something that goes farther than the unconscious. 53

The tension between the object *a* and the Unbewusste finally leads to the *litter-object* as a residue from "the one mistake" which constitutes the unconscious according to Lacan.

I have no doubt that James Joyce can not only be addictive but prone imitation, as Sollers pointed of Lacan's inspiration for *lalangues*⁵⁴ in Joyce's *l'elanges*.

However, I would like to stress that it was Dali who stated clearly that he wanted innumerable fake Dali's, ⁵⁵ with his genuine signature, and not Joyce who aspired to it. Joyce announced the identification of the artist with the God of Creation, and this was in actual fact his very displacement of God. With his *Après le mot le déluge* he almost pre-dated many of Lacan's aphorisms. This *Après* seems a rightful consequence of Freud's discoveries and a very Joycean formulation in Lacan's own work. Or, isn't it a *datum* that our sufferings reside in the fact that we inhabit a body that by decaying becomes progressively a corpse by the deadly effect of language? We tend to suppress that death only exists insofar as we are speaking-beings:

It follows that what language can do better is to show itself at the service of the death drive. This is an idea of Freud's, a genial idea and therefore grotesque. The best is that it is an idea that is confirmed with what follows : language is only effective when it become writing. That is what inspired my mathemes, if I can talk of inspiration in my work that cost me a vigil where no muse visited me. Moreover, it should be believed that I amused without a muse. 56

Or in Joyce's own words:

(...) The most profound sentence ever written, Temple said with enthusiasm, is the sentence at the end of the zoology. Reproduction is the beginning of death. He touched Stephen timidly at the elbow and said eagerly: Do you feel how profound that is because you are a poet? 57

Yet reader, if any of the above quotes sound to you strange, ill conceived, abominable or far fetched, or if you don't think that such affirmations keep any relation with psychoanalysis, try again with Freud's usually forgotten own words : *The life drive (Eros) is the guardian of the death drive.*

The artificer of language that was this *frightful Jesuit*, as Joyce qualified himself, prefigured with his *Après le mot* aphorism the ultimate effects of déluge of the *logos*, notwithstanding the fact that the nomination and the identification of the *Ego*, the body, and the image are knitted also with the same *logos*. ⁵⁸

The way of (Joyce) letting the body go, of the relation with his own body is completely suspicious for an analyst. This idea of himself as body ... is called ego. If the ego is called narcissistic it is because there is something in a certain level that supports the body as image. However, isn't it that in Joyce's case by the fact that the image is not concerned; ⁵⁹ it shows that the ego has a very particular function?

We will quote Joyce's narration of the incident referred to by Lacan, ⁶⁰ which as you know happens as Boland mockingly asks Stephen:

And who do you think is the greatest poet? ...

Byron of course, answered Stephen.

(After which Boland, Heron, and Nash started hitting him) (...) Struggling and kicking under the cuts of the cane and the blows of the knotty stump Stephen was borne back against the barbed wire fence. - Admit that Byron was no good.

-No.

-Admit.

-No

-Admit.

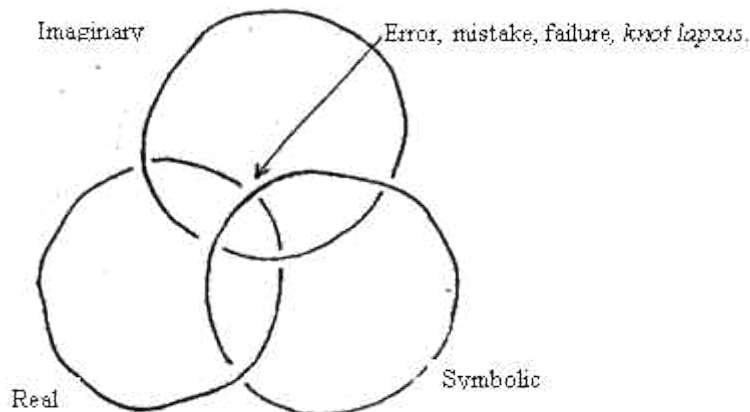
-No. No. 61

At last after a fury of plunges he wrenched himself free. His tormentors set off towards Jones' Road, laughing and jeering at him, while he, half blinded with tears, stumbled on, clenching his fist madly and sobbing.

While he was repeating the Confiteor amid the indulgent laughter of his hearers and while the scenes of that malignant episode were still passing sharply and swiftly before his mind he wondered why he bore no malice now to those who had tormented him. He had not forgotten a whit of their cowardice and cruelty but the memory of it called forth no anger from him. All the descriptions of fierce loved and hatred which he had met in books had seemed to him therefore unreal. Even that night as he stumbled homewards along Jones' Road he had felt that some power was divesting him of that sudden-woven anger as easily as a fruit is divested of its soft ripe peel. 62

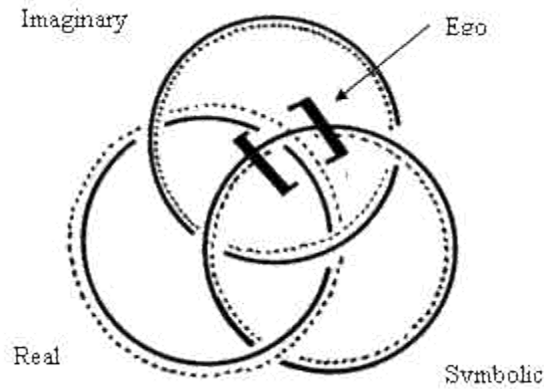
As a matter of fact, and to add insult to injury, everyone 63 who quotes the above, asserting once again, the anomaly, or worse the psychosis, seems to have not gone into the text itself, but rather to have used Lacan's reading of it as a *protective shield/screen*⁶⁴ to stop short just before ... getting burned! The long text quoted above is predicated on the implicit fact that while Stephen was being tormented by his peers, he kept himself together by the memory of someone with whom he fell in love. Moreover, that shortly afterwards he was trying to recapture the memory of her fingers over *the skin* of his hands reproducing the touch with his own hand. It is not surprising then that because of what he kept within him, he withstood the hitting and the humiliation without concessions in such a brave manner by those who were far below him. In principle, Lacan attempts to show this with a Borromean knot.

How to write that in my Bo knot? (...) Let us suppose (that the ring of the Imaginary sets itself free from the other two) what Joyce apparently does (with his body, after he has been beaten). (...) let us suppose that the correction of this failure, (the un-knotting of the Bo knot) of this lapsus, would be corrected by the ego.

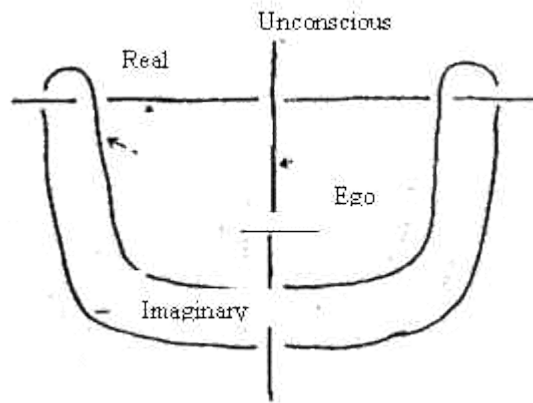


This *one mistake* (blunder) is also the definition of the Lacanian unconscious, 65 as a result of a (Joycean?) transliteration of the German *Unbewusste* into *l'une bévue*. That is how this *one mistake* 66 is by the Ego of

Joyce restored with a transliteration 67 of the Borromean knot of three into the knot of fourth with the mending function of the ego and/or the sinthome.



(...) what surprises when one reads his text (Joyce's) and those of his commentators is the number of enigmas (...) which it contains (...) he has played knowing very well that there will be Joyceans for two or three hundred years, people fully dedicated to resolving the enigmas. (...) Naturally, they always find a reason: he has put something there because after it, there is another word; that is exactly as with my stories of the "abject", "dit-mention" and what follows. I have reasons; I want to express something I made equivocal. But with Joyce one loses what can be called his "Latin" even more when he knew his "Latin" 68 (...) Wouldn't the enigma when written be the consequence of a defective mending of the reparatory function of that ego? 69 (...) This is what I incite you to see; Joyce is the writer of the enigma par excellence. (...) Still, it is necessary to tell you something about his Epiphanies, they are always characterised by the same thing, which is precisely the following: the consequence resulting from this error (in the knot), 70 to know that the unconscious is linked to the Real. Something fantastic, Joyce doesn't speak about it differently. It is completely readable in Joyce that what the Epiphany shows, thanks to the failure, is that the Unconscious and the Real are knotted. 71



72

(...) If you know a little about what a Borromean knot is, then I will indicate the following : that if the ego is there, we shall see the strict restitution of the Borromean knot in this way: here is the Real; here the Imaginary; here the unconscious and the ego of Joyce. ... You can easily see on this Bo knot that the interception by the ego liberates the Imaginary relation.73 It is easy in effect to imagine that the Imaginary will abandon the field if the unconscious allows that to happen, and it is indisputable that it will allow it.74

This is, as I see it, the problematic point in Lacan's propositions, 75 and one on which we have the obligation of interrogating: because to explain Joyce's writings and his enigmas as the effect of mending a failure in his Bo knot resulting in the unconscious and the Real knotted together amounts to a kind of about face on his own criticisms on so-called applied psychoanalysis? And isn't it perhaps finally explained by

Lacan's own desire? None-other than : *I would have wanted to have analysed Joyce*, though Joyce was already dead.⁷⁶ For this reason even when you, reader, might find the comparison questionable; Jung's *appreciation* of the *Ulysses*, always remembering Joyce's rejection of his "offer" through his analysis and McCormick,⁷⁷ was in a way more candid⁷⁸ than Lacan's assumptions.

Ulysses is a human document of our time and still more, it is a secret. (...) Is this patchwork quilt of words and images perhaps symbolic? I am not thinking of an allegory (heaven forbid) but of the symbol as an expression of something whose nature we cannot grasp. (...) What is so staggering about Ulysses is the fact that behind a thousand veils nothing lies hidden; that it turns neither towards the mind nor towards the world, but cold as the moon looking on from cosmic space, allows the drama of growth, being, and decay to pursue its course. (...) One might suppose that in a world of nothing but nothingness, at least the "I" – James Joyce himself - would remain over. But has anyone noticed the appearance among the unhappy, shadowy "I"s of this book, of one single, actual "I"? 79 (...) Ulysses alone is meaning, life and actuality; in him there lies concluded and enclosed the actual phantasmagory of mind and world, of "I" and not "I". And here I would like to ask Mr Joyce a question: "have you noticed that you are a representation, a thought, perhaps a complex⁸⁰ of Ulysses? 81

Among many more things, a problem posed in his seminar *Le sinthome* is that of Joyce's Ego as mending a failure. But wouldn't that in any case be that this is none other than the 'normal' situation? To know that the ego is a symptom?⁸² This fourth ring of the Borromean knot takes place together with the formulation of a Lacanian unconscious, an unconscious no longer cause but caused,⁸³ that is, a failure, a lapsus, a blunder, a formation itself.⁸⁴ This new formulation overcomes in a way the problematic second topography⁸⁵ giving it a different value and direction, showing through the ego-sinthome the pre-Socratic meaning implicitly contained in Freud's *Wo Es war soll Ich werden*. This is more than a proposition of how '*to dislodge the It⁸⁶ by the means of the Ego*', and is the opening of perhaps the only possibility left after an analysis has finished; neither in the impossible cure, nor in the continuous self examination, but making do with the sinthome.⁸⁷ This is exactly what more than two thousand years ago constituted the notion of wisdom for the pre-Socratics.

The consequence of this proposition is that it puts into question the status of the cause, the desire of the analyst, and what is considered to be the end of an analysis.

Yet, let us face it, didn't Lacan in all this find himself in the end, breathless? That the artist, in this case James Joyce, but it could also have been Borges,⁸⁸ is *par excellence* the paradigmatic example of what can be expected of an analysis:⁸⁹ *to make do⁹⁰* with the symptom-creation, neither is a novelty nor is too much.⁹¹ It is for the same reason that to comment that Joyce's creative work has been the symptom of not having had an analysis⁹² finds by default its paradoxical formula: in order to reach what an analysis attempts to achieve, one is required as a pre-condition to refuse to be analysed in order to arrive at what an analysis might reach.⁹³ These are vicissitudes⁹⁴ that *à la Picasso⁹⁵* we might find when cleaning the cobwebs of the loyalty of sacred blindness.

Will we speak of Joyce's odyssey? I do not think so, given that he did it already in an insuperable and masterly fashion from the closing pages of *A Portrait of the Artist as a Young Man* :

... Mother is putting my new second hand clothing in order. She prays now, she says, that I may learn in my own life and away from home and friends what the heart is and what it feels. Amen. So be it. Welcome, O life! I go to the encounter for the millionth time the reality of experience and to forge in the smithy of my soul the uncreated conscience of my race.

... Old father, old artificer, stand me now and ever in good stead.⁹⁶

The price paid when the analyst deems to analyse the cause of the artistic creation is well known. He often finishes forlorn in trivia because the gap between the raw material and the created thing is exactly what remains enigmatic.⁹⁷ The interpretations of the "why" fall always short of giving an account of the gap, feeding it with more sense and perpetuating under other names the same enigma.⁹⁸

To be understood, this is the reason why I am not a devotee of the traditional theories on sublimation, or their self-serving variants, since this recourse to the so-called unconscious implies re-finding what one has placed in hiding a little earlier. Sadly, something similar happens when what Freud or Lacan have already stated is regurgitated with small changes.

Conversely, it is not difficult to demonstrate the firm coherence with which Joyce pre-dated Lacan carrying out his project of not saying everything, by retaining the enigmatic cipher of his writing.⁹⁹ To make the exercise of reading Joyce's work is to find through a certain version of Aquinas a logic which glows with the three qualities required for beauty: *integritas, consonantia, claritas*.

In addition, isn't his exile already a kind of Moebius strip much more elaborated and sophisticated than those which we might extract from a textbook of topology or from a psychoanalytic thesis? Don't we find there a bit of a mocking smile, and even of comradeship, if one were to be able to keep up with Joyce's pace, and find the path well indicated by him, though with many *Dublins*¹⁰⁰ in the way?

Moreover it becomes crystal clear that his exile¹⁰¹ from Ireland was like his shadow that he was carrying with him in his *hate*love writings,¹⁰² and so much so, that it is precisely in these shadows that he gave us his own example for the definition of his *epiphanies*.¹⁰³ This particular epiphany was like photographic memento to exemplify the paralysis he felt Ireland was in.

In the same vein, it is interesting to notice that although he possessed an exceptional ability and love for language(s), he actually never wanted to learn Celtic. Indeed, after one attempt to learn it, he found it unbearable that the teacher mocked always the English language. This is yet another reason to find debatable the *boutade* of Sollers: *après Joyce l'anglaise n'existe pas*.¹⁰⁴ Indeed, but with the proviso that it does not exist any longer ... in French! Like Claire in Marguerite Duras' *L'amante anglaise*, who provided us with the point in question, that is, *La ment anglaise* (English mint). Sollers' statement after having received the blessing of Lacan could be seducing, but I think it might also be misleading. Sollers' statement shows the beginning of the end of the Freudian conceptualization of the unconscious and its transition to the Lacanian unconscious.

Regarding Joyce's writings I prefer to follow the explanation he himself has to offer when he is interrogated precisely on this very matter - the English language. His answer redoubles his work as an artist. Thus, he says it is not that the five hundred thousand words of the *Oxford Dictionary* are not sufficient for him to express himself, but that these words were not the ones he wanted to use for his writings.

As a result, we cannot ignore not only that the English language still exists but that it exists in an enriched form since Joyce.

For my thesis I adhere to the same principle in which I base my practice, I believe in what I hear and, as much as I can, I try to avoid to hear – or adhere – to what I believe.

The exile of Joyce is housed in his creation, *it ex-ists* as much as *it insists*, neither by carelessness nor by hazard, his exile is the outcome of a design. As he says himself: *The artist as the God of creation has to be above, outside of the work, paring at his fingernails*. As such, the verb, the word, the *logos* is in Joyce both cause and creation.¹⁰⁵

For Lacan instead, the verb, the *logos* does not create but is unconscious, and moreover there is cause only when something does not work. I agree, and to avoid something that Lacan always criticised, it is always convenient to slow down the pace. Otherwise it is facile to impute the source of creation to the (shaky) ¹⁰⁶ differentiation of perversion, neurosis or psychosis. Today this position that happily reunites everything under the sun for *psychoanalytic expertise* under the aegis of clinical as well as so-called *applied psychoanalysis* is simply untenable.

If the poets, Freud *dixit*,¹⁰⁷ were always ahead of us, are you and we prepared to accept the consequence? Let us not rush to accept it before assessing if we can bear the responsibilities for it, otherwise we may find the consequence of introducing poetry a lot more destabilising than in Freud's times.¹⁰⁸

In any case, what could this *frightful Jesuit*¹⁰⁹ with his work add to the problem that is a father?

The question is not idle, as you remember the whole day of the *Ulysses* conveys also a metaphor for the unavoidable failed encounter of a father and a son. The Joycean idea of a father, which is more Greek than Judaeo-Christian, is expressed in Roman terms - *fatherhood is a legal fiction*.¹¹⁰ The antecedents of this uncertainty have been present since the outbreak of Western thought in *The Odyssey*, when Telemachus answering Athena says : *no mortal knows who is his father*.

Together with the above, we find in *Finnegans Wake* the co-existence of two parallel and opposite beliefs, which historically were represented by the Roman Catholic Church and the Greek Orthodox Church respectively. And it is pertinent to remember how much value Joyce gave to his Jesuit education. Of it he stated, with a very Joycean twist, almost "pre-quoting" Lacan,¹¹¹ *as the submission of the absurd to logic* - notwithstanding that apparently for Joyce, in counter-distinction to Lacan, the Son does not resemble the Madonna.

*There is a painting, which has been in my head for some time. I was able to remember the proper name of its painter - not without the difficulty proper to my age : Bramantino. It is well done to give faith of the nostalgia that a woman is not a frog, which is there mouth up in the front of the painting. What was more surprising for me in the painting is that the Virgin with the Child has something like a shadow of a beard which has to do with her son as he would be painted as an adult. The relation described of the Madonna is much more complex than usually thought. That worries me. Nevertheless, it remains that with her I located myself better than Freud in the Real, interested of what there is of the unconscious, because the jouissance of the body leans on the unconscious. From there my mathemes, which proceed from the fact that the symbolic would be the place of the Other but there is no other of the it.*¹¹²

The recognition that both Lacan and Joyce had for the Roman Catholic Church as the "true one",¹¹³ for different motives, also deserves our attention. Joyce carries out a struggle to separate himself from religion from the *Portrait* onwards that culminates in *Finnegans Wake* with the desiccation of sense.¹¹⁴ Joyce will situate as an example *the submission of the absurd (religion) to logic* in the middle of a little story in *Finnegans Wake* at a time in which the *Mooks* transformed themselves into *Gripes*,¹¹⁵ the former holding on to the theory of the *Filioque*, whilst the latter rejecting it. For them everything was *ex-Patris*.¹¹⁶ This long struggle against (the religion of) sense, *the only true one*, was also fought by Lacan by shifting the Freudian unconscious from a cause capable of giving sense¹¹⁷ to such an extent as to abolish all chance, into a structure of transliteration.¹¹⁸

Lacan's rejection of sense is what explains why the interpretation works with the equivocal and it is his way of responding to Levy Strauss' observation concerning the Other as the re-introduction of God.¹¹⁹

The transliteration is outlined and worked in his 1976/77 seminar, as its title indicates, *à la lettre*.¹²⁰ This seminar departs from the exclusivity of the Symbolic proper to the 'sense making' of the Freudian unconscious. As such, the seminar is the culmination of the long process of theorisation by which the unconscious becomes Lacanian, carrying with it the lack of sense, enigma *qua* enigma, as the quality of the Real.¹²¹ This long process can be traced as far back as his seminar *Desire and its Interpretation*.¹²²

Yet, to produce such change surely impinges on the way the interpretation, indeed the analysis, works. It is within this shift that the use of the equivocal¹²³ is introduced in order to avoid feeding the symptom with sense. As a matter of fact, we can outline the project of desiccation of sense pointing to the session of variable time introduced by Lacan in the fifties as a forerunner for the equivocal.

In the seminar *Le désir et son interprétation*,¹²⁴ we find in the lesson of 1 July 1959 a theme that he will be taken up again seventeen years later, as we shall see, on 14 December 1976 in *L'insu que sait de l'une - bévue s'aile a mourre*.¹²⁵

On 1 July 1959, Lacan interrogates himself, whether in accordance to what takes place at the end of each analytic session and in correlation with the analysis, one should not recognise the role that the *cut*¹²⁶ plays to situate desire.

... the cut is beyond any doubt the most efficacious way of the psychoanalytic interpretation and intervention ... since in this cut we have to take cognisance of the latent form of the phallic object inherent in all relations of demand as the signifier of desire.

In other words, while Lacan is validating here the cut as a way of bringing to light the demand, not in terms of frustration, but in terms of castration, he is also introducing an outline of the Real. And perhaps anticipating the moment in which his style would be mummified, as happened with Freud¹²⁷ before him, into a Lacanian 'technique'¹²⁸ of the 'short session', ¹²⁹ he hastened to defy his audience to deal with an enigma, introducing for them, in the context of a *contrepèterie*, ¹³⁰ a line from Désiré Viardot's poem *Fantomas: the woman has in her skin a grain of fantasy*.

And because Lacan was aiming at leading his audience towards a somehow singular point, he offered them immediately the key to the enigma:

What this grain of fantasy opens is what modulates and models the relationship of the subject from whom she demands, whoever he may be, and no doubt it is not for nothing that we find in that place the subject that contains everything, the universal mother... yet being as he was, well informed of the danger of the alluvium of psychoanalytic clichés, he warned the audience not to lose their way in the narcissism of completeness.¹³¹

Indeed, with the *enigma* and the *cut* Lacan was outlining in this last class of the seminar *Le désir et son interprétation* the beginning of his difference with Freud.¹³² A difference even more noticeable when we re-read the foretelling way he farewelled his audience : "would they be able with this enigma to go beyond him"?¹³³

Here it is not only a question that we have to desire this grain of fantasy or this grain of poetry of the woman, but indeed of the analysis itself.¹³⁴

This project gave place ten years later to the reason and (ruse?) for expulsing him from the International Psychoanalytic Association.¹³⁵

Coming back to the apparent paradox of the title of the 1976/77 seminar, ¹³⁶ we offer some of the possible ways of rendering its title:

The unbeknownst of which the one blunder knows - either - wings towards a guessing game (mora)¹³⁷ - or - is love (L'amour)¹³⁸ - or - wings towards destiny (moira),¹³⁹ -or - death (mort).

As you can appreciate the title depends on the *calembour* ¹⁴⁰ one chooses to use.

Still, dear reader (granted, why not use an extremely useful anastrophe and write; reader, read) and before dismissing this question as a superfluous pleasantry, grant me a second, in case I have not been able to out-manoeuvre you before you are about to reject the way words play to remind you that analysis only is possible, and occurs, as couched ¹⁴¹ in words.

Nevertheless, quite possibly this affirmation might allow for *here comes everybody (HCE)*¹⁴² to the too predictable question : "and what about the feelings, which (HCE) know are non-verbal"?¹⁴³ This is a question usually asked by the "good doers", a question rooted in that extremely harmful and corroding blend of self-congratulatory ignorance and laziness. Therefore, how can we even start the beginning of an answer when this was already answered and published by Freud in *The Unconscious* in German in 1915, in English in 1925? ¹⁴⁴

Given that these *HCE* even with a little help of their friends¹⁴⁵ lack both imagination and humour, it is only to you dear reader, after your return from consulting Freud's text, that you can read this worthwhile explanation that enriches Freud's and was given by Dali to a somehow similar question :

Alain Bosquet: *That does not impede that it is a feeling, a profound veneration on your side (what you have) in regard to Velazquez.*

Salvador Dali: *... it is again the feeling, that most prostituted, most dishonest that one can imagine ... 146*

Certainly I have my propositions and they surely allow me to outline a few things in the immensity of James Joyce's works - he is the artist *that makes do* 147 through an insurmountable condensation of languages, characters and circumstances, he forges reality, as it is, impossible to be distinguished from unreality.

Through language he re-creates the *Aleph* 148 of existence, like God did; things came into existence by naming, the metaphor of the "play on words" by which God has created such a fallible world is a telling irony, without need to have recourse to those theologians who gave God that evil inclination as to have hated his own creation.149

No, Joyce did not hate his creation. Remember his point; *to submit the absurd to a logic.* 150 He crafted his creation with care, so much care as to give it life in the bosom of Dublin's everyday life and in this way inverting forever a gaze which rather than taking notice of existing objects created them in the process of name-gazing.151 As such, he fashions himself as a precursor of fantastic realism. Lacan says somewhere in his seminar that Joyce was unreadable because he did not awake empathy in us. This seems to be like a cross reference between Lacan and Borges.152

That is why I would like to clarify, on the so-called question of psychosis in Joyce, that if the psychotic, using Freud's terms, were he who treats *words* as *things*, wouldn't James Joyce not be a psychotic?

In the seminar *Le sinthome*, Lacan observes the famous bashing suffered by Joyce as re-counted by himself in *A Portrait of the Artist as a Young Man* that gave place both to the feeling of lack of hate and the skin of his body detaching from his body as a peel, and as a consequence Lacan (see above) will write the Borromean knot differently and will show the value of writing the Bo knot. This writing shows that the moment when the un-knotting of the Imaginary takes place is also the moment in which that failure is mended with the ego, but... would then Joyce be the manifestation of a "compensated" psychotic structure?

However tempting it might be to ascertain this to be the case, we have our reservations,153 such that if the psychotic, according to our hypothesis, is someone who cannot even imagine, contrary to the neurotic, that the signifier is at his service all the time ... how then could Joyce be a psychotic?

Joyce might have been an un-confessed psychotic in the same way that Lacan confessed that from the viewpoint of rigour he was a psychotic.

As I already stressed above, Joyce's writings, Lacan *dixit*, are a result of having actively refused to have an analysis.

This commentary is not necessarily negative but rather underscores a fairly common position amongst artists, and rightly so, when the version they have of it, is of a so-called applied psychoanalysis, which in fact is the application of a series of psychoanalytic clichés at the service of the analyst's prejudices.

We know that in fact, in the twenties, a McCormick (néé Rockefeller), sponsor of Joyce and "recruited" in Jung's couch, suggested forcefully to her protégée, quite likely under Jung's instigation, to enter into an analysis with Jung, at her cost. Not surprisingly, he refused to be analysed, and less surprisingly still, she cut off the funds she allotted for Joyce.

That Joyce was well informed about psychoanalysis and had a clear assessment of the ways the opponents scored points on its disputes, can be proved with assurance to the extent that by naming them *tweedle-dee* and *tweedle-dum*, he *recorded* in a superb condensed joke a correlation of mutual scores with musical scores.154 In fact, Joyce's humorous joke, far from innocent, was verily caustic in depicting how he saw Freud and Jung scoring points against each other.

Furthermore, could Joyce have been ignorant of the fact that the translation of his surname in German was the same as his contemporaneous Freud? I do not think so;155 moreover both of them knew that the *It jouit*, but that its *jouissance* is addressed to no one.156 As a consequence, would Joyce have abstained from refusing his own *jouissance* (*Freud*) to Jung's *jouissance* (*Freud*)?157

To deem that Joyce would have deprived himself of playing this card is unthinkable. Yet, despite never expressing the demand for an analysis, he was not inhibited to mock both Freud and Jung, 158 making use of the discoveries of psychoanalysis. Nevertheless, when everything was lost, he requested an analysis for his daughter Lucia ... from Jung!

Lucia, who finished her days in an asylum in London, and to whom Joyce for a time attributed telepathic powers, was in fact psychotic. That as a father he would have disavowed at all cost the irreparable illness of his daughter, doesn't strike me as strange. But what sounds strange to me is how for some analysts the daughter's psychosis may have been displaced, reading backwards, onto the supposed psychosis of Joyce.

Let us go to the rescue of another apparent proof of the so-called psychosis of Joyce159 from *A Portrait*, specifically, to the dialogue of Stephen with the Dean, that 'protestant converted to Catholicism and compatriot of Ben Jonson', who awakes in Joyce, within himself, according to his own testimony the strangeness of language:

The little word seemed to have turned a rapier point of his sensitiveness against this courteous and vigilant foe. He felt with a smart of dejection that the man to whom he was speaking was a countryman of Ben Jonson. He thought; the language in which we are speaking is his before is mine. How different are the words home, Christ, ale, master, on his lips and on mine! I cannot speak or write these words without unrest of spirit. His language, so familiar and so foreign, will always be for me an acquired speech. I have not made or accept its words. My voice holds them at bay. My soul frets in the shadows of his language.160

I am quoting the above for the benefit of those who might use it as a proof of the psychotic structure in Joyce, although it is refreshing indeed to recall that Freud used to say, quoting Dostoyevsky; *psychology is a double edged knife*.

Joyce's dialogue just quoted above bears the intrinsic extraterritoriality suffered by the speaking being from 'the cancer of language'161 and this in an uncanny way resembles the work of analysis itself where the mutual exile of analyst and analysand, in a foreign language, is the unavoidable condition in which an analysis can take place - in a language always foreign.

Joyce writes in this quoted dialogue in opposite directions, as you might say, in one dramatic page with insurmountable suffering, while in the other foretelling the artificer he will become. He will create the language of his works and he will perfect it from his first writings, shaping them in *The Portrait* to the culmination of his final writing, *Finnegans Wake*.

I found the ethics of Joyce's aesthetics very moving, as he chooses *Bloom* the Jew162 who as *Ulysses* is a wandering being, for the central character of *Ulysses*. Yet, if we make the exercise of reading more widely, there is much more to be found elsewhere.

In fact, in Plato's *Republic*, in the chapter concerning the immortality of the soul we find the myth of *Er* that contains a description of the after-life, which, with the help of Dante, reminds us of the description of Hell in *A Portrait of The Artist as a Young Man*. The myth shows us how Ulysses chooses for his reincarnation the most humble soul, exactly the one, which everyone else has despised and discarded. Joyce, who knew where to find his bones in Plato, redoubles the myth choosing Bloom reincarnating the soul of Ulysses. With Bloom Ulysses *blooms* again, Ulysses who, like *Er*, returns to life as a witness and collector of infinite memories, immune to Lethe.

Through the myth of *Er* Joyce evokes the terrible mark left on him by Father Doyle's moral lesson about Hell. The consequence on Joyce for the rest of his life is what I understand Lacan affirms in saying that a Roman Catholic cannot be analysed.163

Joyce with *Ulysses*, the book of the day, *Finnegans Wake*, the book of the night, and *A Portrait of the Artist as a Young Man*; forms a trilogy which ends in the waters of the Liffy river, the forgetfulness which, as the prairie of Lethe, runs inalterable whilst erasing the memories of men.

What other thing is death since Freud? If not that one might not remember that once one was what one¹⁶⁴ no longer is.

Reader, I would like to tell you that in principle no one - and the analyst *qua* analyst is no one -¹⁶⁵ can be anything other than the effect of what causes him, including of course the transference with which he might be addressed.¹⁶⁶ For this singular reason I wanted to share with you the grandness that the words of this poet of the English language conveyed to my reading as the quality of a transient beauty delaying an unavoidable withering.¹⁶⁷

To Conclude

Lacan says somewhere that *The It dialogues all the time*.¹⁶⁸ But this is obviously not the same *It* of Freud's second topography, which Lacan criticises till the end. Then what could be the value of his affirmation of the endless dialogues of the *It*, which Lacan openly identifies with the Other? Whatever position we may take in regard to this affirmation, it might sound strange to criticise the same thing that one takes care of while at the same time specifying its function, a function that notably differs from that given by Freud. I propose that as always Lacan makes the best use of something even while he is discarding it.¹⁶⁹

The *It* of Lacan corresponds to the status of that which insofar as it is not addressed to a psychoanalyst, can only be considered as outside the proper field of the psychoanalytic act. One notices *It* speaking, as much as one notices words uttered to no one, one hears them but one doesn't listen to them - in a way, they belong to the *neither here nor there*.

In counterdistinction, there is unconscious only insofar as someone addresses an analyst, with the unavoidable pre-condition of transference. We know of a small interchange that took place not without some degree of exasperation between Heidegger and Lacan, and it is worthwhile to report it at this moment:

Heidegger : *What is the transference?*

Lacan : *When someone addresses an analyst.*

Heidegger : *So, that's what it is!*¹⁷⁰

It should be clear that from the moment in which Lacan initiated his *Return to Freud*, that moment was in fact the point of no return, as it was shown later with clarity in his assertion that the field is Freudian while the *Unconscious is of Lacan*; which differs from the *It* (addressed to *everything and nothing*)¹⁷¹ and from the *Unconscious* which only is, if addressed to an analyst. As a result of this and contrary to the prevailing ecumenism, there is no continuity between Freud and Lacan.

Lacan's last session of the Seminar *Le sinthome* closed with these words :

*... (one) thinks against a signifier – this is the meaning I gave to a thought*¹⁷² (*appensée*) *one takes its leaning on (appui) against a signifier in order to think. Well, I set you free.*¹⁷³

This last phrase is what Lacan will repeat eight years later with almost identical words, when he declares the dissolution of *L'école freudienne de Paris*, saying :

*That it would be sufficient that 'one' goes for the others to be set free is in my knot, true of each one, and it is necessary that it must be so, for me*¹⁷⁴ *too, in the School.*¹⁷⁵

These are the minimum and bare questions that we will need to work. Assuredly, Lacan provided many answers but still with many more clues, enigmas and questions. Let us recall the path taken by Lacan in regard to Joyce's art as being capable of producing that *sinthome*¹⁷⁶ which consists of *making do* with his symptoms as a way of finally approaching what perhaps is to be expected from an analysis.

Above and beyond the seminar on the *Sinthome* and his comments on James Joyce's writings, Lacan had to necessarily find finally that the subject James Joyce escapes as much from him as it escapes from us. Or in the words of Ferenczi:

*As a matter of fact, finally, something exists which cannot, does not, need and ought not to be interpreted, otherwise analysis becomes an interminable substitution by the opposite of ideas and emotions.*¹⁷⁷

Irrespective of the above quote, two analysts expressed in different ways their demand to analyse Joyce, one¹⁷⁸ was rejected forthrightly, while the other¹⁷⁹ only expressed such demand when Joyce was already dead. The list of willing analysts has been on the increase since his death! In one way or another the writings of Joyce, insofar as there will be a reader - and he aspired to an eternal one - that reader will keep perpetuating the enigma,¹⁸⁰ as symbol, object litter, and Real of the letter. Furthermore, as the author of his work he aimed to jouissance rather than transmission¹⁸¹ and he shrewdly excluded himself by *paring his fingernails*, from being the subject¹⁸² to be found in his writings.¹⁸³

August 1997/April 2004

Oscar Zentner
Psychoanalyst

Notes

1 A paper with a similar title was published, in accordance with the circumstances, both in the proceedings of the *Lacanoamerican Reunion of Psychoanalysis* of Bahia, Brazil, and in *Contexto en Psicoanalisis*, La Plata, Argentina, August 2000, p 129. The present paper is comprised of two parts. The complete original (though unpublished) Spanish version and notes were written in 1997 and with few additions the paper in its present form was translated into English in 2004. This paper is to be read on the hundredth year of the celebration of Bloomsday, June 16, 2004 in the Department of History and Philosophy of Science, The University of Melbourne.

2 Adams, R. M. Quoted in *Surface and Symbol - The Consistency of James Joyce's Ulysses*, New York/Oxford University Press, 1962.

3 See the complete text of the dissolution of *L'école freudienne* de Paris in the first volume of the *Papers of the Freudian School of Melbourne*, 1979.

4 A happy example of the power of the play on words, uniting the name Lacan (instead of Latino) with a metaphorical continent - America. The reference is, of course, to the South since in the North psychoanalysis, as Freud very well knew, and contrary to common belief, *was* and still is *Nihil verbum*. For the North the field in which psychoanalysis operates is *motus animi*.

5 We were living in self-imposed exile in Melbourne, Australia, for three years, a fact that did not prevent us from receiving, and accepting, Lacan's invitation as part of his 'Lacanoamericans', to go to Caracas with our work.

6 This was the first 'Homage to Freud' in Australia on the fortieth anniversary of his death. Through this Homage we founded in 1977 a Lacanian School of Psychoanalysis, in Melbourne, Australia, three years before the *dissolution of L'école freudienne de Paris* by its founder Jacques Lacan.

7 The qualification of the unconscious as Freudian, today readily accepted, was then not idle exercise.

8 We denominate in this way the passage from the Freudian unconscious to the Lacanian unconscious

8 We denominate in this way the passage from the Freudian unconscious to the Lacanian unconscious

10 Zentner, O. Effectively our intention to pay homage to the teachings of Lacan included the effect of his presence in the meaning intended by Freud to describe one of the possible destinies of the psychoanalytic transference, that of resistance. Even then we were under no illusion of the future. Hence the title of the paper; *El inconsciente freudiano, el simbolismo y la censura*. Published in the proceedings of the Congress of Caracas convoked by Lacan in 1980, Caracas, Venezuela.

11 Lacan, J. *The unconscious is an entity, which I attempted to define by the Symbolic, but it is one more entity - an entity which deals with de 'savoir y faire' [to make do]. 'Savoir y faire' is not the same as Absolute Knowledge. The unconscious changes something, which is reduced to what I call sinthome, sinthome that I write with the orthography that you now know.* Seminar *L'insu que sait de l'une bévue s'aile à mourre*, session of 15 February 1977. My translation.

12 Lacan, J. *An enigma, as its name indicates, is an enunciation in which the enunciated cannot be found.* Seminar *Le sinthome*, session of 13 of January 1976. My translation.

13 That re-evaluation took place through the first teachings of Lacan, condensed and perhaps misunderstood, under the heading of a return to Freud.

14 As Lacan says elsewhere; *life is like a river going from bank to bank knowing nothing of itself.*

15 Rescued by Nora from the destiny of the fire.

16 Zentner, O. *Connaissance and Psychosis*. Papers of The Freudian School of Melbourne, Vol 17, Editor David Pereira.

17 Zentner, O. *From the Verneinung of Freud to the Verwerfung of Lacan.* Papers of The Freudian School of Melbourne, Editor Oscar Zentner.

18 Lacan uses 'delirant'. The meaning of delirium from the Latin is 'to turn aside from the furrow', which is, metaphorically, to think outside of the square.

19 Lacan, J. *Caracas seminar*, Venezuela, 12 July 1980. Papers of The Freudian School of Melbourne 1980, Editor Oscar Zentner. My translation.

20 Although Lacan commenced elaborating the Symbolic, Imaginary and Real (SIR) from 1953, it is worth noting that it changed into the *heresy* (in French RSI is homophonic with heresy) of the Real Symbolic and the Imaginary (RSI). However Lacan does not give prevalence to any one of them but to all three, which constitutes the Borromean knot, and of which the *sinthome* functions as the fourth knot.

21 Something usually forgotten is that Jung gave quite clearly a definite name, after breaking with Freudian psychoanalysis, to his line of thought, being its *proper* name: Individual Psychology.

22 Lacan, J. Conference on the Symptom, Geneva, 1975. In French *à la gâché*, means to waste, to squander. Jacques Lacan used this play on words in reference to the behaviourist/psychoanalytic approach of Daniel Lagache.

23 Borges, J L. *We have to publish* (that is to conclude) *what we write because if we don't, we keep changing it, trying all the possible variations, and we don't go beyond that.* *Borges on Writing*, edited by N T de Giovanni, p 73, The Ecco Press, 1994.

24 Usually, though not exclusively, this has been the case when one reads materials from Universities, where it is rather common to find grouped together with Lacan, names like Derrida, Irigaray, Kristeva, and many others. Irrespective of the value of their works, the fact is that they are mutually exclusive from Lacan.

25 Lacan will describe the *It* elsewhere with almost identical words.

- 26 I have translated this seminar using *Ornicar?* And the scholarly rendering of the seminar in Spanish by Rodríguez Ponte, with his invaluable notes, as sources. The same is applicable to the reproduction of the Borromean knots.
- 27 Lacan stated often that psychoanalysis reintroduces the subject (\$) foreclosed by science.
- 28 Lacan, J. Session of 11 January 1977. My translation.
- 29 This is why among many other reasons it is important to study the conceptual history of psychoanalysis rather than adopting the convenient latest vogue.
- 30 Freud, S. *Analysis Terminable and Interminable*, and *The Clinical Diary* of Sandor Ferenczi.
- 31 Certainly this is not unlike the image given by Freud in regard to the way lava preserved Pompeii.
- 32 A minima, with the Oedipal Complex for Freud, the question is how to go beyond the mother, outside the maternal incest, while in *Totem and Taboo*, with the killing of the father who has all the women, he castrates, and he nevertheless produces effects of adoration. This *pere-version* of the father is what is eternalised. From then on the question for Lacan is how to go beyond the father while making use of him.
- 33 Lacan, J. Seminar *Le sinthome*.
- 34 Freud, S. *On Humour*, St Ed, Vol 9.
- 35 Zentner, O. *Borges and the Fantasm of Reality*. Papers of The Freudian School of Melbourne, Vol 21, Editor David Pereira.
- 36 If we are to apply this beyond literature and indeed to the heart of the psychoanalytic act, it becomes clear why an analysis entwined with the symbolic is what Lacan names the religion of sense.
- 37 Joyce, J. *Stephen Hero*, p 86. Four Square, 1966, London.
- 38 Common neologism to describe religious readings and psychoanalytic positions held by some Lacanians who are 'more Lacanian than Lacan'.
- 39 Inasmuch as any religion always gives sense to what is otherwise nonsensical. This reflection and comment I made to my old friend Moustapha Safouan while observing the ceremony, ritual and images of the Mass that we were attending on Christmas Night in Cairo at the Coptic Church in Egypt in 1996. What doubt could we have that Christianity was going to prevail?
- 40 Joyce, J. *Stephen Hero*.
- 41 Joyce, J. *A Portrait of the Artist as a Young Man*. Penguin Books, p 247.
- 42 Sollers, P. *There is nothing to know about Joyce because his writing always knows more, a whole lot more, than the 'him' that can be seen by another person. Difficult to admit? Impossible. Impossible to dissipate this final fetishist illusion, to allow that a body is not the source of what it writes but its instrument. (...) The symptom is there: all the writers who over the last hundred years have pulled "literature" into an irreversible crisis 'have not' looked after their own publication except Joyce....* Joyce and Co. Communication to the Fifth International James Joyce Symposium held in Paris, June 1975.
- 43 Bousquet, A. *Entretiens avec Salvador Dali*, Editions du Rocher, 2000, p 112. My translation.
- 44 That is why among other things the traditional training of psychoanalysts is crudely structured in the rituals typical of a church and resembles so closely obsessional neurosis. It is fairly well known that an obsessional is always *at the beginning of the doing*, always in preparation, and less than seldom, if ever, in the doing.

45 Abraham, N. & Torok, M. *Cryptonymie: Le verbier de l'Homme aux loups*. Editions Aubier, Paris 1976. The English translation is entitled *The Wolf Man's Magic Word*. The University of Minnesota, 1986.

46 This is another difference with the English School of Object Relations, the Middle Group included.

47 According to Lacan a discourse is the foundation, if not the origin of the social bond.

48 Joyce, J. *A Portrait of the Artist as a Young Man*.

49 Lacan commented on Joyce's use of *Litter and Letter*, to use it for a *Lacanian* neologism: *poubellication*, to condense litter (*poubelle*) and publication.

50 As is well known, Joyce defied his friends while writing his *Finnegans Wake* to guess the name of his *Work in Progress*.

51 I still feel some shame for the (little) other who in reference to something I wrote and published at the time, wrote: *If psychoanalysis (implying that it is) is about communication, this fails to communicate.* (Sic!)

52 On this point Lacan later took stock to define the unconscious as *one blunder*.

53 Lacan, J. Session of 16 November 1976.

54 Idem. *Joyce is not discouraged, he goes on sticking his tongue up. He writes not in langwidge* (language at the edge of the wedge with which id is wed – Joyce's translusion for Lacan's *lalangue*) but in bursting flows, of languages (Joyce's *l'elanges*): umps, cuts – singular plural.

55 Entretien avec Salvador Dalí. ... *Yes. I reiterated many times my enjoyment for reproductions. It is one of my permanent formulas: I always encouraged people to reproduce my paintings, because I found the reproductions more beautiful than the originals.* p 64. My translation.

56 Lacan, J. *Caracas seminar*, 12 July 1980. Papers of The Freudian School of Melbourne, Editor O Zentner, 1980, p 106. My translation.

57 Joyce, J. *The Portrait of the Artist as a Young Man*. Penguin Modern Classics, p 230/231.

58 Logos is understood both as thought and speech.

59 It seems to me that here there is something that Lacan touched upon without resolving, to wit; the difference between the specular and the imaginary, something left unresolved from the *Mirror stage as formative of the I*. Something also touched on differently from a theoretical view point by Freud; to know that the ego is split according to pre-existent lines of fracture, like a crystal. See *The Splitting of the Ego in the Process of Defence*.

60 However the blind faith (it is the only proper word for the occasion) with which Lacan sometimes is endowed has often been an alibi which allowed some neither to read nor check the texts under examination. Likewise a rhetorical question like; was Joyce mad? is transformed into Joyce's psychosis. The whole question of Stephen's maltreatment by his peers has a precedent in the accusation received by Stephen/Joyce of heresy by Mr Tate, the English master, and it should be underscored that this took place in Ireland at the turn of the century. See *A Portrait of the Artist as a Young Man*, p79.

61 Could it be that analysts in general can't forgive someone who in the act *does not give up on his desire?*

62 Joyce, J. Idem, p82/83.

63 As far as I know.

64 Lacan, J. *I am interested to see what happens when my person does not act as a screen for what I teach* Seminar 10 June 1980. My translation.

65 "*The one mistake*" = *l'une bévue*.

66 Lacan, J. Seminar *The unbeknownst, which knows of the one mistake, flies towards love, or death, or the Italian game morra. As one of the many possible translations of the transliteration of the German word for Unconscious in French, that this seminar implies: L'insu que sait de l'une-bévue s'aile a mourre.*

67 What Lacan learnt from Joyce he utilised beyond the seminar *Le sinthome* as is clearly shown in the above quote in which Lacan speaks of what he has learned from Joyce; to know something unthought-of about another way of the Borromean knot rather than the application and extrapolation of the ('mended') Borromean knot for a 'restitution' of a supposed psychosis of Joyce.

68 French expression meaning that one is speechless. In this case Lacan uses Latin also in the other sense, that is the Latin language.

69 When Lacan says *I have reasons* (e.g. for my enigmas and plays on words) and asks whether with Joyce it is not a question of mending, it seems to me that this is an arbitrary question in which on the one hand Lacan does have his reasons, and on the other, Joyce has his failure! This is arbitrary because the importance that Joyce gave to his writings and care for their publication is well documented. In counterdistinction, one is reminded of the resistances with which Lacan published his *Ecrits*.

70 See footnote seventy-one.

71 Lacan, J. *Nevertheless, I will point out something, before leaving you. (...) the relationship that man keeps with his body is entirely sustained on the fact that man says that his body is something that he has ... that he possess it, that is to say that he possess it as a furniture of course, however, this has nothing to do with what permits him to be defined as a subject (...) the Real (already in Freud) has nothing in common with reality (...) he explains to us what concerns the ego, the Lust Ich, that this stage of primary narcissism is characterised not by the fact that there is no subject, what there is not is a relation between interior and exterior (...) the famous Epiphanies of Joyce (...) are always characterised by the consequence of this error: that the unconscious is linked to the Real ... thanks to the fault the unconscious and the Real are knotted.* Session of 11 May 1976. My translation.

73 This has been the statement of Lacan taken by many as a proof of the psychosis in Joyce.

74 Lacan, J. *Le sinthome*. Session 11 May 1976.

75 Sollers. P. *Lacan used to take too many liberties*. Conference at Jean Allouch's seminar in L'école Normale Supérieure, Paris, 14 February 2003.

76 Was this the direction that Philippe Sollers followed when, speaking at Jean Allouch's seminar on 14 of January 2003, he talked about the *too many liberties that Lacan took*, saying at the same time that Jung should be read?

77 For Jung, not just a question of him wanting, but a question of offering through McCormick, to analyse him.

78 Lacan, J. *I will make you a small confession about these beings from whom writing is made. I do not think, regardless of how much has been said about them, for instance about Lenin, that hate or love, that hatelove might have drowned anyone. Do not come to me with the story of Mrs Freud! On that matter I have Jung's testimony. He said the truth, it was indeed his defect, and he did not say anything else.* Session 20 March 1973.

79 Jung, C. *Ulysses a monologue*. Nimbus, p16.

80 Lacan, J. *The dreamer there is none in particular: it is the dream itself. It is in this, which Joyce slides towards Jung, he slides in it the collective unconscious of which there is no better proof, no better proof than Joyce, that the collective unconscious is a sinthome. Because it cannot be said that Finnegans Wake, in its imagination does not participate of that sinthome.* Seminar *Le sinthome*, Session 16 March 1976.

81 Jung, C. Idem, p19.

82 Freud, S. *The Splitting of the Ego in the Process of Defence*. St. Ed. Vol. XXIII.

83 Although it is clear that *the unconscious is structured like a language*, it gives priority to the Other and in consequence to the signifier as a cause; from the moment in which the Unconscious would be transliterated into *l'une bévüe* not only the unconscious is no longer being caused by the signifier of the Symbolic but by the Real of the *object a*. And moreover *the unconscious can lie!* By omission or *mistake*.

84 Zentner, O. *From the Formations of the Unconscious to the Unconscious as a formation*. Papers of The Freudian School of Melbourne, 1989. Editor O. Zentner.

85 *The It, the Ego and the Superego*.

86 Lacan says elsewhere *The It dialogues all the time*. The *It* is fundamentally different from the unconscious insofar as there is unconscious only when one addresses an analyst. This shall suffice to understand why the *It* was always a foreign concept intrinsically speaking to the corpus of psychoanalysis, and moreover why it gave strange ideas to all those who promoted it, beginning with Groddeck.

87 This position should produce at least a questioning regarding the end of the analysis from the perspective of the traversing of a fundamental fantasm.

88 Zentner, O. *Borges and the Fantasm of Reality*. Papers of the Freudian School of Melbourne, Editor D Pereira, Vol 21.

89 Once the analyst has been thoroughly used and discarded by the analysand, the latter is in a position of *making do* with his symptoms.

90 I have chosen to translate in this way Lacan's *savoir y faire avec*.

91 However it is worth noticing that Sollers spoke exactly of the curiosity felt by Lacan regarding how he, Sollers, was able to do it without an analysis. Sollers in his talk at Jean Allouch's seminar, L'école Normale Supérieure, 14 January 2003.

92 Lacan, J. Seminar *L'sinthome*.

93 Conrad, J. *There is only one remedy! One thing alone can cure us from being ourselves!... Yes; strictly speaking, the question is not how to get cured, but how to live*. Lord Jim, quoted by André Gide in *The Vatican Cellars*, book V.

94 Vicissitudes is the word that Strachey does not betray in his translation of Freud's *Triebe und Triebschicksale* (*Drives and their Vicissitudes*).

95 Picasso, P. *Catching the desire by its tail*. It is in that play written by him that he stated his famous *I do not seek, I find*.

96 Joyce, J. *A Portrait of the Artist as a Young Man*. Penguin Modern Classics, p 253.

97 Zentner, O. *Borges and The Fantasm of Reality*, Papers of The Freudian School of Melbourne, Vol 21, p 67.

98 Zentner, O. Idem.

99 He perfected Lacan's *An enigma is an enunciated in which the enunciation is not founded*.

100 Joyce said of his own accord that he wanted to keep the professors busy for the next two hundred years by exploiting to the utmost the possibilities of language not only regarding common accepted meaning, but playing also with transliterations and neologism. Concerning Dublin, I am only reminding the reader of the magnificent metaphor

offered to him by the etymological meaning of the word Dublin, which means: Port of hurdles, and Joyce doubtless was playing *Dublins/ hurdles* all around his works, even finding *Jouissance*, and moreover, his *Joy-Joyce* with it.

101 The exile has been supremely condensed by Joyce himself: *Après le mot*; that is, since we speak we are condemned to exile.

102 Joyce, J. *This race and this country and this life produce me, he said. I shall express myself as I am. ... Do you know what Ireland is? Asked Stephen with cold violence. Ireland is the old sow that eats her furrow. A Portrait of the Artist as a Young Man*, p 203. The Viking Press, New York.

103 Joyce, J. *A young lady was standing on the steps of one of those brown brick houses which seems the very incarnation of Irish paralysis. A young gentleman was leaning on the rusty railings of the area. Stephen as he passed on his quest heard the following fragment of a colloquy out of which he received an impression keen enough to affect his sensitiveness quite severely .The young lady - (drawling discreetly)... O, yes...I was...at the..cha..pel.... The young gentleman - (inaudibly)...I...(again inaudibly)... I... The young lady - (softly)...but you're...ve...ry...wick...ed... Stephen Hero*, Four Square Book, p 215.

104 *Since Joyce the English language does not exists anymore.*

105 Although it is tempting to suggest that the logos is in this situation also the father, this remains to be seen. I for my part choose caution.

106 Allouch, J. *Perturbation in Pernepsy* . Papers of The Freudian School of Melbourne, Editor O Zentner.

107 Zentner, O. *Unconscious and Interpretation*. Paper read at Convergencia, 1999, Barcelona, Spain.

108 Zentner, O. *Unconscious and Interpretation*

109 These are the exacts words employed by Joyce to describe himself.

110 Or as Freud stated it: *Pater semper incertus est*.

111 Lacan, J. *From the viewpoint of my rigour it can be said that I am a psychotic*.

112 Lacan, J. Caracas Seminar, 12 July 1980. *Papers of The Freudian School of Melbourne*, 1980, p 105/6. Editor O Zentner. My translation.

113 Lacan, J. *I have taken my position within psychoanalysis. In October 1953 a Congress took place in Rome. So I think, (that the organisers) might have thought to organise this Congress (October 1974) as an anniversary ... but I have prepared something; and with a lot of care ... something concerning the relationship of psychoanalysis with religion. These relations are not friendly. Briefly, it is a question of one or the other. If religion triumphs, and this is more than plausible – I speak of true religion, and there is only a true one – that implies that psychoanalysis has failed. The most normal thing is that psychoanalysis will fail, because it deals with something very, but very difficult. ... The Roman Catholic (Church) is the only true religion. Simply it is a question of knowing if that truth would be able to resist, that is to say, if it were capable of segregating sense to completely drown us, I do not have any doubt that it will be capable, since it is full of resources for doing it. There are already lots of things prepared for it. Religion will interpret the Apocalypses of St John. It will find a correspondence of everything with everything. That is its function*. Press conference, 29 October 1974, Centre Culturel Français, Rome. *The Third*. My translation.

114 This is still another proof of the correctness of Freud's statement about the poets and it correlates itself with the fact that Joyce did not need to wait for Lacan in order to question religion in the field of sense. By the way sense is always religious, Lacan *dixit*.

115 Here Joyce uses the thesaurus of the meaning of gripes and implying one synonym he elegantly refers to ... the Protestants, as well as to the Orthodox, mockingly as the whingers, with which he produces a phenomenal joke!

116 Joyce, J. *Finnegans Wake*, p154/56. Faber & Faber, 1975.

117 That is why Lacan stated that to interpret an enigma is to keep feeding it with sense, that is, perpetuating it.

118 I am not suggesting that we are already proceeding in the same fashion with Lacan, but I am certain that if psychoanalysis holds any possibility of a future that will also take place. It is sufficient to note how many times Lacan himself complained of the lack of questioning from his audience. So far the very obvious one exception is Jean Allouch.

119 There is in fact a differentiation clarified by Lacan between the Other of discourse, the Other of desire, and the Other that lacks and does not exist, with the following notation: $S(\emptyset)$.

120 Lacan, J. *L'insu que sait de l'une bévue s'aile a mourre*, 1976/77, Ornicar? 12/13.

121 Lacan, J. *The field is Freudian but the unconscious is of Lacan*.

122 Lacan, J. The last session of the 1958 seminar *Le désir et son interprétation*.

123 Lacan, J. *Le désir et son interprétation* in which, as I have shown in *Inconciente e Interpretación*, he suggests very intently the use of the *contrepèterie* and the *cut* as the form to listen and conduct the psychoanalytic session. In the last class of 1958/59.

124 Desire and its interpretation.

125 See (below in the text) the proposed possible renderings into English of the title of the seminar.

126 Among many others, one of the factors for the expulsion of Lacan from the International Psychoanalytic Association was his refusal to standardise the session according to a fixed time. Accused of practicing what was called, even among some of his followers today, short sessions. In the analytic session time is never *Procrustean*, . . .but rather variable.

127 It is well known that Freud never neither prescribed a session of fixed time nor prescribed the number of sessions a week. So that if you reader asked what was going on, I will give you a hint: Prince Hamlet, for all the weakness that he surely had, he nevertheless stated in Ellsinore that *something was rotten in the Kingdom of Denmark*.

128 Zentner Rotmiller de M-I, *The Follies of Time*. Papers of The Freudian School of Melbourne, V17, Editor D. Pereira.

129 As always it is the *lapsus linguae* of its authors that denounces the actions they procured, showing the distance between their enunciation and their enunciated. To demonstrate the myth in question: the session is not to be confused with a paralyzing obsessionality since it is *never short nor it is long*, the analytic session is instead of *variable time* – a difference that only takes place when distinguishing between chronological and logical time.

130 There is *contrepèterie* when a new enunciated appears by interchanging phonemes in a word.

131 As we shall see not only because of the phallic metonymy of the *desire is the desire of the Other*, but also because of the lack that it announces is beyond the fantasm of Oedipal castration, as the shadow of the anticipation of an object still to be conceptualised, the object (a). From the moment in which this object is conceptualised the cause of desire is displaced from being symbolic (The phallus as the signifier par excellence) to the Real (object a). Lacan goes in the same direction with his commentary on the fantasm of (S a), the woman in the Japanese film *In the Realm of the Senses*.

132 Zentner, O. *Inconciente e iterpretación*. Paper read at Convergencia, psychoanalytic Congress, Barcelona, 1999.

133 We can hear the echo of what Lacan will make explicit later: *in order to be able to go beyond the father, one has to be able first of making use of him*.

134 Lacan, J. *Le désir et son interprétation*. Session 1 July 1959. Yet Lacan was stating much more than this, as the fine irony with which in *The Purloined Letter*, he quotes Edgar Allan Poe's own irony: *Dupin was a bit of a poet and a mathematician*.

135 See *L'excommunication, Supplément au numéro 8 d'Ornicar?* Documents édités par J. A. Miller.

136 *L'insu que sait de l'une bévue s'aile a mourre*.

137 *Mora* is an Italian guessing game.

138 *L'amour, mora, mort* are a kind of alliteration.

139 *Moira* and *Ananké* are the Greek words for destiny and necessity that Freud employs together.

140 This is a figure of rhetoric consisting of a play on words based on homonymic substitution.

141 The originality of the analytic *couch* was to encourage the analysand to *couch* so-called free associations *in words, or wasn't it?*

142 One of the possible interpretations of the ubiquitous HCE in Joyce's *Finnegans Wake*.

143 The clinical and theoretical bibliography on the question of "unconscious feelings" of one sort or another is too big to be named individually.

144 Freud, S. *The Unconscious*, Section III, *Unconscious Emotions*. St.Ed.

145 Lennon, J., McCartney, P. *With A Little Help of my Friends*. The Beatles are right too, if you reader allow me to change just one word, of the original lyrics: *What do you see (feel) when you turn out the lights? I can't tell you but I know it's mine*. Recorded at Studio Two, Abbey Road, March 29 & 30, 1967. Original Title: Bad Finger Boogie.

146 Bosquet, A. *Entretiens avec Salvador Dali*. Editions du Rocher, 2000, p 62/63. My translation.

147 The *savoir-faire avec* with which Lacan was concerned as perhaps the only possible way of dealing with the symptom.

148 As always, the magnificent J L Borges is near in our thoughts is, in this case with his story; *The Aleph*.

149 M Luther, of course.

150 He would have never changed one religion for another (his own example, to become a member of the Protestant Church).

151 There is a group of Bookshops in France that calls itself: *L'oeil de la lettre*, that is, the eye of the letter.

152 It is interesting that a master of the most innovative of fantastic realism like J L Borges judges James Joyce with the following unforgiving words: *seventeen years to write a book that none will ever read*. Thus confirming Lacan's words: *Joyce doesn't awake empathy in the other*.

153 I am well aware that my reservations run against many Lacanians and at the same time I can see how and why the postulation of Joyce's psychosis came into question. Notwithstanding the fact that Lacan himself in his Seminar and his interventions on Joyce, except for asking himself if Joyce was mad, never crossed the threshold to affirm that indeed he was psychotic.

154 According to the Oxford Dictionary *tweedle-dum* and *tweedle-dee* refers to two musicians. Also it is the designation of two persons who are considered very alike in appearance, character, opinion, or behaviour, etc. and more rarely of things, modes of conduct, which are very much alike and differ chiefly in name.

155 Joyce's command and knowledge of several languages, among others German, is sufficient proof that he was teasing his friend when he asked him, why Jung disliked him, to which his friend answers, tellingly: Don't you know the meaning of Joyce in German? Being Freud, of course.

156 The difference between the unconscious and the *It* is that while the first is addressed to an analyst, the second is addressed to none and everyone.

157 The fact was historically grounded by Freud himself after having refused - *to be enjoyed* by his two times young /Jung disciple - to provide further associations of his dreams to Jung on the trip to America.

158 Joyce, J. ... *Be who farther potential? and so wider but we grisly old Sykos who have done our unsmiling bit on 'alices, when they were yung and easily freudened, in the penumbra of the procuring room and what oracular comepression we had apply to them!* ... , *Finnegans Wake*, p 115.

159 If I am not wrong and as far as I am aware, this is not quoted by Lacan, which explains perhaps why it is not mentioned by the Lacanese hierarchy.

160 Joyce, J. *A Portrait of the Artist as a Young Man*, Penguin Modern Classics, p189.

161 The question is such that language never belongs to the \$, but rather that the \$ belongs to it. Or in Lacan's formula: *A signifier is what represents a \$ for another signifier.*

162 The Jew endowed with intrinsically despicable characteristics is re-vindicated by Joyce as Ulysses. While crossing the frontier to Switzerland, Joyce would experience a few years later and shortly before dying, the interrogation of the Nazis querying him as to whether he was a Jew, to which he gave his memorable answer: *I am an Aryan of Eyre!*

163 Miller changes this affirmation into a question in the official translation of the seminar. During the seminar Miller told Lacan that he had said something similar about the Japanese. I think that Miller missed an important point in altering the transcription because the value of this affirmation is to be understood in a way similar to another of Lacan's, as when he said that once someone has been analysed in a certain way within a certain school, that someone is incurable. See Zentner, O. *Winnicott avec Khan*, in *Acheronta - Revista de Psicoanálisis y Cultura*.

164 This 'one' is here no other than the subject.

165 In due time, as he would be able to conduct an analysis to its end, he would be up-graded from being no one to be discarded as a residue of nothing.

166 Remembering also that it is always transference that permits and produces the analysis and certainly, not the other way round.

167 Joyce, J. ... *My great blue bedroom, the air so quite, scarce a cloud. In peace and silence. I could have stayed up there for always only.* *Finnegans Wake*, p 627.

168 Lacan, J. (...) *I do not like (Freud's) second topography, that in which Freud allowed himself to be swayed by Groddeck. (...) He had the idea of the It as a global unity, which lives in you, while it is evident that the It dialogues. It is what I have designated with the A (Other). It is something that I called the soul-a-three, which is not only the Real but something with which we don't have any relation; with the language we bark after it. Which means that S () in it there is no answer. For this reason we speak alone, until an ego, what is called an I, appears. From this (ego, I) we do not have any guarantee whatsoever, which properly speaking might not be a delirant one. It is for this reason that I underscored (...) what psychoanalysis is. Between madness and mental debility we don't have any other choice.* Seminar L' *insu que sait de l'une-bévue s'aile à mourre.* session of 11 January 1977. My translation.

169 Which is the best expected way both of finishing an analysis as of dealing with the *père-vervion*.

170 This shows both Lacan's theoretical tenets, in and out of the seminar, and the fact that Lacan's malice met his match. On the other hand we know today of Heidegger's comment on receiving one of Lacan's letters: *The*

psychiatrist needs a psychiatrist, This is the same Heidegger who during ten years dedicated time to a study group on existential psychoanalysis in Switzerland. See Zollikon Seminars, Northwestern University Press, Evanston, Illinois, 2001, p280/281.

171 Borges, J.L. *Everything and Nothing*.

172 Neologism condensing 'leaning on' and 'thought'.

173 The quality of the Borromean knot resides in the fact that it is enough to cut one of the rings to set the others free!

174 Was it that the 'me' of Lacan was functioning as a fourth knot, like a mending 'ego' for his school (*L'école freudienne de Paris*)? And if that was the case, the school was not necessarily condemned to finish, as he hinted, in a failure?

175 Lacan, J. *Dissolution*. Papers of The Freudian School of Melbourne, *Homage to Freud*, 1979. Editor Oscar Zentner. My translation.

176 The word *sinthome* condenses many meanings that vary from: *sin* as the failure in the Borromean knot, mended sometimes by the *sinthome*, or even the *egosinthome*; *sin* as the *Original Sin*, as *Sainthome*, thus condensing *Saint Thomas Aquinas*, and more Montaigne *Essays*. Translated by John Florio, 1603: *Scribling seemeth to be a Synthome* (*simptøme*, in French original) or a passion of an irregular and licentious age, chapter IX, Of vanitie, book three, Oxford University Press. This seems to be a time in which the English language apparently received via a translation, from French another of the injections of Greek language. Joyce's *Ulysses* and Lacan's seminar *Le sinthome*, aspired for both English and French, to the same re-injection of Greek language. See Lacan's opening of the Seminar *Le sinthome*: \dot{S} *sinthome* is the old way of writing what later was written as *symptome*. I allowed myself to use this orthography that signals the time in which the injection of Greek in what I called *lalangue*, my mother tongue \dot{S} Because Joyce's *Ulysses* aspired to a similar injection in the English language. Session 18 November 1975

177 Ferenczi, 30.10.1932

178 Namely Jung suggesting his analysand McCormick, Joyce's benefactor, to enter in analysis with him, according to our hypothesis.

179 Lacan, who expressed explicitly that demand.

180 Zentner, O. *Inconsciente e interpretación*. Op cit.

181 Zentner, O. *From Psychoanalysis - what is Transmitted is no Taught*. Papers of The Freudian School of Melbourne.

182 Thus establishing the difference between a subject, that is; what is always represented by a signifier to another signifier($\$$), by (S1 to another S2) and an author, as the originator of a discourse.

183 In this way fulfilling - surprisingly - according to Lacan's characterisation of science, one of its requirements: *the foreclosure of the subject of science*.

O dispositivo analítico em "O homem das estrelas", de Giuseppe Tornatore

Ana Christina Soares Rigobello

Lya Luft, em seu livro "O rio do meio" nos diz: "Viver é optar, assinar embaixo e pagar todos os preços, alguns bastante altos".

E o preço que devemos pagar para exercer essa difícil escolha de "ser analista"?

Estar ali, na condição de Sujeito suposto saber e suportar os efeitos e impasses dos analisantes que nos solicitam ajuda para superar seus sintomas, inibições ou angústias?

O que realmente provocamos?

Quais os riscos deste trabalho?

Estas questões sempre nos atingem e que também norteavam os trabalhos de nossos mestres.

A todo o momento, em suas obras, Freud e Lacan, na condição de formadores de analistas nos advertem sobre os cuidados a serem tomados ao utilizarmos desse dispositivo.

Lacan dedica um artigo nos "Escritos" denominado "A direção da cura" e nos fala sobre a quota a ser paga pelo analista, não só com palavras, uma vez que a transmutação que elas sofrem pela operação analítica as eleva a seu efeito de interpretação, mas também com sua pessoa, na medida em que, haja o que houver ele a empresta como suporte aos fenômenos singulares que a análise descobriu na transferência.

Este termo "transferência", que não foi uma invenção de Freud, foi na verdade introduzido por Breuer em 1882 e trabalhado por ele enquanto conceito em 1912, em seu artigo "A dinâmica da transferência", após ter se dedicado a esse tema a partir do caso Dora, em 1905, que abandona o trabalho após três meses de análise.

Escreve Freud: "... assim fui surpreendido pela transferência e é por causa deste fator desconhecido pelo qual eu lhe recorde o Sr. K..., que ela se vingava de mim, como ela queria se vingar dele; e ela me abandona por ele. Assim ela põe em ação uma importante parte de suas lembranças e de suas fantasias, em lugar de reproduzi-las no tratamento..."

Ao final do trabalho, Freud escreveu alguns comentários sobre esse tema: a transferência como uma repetição dos fatos da realidade, as novas edições, os impulsos amorosos ou hostis, as fantasias que eram criadas e se tornavam conscientes durante o andamento da análise e que possuíam a particularidade de substituir uma figura anterior pela figura do médico.

As experiências psicológicas eram renovadas não como pertencentes ao passado, mas aplicadas à pessoa do médico e que produziam uma resistência ao tratamento: "Se a necessidade que alguém tem de amar não é inteiramente satisfeita pela realidade, ele está fadado a aproximar-se de cada pessoa que encontre com idéias libidinais antecipadas".

O sujeito desloca, transporta para o psicanalista as representações inconscientes, lembranças infantis, as imagens de sua "série psíquica".

Em 1924, em seu artigo "Observações sobre o amor transferencial" adverte o público leigo como mais uma oportunidade de dirigir a atenção do mundo para o sério perigo desse método terapêutico: ¿O psicanalista sabe que está trabalhando com forças altamente explosivas, que são indispensáveis, por causa de seus efeitos?

"A Psicanálise tem que conquistar para si própria todas as liberdades que há muito tempo foram concebidas a outras atividades médicas"

E conclui: "...da mesma forma que na medicina, a psicanálise será capaz de ser estritamente forte e regular, que não tenha medo de manejar os mais perigosos impulsos mentais e de obter domínio sobre eles, em benefício do paciente".

Lacan subverte o conceito e circunscreve a transferência, não de um ponto de vista fenomenológico ou descritivo como faz Freud, mas de um ponto de vista estrutural.

Considerando que a análise é uma experiência dialética, em que estão incluídos o sujeito e o psicanalista, não existe uma atualização sobre a pessoa do analista, mas uma atualização afetada pela presença real ao analista, um efeito do discurso.

Esse efeito vincula uma demanda de amor que sejam o sintoma, o sofrimento, a queixa, enunciados ao analista.

"A experiência psicanalítica se desenrola inteiramente nessa relação de sujeito a sujeito".

A transferência não é nada de real no sujeito senão o aparecimento em um momento de estagnação da dialética analítica dos modos permanentes pelos quais ele constitui seus objetos.

Não é que não haja afetos, emoções, mas o que importa antes de tudo é o momento dialético em que eles se produzem.

A transferência como resistência toma outro sentido: não é a transferência que faz resistência, mas sim ali, onde alguma coisa do discurso resiste ao dizer à fala, revela-se ao paciente intransponível, o atormenta, o faz sofrer e a produzir sintomas.

No Seminário II, LACAN cita: "não há resistência por parte do Sujeito. O Sujeito está no ponto em que está. Existe apenas uma resistência, é a resistência do analista que resiste quando não entende com o que ele tem de lidar".

A presença do analista faz ato na medida em que ele aceita ocupar o lugar de Sujeito suposto saber.

Lacan introduz a noção de Sujeito suposto saber e diz: "desde que haja em algum lugar o sujeito suposto saber-há transferência" (seminário XI).

NO Semin Cada vez que um homem fala a outro de maneira autêntica e plena, há, no sentido próprio, transferência, transferência simbólica: alguma coisa que muda a natureza dos dois seres em presença.

Mas, afinal, qual seria a especificidade da transferência analítica?

O que particularizaria a análise?

Essas questões que me levaram a ler e a reler alguns textos de Freud e Lacan, após Ter sido "fisgada" por um filme de Giuseppe Tornatore- o mesmo diretor de Cinema Paradiso, intitulado "O homem das estrelas".

Acredito que a intenção do diretor foi a de trabalhar os aspectos políticos e sociais da Itália, enfatizando o desastre de ver seu povo atingido pela guerra e tendo que se organizar politicamente para reconstruir o país, em que se alastrava a miséria e a prostituição.

O filme é repleto de detalhes interessantes e cômicos, que obviamente foram recortados, mas que eu indicaria a assistirem e apreciarem a obra como um todo.

Resolvi manter por intacto alguns dos depoimentos para melhor trabalhar alguns conceitos e os convido a me acompanhar nessa viagem, que espero não seja enfadonha.

O filme se passa na região sul da Itália, Sicília.

Chega a primeira cidade um rapaz de nome Joe Morelli e se apresenta à população pelo megafone como "um descobridor de talentos" dos EUA e da Itália, pertencente à Universália Cinematográfica de Roma.

Com todo aparato de um diretor de cinema, convida os cidadãos a participarem de um pequeno teste cinematográfico, que poderá mudar os seus destinos.

Esses jovens "atores" poderão serem vistos pelos grandes cineastas, pagando uma quantia simbólica de 1500 liras.

A primeira a se arriscar, diante os olhares curiosos da comunidade que assiste a tudo, uma vez que uma tenda é montada em plena praça, é Santina, uma bela jovem que mal sabe ler e escrever e é considerada muito quieta pela família.

Prepara-se para o teste decorando a última e famosa frase de "O vento levou" e ao verbalizá-la "Afinal

amanhã é outro dia", precipita-se a chorar e comete um lapso que a impede de terminar sua fala: "Afinal, amanhã, amanhã eu vou me matar". Ele me deixou como Bett deixou Scarlet e foi para o Norte. O que vou dizer lá em casa?

Joe descobre que tiveram contatos sexuais e a induz a não contar nada.

Promete que em 2 meses ela estará em Roma, na Cinecittá.

Imediatamente a jovem para de chorar e lhe beija as mãos: o seu problema estava resolvido!

O que ocorreu aqui?

Chamo atenção de vocês para a modificação da função de Joe, que não é visto como alguém que estaria realizando um teste cinematográfico como ele se propõe, mas como um conselheiro.

Como uma febre que se alastra pela cidade, o texto de "E o vento levou" se espalha literalmente pelos cantos.

Jovens, velhos, moças e também os portadores de deficiência passam a decorar seus versos.

Aproxima-se um senhor que o interroga sobre a câmera: "O que isso faz/Suga as pessoas?"

Joe responde: "Exato, suga".

Meu neto é o mais bonito daqui, assim como eu era. Faça dele um Rodolfo Valentino e eu o recompensarei!

"Não posso desapontar ninguém, mas, se houver talento atrás deste rosto, nem Deus poderá detê-lo!"

Joe continua seu trabalho de realizar testes com crianças, jovens e velhos que se empenham ao máximo para revelarem seus talentos, diante do olhar curioso da câmera e ali se desnudam, cheios de esperanças de que suas vidas sejam transformadas. Fazem relatos íntimos, lhe entregam a alma.

Poderíamos relacionar tal situação ao dispositivo analítico da associação livre?

Considerando que nela também existe inicialmente uma demanda surgida a partir de uma falta, dirigida inicialmente a uma imagem de um Sujeito suposto saber, estaria Joe ocupando, ainda que ingenuamente, este lugar?

O sujeito que vem para a análise, nos diz Lacan, se coloca na posição daquele que ignora e põe o analista em posição de sujeito que sabe, que tem o saber.

"Nenhuma entrada é possível na análise sem esta referência" (Sem.I)

Sabemos que na verdade os candidatos a jovens atores dirigiam sua fala aos grandes diretores de cinema, que seriam os ocupantes do lugar de O (Grande Outro).

Joe se colocaria em uma função intermediária entre eles, lhes prometendo sucesso e fortuna e lhes oferecendo a possibilidade, ainda que imaginária, de saírem daquela condição de insatisfação em que se encontravam e produzindo atos, como ocorre na análise?

Lacan, no sem XI diz:

"O que se passa quando o sujeito começa a falar com o analista? Ao analista, quer dizer, ao sujeito suposto saber, mas do qual é certo que ele não sabe nada ainda. É a ele que é oferecido algo que vai primeiro, necessariamente, se formar como pedido? Mas o que é que o sujeito pede? Aí está toda a questão, pois o sujeito bem sabe que, quaisquer que sejam suas necessidades, não encontrará satisfação ali, no máximo a de organizar o seu menu".

Vejamos como as coisas se desenrolam no filme:

Joe segue em direção a outra cidade e no caminho é interpelado por um policial que lhe pede os documentos e o questiona sobre seu trabalho.

Joe lhe explica que envia os negativos a um amigo em Roma, que após revelá-los e selecioná-los, os encaminha aos grandes diretores.

O policial convencido lhe diz: "Aqui eu represento a lei. Ninguém tem que saber".

Ingenuamente, submete-se ao teste, interpretando um texto de Dante- A Divina Comédia- que, entre outras palavras, selecionei: "viemos de um lugar onde as pessoas, em suas tristezas, perderam o benefício do intelecto".

Joe lhe pede que diga algo do coração e ele, dirigindo-se imediatamente para a câmera:

"Caro Visconde, Rosselini, De Sicca. Sou um policial só porque meu pai era policial. Mas juro que isso não é vida para mim. Eu sonho mais alto. Mas, aqui, o que é sonhar? É provável que um dia um bandido aponte uma arma e adeus Michelle Mastropado"

Joe o cumprimenta pela bela atuação e é liberado.

A caminho de uma nova cidade, Joe é abordado por um bando de assaltantes que o interrogam sobre o que ele tem no furgão.

Joe se apresenta como um trabalhador do cinema.

Diante da ameaça de entregar tudo o que tem, sob a mira dos fuzis e poderosas armas de fogo, utiliza-se da sua poderosa arma e os persuade a submeterem ao teste: "afinal, querem dinheiro e estão sentados sobre uma mina de ouro e não sabiam"... "se me matam o mundo jamais os conhecerão"...

Os três ladrões, dentro de uma caverna, gravam o sangrento percurso de uma família de 7 ladrões, que foram sendo eximados pela Polícia e pela Máfia.

Ao acabar o depoimento, ainda lhe pagam com desconto: "sem dinheiro fica difícil revelar o filme e vocês serão ladrões a vida inteira..."

Ào final do suplício Joe sai feliz da vida, sentindo-se como Fenix...

Impassível a tudo e a todos, colhe um depoimento apaixonado de um jovem pastor que se vangloria em poder falar com as estrelas: na cidade ninguém olha para elas e me pergunto: o mundo existe mesmo?

Acho que o mundo não existe: Nós o imaginamos.

E penso isso ao ver os olhos de um coelho morto. Seus olhos parecem sempre vivos e me olham, como se fosse um quadro. Uma vez eu vi um quadro e onde quer que eu fosse, sempre olhava para mim.

Joe é procurado por um senhor misterioso, que desde que voltou da Guerra não falava com as pessoas.

Faz um contrato por mímica e grava, em espanhol, um depoimento sobre sua ida ao V Regimento.

Bastante emocionado, Joe sem entender literalmente nada do que ele diz, recebe seu dinheiro e se despede do senhor: "acho um saco pessoas que choram... animais estúpidos e caipiras..."

Adorariam fazer cinema... eu também, se diabos soubesse como faz"

Com esse depoimento, o personagem concretiza a idéia de ser um impostor, que até então não havia ficado explícita para o espectador.

Destrói a película, num gesto de extrema crueldade, revelando traços perversos.

Ao sair daquela cidade, Joe dá carona a um médico comunista que lhe questiona sobre sua profissão: "sei que você é um profissional sério. Mas, ¿é justo prometer riqueza e glória a essa gente que precisa de trabalho, tranquilidade, progresso e justiça? Não sei o que fazer, mas não gostaria que pessoas que vendem sonhos como você planejassem uma festa para poucos convidados". E, sabiamente conclui: "pena que sempre entendemos as coisas tarde demais..."

Sem questionar ou querer entender alguma coisa sobre o que está acontecendo, Joe continua seu trabalho de recolher os depoimentos, quando é procurado por um senhor homossexual, que se queixa de sua condição: "as pessoas neste país perdoam a tudo e a todos: os bandidos, cornudos e as putas. Eles são corajosos, covardes e necessários. O homossexual não, é uma merda! É repulsivo! Faço meu trabalho direitinho, mas quando olho para um rapaz, eles me provocam! Eu preciso sair daqui! Eu preciso ir embora! É a minha sorte!"

Joe mostra-se incomodado com a atitude do senhor e imediatamente se exime: "ouça, eu não lhe prometi nada". "Não, você me faz entender que há um mundo longe daqui onde somos compreendidos "

Joe o cumprimenta pelo texto e é questionado: "Então, posso partir?"

O que ocorreu aqui?

Estaremos diante de uma demanda explícita de autorização?

Joe demonstra pela primeira vez preocupação com a reação das pessoas, como se não suportasse ocupar a posição de Sujeito suposto saber, embora continuasse a agir como um impostor.

Apresenta-se como candidata à atriz, uma bela jovem de 15 ou 18 anos (como ela própria diz), conhecida por Beata, à filha da Virgem Maria.

Nasceu e foi criada pelas freiras do convento. Não sabia contar até 10 e queria ser atriz de "filmes de amor". Trabalhava limpando lojas e casas e de vez em quando deixava-se ser olhada pelos homens. Foi desta maneira que ela conseguiu arrecadar o valor necessário para submeter-se ao "teste".

Enquanto Joe a prepara para a filmagem, lhe ajeita os cabelos e o rosto, parece ser "fiscado" pela beleza do brilho de seus olhos e, pela primeira vez em todo o filme questiona: ' O QUE ESTOU FAZENDO?

Sem buscar a resposta, conclui seu trabalho e pela primeira vez recusa-se a receber o dinheiro, após saber a maneira de como ele foi ganho.

Desta vez Joe é contratado para realizar um documentário inédito de Dom Mariano, o chefe de uma poderosa família de mafiosos, que havia morrido e jamais deixou-se fotografar.

O contrato, muito bem remunerado, era de que o filme, após revelado, fosse enviado lacrado ao prefeito daquela cidade.

O trabalho é feito e ele ainda ganha mais dinheiro em um jogo de cartas, demonstrando sua exímia habilidade com o baralho.

Sai daquela cidade e no caminho é surpreendido por um ruído dentro do furgão.

É Beata que o acompanha, já que quer se tornar atriz.

Diante da promessa de que, se isso realmente ocorresse, ele voltaria para apanhá-la, ele a leva de volta ao Convento, contra a vontade dela.

A caminho de Messina, o pneu fura e Joe é socorrido por uma bela mulher, que se diz "esposa do Príncipe de Montejuso", uma cidade em ruínas.

O casal de "príncipes" o embriaga, roubam-lhe todo o dinheiro e também seu furgão.

Arruinado, sem dinheiro e seu material de trabalho, dirige-se a outra cidade, sendo conduzido por um ônibus.

Encontra com o senhor homossexual que lhe comunica a decisão: "GRAÇAS A VOCE, EU ENCONTREI CORAGEM PARA SAIR"

Poderíamos considerar a possibilidade de Ter ocorrido um ato analítico, na medida em que a presença do analista faz ato-ainda que não se colocando como analista, Joe ocupa a posição de Sujeito suposto saber, alguém que supostamente sabe sobre o cinema, sobre a vida e provoca no homossexual a coragem de sair daquele local e buscar a tal "felicidade" de poder ser respeitado e reconhecido em outro local?

Joe parece cada vez mais assustado ao perceber os efeitos de seu trabalho.

Recupera seu patrimônio com a ajuda de Beata, que reconhece o caminhão na posse dos bandidos e denuncia à polícia.

Joe pede a ela para voltar para casa, mas as freiras não a aceitam mais ali, pelo fato dela segui-lo.

Joe tenta persuadi-la e utiliza até de força física, mas, acaba finalmente cedendo a seus encantos e fazem amor nas ruínas.

Continuam os trabalhos, de cidade em cidade, agora com a assistência profissional de Beata, sua "claque te" e mulher.

Trabalham por um tempo juntos e vivem momentos de aparente "felicidade".

Mas, como tudo que é bom dura pouco, Joe é interrompido pelo Delegado local, o mesmo policial que o interroga no início e é desmascarado na vista de todos.

Fora acusado por cafetinagem, roubos e outros crimes, tendo se emigrado nos EUA e participado da gravação de filmes e de contrabando.

Seu equipamento era roubado e as películas estavam vencidas.

Beata assiste aos prantos a queda de seu objeto amoroso, como Jocasta se desespera ao descobrir o que "não sabia".

O delegado sente-se um idiota por ter lhe confiado à alma, do mesmo modo que os camponeses, as mulheres e os pescadores: "todos entregaram a alma a você e provavelmente não farão isso nunca mais... Você não entendeu nada, só pensou em roubar uns trocados..."

Joe é conduzido à prisão e no caminho é assediado pelos mafiosos, por ter "brincado com os mortos". Aplicam-lhe uma bela e grande surra, aos gritos desesperados de Beata. É conduzido à prisão literalmente quebrado, sobre uma maca. Depois de dois anos, tendo cumprido sua pena, é liberado e sai em busca de seu passado. Sua aparência é bem diferente, encontra-se bastante envelhecido. Encontra seu furgão e recebe a notícia de que Beata o habitara por uns meses, tendo ali se prostituído para sobreviver.

Arrasado, mancando de uma das pernas e muito triste, sai em busca dela e é boicotado pelos habitantes locais, que se negam a lhe revelar seu atual paradeiro, até que uma criança lhe sussurra no ouvido: "BEATA ESTÁ AONDE FICAM OS LOUCOS"

Joe a visita no Sanatório e a encontra no pátio, aparentemente impregnada. Diz que veio buscá-la para irem a Roma. Beata responde que esteve em Roma, durante anos e anos, quando era rica e fotogênica: "Vivíamos em uma bela mansão que tinha uma banheira enorme que Joe a chamava de piscina. Viajamos muito pelo mundo inteiro e depois Joe morreu". Joe concorda com ela: 'E, Joe está morto: e eu sou o melhor amigo dele e ele me mandou vir aqui para lhe dizer que você é a única mulher que ele amou de verdade, só que naquela época ele também não sabia. Era lento para entender certas coisas... coitado... ele era um filho da puta". Olha dentro dos seus olhos e não encontra mais aquele brilho que o fisgava: seu olhar é extremamente triste e opaco.

Passa-lhe a mão na cabeça e carinhosamente lhe diz: "SE ALGUM MOMENTO VOCE QUISE CONVERSAR O QUE SE PASSA AQUI DENTRO DE SUA CABEÇA EU PODEREI VIR VISITÁ-LA E FICAREMOS UM POUCO JUNTOS"

Beata lhe agradece e lhe pergunta se ele sabe como as coisas irão terminar. Joe sai muito triste em seu caminhão, ouvindo e reouvindo os depoimentos gravados que pareciam agora lhe fazer sentido, como se agora, no lugar do MORTO, como ele próprio se colocara, pudesse finalmente...OUVIR

O meu interesse foi o de focar o percurso do protagonista dentro do filme que pouco a pouco vai encarnando a função que ocupa de Sujeito suposto saber, sobretudo quando ele próprio sofre os efeitos de seus atos.

Se, a transferência simbólica envolve os dois sujeitos e muda a natureza dos seres em presença, Joe sofre no real do corpo e a partir disso, muda sua posição (subjéctiva) diante do outro e se oferece como "analista", alguém que se oferece ao outro para ouvir.

Sabemos que a especificidade de uma análise, o que poderia distinguir de outra ligação transferencial seria o modo de ação que o psicanalista ocupa, no lugar particular de objeto a.

O analizante fala, de início, dele para um x, para uma imagem.

Ele faz uma demanda (S) para um suposto, para a imagem que ele faz do analista (I). O analista, por sua presença real e sua fala, se endereça não à imagem de seu analizante, mas para o Sujeito representado pelos significantes enunciados e torna a trazer o que foi direcionado pelo analizante (I) para o Outro (S), isso faz ruptura neste eixo imaginário.

Concluo com outro trecho de Lya Luft no mesmo livro:

"A vida é uma tapeçaria que elaboramos, enquanto somos urdidos dentro dela. Aqui e ali podemos escolher alguns fios, um tom, a espessura certa, ou até colaborar no desenho. Linhas de bordado podem ser cordas que amarram ou rédeas que se deixam manejar: nem sempre compreendemos a hora ou o jeito de as segurarmos. Nem todos somos bons condutores: ou não nos explicaram

direito qual o desenho a seguir, nem qual a dose de liberdade que podíamos - com todos os riscos assumir ".

Referências Bibliográficas

FREUD, Sigmund - A dinâmica da transferência- vol XII- Imago Editora

LACAN, Jacques - Seminários I, II, XI

'A direção do tratamento "- Escritos-Campo Freudiano no Brasil-Jorge Zahar Editora

Luft, Lya - O rio do meio-

Dicionário de Psicanálise Freud e Lacan- ed.Agalma

Un caballito de batalla llamado goce

Mélanie Berthaud F.

*Existe en la naturaleza y subsiste en el hombre un movimiento que siempre excede los límites y que nunca puede ser reducido sino parcialmente. De este movimiento no podemos generalmente dar cuenta. Es incluso por definición aquello de lo que nada dará cuenta jamás.*¹
(Georges Bataille, *L'Érotisme*)

Es el verso más célebre en la Antigüedad de los que pronuncia Medea (Eurípides, Medea, 1079): "Comprendo qué crímenes voy a cometer. Pero mi thymos (mi vitalidad, mi deseo), es más fuerte que mis bouleumata (las cosas que quiero)". Si euthymia es el secreto de la felicidad, dysthimia es la fuente de la locura. Medea ve lo que va a hacer: ve que la ola del deseo invade su pensamiento y va a llevárselo todo. Medea asiste impotente al torrente que no logra contener en ella y que va a arrastrarla hasta la acción.
(Pascal Quignard, *Le Sexe et l'Effroi*, 1994)

Mi madre se quitó frente a mí su camisa y su pantalón. Se acostó desnuda. Yo estaba desnudo y me tendí junto a ella.
(Georges Bataille, *Ma mère*)²

«El malestar es a menudo el secreto de los más grandes placeres», afirma Georges Bataille (1897-1962) en *Historia del Ojo*, al describir la sensación que le provoca ser testigo de la mutilación y la muerte del diestro Manuel Granero en una plaza de toros madrileña. Se sabe por el propio escritor que *Historia del Ojo* es producto, entre otras cosas, de un corto análisis con Adrien Borel, miembro fundador de la *Société Psychanalytique de Paris* (SPP).³

Elizabeth Roudinesco, en su libro sobre Lacan,⁴ analiza el lugar que ocupó Borel para el escritor: "En el primer encuentro, Borel dio a Bataille una fotografía de Louis Carpeaux, tomada en abril de 1905 y reproducida en el *Tratado de Psicología* de Georges Dumas. Mostraba el suplicio de un chino condenado por el emperador a ser despedazado en mil trozos por el homicidio de un príncipe. Dumas había presenciado la escena junto con Carpeaux y la había comentado subrayando que la actitud del supliciado era semejante a la de los místicos en el éxtasis. (...) El espectáculo era terrorífico: con sus cabellos hirsutos, su mirada espantosamente dulce y su cuerpo despedazado, el hombre se asemejaba, curiosamente, a una de esas vírgenes de Bernini⁵ transfiguradas por la incandescencia de una visita divina. El descubrimiento de esa imagen jugó un papel decisivo en la vida de Bataille: «Lo que veía de repente era la identidad entre estos perfectos contrarios que oponen el éxtasis divino a un terror extremo».⁶

La existencia en el ser humano de una tensión —inexplicable desde la primacía de la Razón— entre el terror (o el dolor) y el placer, que incluso puede culminar en éxtasis, constituye en sí misma una crítica a la filosofía racionalista y kantiana, desde Descartes hasta Hegel. ¿Cómo dar cuenta de estas aparentes contradicciones humanas desde la lente de la Filosofía de las Luces? ¿Cómo explicar el placer que provoca desafiar las leyes, o una moral, desde la teoría del bien común? Imposible. El psicoanálisis surge en parte de la constatación de esta aporía.

A nivel social, la ligazón del placer y del dolor puede articularse de diversas maneras: un ejemplo es el sadismo —esa "forma de manifestación de la pulsión sexual que busca hacer sufrir a otro un dolor físico o, al menos, hacerle sufrir una dominación o una humillación"—,⁸ que se manifiesta en varias esferas.⁹

El Hombre de las Ratas no versa de otra cosa: "En los momentos más importantes, mientras estaba narrando su historia, su rostro adquiría una expresión extraña y compleja. Sólo podía interpretarla como una expresión de horror ante su propio placer, del cual él mismo no era consciente".¹⁰

Más compleja es la relación que mantienen dolor y placer en un plano individual. El filósofo esloveno Slavoj Žižek describe una foto de la época de las redadas y matanzas antisemitas del nazismo: "(...) muestra a un aterrorizado muchacho judío rodeado por un grupo de alemanes. El grupo es en extremo interesante, pues

las expresiones de sus miembros muestran la escala completa de reacciones posibles: uno de ellos «goza» de una manera inmediata, estúpida; otro está claramente asustado (tal vez tiene la premonición de que él puede ser el próximo); la fingida indiferencia del tercero oculta una curiosidad que se acaba de despertar, y así sucesivamente, hasta la expresión única de un *hombre joven que se siente obviamente molesto, incluso disgustado por toda la situación, incapaz de entregarse sin reservas a ella, aunque al mismo tiempo fascinado, gozando con una intensidad que supera de lejos la estupidez del placer inmediato.*" 11

Resaltamos lo referente al tercer personaje en virtud de que su descripción permite diferenciar el placer (estúpido e) inmediato y el goce (intenso, fascinante, peligroso). ¿Qué distinción existe, desde la vivencia psíquica, entre placer y goce, entre deseo y goce? Para responder a estas preguntas, abramos la puerta de la Ciudad a un caballo troyano creado por Georges Bataille, el cual ofrece, mediante su novela *Mi madre*, un testimonio ejemplar de la lucha entre placer y goce. Y justamente, ¿quién mejor que "la madre" para asumir tal misión de introducir al goce?

La novela de Georges Bataille es póstuma; 12 fue publicada cuatro años después de la muerte del autor. Originalmente Bataille había planeado escribir cuatro textos sobre temas afines. El conjunto debía incluir *Madame Edwarda*, *Divinus Deus*, *Mi madre* y *Paradoja sobre el erotismo*. Sólo *Madame Edwarda* fue publicado mientras vivía. *Mi madre* estaba por enviarse a impresión cuando murió Bataille. Quizá el contenido altamente autobiográfico de la obra y su posible impacto hayan frenado a Bataille —o a su familia y sus amigos— en el proceso de publicar el texto: las referencias a la enfermedad, la figura de un padre débil 13 y de una madre melancólica, el alcohol, los prostíbulos, eran elementos característicos de la vida del escritor que se plasman de nuevo en *Mi madre*.

El objetivo del presente trabajo es abordar esta novela transgresora "en frío" —es decir, sin realizar un merecido análisis literario de la monumental escritura de Bataille, que dejaríamos para otro momento—, y hacerlo desde una lectura psicoanalítica. A partir de esta perspectiva se pretende entender el sufrimiento narrado en primera persona por Pierre, el personaje principal.

En el lecho de muerte

A punto de morir 14 Pierre sufre una alucinación auditiva y la voz de su madre lo lleva a recordar su vida con ella. Aparecen varias piezas y momentos que nos serán muy valiosos cuando se trate de analizar desde más cerca la problemática del personaje. Pierre se califica de "puerco" y de "basura" al recordar su pasado. ¿De dónde proviene este asco que ni la proximidad de la muerte puede apaciguar?

1) Por razones de salud hasta los catorce años Pierre vive con su abuela en el campo. Su madre pasa temporadas con ellos. Poco se dice sobre este período.

2) A los dieciséis años, en 1906, el adolescente regresa a París, a residir con sus progenitores. Viven en un medio acomodado. Es entonces que el joven se percató del alcoholismo de su padre. El odio al padre crece mientras la adoración hacia su madre —percibida como triste, dulce y melancólica— no tiene límites.¹⁵ Cuando el padre está de viaje Pierre se regocija y el sentimiento que la madre expresa parece recíproco. El padre es un intruso. 16 La madre le promete al hijo adúlador llevarlo a un buen restaurante, aludiendo al hecho de que ella se sigue viendo joven y, por lo tanto, la gente creerá que son amantes. En ausencia del padre, la madre de Pierre desaparece en las noches y bebe. Pierre se queda estudiando solo en casa. Comprensivo, pone las salidas de su madre a cuenta de la necesidad de liberarse momentáneamente del padre. Sin embargo nota un cambio progresivo en su madre.¹⁷

3) 1906. Pierre tiene 16 años cuando muere su padre. Este acontecimiento lo llena de un sentimiento de alegría que difícilmente logra esconder. La madre lo sabe y le dice: "Si hablas con Robert o Marthe, 18 no olvides que, en principio, estás agobiado de dolor. De acuerdo con la buena gente que está a nuestro servicio deberíamos estar hechos un mar de lágrimas. No tienes por qué llorar, pero baja los ojos." 19 Después del velatorio Pierre cena con su madre en un hotel. Ella se embriaga. Cuando Pierre trata de consolarla su madre descubre una nueva faceta. Le dice "Soy peor que él." Todo el edificio se derrumba para Pierre. ¿Cómo puede su madre ser peor que

su difunto padre? 20 La confesión de la madre consterna a Pierre. La imagen de la madre santa, dulce, frágil, se opone violentamente al nuevo discurso materno 21 En una crisis de desesperación el hijo se deja caer en el piso de su cuarto de hotel pidiendo ayuda a Dios 22

4) Esa noche la madre entra al cuarto del hijo y tropieza con el cuerpo de Pierre. Madre e hijo se abrazan, cae la camisa de la madre.

"Teníamos miedo y llorábamos. Nos cubrimos de besos. Su camisa se había deslizado tanto de sus hombros que, entre mis brazos, cerraba su cuerpo semidesnudo." 23

El abrazo fatídico dejará en la mente de Pierre una huella imborrable:

"Había creído que la muerte de mi padre me devolvería la vida, pero ese espejismo de vida me hacía temblar dentro de mi traje de luto. No había en mí sino un desorden fulgurante, frente al cual todo lo demás me resultaba indiferente. En lo profundo de mi asco, me sentí semejante a DIOS. ¿Qué otra cosa tenía yo que hacer, en este mundo muerto, sino olvidar la luz que me había cegado cuando mi madre estaba entre mis brazos? Pero ya lo sabía: jamás podría olvidar." 24

En este punto de la obra Bataille podría proseguir con una novela acerca del incesto entre un hijo y una madre. No lo hace. Va mucho más allá.

La ceguera

("la luz que me había cegado cuando mi madre estaba entre mis brazos")

En primer término, el golpe frontal que Pierre recibe con el descubrimiento del nuevo rostro de su madre nos parece más violento que el mismo acto sexual con el cual culmina la novela. La mirada es un tema clave en la obra de Bataille. Pierre ve a su madre como una persona irreprochable, como un modelo. Para él, hasta la confesión de ella, su madre ha vivido como víctima de su padre.

Pierre *no ha visto* a los hombres que visitaban a su madre, no los ha querido ver. La belleza despampanante de su madre, su dulzura, su voz melancólica, bastaron para ofrecer una imagen que se hizo mito en el hijo.

La mirada de Pierre es selectiva. Su fascinación por la belleza y la dulzura de la madre no le permite advertir la falsedad de sus palabras ni entender los silencios que se dan en las cenas familiares.²⁵ Su pulsión, fuerza constante o *drang*,²⁶ está tan claramente atrapada en lo especular que es capaz de disociar la imagen de su madre, objeto de su deseo, de la persona de su madre.

"Yo podía contentar con otra mujer, de modo indiferente, el **deseo que a cada paso me congestionaba** cuando **veía** a mi madre. Pero yo no deseaba a mi madre ni ella me deseaba." 27

"No deseo volver a ver a mi madre y, tampoco, recordar con insidia su **impalpable imagen** que, de pronto, me obliga a gemir." 28

La huella del goce

Al desaparecer el marido se crea para la madre un vacío. Pronto se quita la máscara y se coloca frente a su hijo en el lugar de quien lo inicia, pervirtiéndolo y sorprendiéndolo constantemente.

Ella busca romper, destruir y aniquilar la imagen santificada que sostiene desde hace años ante su hijo: le revela que ama a las mujeres y que es alcohólica. ¿Por qué? Porque esta madre, esta mujer, para sobrevivir, requiere de un perverso. 29 ¿Cómo llegar a lograr su fin si frente a ella tiene un hombre paralizado (su hijo) que la adula ciegamente? El mismo Pierre, a posteriori, lo analiza:

"Ella jamás amó a un hombre. A mi jamás me quiso en el sentido en que Hansi me amó, y no tuvo en su vida **sino un deseo violento: el de deslumbrarme y perderme en el escándalo en que ella se quería perder** (...) Lo que amó siempre era fruto de sus entrañas." 30

La madre es una iniciadora y busca reproducir en el otro sus propias sensaciones mediante un juego especular sin fin. ¿Pero es realmente una madre?

Pierre no habla de su primera infancia. Sin embargo se sabe que ha vivido con sus abuelos hasta los catorce años "en una aldea" donde su madre los visitaba de vez en cuando. Usando como pretexto la enfermedad del niño la madre lo habría enviado con sus abuelos al campo. ¿Rehusando así cumplir una función materna? No totalmente, como se verá.

Recordemos que, en la teoría lacaniana, la función materna consta de dos tiempos: primero, abrochar una palabra-significante en la carne del pequeño, 31 para después abrir el camino a la metáfora paterna en la historia propia del hijo/hija. En ese sentido, la madre habría cumplido —sin duda inconscientemente— la primera parte de la función materna. En el caso de Pierre sí hubo una inscripción, *nefasta*.

¿Cuál fue la palabra-significante de la madre que constituyó su psiquismo? Si bien esta palabra está perdida para siempre, en Pierre como en cualquier hijo, veamos qué le dice su madre (en un momento de pesada embriaguez):

— ¡Te vuelvo loco!

—Sí, tengo miedo. ¡Háblame de **tu vida en los bosques!**

—No. Mi vida no es sino **basura**. Tú tienes razón: **tu padre me ha vencido**.

—¡Nunca! —grité— ¡Mírame! ¡Mírame! ¿Ves? No soy sino **el hijo de la fiesta** de los bosques.

— ¿El **hijo libidinoso?**— preguntó.

—Tú bien lo sabes. ¡El hijo libidinoso! 32

Pierre es "el hijo de la fiesta del bosque". El hijo de una mujer entregada al placer sin límite desde la adolescencia. "El hijo libidinoso." Pareciera que la palabra encarnada en Pierre, la Cosa en Sí, pudo haber sido "¡Goza!".

Por otra parte, el conflicto entre la madre-loba y el padre violador ("Tu padre me ha vencido") se constituye más claramente como una razón por la cual ella no habría permitido que él cumpla un papel simbólico para Pierre.

La madre iniciadora

La madre hace de Pierre un testigo de la escena originaria a fin de reactivar esta palabra-significante. Así, ella inicia a Pierre, es decir, "lo instruye en cosas abstractas de alta enseñanza". 33

¿Cómo entender de otra manera sus intenciones cuando, perversamente, revela a Pierre que él es el fruto de una violación? Pierre sería un Eros moderno, el producto de la violación ejercida por Penia, representante de la falta, sobre Poros, símbolo de la abundancia 34

"—Yo andaba sola en los bosques. Yo estaba sola. (...) Tu padre me encontró entre los árboles. Yo estaba desnuda y creía que, junto con mi caballo, éramos las bestias de los bosques (...) Soñaba en muchachas o en faunos, que no ignoraba que me pervertirían. Tu padre me pervertió. (...) ¡Me violó!" 35

Esa iniciación se basa también en la voluntad de la madre de iniciar, ahora en el sentido de "comenzar", de "disparar", de "principiar" en su hijo su propio goce. La madre no puede guardar secreto este saber que ha adquirido:

"—Me gustaría hablarte ahora. No estoy segura de poder ayudarte, pero más vale que te haga descender más bajo y no te abandone a la soledad en la que temo que te encierres. (...) Ahora tal vez sepas que el deseo nos vuelve inconscientes. Pero todavía no sabes lo que yo sé...

—Quisiera saber lo que tú sabes...

—No, Pierre —me dijo—, yo no debo enseñarte. Pero si tú supieras, me perdonarías..." 36

Y más adelante:

"-¿Comprendiste? —reanudó mi madre—. El placer comienza cuando el gusano está en el fruto. Sólo es deleitable nuestra felicidad cuando se carga de veneno. Lo demás es niñería. Perdona que te atropelle. Todo esto pudiste aprenderlo lentamente..." 37

En resumen, el saber que la madre goza al compartirlo con su hijo Pierre es un saber sobre el propio goce y sobre la muerte. Ella misma habla de "ceder a todos mis deseos", "así tenga que morir".38.

La dimensión mortal reside justamente en que el saber transmitido no se puede disociar de la propia persona de la madre: planea para Pierre una iniciación sexual de la cual ella misma es parte.

Todo empieza con fotos pornográficas. Al día siguiente de la muerte del padre, ella le exige a Pierre que ordene la oficina del difunto, llena de libros y papeles. A último momento pretexta que tiene una cita y lo deja solo. El narrador se percata demasiado tarde de que se le tendió una "trampa infernal". 39 Entra de nuevo en acción el órgano del ojo.

En medio de los papeles se encuentran fotografías "obscenas" que disparan en Pierre una excitación terrorífica, porque sabe que está respondiendo a las incitaciones directas de su madre y a su deseo.

Esta iniciación sexual continúa con la instrumentación que la madre de Pierre hace de sus propias amantes, empezando por Rea. Al compartir a Rea con su hijo se establece un vínculo cada vez más estrecho entre ambos.⁴⁰ Notemos que, a partir de la entrega de Rea a Pierre, Bataille otorga (finalmente) un nombre a la madre de Pierre. Ella es Hélène. ¿Indicará esto que en el imaginario de Pierre/Bataille, esa madre se acerca cada vez más a la figura de una "simple" mujer?

"—Rea: te lo regalo. Hijo: te regalo a Rea." 41

¿Por qué entrega Hélène dos de sus mujeres a su hijo? Réa y Hansi son para la madre de Pierre dos peones en un complejo juego de erotismo cuyo objetivo es empujar los límites lo más lejos posible. En ese sentido, Hélène lleva a cabo un proyecto libertino, como si el objeto que quisiera conquistar fuese cualquier otro y no su propio hijo. 42

Además de ser libertina, la madre exhibe características sádicas que nos remiten al universo del marqués: 43 el relato de su vida salvaje en el bosque recuerda escenas de *Justine o los infortunios de la virtud*; asimismo, su negación de todo comercio sexual con el padre de Pierre desde los dieciséis años se puede interpretar como la voluntad de mantener un lugar dominante en una relación de pareja basada en la necesidad no colmada del otro. Es importante observar aquí que Hélène no ama otra cosa que el placer, y lo dice. Quienes sí le proveen placer son las mujeres. 44

¿En qué reside el sufrimiento de Pierre? ¿En el hecho de que está consciente de los planes de su madre sin poder resistirlos a causa de su veneración? O, en un plano mucho menos racional, ¿a causa de la fuerza que el goce inscripto en su cuerpo, en lo Real, ejerce sobre él? Pierre no puede frenar esa

sensación, esa turbación tan profunda y tan poco racional que lo arrasa. Como ya lo hemos comentado, existe una fuerza desconocida que lo obliga a cumplir con todas las exigencias eróticas de su madre.

Pierre y su madre Hélène están inmersos en una espiral de goce, atrapados en una cárcel cuyo funcionamiento consiste en llevar a sus reos hacia el camino del exceso intolerable de placer en el cuerpo y desde el cuerpo. Se trata de una espiral porque no hay nada suficientemente poderoso para interrumpir *la repetición* de esa búsqueda de dolor mezclado de terror que es el goce, "un principio que está más allá, (...) que orienta un retorno incesante de excitaciones indomeñables, una fuerza constante que desequilibra". 45

Si la problemática de la madre tratara de deseo, habría quizás posibilidad de colmarlo, al estar éste vinculado con un "otro". Tal es justamente lo que no es. Recordemos esta frase que pronuncia la madre de Pierre, extremadamente lúcida: "Sólo te he amado a ti, pero lo que amo en ti, no te equivoques, **no eres tú**. Creo que no amo **sino el amor**, sólo **la angustia** de amar que únicamente sentí en los bosques." 46 Aquí se habla de "sentir", de "angustia", y el otro al que uno puede amar brilla por su ausencia, porque no hay lugar para ese otro ("lo que amo en ti, no eres tú"). La angustia es justamente lo que provoca la tensión entre el deseo, producto del abrochamiento de la palabra en el cuerpo, que prohíbe el goce, y el goce puro del cuerpo.⁴⁷

Leamos el análisis que hace Pierre respecto del plan de su madre de acostarlo con Rea:

"El sistema que había construido y en el que me refugiaba, se caía. (...) De antemano sabía que iba a obedecer. (...) Ir a donde mi madre me conducía, beber con ella mi vaso, beberlo, tan pronto como ella quisiera, hasta las heces... ¿No debía advertir que era el anuncio de todo aquello que respondía perfectamente a mi deseo de ir hacia el mayor peligro, hacia lo que me diera el mayor vértigo? Y si acaso mi madre me sedujo, ¿no fue tal vez debido a que su aparente dignidad volvió infernales sus perversiones? Y, así como mi madre oscilaba de la vergüenza al prestigio, de la galantería a la gravedad —en un cambio perpetuo— mis pensamientos se desordenaron..." 48

Su madre lo ha obligado a *ver*. Si antes se refugiaba en un "sistema" constituido por palabras suaves y falsas que lo sostenían en su deseo de *no ver*, al destruir voluntariamente la madre ese frágil edificio, Pierre se deja guiar hacia el "vértigo".

La madre de Pierre antes de ser madre es mujer, en el sentido de que rechaza a toda costa la falta. En efecto, ella obliga a su hijo a verla tal como es sin dejar de lado el pedido de amor incondicional. Le exige que la siga venerando:

"Ya te lo he dicho: no te repondrás huyendo. Ante todo debes comenzar por no huir de mí. Bien sé que no has dejado de respetarme profundamente, pero no voy a admitir que no sé qué locura nos aparte. Tengo que pedirte que me respetes exactamente igual que antes. Debes permanecer siendo el mismo hijo sumiso de aquélla cuya indignidad conoces." 49

Acto sexual y muerte

Pierre no es la víctima de su madre. Ambos escogen jugar este juego que consiste en *resistir* al acto sexual. En esa resistencia descubren un paraíso vertiginoso. Este punto es fundamental para entender la sexualidad que une a Pierre y su madre.

"Es verdad que, por lo menos en dos ocasiones, dejamos que el delirio nos uniera más profundamente, de un modo inexcusable, que si hubiera habido unión carnal. Mi madre y yo estuvimos conscientes de ello e, inclusive en el esfuerzo inhumano que de mutuo acuerdo tuvimos que hacer para evitar lo peor, descubrimos riendo el desvío que nos permitió ir más lejos y alcanzar lo inaccesible." 50

Finalmente, el acto sexual en sí significará por una parte el fin de la *relación* entre Pierre y su madre... y por otra la muerte. ¿Por qué se mata la madre de Pierre? Se suicida porque descubre justamente que no

se puede lograr el deseo puro, el goce originario, sino a través de la muerte, donde el cuerpo goza de sí mismo de modo último. Hélène se percata de que "la pulsión no se satisface; se repite". 51

"Mi madre se mató el día que comprendió que, por último, tendría que ceder, tendría que echar a perder, en el sudor de las sábanas, lo que me había elevado hacia ella, y lo que la había elevado hacia mí. ¿Podría afirmar que este amor fue incestuoso? La loca sensualidad en la que nos deslizábamos, ¿no era impersonal? ¿No era semejante a aquella tan violenta que mi madre conoció cuando vivía desnuda en los bosques y la violó mi padre? 52(...) Puedo decirme a mí mismo que maté a mi padre y que, tal vez, mi madre murió por haberse abandonado a la ternura del beso que le di en la boca. 53

Una historia de los cuerpos, es decir, del goce

Así, la novela *Mi madre* de Georges Bataille no trata de una pasión imposible entre un hijo y su madre sino de una historia de los cuerpos, y por lo tanto del goce. Pero nos quedamos con una pregunta pendiente: ¿por qué no se mata Pierre también? A diferencia de Edipo, nunca se arranca los ojos. Si bien es cierto que Pierre sabe desde el principio quién es su madre, cabe la pregunta: ¿por qué aquel beso fatal no lo afecta de igual manera que a ella?

Adelantamos la siguiente hipótesis, que quisiéramos desarrollar en otros tiempos y espacios: en Dios y en la escritura Pierre encuentra mecanismos de simbolización que le permiten sobrevivir.

En primer lugar, es preciso observar que los epígrafes con los cuales Bataille introduce los capítulos de *Mi madre* describen un mundo terrorífico, que remite al abismo y a la muerte. Sin embargo, notamos que este universo está siempre vinculado con lo divino.⁵⁴ Lo "ominoso" ⁵⁵ y lo divino se unen. Se ha hablado de la provocadora presencia divina en la obra de Bataille, quien, recordémoslo, se habría convertido al catolicismo a fin de desafiar a un padre ateo para después dejarle a Dios un lugar clave en su obra, aún para transgredirlo. ⁵⁶

Pierre hace un intento (exitoso) para ligar lo Real del Cuerpo que lo anonada con un significante que lo obsesiona a lo largo de la obra: Dios. "Dios padre", que el narrador ubica muy cerca de su madre, sustituye de cierta manera a un padre real ausente y destruido. Cada vez que lo paraliza el terror de su deseo, Pierre acude a Dios.

"Para mí el lenguaje tierno —y siempre trágico— de mi madre, era el único a la medida de un drama, de un misterio, que no era ni menos pesado ni menos ciego que **Dios** mismo. Creía que la impureza monstruosa de mi madre, así como la mía, igualmente repugnante, gritaban al cielo y eran semejantes a **Dios**. Semejantes puesto que sólo las perfectas tinieblas son semejantes a **Dios**, y recordaba la frase de La Rochefoucauld: «ni el sol ni la muerte pueden verse fijamente» (...) A mis ojos la muerte no era menos divina que el sol, y mi madre, en sus crímenes, estaba más próxima a Dios que nada de lo que yo había visto por la ventana de la Iglesia." ⁵⁷

Por grotesco o provocador que pueda parecer, al intentar nombrar este goce insoportable Pierre se salva. "Dios en mí es el horror de lo que fue, es y será", es la frase que describe justamente la "extimidad" del goce, ese "Otro exterior interiorizado, (que) debe ser cuidadosamente exiliado". ⁵⁸

En segundo término, la escritura en sí es un proceso que permite "nombrar" y hacer una lectura que trasciende la existencia. ⁵⁹ Siendo el narrador un escritor, detrás del cual se esconde Bataille, opinamos que Pierre no habría sobrevivido sin la escritura, y tampoco Bataille. La novela está relatada en primera persona y menciona explícitamente la presencia del libro:

"Mi madre siempre tiene en mi corazón el lugar que indica mi libro." ⁶⁰

Pierre/Bataille había siempre negado los hechos en vida.⁶¹ Sin embargo, antes de morir, Pierre regresa por escrito sobre el violento amor que tuvo hacia su madre, en un ardiente y oscuro relato que no deja de ser una eterna petición de reconocimiento y amor hacia la madre, hacia Dios.

Notas

1 "Il y a dans la nature et il subsiste dans l'homme un mouvement qui toujours excède les limites, et qui jamais ne peut être réduit que partiellement. De ce mouvement nous ne pouvons généralement rendre compte. Il est même par définition ce dont jamais rien ne rendra compte." (Georges Bataille, *L'Erotisme*, 1957.) La traducción es mía.

2 Georges Bataille, *Ma mère* (1966), París, Éditions 10/18 (*Mi madre*, México, Editorial Coyoacán, 1997).

3 En una entrevista con Madeleine Chapsal, citada en la página 170 del libro de Elizabeth Roudinesco *Jacques Lacan, Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée* (*Jacques Lacan, Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*), Bataille afirma: "El primer libro que escribí, sólo lo pude escribir ya psicoanalizado; sí, al salir. Y creo poder decir que es sólo liberado de esta manera que lo logré escribir." Las traducciones de la obra de Roudinesco son mías.

4 Roudinesco, Elizabeth, *Jacques Lacan, Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée*, París, Fayard, 1993.

5 Gian Lorenzo Bernini, también llamado Caballero de Bernini, escultor, arquitecto y pintor italiano (1598-1680), destacado representante del arte barroco, autor de Santa Teresa en Éxtasis, expuesta en la Capilla Cornaro de Santa María de la Victoria.

6 Roudinesco, p. 170.

7 La pregunta no es nueva. Es la que se hacía el marqués de Sade desde el mismísimo Siglo de las Luces. Justamente porque este cuestionamiento no debía de hacerse, so pena de destruir el edificio de la Razón, Sade estuvo encarcelado durante diez años en La Bastilla.

8 Chemama Roland, *Diccionario del psicoanálisis, Diccionario actual de los significantes, conceptos y matemas del psicoanálisis*, Amorrortu Editores, p. 395.

9 Desde los horrores de la Segunda Guerra Mundial hasta hoy, con la difusión de imágenes de las torturas infligidas por soldados estadounidenses en Irak sobre presos iraquíes. Cabe preguntarnos si la difusión de esas fotos cumple con un propósito de alertar a la opinión pública internacional o si, por el contrario, sólo aporta más agua al molino de un perverso "goce" colectivo...

10 Freud, Sigmund, *A propósito de un caso de neurosis obsesiva* (1909), *Obras Completas*, Vol. 10, Amorrortu Editores.

11 Zizek, Slavoj (2003) *Las metástasis del goce, Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad*, p. 12, Paidós. Las cursivas son mías.

12 Apareció en 1966.

13 La ceguera del padre de Bataille es conocida. Aquí, en *Mi madre*, hablaríamos más bien de ceguera psicológica.

14 Se ignora la edad del narrador al principio de la novela, pero se sabe que Bataille murió enfermo a los sesenta y cinco años, es decir, a una edad no muy avanzada.

15 "Mi madre me amaba: creía que entre ella y yo había identidad de pensamientos y sentimientos. Identidad que sólo turbaba la presencia del intruso: mi padre. Ciertamente, me dolían las salidas constantes de mi madre, pero, ¿cómo no habría ella intentado, por todos los medios, escapar del ser aborrecido?" (p. 17)

16 "Yo estaba tan contento de que se hubiera ido mi padre que, a la hora de la cena, me atreví a decirle a mi madre cuánta alegría sentía por estar con ella a solas. Para mi sorpresa, parecía estar encantada y bromeó más locamente que nunca." (p. 19)

17 "Hasta entonces no había advertido que bebía... (...) Mi madre, antes tan grave, y que al verla me hacía sentir la angustia de una noche de tormenta, de pronto se transformaba: parecía una joven vaporosa. Y sabía que era bella, porque desde hacía mucho que todo el mundo lo decía, pero nunca le había visto igual coquetería provocante. A sus treinta y dos años, la elegancia y la perfección que advertía en ella, me trastornaban." (p.19)

18 Ama de llaves y mayordomo del domicilio familiar.

19 Bataille, p. 20

20 "Lloró y las lágrimas se deslizaron por sus mejillas. Mamá —grité— ¿no es mejor para él? ¿No es lo mejor para ti?

—¡Cállate! —dijo secamente.

Frente a mí se volvía mi enemiga, como si en ella hablara el odio. Reanudé, balbuciendo:

—Mamá, tú sabes que, de cualquier manera, es lo mejor para él.

Bebía aprisa. Tuvo una sonrisa ininteligible. Dijo: Yo le hacía la vida abominable.

Apenas comprendía y protesté:

— Ya murió y nosotros no debemos decir nada de él, pero tu vida no era fácil.

— ¿Tú qué sabes?

No dejaba de sonreír. Ya no me veía.

Tú no sabes nada de mi vida. (...)

Eres demasiado joven —dijo—, y no debería decírtelo, pero algún día te preguntarás si tu madre es digna del respeto que le manifiestas. Ahora que tu padre ha muerto, estoy cansada de mentir: ¡Yo soy peor que él!" (p. 22)

21 "—Pierre, sólo tú tienes por tu madre un respeto que no merece. Los hombres que un día encontraste en la sala, esos presumidos, ¿qué piensas que eran?.

No respondí. No había notado nada.

—Tu padre sí lo sabía. Tu padre estaba de acuerdo. Cuando tú no estabas, esos idiotas no respetaban a tu madre...¡Mírala!" (p. 23)

22 "De pie, me dirigí a ese Dios que en mi corazón me desgarraba y que, ese corazón, al trizarse, no podía contener. En mi angustia, creí que me invadía el vacío. Yo era demasiado pequeño, demasiado vulnerable. No tenía la estatura del horror que me postraba. Escuché caer la tormenta. Me dejé caer sobre la alfombra. Boca abajo, me vino la idea de abrir los brazos en cruz, en la actitud del suplicante."

23 Ídem.

24 Ídem p. 26.

25 "Comíamos en silencio: a veces mi padre comenzaba una enredada historia, que yo apenas seguía y que mi madre escuchaba sin decir palabra. Mi padre no terminaba y enmudecía." (p. 16).

26 "Pulsión, concepto fronterizo entre lo anímico y lo somático", dice Freud (1915) en *Pulsiones y sus destinos* (p. 117), *Obras Completas*, Amorrortu, antes citadas.

27 p. 91

28 p. 92

29 Cf Assoun, Paul-Laurent, *Le pervers et la femme, (El perverso y la mujer)*, París, Anthropos, 1996.

30 p. 90.

31 "Carne insignificante antes de ser invadida por el decir; engendro imprevisible, ineducable, aterradorante en su sólo existir bajo la única tutela del instinto de vida. Ese real sobrevendrá realidad únicamente si es hospedado, invadido, usurpado, violado por el lenguaje." (Mirta Bicecci, p. 276, *El cuerpo y el lenguaje*, en *La re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan*, volumen a cargo de Néstor Braumstein, *Coloquios de la fundación 3*, Siglo XXI, México.

32 Las negritas son mías.

33 *Nuevo Espasa Ilustrado 2003*.

34 "Cuando el nacimiento de Venus hubo entre los dioses un gran festín en el que se encontraba, entre otros, Poros (La Abundancia), hijo de Metis (La Prudencia). Después de la comida, Penia (La Pobreza) se puso en la puerta, para mendigar algunos desperdicios. En ese momento, Poros, embriagado con el néctar (porque aun no se hacía uso del vino), salió de la sala y entró al jardín de Júpiter, donde el sueño no tardó en cerrar sus cargados ojos. Entonces Penia, estrechada por su estado de penuria, se propuso tener un hijo de Poros. Fue a acostarse con él y se hizo madre del amor. Por esta razón el amor se hizo compañero y servidor de Venus, porque fue concebido el mismo día en que ella nació." (Platón, *El Banquete*, en *Diálogos*, p. 172, Buenos Aires, Argonauta, 1944).

35 Pp. 71-72.

36 Bataille, p. 38.

37 Bataille. P. 64

38 "—Madre, quiero saber lo que tú quieres. Quiero conocerlo y amarlo.

—Lo que yo quiero —me dijo mi madre— es, así tenga que morir, ceder a todos mis deseos.

—Madre, ¿los más insensatos?

—Sí, hijo mío, los más insensatos." (p. 60).

39 P. 31.

40 "—Esta noche saldremos con Rea. No iré de luto y tú te pondrás tu traje más elegante. Olvidaba: Rea es muy amiga mía. Es adorable. Bailarina profesional y la muchacha más loca del mundo. Regresaré con ella a las cinco de la mañana. Ustedes se conocerán, si quieren. (p. 34)

41 p. 62.

42 "El libertinaje implica un proyecto mediante el cual un libertino logra la conquista del objeto al que ha dirigido la mirada; el acento puesto aquí en la palabra «conquista» nos hace ver ya que se trata de un procedimiento emparentado con lo militar; y en efecto, se echa mano de estrategias, avances y retrocesos, la captura de territorios, los momentos de negociar, el mostrarse aparentemente debilitado, hasta lograr la ansiada «derrota» del «enemigo»." Cf. Jorge Huerta, *Un caballero llamado Seigalt. Casanova y el libertinaje*, en la revista *Me cayó el veinte*, número 3, primavera de 2001.

43 Recordemos que Bataille era un ferviente lector, analista, admirador del marqués de Sade. He aquí partes de la introducción que Bataille hace del *Justine* de Sade, acerca del *desencadenamiento* del ser: "El desencadenamiento no es siempre, activamente, el hecho del objeto de una pasión. Lo que destruye a un ser también lo desencadena; por otra parte, el desencadenamiento es siempre la ruina de un ser que se había impuesto los límites de la decencia. La desnudez es ya por sí sola la ruptura de estos límites (es el signo del desorden que invoca al objeto que se abandona a ella). El desorden sexual descompone las figuras coherentes que nos establecen, a nosotros mismos y a los otros, en tanto que seres definidos (los desliza hacia un infinito, que es la muerte). En la sensualidad hay un disturbio y un sentimiento de estar ahogado, análogo al malestar que se desprende de los cadáveres. (...)" *Revista Litoral* (mayo 2002), *Editorial psicoanalítica de la Letra*, número 32. "Sade" in *La invención del sadismo*, p. 73.

44 "—Creo que no amo sino el amor e, inclusive en el amor, sólo la angustia de amar que únicamente sentí en los bosques, o el día de la muerte. (...) Siempre y cuando tu padre no recibiera de mí la menor satisfacción, tuve relaciones con muchachas y me vino la idea de que tu desventurado padre se beneficiara de ellas. Algo que respondía perfectamente a la aversión que tengo por las situaciones regulares."

45 Braunstein, p. 21

46 p. 73

47 Lacan, J., (*Seminario La Angustia*, 1966). No se ha publicado todavía.

48 p. 54.

49 p. 30.

50 P. 89

51 Braunstein, Néstor, *El goce*, p. 50, México, Siglo XXI, 1990, en referencia al *Seminario sobre la Ética del Psicoanálisis*, de Lacan, del 4 de mayo de 1960.

52 p. 90

53 P. 92

54 Epígrafes de *Mi madre*: "La vejez renueva al terror al infinito, conduce al ser inconcluso hacia el comienzo que entreveo a la orilla de la tumba y que es el puerco que dentro de mí no pueden matar ni la muerte ni el insulto. El terror es divino a la orilla de la tumba y me hundo en ella porque soy su hijo / DIOS en mí es el horror de lo que fue, es y será tan horrible que a cualquier precio debería negar y gritar con todas mis fuerzas que yo niego que eso fue, es o será. Pero yo mentiría / En la soledad en la que yo entraba, las medidas de este mundo —si subsisten— están para sostener en nosotros un sentimiento de desmesura vertiginoso. DIOS es esta soledad / La risa es más divina e inclusive más inaprensible que las lágrimas. Este brillo sorprendente del cielo es el de la muerte misma. Mi cabeza da vueltas en el cielo. Jamás la cabeza da tantas como en su muerte."

55 El *Unheimliche* que Freud trabaja en su texto de 1919.

56 Recordemos que *Madame Edwarda* retrata a Dios bajo las formas de una prostituta.

57 Bataille, p. 47.

58 Braunstein, p. 21

59 "La fuerza produce el sentido (y el espacio) mediante el mero poder de «repetición» que habita en ella originariamente como su muerte. Este poder, es decir, este "imponer" que abre y limita el trabajo de la fuerza inaugura la traducibilidad, hace posible lo que se llama «el lenguaje», transforma el idioma absoluto en límite desde siempre ya transgredido: un idioma puro no es un lenguaje, sólo llega a serlo repitiéndose: la repetición desdobra ya desde siempre la punta de la primera vez. A pesar de las apariencias, esto no contradice lo que decíamos más arriba sobre lo intraducible. Se trataba entonces de invocar el origen del movimiento de trasgresión, el origen de la repetición y del convertirse en lenguaje el idioma. Si nos instalamos en lo dado o el efecto de la repetición, en la traducción, en la evidencia de la distinción entre la fuerza y el sentido, no sólo se pierde la intuición original de Freud, sino que se borra lo virulento de la relación con la muerte." (Derrida, J., *L'écriture et la différence*, París, *Éditions du Seuil*, 1967 — Hay edición en castellano: *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989)

60 p. 92

61 Véase nuevamente el epígrafe dos de *Mi madre*: "DIOS en mí es el horror de lo que fue, es y será tan horrible que a cualquier precio debería negar y gritar con todas mis fuerzas que yo niego que eso fue, es o será. Pero yo mentiría".

Bibliografía

Assoun, Paul-Laurent (1983), "Freud et la femme", Petite Bibliothèque Payot, Paris.

(1996), « Le pervers et la femme », Ed. Anthropos, Economica, Paris.

Bataille, Georges (1966), "Ma mère", Éditions 10/18, Paris (1997, Editorial Coyoacán, México).

(2002) "Sade" in "La invención del sadismo", Revista Litoral (Mayo 2002), Epele, número 32.

(1957), "L'érotisme", Éditions de Minuit, Paris.

(1967), "Histoire de l'Oeil", J.J. Pauvert, Paris.

Bicecci, Mirta (1983) "El cuerpo y el lenguaje", en "la re-flexión de los conceptos de Freud en la obra de Lacan", volumen a cargo de Néstor Braunstein, coloquios de la fundación 3, Siglo XXI, México.

Braunstein, Nestór (1990), "El goce", Siglo XXI, México.

Chemama, Roland, Diccionario del psicoanálisis, Diccionario actual de los significantes, conceptos y matemáticas del psicoanálisis, Amorrortu Editores.

Derrida, Jacques (1967), "L'écriture et la différence", Paris, Éditions du Seuil (1989, Anthropos, Barcelona).

(1980), "La carte postale de Socrate a Freud et au-delà", Flammarion, Paris (1986, Siglo Veintiuno, México).

Freud, Sigmund (1909) "A propósito de un caso de neurosis obsesiva", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 10.

(1919) "Lo ominoso", Obras Completas, Amorrortu Editores, Vol. 17.

(1915) Pulsiones y sus destinos, Obras Completas, Amorrortu Editores.

Huerta, Jorge (2001), "Un caballero llamado Seingalt. Casanova y el libertinaje". Revista *Me cayó el veinte*. Núm. 3. Primavera 2001.

Lacan, Jacques (1966), Seminario la Angustia. No publicado.

Platón, "El banquete", Diálogos, Edición Argonauta, Buenos Aires, 1944.

Quignard, Pascal (1994), "Le sexe et l'effroi", Éditions Gallimard, Paris (El sexo y el espanto, cuadernos de Litoral, 2000.)

Roudinesco, Elizabeth (1993), « Jacques Lacan, Esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée », Fayard, Paris.

Zizek Slavoj (2003) Las metástasis del goce, Seis ensayos sobre la mujer y la causalidad, Paidós, Espacios del saber.

"La pasión" según Mel Gibson Violencia y espectáculo

Ivan Samaniego

Hace un tiempo escuché a un teólogo decir que existe una diferencia entre verdades históricas y verdades religiosas. Y si de ello podemos hablar, toda verdad histórica es una construcción lingüística, que pertenece a una determinada lengua y que por traducción es vulnerable de transformaciones, que serán determinadas por la subjetividad del autor o del traductor. Si de hecho se han realizado algunas interpretaciones sobre el fenómeno de la película de Mel Gibson La Pasión, estas han sido fundamentadas, desde una vertiente teológica, histórica y atea, y todas estas interpretaciones varían, pues la percepción de un teólogo o de un historiador no son equivalentes. Sin embargo, a mí me toca dilucidar esa parte, a lo que me comprometo hacer con todo el respeto, pero también con toda la rigurosidad del caso. Una interpretación que pretende hilvanar, desde una perspectiva psicológica, el fenómeno sociocultural de La Pasión, y su inclusión significativa en el mundo del espectáculo.

El Mesías: Historia e Imaginario

Empecemos, pues, por un poco de historia. Si de hecho podemos constatar algo en los textos bíblicos y de otro orden histórico, es que el pueblo Judío siempre o casi siempre fue un pueblo sometido, oprimido. Ya sea por los, egipcios, babilónicos, romanos, etc.(❖). Y esto se circunscribe a lo que en filosofía y en psicoanálisis se da a llamar la relación amo-esclavo. Partimos de una condición que en lo real se destaca, la condición de esclavo del pueblo judío. Pero es también en esta condición real, que aflora lo que sería compensatorio, como mecanismo narcisista, para mantener de alguna manera una homeostasis psíquica.

Por que solo en la condición de esclavos y no de amos, se podría hilvanar en lo imaginario, en la fantasía, un héroe que hiciera las veces de Mesías (❖2), que significa en hebreo: **ungido**. Solo a través de esta fantasía se pudo construir partiendo de la necesidad o de la demanda la figura mesiánica. La figura mesiánica vendría a articularse muy bien en el orden de lo simbólico, y ser transportada generacionalmente. Esta figura vacía, así tendría una función determinante en la existencia del pueblo judío. Ya sea desde, Moisés, Isaac, David todos estos líderes cumplirían la función, condicionada por una situación histórica, en la cual ellos se identificarían en el orden de lo simbólico, para actuar de acuerdo a las expectativas de un pueblo oprimido.

Su función es llenar *ese lugar vacío de lo simbólico*, construido en esta constelación familiar, como bien se diría, encanarlo. Pero la relación especial que se establece es el vínculo de estos líderes con Dios, lo cual les garantiza un poder legítimo y divino. Si de hecho el Tótem tiene un poder, y esto lo analizamos en los escritos freudianos, es que el tótem se ubica en un lugar que el inconsciente le ha dado. El inconsciente traduce en un acto, lo imposible de decir, por ejemplo en un acto fallido, o en un síntoma neurótico. Pero esta claro que profundizar en la forma más primitiva de religión, y cómo ésta se transportó o se transformó en lo que hoy es el monoteísmo, sería extender nuestra meta.

Específicamente, lo que tratamos aquí es de establecer la función del Mesías, y su relación con una realidad, un pueblo esclavizado.

Ahora, sin tratar de banalizar términos me permito extrapolar el término narcisismo acuñado por Freud, de lo individual a lo colectivo. Si es posible hablar de narcisismo colectivo, es en lo referente a una identidad nacional, al valor estimativo que uno tiene por pertenecer a un determinado grupo, algo así como lo que Lacan llama, el rasgo unario, para Norberto Rabinovich consiste en una nominación que permite unificar en un solo conjuntos elementos distintos (1). Así, ser judío es un rasgo unario, que permite hacer una identificación integradora a cada uno de los individuos que constituyen dicho pueblo. De allí que el amor a su patria, la identidad nacional, sean elementos fundamentales en la construcción del ciudadano común y corriente que se aliena a esta identificación. El narcisismo colectivo es determinante para comprender el fenómeno de los nacionalismos fascistas y sus consecuencias xenofobias, así como la segregación y el colonialismo.

Entonces bajo esta concepción podríamos concebir una herida narcisista del pueblo judío, producida por esa realidad, el ser esclavos, sometidos, colonizados.

Pero si analizamos el rol que en sus momentos históricos ocuparon los diferentes líderes del pueblo, nos daremos cuenta de que su función también era la de contener y concentrar las cargas agresivas, contra el enemigo que vendría a ser todo aquel pueblo que no creyera en el Dios único, en este caso el que enunciaban, Yahvé. Esto haría esto al pueblo judío un pueblo ungido, elegido, diferenciado de los demás.

El Golpe Narcisista y la dialéctica del cristianismo

Específicamente el que encarnara el papel de Mesías, tendría un trabajo de redención y liberación no de perdón al enemigo. Si nos ubicamos en el espacio y el tiempo, una de las situaciones que pudo llevar a los sacerdotes del templo, y parte del pueblo judío a la violencia contra Jesús fue la forma en que él se presenta y el contenido de sus mensajes. Y, precisamente, lo planteamos porque Jesús representó una especie de *Golpe Narcisista*, todas las expectativas del pueblo judío, hilvanadas en el orden de lo simbólico, a través de las generaciones, producían un choque, un corto circuito, por el mensaje transmutado de Jesús, que se resumía en "*ama a tu prójimo como a ti mismo y a tus enemigos*" (❖3). Este mensaje transmutado produce una ruptura, un corte, pues ¿cómo es posible amar a quienes por siglos nos han sometido?

Observaremos también esta transmutación del mensaje del Antiguo Testamento que plantea al Yahvé superyóico castigador, donde el mensaje predominante es la ley del taleón, al Dios del Nuevo Testamento con un mensaje pacificador, de amor, pero a condición de un sacrificio, el sacrificio del Hijo del Padre. Es decir, hasta ese momento, el sacrificio es lo irreductible. Si efectivamente Jesús propala un mensaje de paz, la forma violenta del sacrificio es la contradicción. Recordemos que esto estaba predeterminado, era un sacrificio previsto por el Padre, de allí lo paradójico del cristianismo: el mensaje de paz, y por el otro lado el sacrificio por medios violentos, cuya función, de cualquier modo, era la expiación de la culpa colectiva. Es decir, el superyo castigador sigue actuando. (en este aspecto no profundizamos en los aspectos familiares, la relación con la madre, etc.)

Este giro de 360 grados, transmuta la misión mesiánica de liberar a un pueblo específico a la de liberar al mundo. Pero, partiendo de lo paradójico que se repite luego en acontecimientos históricos: Carlo Magno y las Cruzadas, posteriormente la iglesia del Medioevo, la Inquisición y la quema de los herejes, la evangelización de América a través de los países colonialistas por medios violentos. Pues se trataba de llevar un mensaje de paz escriturado, pero por medios que contradecían el mensaje.

Para Alfredo Eidelsztein, psicoanalista argentino, la historia en el pensamiento freudiano tiene un sentido peculiar, y señala que para Freud la historia no es una flecha del tiempo, una evolución constante, sino permanentes bucles, en donde se producen represiones y retorno de lo reprimido. Él agrega, citando a Lacan que "El inconsciente de cada uno son las ruinas del saber mítico del origen de la humanidad. Y si, por ejemplo, pudiéramos encontrar algún sentido en el holocausto del Führer (Hittler), para Lacan (psicoanalista francés) sería la confirmación del retorno de la vieja práctica de quemar seres humanos en el altar, que volvió como una propiedad del exceso de desarrollo en Occidente (2). Me sobresalta cuando hace unos días leía un artículo publicado hace un par de años (❖4), donde el autor hablaba de la vida de Hittler y decía que su rostro en sus discursos, simulaba al de un Cristo con sed de venganza. La pregunta es ¿qué condujo al autor a establecer esta relación?, de algo aparente mente tan aislado, pues aparte de la xenofobia del pueblo alemán, el mayor odio de Hittler se concentró en el pueblo judío, ¿por qué el pueblo Judío?

En resumen no es en vano decir que la historia se repite en espiral, pero ojo, pues no se trata de la simple repetición, sino de que también lo inconsciente, puede reaparecer transmutado.

Esta primera parte del trabajo nos permite desentrañar algunas condiciones históricas que de alguna manera pudieron influir en la consecución del fenómeno conocido como La Pasión.

El Sadismo y la dialéctica del deseo

La Pasión se focaliza en un evento de mayor trascendencia, es en sí lo que captura Mel Gibson en la escena Cruel, y esto que él transmite en el detalle de la imagen. La imagen cruel que tiene como fin mostrar la mortificación del cuerpo, el sufrimiento al máximo y el ser supremo en maldad encarnado en la figura, de los sacerdotes, soldados romanos, etc. *La escena s ádica*.

Si de ello podemos hablar, para los que se han leído a Justine o los infortunios de la virtud, obra del Marqués de Sade, se trata de una recorrido en el tiempo, de ver sufrir a la víctima, y donde Sade establece por un imperativo natural, el triunfo de la maldad sobre el bien. La relación entre el deseo de Justine y el deseo de los verdugos, es siempre contradictoria, es inversamente proporcional. Sade representa a Justine bajo la óptica de la buena intencionalidad, el ser ingenuo, y la impotencia, características opuestas a los personajes que la someten.

Aquí hay que señalar que Sade ubica en ese lugar a los ricos, a los dirigentes, a los sistemas de justicia, al clero, etc., es decir instituciones y personas que coinciden con los que aparecen y actúan en un grado u otro, en *la pasión de Jesús*. Me refiero a las instituciones romanas de justicias, al aparato militar, al clero, y a una parte del pueblo judío (❖5)

Esto indica que **el poder, la ley y la fuerza**, siempre o casi siempre, han estado del lado del sádico, y las víctimas del lado opuesto. El sadismo es una cuestión de ejercer algún poder sobre el otro, que se presenta como amenazador. Y esto también tiene sentido en la clínica del sadismo sexual, ya que el sádico proyecta en el otro (víctima) su propia falla. Esto está relativamente circunscrito a una explicación que se encuentra en un texto lacaniano, en la que se establece la relación amo-esclavo como una relación del deseo, anteponerse al deseo del otro. Lacan toma de la dialéctica hegeliana de la relación amo - esclavo algo y lo articula así: **En las simples relaciones del amo-esclavo queda claro, que el deseo del amo es el deseo del otro, puesto que es el deseo prevenido por el esclavo**(3). Pero más allá, también se trata de prevenir el deseo del otro (del esclavo), que siempre se presenta con la representación de un acertijo, *es decir su deseo es una incógnita*, el otro siempre es una sombra. Digámoslo de una manera más gráfica: en la guerra hay que acabar con el enemigo (el otro), antes que él acabe con nosotros, y la esclavitud es una forma de someter ese deseo.

En una línea un tanto más profunda Moustapha Safouan establece en la relación diádica, es decir, relación Madre- hijo, esta relación de deseo con el otro. Lo que el niño demanda: *"en cada una de sus demandas, mas allá de la necesidad que se articula, es una respuesta que estructure su relación con la presencia – ausencia de la madre, es decir con el deseo de ella"* (4).

Pero para los teóricos de la comunicación, es aún más importante conocer de antemano, que de todo el sistema de codificación y decodificación en la relación madre-hijo, se parte de un error, el de la suposición. Que se suponga que el otro sabe (las madre), hará experimentar al niño el comportamiento de la madre como benevolencia o capricho. Lacan agrega *que el otro, en última instancia, no es un sujeto, sino un ámbito: y en ese ámbito hay un saber, pero está allí como en la mano cerrada que se presenta con esta pregunta: Par o impar?* (5). Por esta razón plantea Moustapha la operación narcisista es una operación es inútil, *es inútil que el sujeto se haga objeto cuando ya lo es, realmente y con mas precisión objeto de intercambio* (6). Si observamos en los programas de opinión, para ser gráficos, la comunicación nunca alcanza a saciar a ninguno, más bien se trata de monólogos bien plantados: la información de cada uno apenas alcanza a ser cruzada con la del otro, es más bien una operación narcisista de hablar para crear un circuito o feedback, en términos mas simples hablar para escucharse y/o para ser escuchado.

El deseo del deseo, de eso se trata, en las relaciones amorosas, por ejemplo, si amar entraña siempre querer ser amado o proponerse como amable, una manera sencilla de satisfacer ese deseo consiste precisamente en amar. Moustapha dice **esta sustitución del amado por el amante constituye el motor de la transferencia positiva. En la medida en que el narcisismo domina la economía libidinal, el objeto es escogido en la medida en que el yo se refleja en él: "es a mi quien veo, cuando lo miro", el amor por el objeto, yo ideal, es intercambiable con el que el sujeto dirige hacia si mismo** (7).

En última instancia, en esta relación con el deseo del otro, que es un ámbito para el sujeto, el elemento paranoico es una consecuencia lógica, en la que el otro puede presentarse como una amenaza. Pero lo

sádico, mas allá estaría determinado por un exceso de sufrimiento y la relación con el goce (plus de goce), el sádico goza con el sufrimiento del otro.

Si analizamos la palabra Pasión y nos remitimos a cualquier diccionario encontraremos que mas allá de su significado que se deriva del Latín Pati (♣6), que significa sufrimiento, dicho termino esta también correlacionado a otras palabras, en las que se mezclan los términos locura, erotismo, emoción, desmesura. Esta relación de palabras se puede ubicar en un diccionario de sinónimos y antónimos, o, ya sea en Larousse, Océano, etc.

En tal situación habría también que profundizar en lo que Freud plantea, el dominio de dos pulsiones: la de vida y la de muerte. Para Freud estas coexisten, pero a la vez se mezclan y contraponen. Si tuviéramos que hablar de Pulsión de vida, o de auto conservación, sin remitirnos a lo sexual que también lo compone, utilizaríamos la definición de Bichat, "la vida es el conjunto de fuerzas que se resisten a la muerte"(8).

Pero Freud acuña el término de pulsión de muerte para señalar que existe una fuerza en reverso, que pertenece a una explicación de carácter transbiológico, en la que todo organismo viviente posee fuerzas que lo dirigen al retorno a su estado anterior, o sea inanimado. Una cuestión de orden molecular y físico. Concibiendo a la vida como un cúmulo de tensiones, que solo puede ser anulada con la muerte.

Ahora bien sea en una dirección o en otra, lo que debe predominar por lógica es la pulsión de vida. Y si Freud teorizó la pulsión de muerte, es para explicar las tendencias de un individuo a destruir o a autodestruirse, y son precisamente estas tendencias las que predominan en el sadomasoquismo. Por su parte Lacan enfoca la pulsión de muerte como un automatismo de repetición, producido por una fractura, falla estructural que se produce una vez el niño ingresa al lenguaje, específicamente el lenguaje materno.

La mortificación del cuerpo y la culpabilidad.

Pero sin perdernos en nuestro horizonte sería de alguna manera importante considerar el matiz de la mortificación del cuerpo, y su función, dentro del espectro de las religiones. Lacan en su seminario La ética del psicoanálisis establece que si existe algo que conduce a la culpabilidad es ceder al deseo (9). Si lo analizamos en la metáfora de la manzana establecida en el Génesis (♣7), de lo que se trata, fuese lo que fuese, el pecado original es "Ceder al deseo", y solo en esta condición Adán y Eva son expulsados del paraíso, es decir del bien cargando con la cruz de la culpabilidad. Pero en este caso no puede haber deseo, sino en función de una prohibición, que le antecede, y esta prohibición (no comerás la manzana), ya implica el ingreso de Adán y Eva al mundo del lenguaje, de allí la satisfacción plena, instintiva, queda mediatizada, regulada por la palabra. En consecuencia la prohibición, el deseo y la culpabilidad son efectos del lenguaje. Pero queda algo irreductible de ese proceso, operando a través de lo que los psicoanalistas llaman pulsión.

Y ¿que es el cuerpo humano sino el lugar donde habita el deseo, el lugar donde residen las pulsiones? Como lo plantea Groddeck, "*Está clara una cosa: sin duda alguna la prohibición puede reprimir el deseo, desviarlo de su orientación primera, pero no, lo destruye. No hace mas que buscar otra manera de realizarse, y encuentra millares de manera en todas las actividades de la vida que deseéis imaginar: En el descubrimiento de las chimeneas o de los barcos a vapor, en el manejo del arado o de la Laya escribiendo versos o meditando, en el amor de Dios o la naturaleza, en los crímenes y en los actos de autoridad, en la beneficencia, en la maldad, en la religión y en la blasfemia, manchando el mantel, rompiendo vasos y en el latido del corazón y en la transpiración, en el adulterio y en el voto de castidad"* (10).

La función del deseo, no es precisamente alinearse a la moral social, sino seguir patrones subjetivos de satisfacción. La satisfacción del deseo solo es funcional y se relaciona con las vivencias del sujeto. Aquí partimos de dos premisas: el deseo es indestructible, y el deseo es amoral.

En este ámbito, la religión tiene una función muy elemental en todo esto y es la de sublimar. De hecho Lacan propone: "*Lo que del bien es sacrificado por el deseo, y observarán que esto quiere decir lo mismo que lo que el deseo es perdido por el bien, esa libra de carne, es lo que la religión transforma en su oficio y se dedica a recuperar"* (11). De cualquier modo la nominación carne remite al cuerpo, y sólo a través de la abstinencia, el sacrificio de otro animal, o la mortificación misma de l cuerpo, la culpa puede quedar saldada. Es un hecho de contabilidad, que de alguna manera haya sido cual haya sido el primer crimen (el

protocrimen), que Freud ubica en el mito del parricidio, otros en el lugar del filicidio, y o el cainismo, hubo un primer crimen familiar, primer crimen que estuvo correlacionado al incesto, cosa esta que no puede ser olvidada sino transformada inconscientemente, y que de alguna manera constituye el núcleo de la culpabilidad humana, culpabilidad acumulada. Culpabilidad que tiene que ser absorbida y saldada, y si algo representa el madero para la humanidad, es esta función simbólica, que allí en el madero se redime la culpabilidad colectiva.

Pero la culpabilidad tiene muchas vertientes, y aquí cabe hacer algunas aclaraciones, pues tanto del miedo como de la culpabilidad podemos encontrar algo de funcional en el organismo. El miedo es una reacción cognitivo-emotiva, que activa ciertos estados defensivos en el organismo como medios de protección y supervivencia, pero a su vez puede transformarse en patológico como reacción desmedida ante un estímulo evidentemente inofensivo, en este ámbito estaríamos hablando de las fobias. Del mismo modo la culpabilidad, un producto humano, tiene una función reguladora, entre las personas, pues si de algo carece un psicópata es de sentimientos de culpa, este sensor nos permite convivir bajo ciertos parámetros de evitación. Pero a la vez la culpabilidad puede tomar un rumbo patológico, como obstáculo en el desarrollo de un individuo, y sobre todo cuando la culpabilidad entra a funcionar en el ámbito imaginario, y condena al individuo a vivir bajo los efectos de una maldición, condicionando su vida al auto castigo, o desplazándose hacia fuera: el castigo de otros. En este ámbito la culpabilidad adquiere una connotación patológica.

El Goce escópico y la escena cruel (❖8)

Prosiguiendo con respecto al contenido sádico de la película, y el enfoque reductivo a la escena cruel. La escena cruel se ha constituido con el poder de la tecnología en un elemento característico de la cinematografía, y si de algo de la subjetividad de Mel Gibson podemos mencionar es su pasión por las películas que tengan cierto contenido violento, místicas y heroicas.

En psicoanálisis, Lacan fue el primero en acuñar el término: la ezquizia del ojo. Lo que plantea una relación entre la mirada y una satisfacción que sólo proviene del lugar del sujeto como simple espectador, este momento es clave, y es determinante decir que el desarrollo de la imagen virtual ha arrastrado de por sí esa fascinación del ojo humano frente a la escena erótica y la escena cruel. Si hay algo evidenciado es que la violencia paga, los medios de masas simplemente han caído en el juego circular de la demanda y la oferta. Por ejemplo los periódicos más vendidos en Panamá son los que presentan en primera plana imágenes de destrucción, muertos, mutilados, etc. ¿Ustedes creen que si el crimen no pagara acaso un programa como *al Rojo Vivo* se sostendría? Lo delicado es que la imagen del crimen se traspasa paulatinamente a imagen virtual, siendo ya no una cuestión real, sino una cuestión de noticia de espectáculo. Cuando una imagen o escena que antes tenía una connotación moral, pasa a ser mercancía pierde el primer efecto, por el segundo.

Pues existe la tendencia de dar un paso al mas allá, la tentativa de algo nuevo, por supuesto el deseo siempre y esto se constituye en su centro, se mueve en dirección de lo prohibido, la interdicción, citando a Lacan: "La verdad del deseo es por sí solo una ofensa a la autoridad de la ley, es decir que no se trata de la pura y simple satisfacción natural. Los objetos de los que se trata son objetos precisamente prohibidos (12), y esto lo explicamos en referencia a la metáfora de la manzana."

El goce escópico, termino clínico, indica que la mirada tiene una función pulsional, precisando aquí la distinción entre visión que es un registro de imágenes, algo que tiene que ver con fisiología y física, y mirada que remite a la relación del sujeto con la significación de la imagen, es decir que la imagen transmite algo (un mensaje), que por ejemplo se denota en el cuadro de un artista, una idea que él quiere mostrar.

Para dar una explicación más grafica remitámonos a un pasaje bíblico que enuncia, en esta metáfora lo que realmente significa el poder de la mirada y su relación con el sujeto. Este pasaje nos lleva Sodoma y Gomorra, cuando a Lot y su familia se les da la orden: No miren hacia atrás, sino morirán (❖9). De esta premisa se pueden extraer dos significaciones fundamentales: la primera remite a una prohibición, y a la tentativa de romper tal prohibición, pero aquí radicalmente se manifiesta la tentativa inevitable de mirar la escena de destrucción del pueblo de Sodoma, ante la cual cae en aquel instante la mirada del espectador, que no pudo resistirse. Y la segunda significación remite a algo cons iderado en un texto de Jacques Alain Millar: *si miras, morirás*, es decir, mirar implica morir; el sujeto esta barrado.

Por ello se toma muy en cuenta la función que ejerce la mirada en la vida inconsciente de un individuo, es decir la mirada es más que captar imágenes. La mirada puede transmitir mensajes, por ejemplo de amenaza. Cabe recalcar aquí que en el mismo artículo del que anteriormente les hablé sobre la vida de Hittler, el autor menciona una especie de poder hipnótico que Hittler ejercía sobre sus allegados, no solo en su forma de expresarse que el catalogaba como histérica, sino también en la mirada. Pero lo que queremos plantear aquí es que el espectáculo se sirve precisamente de esa propiedad, a la que le llaman comúnmente morbo.

También vale la pena agregar que el espectáculo ubica al sujeto, al individuo en una posición ventajosa (de poder), y se trata de la dualidad: ver, sin ser visto; posición inversa, no comprometedor, a la del niño que frente a su precariedad subjetiva, es capturado, absorbido por la mirada de la madre (del otro); posición desventajosa. Algo que se traduce sobre esta impotencia, es lo culturalmente conocido como mal de ojo, en la que se trata de proteger el niño de la mirada dañina de otras personas. Esta relación dual de ver, sin ser visto, permite señalar por qué el hecho de trabajar en sistemas de monitoreo en el que se vigila a otros, dependiendo del grado de estrés adquirido, produce una satisfacción, que señalan estas personas como producido por cierto poder frente al otro. Situación que también remite al ideal de Dios, el Omnivouyer, el panoptismo, manifiesto en programas como Big Brothers.

Lacan se encargó de establecer una relación entre mirada y goce, y en este punto solo hemos querido resaltar su importancia en el funcionamiento del espectáculo.

Ahora bien, todos los memorialistas coinciden en que hay una extraña relación entre el placer de hacer el mal y el placer de sufrirlo, aunque ambos elementos podrían pertenecer al mismo conjunto, o estar separados. Y digo esto por que no necesariamente un individuo presenta ambos rasgos, es más probable que uno predomine sobre el otro, de ello se trata el sadomasoquismo. El punto es que la imagen que pueda representar un contenido sádico o masoquista, y aquí llegamos a una idea central, lo que proyecte es atractivo, existe una atracción más fuerte por imágenes de contenido erótico y/o violento, que por imágenes de otro tipo, y esto es bien explotado por la industria cinematográfica. Es esta extraña atracción por escenas traumáticas lo que Lacan relaciona con el goce. Y se ha notado un incremento de tales imágenes en la proyección cinematográfica en los últimos años. Si seguimos una secuencia *El Señor De Los Anillos*, *El Samurai con Tom Cruise*, y *La Pasión*, han sido películas con escenas en extremo violentas, es un estilo que algunos cineastas han dado en llamar "estilo sangriento". Si tomamos en consideración: *El Señor de los Anillos*, una película que barrió con los premios Oscar, nos indica que las historias míticas, épicas, es decir las ruinas de las que habla Lacan, producen una especie de fascinación en las masas.

El ser humano, un ser regresivo

Estas ruinas míticas siguen actuando inconscientemente, porque seguimos viviendo en un mundo incierto, con unas bases contradictorias de paz y violencia, que establecen relaciones de odio, culpa y venganza, círculo vicioso de violencia, contra violencia, y no se ha podido lograr un corte. El hombre progresa, pero a la vez da un paso atrás, es una cuestión cíclica entre represión y retorno, ¿será esto acaso sólo una propiedad inherente del ser humano? ¿Es el hombre un ser regresivo? Pues cuando hablo de propiedad humana, me refiero a huellas mnémicas (memoria), que de alguna manera coinciden con un automatismo de repetición. Y por ende, el núcleo de la sociedad primitiva (en algunos aspectos) sigue siendo tan determinante en el presente, como lo son los primeros cinco años de vida del niño en su relación con el padre y la madre, para su vida posterior.

Por otra parte, el espectáculo ha hecho de la violencia, algo cotidiano, pues no se trata de vivir la violencia o de evitarla, sino de contemplarla, prestándose a la confusión entre lo real y lo virtual. La violencia es un ciclo pernicioso e interminable. Hace poco tiempo escuché la noticia de que el presidente Putin de Rusia, tenía como mayor prioridad rearmar su país, con el ideal de llegar a tener un poder bélico tan grande como el norteamericano, acaso esto no indicaría que seguimos viviendo al asecho del otro, ese otro que sigue siendo un "otro amenazador". Pues *¿cómo garantizar paz en un mundo en el que se invierten millones de dólares en armamento bélico altamente tecnológico?, ¿acaso esto tiene un sentido meramente defensivo?*

Si estamos claros en que el hombre no es simplemente un animal instintivo, sino un animal controlado por símbolos e imágenes, ¿hasta cuándo el psiquismo colectivo seguirá imbuido por la letra apocalíptica?, pues tenemos una venganza superyoica encima y esta es el fin apocalíptico.

Si notamos algo, Heine, un poeta judío mucho antes de la existencia de Hitler, había dicho que la costumbre de quemar libros sería sustituida por la quema de humanos. Mas tarde, Hitler herido en un hospital después de la primera guerra mundial, dijo que la divina providencia lo había elegido para dirigir los destinos de Alemania, cosa que ocurrió quince años después. Nostradamus el profeta más influyente del siglo XX cuantos desastres humanos no predijo, lo *que se resume es que sólo en el discurso la destrucción, la perversión sádica, se denuncia, y solo en este orden lo no natural, es posible*. Desde una lógica relacionada con la naturaleza la probabilidad de que un asteroide en su trayectoria choque con la tierra, es eso una probabilidad; pero de que esto sea una maldición, eso es puramente humano, es eso: *un hecho de discurso*. Observemos algo preciso: lo que podría considerarse causa de un error político y me refiero a la guerra en Irak, o producto de un interés económico, *no fue más que la consecuencia de un miedo paranoico*. Si algo observamos es que el gobierno norteamericano siempre contempló la posibilidad de que Saddam Huseim poseyera armas de destrucción masiva, la verdad es esa, miedo paranoico a consecuencia de el *estrés posttraumático*, producido por el desastre de las torres gemelas, que tuvo a su vez incidencia por razones apocalípticas, pues para Osama la puesta en acción de esta destrucción es un castigo para los Estados Unidos, una maldición que les cayó del cielo siendo el un simple instrumento del poder divino.

Notas

- ❖•Ver especialmente los libros del éxodo e Isaías.
- ❖2•Sobre el Mesías sufriente, ver el libro de Daniel, g.
- ❖3 Ver mateo 5, 43-48 y Lucas 6, 27-36.
- ❖4 Artículo publicado en la estrella de Panamá, en Junio del año 2001.
- ❖5 Sobre este punto ver proceso de Jesús, en: X. León Dufour: Diccionario del nuevo testamento, Cristiandad, Madrid 1997, p. 365
- ❖6 Ver X. León Dufour: Diccionario del Nuevo testamento, p. 34
- ❖7 Ver Génesis 3, 1-2
- ❖8 Los relatos de la pasión de Jesús están contenidos en los evangelios, los 3 sinópticos (mateo, marcos y Lucas). Para facilitar su consulta, debe acceder a su índice o concordancia de dicho pasaje
- ❖9 Ver Génesis 19, 12-2

Bibliografía citada.

- 1- Rabinovich G. Norberto, *El Nombre del padre*, 1998, Pág. 68
- 2- Eidelsztein Alfredo, Seminario, [El padre en psicoanálisis](#), seminarios [Edupsi](#), clase II.
3. Lacan Jacques, *El Reverso del Psicoanálisis*, ediciones Paidós, Barcelona, 1969-70, Págs. 38-39
- 4-Safouan Moustafa, *El Estructuralismo en Psicoanálisis*, edit losada, S.A., 1975, Pág. 87
- 5-Ídem, *Ibíd.*, Pág. 88
- 6-Ídem, *Ibíd.*, Pág. 89

7-Ídem, *Ibíd.*, Pág. 55

8-Lacan Jacques, *El Reverso del Psicoanálisis*, Ediciones Paidos, Pág. 16

9-Lacan Jacques, *La Ética del psicoanálisis*, 1959-1960, edic. Paidos, pag 382

10- Groddeck, *Le live du ça*, Gullimard, Paris, Pag 125

11- Lacan Jacques, *La Ética del Psicoanálisis*, Edic. Paidos, 1959-1960. Pág. 383

12- Lacan Jaques, *Acerca del deseo y su interpretación*, Seminario VI, Pág. 15

Bibliografía Adicional

1- Fedida Pierre, *Diccionario de Psicoanálisis*, librairie Larousse, 1974

2- Freud Sigmund, *Tótem y Tabú*, AE, Vol. XIII, 1913

3- Freud Sigmund, *Pulsiones y destinos de pulsión*, SE, Vol. XIV, 1915

4- Lacan Jacques, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Editorial paidos, 1973

5- Le Du Jean, *El Cuerpo Hablado*, editorial paidos, edición, 1981

6- Sade, *Los infortunios de la virtud*, Edicomunicaciones, 1995

La verdad en el retrato de Freud Encuentro entre Sigmund Freud y Juan Salvador Dalí (en Londres, 1938)

Ariel Pernicone

El día 19 de julio de 1938, se encontró Salvador Dalí, quizás por única vez, con Sigmund Freud en Elsworthy Road de Londres, Inglaterra. Tres días antes el creador del psicoanálisis, había concluido el último capítulo del "Moisés y el monoteísmo". Tres días más tarde comenzaría a escribir el "Esquema del Psicoanálisis", trabajo que permanecería inconcluso. Un año después, víctima de un cáncer ya muy avanzado, y con la ayuda de su médico Max Schur, quien cumpliría ese día una promesa comprometida tiempo atrás, poco después de la medianoche, siendo exactamente las 3 de la madrugada del 23 de septiembre de 1939, Freud moriría.

Según cuenta Dalí en su libro "Diario de un genio (Memorias - 1952/1964)", y así lo corroboran todos los biógrafos, el escritor Stefan Zweig, quien fuera junto a Ernst Jones uno de los dos únicos oradores que pronunciarían las palabras de despedida en el funeral del maestro, lo cual atestigua la estrecha relación afectiva que mantenía desde mucho tiempo atrás con Freud, fue quien possibilitó al pintor la visita anhelada.

Al concurrir al encuentro junto a Stefan Zweig, parece que Salvador Dalí se esforzó enormemente por impresionar al gran psicoanalista vienés, hablándole con pasión sobre sus propios escritos e invitándolo a leerlos, mientras que Freud, sin pronunciar palabra, ni inmutarse en lo absoluto por el despliegue daliniano, lo observó atentamente, todo el tiempo que duró el encuentro, escudriñándolo fijamente bajo la mirada férrea de su lupa analítica.

Al despedirse de él, Sigmund Freud pronunciaría una sola frase que quedó grabada para siempre en la mente de Dalí, para regocijo del alma ególatra del pintor catalán. Freud diría, por única mención: "Nunca había conocido a tan perfecto prototipo de español!! ... Que fanático ¡!!!".

Esa magnífica visita del 19 de julio de 1938, tuvo como producto un dibujo, hecho al carbón, de Salvador Dalí: "*El retrato de Freud*".

Según Dalí nos revela, la cabeza de Freud le evocaba la forma de un caracol de Borgoña, y morfológicamente así intentó retratarlo.

El 11 de mayo de 1956, en su diario íntimo, que parece tener la forma de una ininterrumpida escritura, día a día, vertida casi en asociación libre de cotidianos y extravagantes pensamientos junto a algunas de sus experiencias vividas, describirá con emoción ese encuentro con Freud y los pormenores personales referidos al retrato que realizara. Quizás convenga señalar al respecto la relación del dibujo con la verdad, que la anécdota daliniana (en la versión de Dalí) nos acerca como posible.

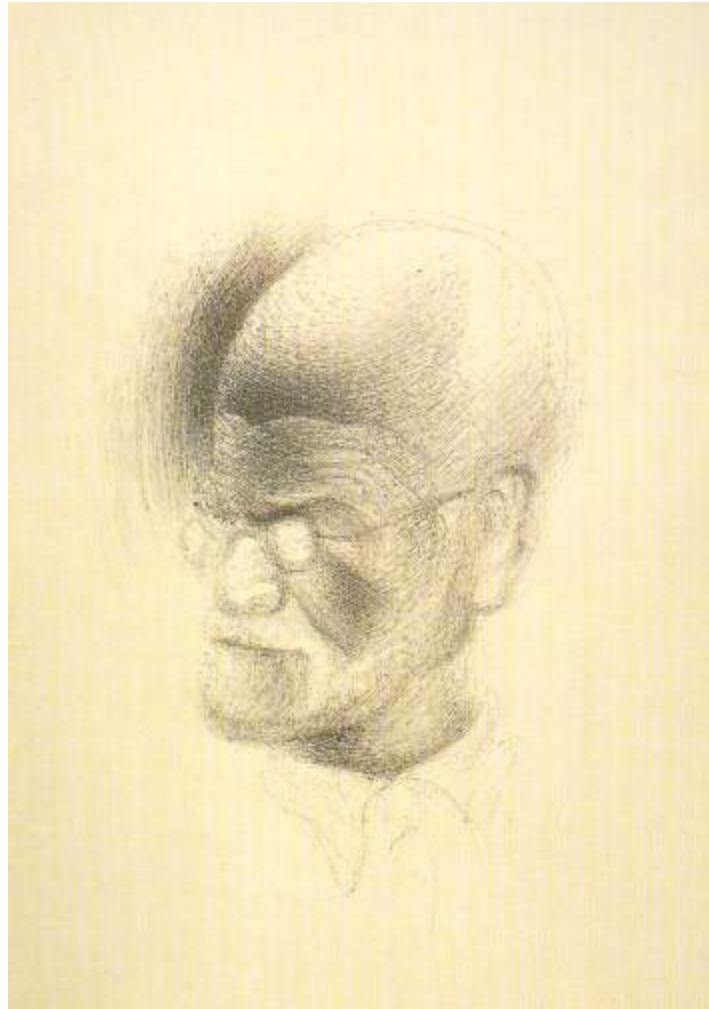
Cuenta Dalí que luego del encuentro y de realizar el retrato se sintió muy ansioso por saber la reacción de Sigmund Freud y su opinión sobre el dibujo de su rostro. Parece que insistió mucho a Stefan Zweig para que le transmitiera algún comentario de Freud al ver su retrato dibujado por él. Pero, para su decepción, recién cuatro meses después pudo encontrarse con Zweig en New York y recibió apenas una escueta respuesta, casi evasiva, por parte del escritor, quien le dijo: "Le gustó mucho", respondiendo esquivo, sin abundar en mayores detalles y pasando a otro tema, para perplejidad del pintor.

Dice Dalí, que solo tiempo después, cuando Stefan Zweig se suicidó en Brasil, y al leer el final de su obra póstuma "El mundo del mañana" (1), pudo comprender la realidad de lo ocurrido con el retrato.

Freud jamás llegó a ver su retrato, y Stefan Zweig le había mentado piadosamente al pintor en ese encuentro en New York.

Según Dalí relata, Stefan Zweig nunca se atrevió a mostrarle el retrato daliniano al genio del psicoanálisis, por temor a sobresaltarlo, por comprender que ese dibujo "presagiaba de manera clara la inminente muerte de Freud", quien podría haber leído claramente allí dicha verdad.

Parece ser, dirá el pintor en su diario íntimo, "que sin darme cuenta dibujé la muerte terrestre de Freud en ese retrato al carbón que hice un año antes de que muriera".



Notas

(1) El mundo del ayer. Stefan Zweig. (Ed. Castilla)

Nota Aclaratoria: Salvador Dalí nombra en su diario el texto de Stefan Zweig como "El mundo del mañana", pero la versión original de Stefan Zweig en su traducción al español aparece como "El mundo del Ayer".

- - Diario de un Genio. Memorias. (1952/1964) Juan Salvador Dalí. (Ed. Tusquets).
- - La imagen del retrato que aquí se incluye pertenece al Freud Museum London.
www.freud.org.uk

(*) El presente trabajo (reescrito para esta ocasión: Revista Acheronta nº 19) constituye ,en su versión original , un fragmento de la clase "*Pensando acerca de la función del grafismo en la práctica psicoanalítica con niños*", escrita para el seminario "[El grafismo y su relación con lo inconciente](#)" en [EduPsi](#), coordinado por Diego Soubiate.

Psi-jurídico

Presentación sección "Psi-Jurídico"

Luis Camargo

¿Quien es Pierre Legendre?, un texto de **Edwin Sánchez Ausucua**, construido en realidad con un propósito introductorio a la lectura del libro de Legendre *"El inestimable objeto de la transmisión"*, con la virtud no sólo de reseñar la lógica de uno de los textos más importante del autor, sino de aportar una especie de mapa conceptual de lo que es la obra general del psicoanalista que a nuestro juicio más ha aportado a la intersección entre el psicoanálisis y el derecho, entre la subjetividad y la norma legal. Las anotaciones de Ausucua recorren así conceptos centrales de Legendre, tales como el "absoluto lógico", los "ejes de la normatividad genealógica" y la "filiación", la "función referencial del poder", sus interpretaciones del "incesto y complejo de Edipo" y la "función paterna", entre otros, así como dan las herramientas básicas para la comprensión de ese enigmático objeto al que se refiere el título de la obra comentada. Es entonces este artículo, un valioso prefacio para ir de su mano a la lectura, tan compleja como rica, de la obra del psicoanalista y jurista francés.

La Justicia como espacio transicional- Intersecciones entre el discurso jurídico y psicoanálisis, de **Jairo Gallo A.**, es un texto que parte de una realidad político-social concreta, la de Colombia y sus conflictos armados para reflexionar en ella sobre la operancia de lo legal, en sus distintas posibilidades, es decir, desde la concepción de la Justicia como punitividad, pasando por la retributiva y la reparativa (justicia restaurativa). Propone que el tránsito desde la justicia retributiva a la restaurativa debe darse en el marco de una Justicia Transicional, en la cual se pueda crear un espacio donde cada uno de los involucrados en el conflicto armado ("casi todos los colombianos", dice el autor) puedan tener un lugar de transición simbólico, en donde podamos estar sin "matarse". Para dar cuenta de esa proposición recurre a conceptos de Winnicott, básicamente en tanto entiende que ellos le proporcionan un aporte central del psicoanálisis para que a nivel de lo social pueda concebirse un modo factible para que los sucesos o situaciones del pasado se vinculen con las del presente y así construir un futuro mejor que éste o aquél.

¿Quién es Pierre Legendre?

Edwin Sánchez Ausucua

...la extraordinaria solidez de la especie descansa paradójicamente en la fragilidad de las construcciones jurídicas, en algo muy endeble, el discurso de la división, tan vital para la especie hablante como el aire que respiramos

Pierre Legendre

Contenido temático

- Presentación
- ¿Un absoluto lógico?
- Postulados básicos
- Áreas de intersección epistémica
- ¿El riesgo del proyecto perverso?
- El derecho y el psicoanálisis
- El padre no es el Amo
- Los ejes de la normatividad genealógica
- El sujeto no es hacedor de su propia ley
- La función del poder como referente no negociable
- Una lectura dialéctica de la función del poder
- ¿Un referente absoluto?
- La prohibición precipita a Edipo (al sujeto) en los abismos.
- Función cero, lugar del vacío
- El *forot-da*
- El incesto y el axioma de la normatividad
- El montaje genealógico

Presentación.-

El texto que expongo a continuación es el resultado de una lectura del libro "*El inestimable objeto de la transmisión*". Se trata en realidad de anotaciones que he reunido de una manera sistematizada siguiendo el texto de Legendre en una selección de contenidos que representan, desde mi lectura, las ideas y conceptos sobresalientes que aporta el autor en este libro. Por otra parte me parece que es el libro que mas claramente representada la temática que articula el pensamiento del autor en relación al poder y su relación a los temas de la genealogía, el derecho, la filiación, el judeocristianismo y la antigüedad clásica. No me he propuesto hacer una reflexión crítica o analítica del texto, sin duda con puntos discutibles o de sugerentes implicaciones, sino una presentación inicial que en otro momento me dará la posibilidad de un trabajo ulterior, sobre todo al confrontar a Legendre con la práctica analítica o ante un autor como Foucault.

Desde la perspectiva de la crítica del poder, pienso que Legendre constituye un réplica a ciertos abordajes del problema, abriendo otro abordaje posible para pensar el poder y su dimensión en la esfera de la subjetividad. Cabe destacar que uno de los conceptos "difíciles" de aceptar es aquel que afirma un absoluto lógico que se impone como límite al poder mismo y que en occidente fue ocupado por lo que podríamos llamar una "función de Dios".

¿Un absoluto lógico?

La obra de Pierre Legendre se ocupa de los procesos de subjetivación, así como de los referentes irreductibles de la normatividad que hacen posible la existencia del sujeto en su relación con la función dialéctica del poder y el derecho.

En su obra rigurosa el autor aborda una serie de problemas cruciales para el destino normativo de la humanidad que el discurso de la ciencia, el cientismo de la psicología, la sociología, el derecho y las behavioral ciences han dejado fuera de su campo.

Uno de los planteamientos esenciales del texto *El sublime objeto de la transmisión*, cuya presentación realizo esquemáticamente ante el prudente lector, es el referente de un absoluto, que garantiza el límite y la imposibilidad de los hombres para ser autores de sí mismos y crear cada uno su propia ley. Un absoluto que impide que exista la "autodeterminación" de los sujetos que han de vérselas con el límite, la prohibición, y la ley. Aunque Legendre no se ocupa directamente del tema, esta imposibilidad radical hace evidente que no existe "libre elección" ante lo prohibido y la imposibilidad que la ley impone al sujeto a la manera de una alternativa forzada. Son los elementos con los que la tragedia griega escenifica al hombre ante su destino por más que el abandono de los dioses lo precipiten ante el abismo cuando los límites infranqueables han sido transgredidos.

El absoluto lógico de Legendre, se traduce en una imposibilidad, en lo real del poder, cuya expresión más elocuente y decisiva es la prohibición del incesto, que al mismo tiempo garantiza la referencia al orden simbólico y los límites que éste impone en el nivel subjetivo que el sujeto recibe de la imposición antropológica y social del orden prohibitivo que lo humaniza.

En cuanto a la construcción política de una subjetividad liberada de límites, Legendre señala que el proyecto civilizatorio planetario del industrialismo, avanza en la creación de una realidad en la cual la diferenciación subjetiva encuentra cada vez más, una mayor dificultad para hacerse posible permitiendo a los sujetos la posibilidad de situarse por encima de toda ley y de todo límite. Dicho de otra manera el sujeto, abandonado a si mismo, encuentra con creciente dificultad cual es su lugar posible en una sociedad en donde impera el anonimato, el desarraigo cultural, y la ideología del "todo es posible". La apuesta conceptual de Legendre consiste en demostrar que este "todo es posible" termina por traducirse, como en el personaje ateo Ivan Karamasov, en un "nada es posible¹". No se trata solamente de un planteamiento conceptual, sino de un modelo explicativo para entender la función del límite (construido en la figura de la divinidad) en su núcleo generador de civilización. Tendríamos que guardarnos también de dar pie para justificar un retorno a las posiciones del moralismo que adopta las peores formas ideológicas de conservadurismo político. Lo que si me parece claro es que un militante de la ideología de la permisividad irrestricta encontrará en Legendre a un "pesimista", o bien entienda de tales planteamientos un retorno para justificar las imposiciones arbitrarias o represivas del poder. Nada más equívoco, se trata por el contrario de retomar de nueva cuenta la polémica del iluminismo para pensar la función política de los límites al poder mismo y a la responsabilidad de gobernar.

Postulados básicos

Un trazo referencial a la obra de Legendre, nos permitirá introducir las coordenadas sobre las que el autor trabaja el tema fundamental de la diferenciación humana, la conformación de la subjetividad y la manera en que las referencias sociales, del límite y lo legal, afectan al sujeto. Adelantemos también, que dicha afectación se da en el marco de un poder que se organiza en función del proyecto mercantil de civilización planetaria, en un mundo que parece estar facilitándolo todo para que el poder abandone su tarea de garantizar el límite que requiere todo proceso civilizatorio.

En El inestimable objeto de la transmisión² nuestro autor cita una referencia "preciosa" relacionada con el arte del tejedor de tapices en la tradición artesanal tunecina. En esta tradición árabe todo tapiz debe llevar la marca propia e intencional del artesano, introduciendo en el tejido artesanal una imperfección característica. Indagando sobre esta costumbre, se encuentra finalmente una referencia cultural proporcionada por los artesanos respecto a esta práctica ancestral: "siempre se ha hecho así". Sin embargo, investigando un poco más se llega a otra referencia: "está dicho en el libro que sólo Dios hace obras perfectas".

Dando un giro a los elementos que se derivan de esta tradición, "¿qué le hace falta al hombre?" y responde: la perfección, la totalidad, lo absoluto, ser la causa de sí mismo, hacer la ley a su medida.

No ser causa de sí mismo supone entonces este sentido de la imposibilidad radical, la imposibilidad lógica absoluta: el sujeto no puede ser causa de sí mismo, pues se halla inserto en el compromiso simbólico de

una genealogía desde la cual ha recibido un nombre, un lugar en la familia, un reconocimiento –que el sujeto lucha por hacer efectivo- en su ámbito social.

Áreas de intersección epistémica

Este planteamiento deja abiertos sus elementos epistémicos de articulación a otros discursos. Uno de ellos es desde luego el del psicoanálisis de orientación lacaniana; otro es el de la antropología estructural de Levi Strauss, en el que se concibe lo humano en función de una estructura de lugares diferenciados y en el que los elementos simbólicos de reciprocidad son imprescindibles para descifrar los parentescos y su organización de conjunto. Para el psicoanálisis como para la antropología social, la imposibilidad lógica forma parte de la estructura relacional del sujeto en un caso y de las comunidades en otro, haciendo posible sus mecanismos operativos funcionales. La prohibición del incesto es además una de sus manifestaciones más definitivas en cuanto a la función institucional e instituyente que para Legendre tiene una implicación que compete a las ciencias políticas y sociales por la vía civilizatoria del derecho.

En la reproducción del ser humano, en su inserción al circuito de las interrelaciones y en los intercambios con el prójimo –desde el habla hasta las formas más complejas de la vida institucional–, el sujeto pasa por la experiencia dramática de la pérdida, la falta, la castración, la vivencia del no todo, la finitud inevitable; la no completud y el constante estado de una armonía inalcanzable en donde los equilibrios suelen ser precarios y bordean con la desolación y el desamparo que suelen estar asociados a la desmesura y el abandono de sí.

Para Legendre esta imperfección constitutiva es equivalente a la falta en ser del sujeto, siendo este faltante, estructural y fundante, una condición necesaria para la reproducción de la especie humana referida al "montaje institucional", que ha de ser transmitido en cada nueva generación. Las vicisitudes del pasaje por su estructura simbólica normativa, sus imaginarios, y sus puntos de inflexión son inevitables al ser constitutivos y ningún sujeto se ahorra o exime de tal proceso incluso en la locura, o en la inscripción no realizada que impone en el crimen o la muerte. En este vértice interviene la lectura jurídica de Legendre, y el fundamento de lo legal al que recurre en su reflexión abordado desde el fundamento de derecho romano y su atravesamiento por la escolástica. Aunque Legendre no lo menciona en su libro, coincide con Figis3 al señalar que la política es la continuación laicizada de la teología.

La perspectiva de la reproducción de los sujetos dotados de inconsciente supone para Legendre un amplio espectro que incluye los dispositivos institucionales de la civilización; lo que implica que el sujeto ocupa un lugar normativizado, desde el principio hasta el fin, antes y después de nacer, donde vida y muerte son registrados, inscritos, codificados y ritualizados por lo legal que precede y subsiste al sujeto.

Es de hacer notar que Legendre no se propone fundamentar un análisis de lo institucional, aunque aporta elementos de reflexión cruciales a un nivel diacrónico del proceso histórico-civilizatorio que requiere de mecanismos funcionales para reproducirse, más allá de la individualidad del sujeto. La privatización y el desmontaje ultra moderno de las instituciones constituye así, un tema de análisis ineludible para la discusión del porvenir que preparan los actuales procesos civilizatorios industriales que se imponen a escala planetaria.

Al estudiar los mecanismos institucionales, Legendre remite a la base estructural en su manifestación fundante en la tradición judeocristiana: la del derecho. En su primer libro publicado en español en 1974, *El amor del censor*⁴, Legendre pone de manifiesto su interés y conocimiento por investigar la secuencia de los principios de la razón occidental a través del siguiente esquema conceptual del de funcionamiento y operatividadl psicoan: derecho romano-judeocristianismo-gobierno industrial.

La nueva era del industrialismo planetario supone una modificación estructural en el proyecto de la civilización, una transformación paulatina de los referentes de la legalidad que hacen límite y proporcionan estructura al sujeto en tanto especie destinada a reproducirse. De esta manera se desprende una primera relación que importa a Legendre y que marca el avance de su recorrido con el derecho, el psicoanálisis y la antropología.

El tema que incluye áreas de intersección para el derecho y el psicoanálisis, y que el autor estudia con detenimiento en *El inestimable objeto de la transmisión*, es el de la institución genealógica, soporte en el cual se constituye el deseo inconsciente cuya realización es imposible. La diferenciación genealógica tiene que ver con la prohibición del incesto que desde el inconsciente se registra, atendiendo a la historia particular de cada sujeto. Asimismo la prohibición del incesto como horizonte estructural de lo imposible, supone y abarca la dinámica de diferenciación que la antropología estructural encuentra en todas las formas de reproducción humana. Al margen del texto de Legendre anotemos que toda organización humana revela una estructura compleja, aun entre los grupos humanos que menos complejidad técnica han revelado en sus prácticas más elementales. Tal es el caso de los desaparecidos aborígenes australianos, cuyos sistemas de parentesco requirieron de complejos modelos de abstracción lógica para ser descifrados. Se observa por cierto que durante siglos, en estas comunidades "salvajes" no existió un desarrollo tecnológico que transformara su forma de vivir, no obstante, no conocieron ni la degradación ni la violencia desenfrenada o incontrolada entre sus miembros.

¿El riesgo del proyecto perverso?

Son entonces el psicoanálisis, y la revisión erudita de una parte de la historia del derecho (que incluye segmentos de patrística y la escolástica), las disciplinas a partir de las cuales Pierre Legendre organiza su discurso y traza los lineamientos epistémicos de sus "lecciones" para situar el componente biológico de los cuerpos humanos, en tanto soportes de una interrelación en la cual se reproduce la especie. A pesar de las áreas de intersección que genera, la obra de Legendre en realidad no es epistemológicamente compleja, o mejor dicho, su complejidad es secundaria a la importancia crucial de sus argumentos para la interpretación política y social del orden normativo que garantiza la reproducción de la vida humana. Legendre señala reiteradamente el inmanente riesgo que implica convertir y transformar los principios de la normatividad, en un concepto utilitario que se aborde desde la objetividad instrumental de la racionalidad científica y tecnológica que opera la expansión del industrialismo planetario. Los instrumentos de la lógica científica que invaden a las así llamadas ciencias sociales, son solidarias con este proyecto que transforma sus prácticas a la lógica académica del *management*.

El derecho y el psicoanálisis

Uno de los objetos de estudio, análisis y reflexión más constantes en *El inestimable objeto de la transmisión*, es el derecho actual, moderno, que rige y delimita la vida social e institucional del mundo occidental dando su lugar a lo biológico, es decir, subordinando el orden de la naturaleza al interior de los códigos legales, socioculturales y antropológicos de la humanidad, justamente bajo una lógica inversa de los discursos cientificistas de las *behavioral sciences*, que pretenden descifrar los mecanismos de la conducta, eliminando en su objetivación los procesos de diferenciación subjetiva.

Sin embargo, no es el poder mismo lo que analiza y estudia Legendre, sino su relación con el sujeto por la vía de los dispositivos institucionales establecidos y el impacto que éstos reciben por el proyecto civilizatorio de la extensión capitalista como llamado a la uniformidad planetaria. Éste es el componente de crítica que Legendre aporta a las ciencias políticas y sociales, alertando sobre los peligros del desmontaje de los referentes que sostienen a las instituciones que surgen con la ultramodernidad. Si fuera el caso, si la destrucción del desmontaje genealógico se completara, la estructuración subjetiva del sujeto en tanto diferenciado sería incomprensible, toda vez que el sujeto ocupa un lugar al interior de las constelaciones normativas que remiten a los referentes simbólicos que le impiden erigirse, como hacedor de su propia ley y como causa de sí mismo.

Uno de los referentes de la herencia legal y antropológica, es la del padre, que la tradición occidental del derecho romano y el judeocristianismo vehicularon hasta nuestros días, haciéndonos herederos de su función normativa. Legendre aborda esa presencia paterna en las figuras que la transmisión del poder hizo compatible con la invención genealógica.

El padre no es el Amo

En este punto el trabajo de Legendre permite una reflexión sobre los malos entendidos en torno a la desvalorización social de la función del padre, para no reducirlo a ser un representante-marioneta que cumple con los encargos pequeño burgueses que la familia requiere para perpetuarse cada vez con mayores dificultades. Es pertinente la diferenciación del padre en tanto agente del discurso del Amo distinguido del padre real que realiza una función simbólica que permite al sujeto la diferenciación subjetiva y hace valer el impedimento de dejar a los hijos al servicio del deseo inconsciente de la madre. Es del todo pertinente mencionar la aportación de Lacan sobre los registros de lo real, lo simbólico y lo imaginario a propósito del padre, pues su abordaje detenido y despojado de prejuicios permite superar el equívoco que algunas vertientes del feminismo militante han reproducido. No solamente porque la referencia al lugar del padre la transmiten las mujeres al ejercer la función materna, que su deseo materno vehiculiza como un acto genealógico, sino porque la presencia del padre permite a las hijas como a los hijos varones, tomar distancia ante las demandas de la madre.

Por otra parte, del lado de lo macrosocial, se puede demostrar que la presencia y la aceptación de los dirigentes poderosos y las figuras dictatoriales, aparecen y progresan ahí donde se desdibujan los montajes de la ley y se clama por la presencia de un padre ideal:

Si los jóvenes, muchachos o muchachas se sienten inseguros en cuanto a su futuro profesional, temen el desempleo, la soledad y el abandono; si todo proyecto está destinado a la falta de esperanza, entonces, surge la demanda apremiante, de que se erija un jefe que hable fuerte y claro para ordenar lo que es preciso hacer⁵.

Los ejes de la normatividad genealógica

Pierre Legendre sitúa momentos civilizatorios importantes en el proceso de construcción de la estructura teológica del poder laico, como es el pasaje del emperador Justiniano que convierte el imperio romano al cristianismo, y a Dios, el referente lógico único que organiza la razón de su poder. Sin embargo, no es el proceso por el que se conforma la institución de la ley lo que más llama su atención. Son las formas en que esta estructura teológica (y lógica) laicizada se mantiene activa y se transmite, de generación en generación hasta nuestras estructuras políticas occidentales codificadas mediante el aparato legislativo moderno.

Para Legendre, el elemento del poder heredado de la construcción occidental de la antigüedad y que asigna al sujeto su pertenencia a la especie es la genealogía, cuyo trazo institucional produce un *anudamiento artificial* con base jurídica, dando su lugar a lo biológico (reproducción), lo social, y lo inconsciente. Legendre no se detiene a definir el concepto de "anudamiento artificial". Señalemos que se trata de un artificial que es coherente con el orden del lenguaje, que introduce, por medio de su arbitrario funcionamiento de significados, una realidad simbólica dada por la cultura que impone su normatividad sin ningún nexo con el orden "natural" de la organización humana. Exiliados de la naturaleza, los seres humanos residen en el mundo de lo simbólico.

La diferenciación subjetiva consiste, entre otras cosas, en que el sujeto, para acceder a lo social, ha de convertirse en usuario del lenguaje, en un mundo en el que la diferenciación subjetiva se presenta como condición necesaria para pertenecer a la especie. Esta diferenciación es a su vez efecto de la institución genealógica que constituye una de las matrices esenciales de la normatividad en el proceso en que se instituye la vida. Escenario de la ley y del poder que Legendre interpreta de una manera reivindicatoria, tomando como eje el poder genealógico, garante de la reproducción de la especie humana y límite a la omnipotencia individual. Es el orden que impide al sujeto convertirse él mismo por su cuenta en un soberano que se sitúa por encima de toda ley.

En estos planteamientos Legendre introduce también el necesario límite al narcisismo omnipotente cuyas combinatorias con el poder político no acotado y sin formas de ser controlado genera los personajes psicopáticos que llegan a regir en nuestras sociedades.

Es por cierto algo de lo que ha estado ocurriendo en México en su historia reciente. Se trata de esa combinación de dos conjuntos de variables. La primera se refiere a la apertura de las fronteras a una economía de mercado que de manera más o menos directa comienza a transformar todas las formas institucionales de la economía anteriormente controladas por el Estado. En lugar de tener una economía de mercado al servicio de la sociedad tenemos una sociedad de mercado que sirve al capital. El segundo conjunto de variables tiene que ver con la forma de poder que ha distinguido a la cultura política del país. Esto significa que sin un límite preciso en las posiciones del poder, los gobernantes se acercan al punto de lo ilimitado, esto es, riqueza y poder que tiende a cancelar toda frontera que lo limite, para posicionarse por encima de toda ley. En consecuencia cabe esperar que continúe el acercamiento al *self service* normativo y la promoción de la omnipotencia individual conforme avance la privatización de la ley y la desregulación de los límites simbólicos.

El sujeto no es hacedor de su propia ley

No existe sociedad alguna ni proyecto civilizatorio capaz de prescindir de una sustentación de los referentes que imponen un orden a sus sujetos. La naturaleza de la normatividad es también antropológica y existe en nuestras sociedades modernas en el marco de una legalidad que tiene como función, garantizar la conservación de la especie de acuerdo a las obligaciones de la diferenciación genealógica. Lo contrario a este orden instituido opera como promoción de la violencia, la locura y la anulación de la subjetividad .

Legendre aclara que para entender el orden dogmático y lo que encierra su relación con el poder es necesario considerar la modernidad como montaje instituido desde tres grandes fuerzas normativas de la civilización occidental: el derecho romano, el cristianismo y el industrialismo planetario, en la medida en que han sido depositarias de las formas normativas que persisten en el derecho. También aclara que para referirse al campo jurídico se ha mantenido a distancia de los discursos del servilismo que reprimen los problemas cruciales del derecho y tratan de dejarlos a merced de los cambiantes criterios pragmáticos de la *eficiencia* y *el management* del industrialismo ultramoderno.

En este escenario observamos como el objetivo de las ciencias sociales ha sido el de contribuir a la objetivización mercantil de la vida humana que este proyecto presupone, emparentando a dichas ciencias con las funciones de administración de los recursos humanos. De ahí la necesidad de que este llamado campo de las disciplinas sociales retome la pregunta sobre el espacio civil, público y político que adquieren consistencia desde la función genealógica. Es al menos una de las tesis de Legendre. Los planteamientos genéricos que propone Legendre en la mesa de discusión permite la articulación con el problema del poder más allá de los abordajes de la cientificidad de las ciencias sociales.

El sujeto no sólo se constituye como tal desde la estructura genealógica intangible que lo precede, pasando a formar parte del número y orden de los hijos, los hermanos, la paternidad o la maternidad-, sino que en ese contexto el elemento jurídico funcionará como soporte para el inconsciente. en la que se juega, la confrontación del sujeto con el incesto cuya prohibición, nos emparenta con las sociedades no industriales y a nuestro propio pasado "primitivo", en el sentido en que la antropología nos sitúa como especie sometida a principios de organización civilizatoria no negociables, es decir no desregularizables ni siquiera susceptibles de "demostración" científica.

Lo que los sistemas jurídicos industriales modernos transforman, tiene su proceso a partir de la comercialización y acceso a los avances científicos, en particular los que pertenecen a la biología. Todo ello apunta a la ficción del hombre nuevo, a quien el discurso científico promete trascender cualquier límite pues es su consumidor potencial. El perfil de este nuevo hombre se puede observar en su relación con los referentes y la institución de las imágenes; en la presencia tecnológica vinculada a la reproducción –cuyo horizonte inminente es el de la clonación para la que pronto habrá consumidores convencidos–; así como en todas las variantes de la tecnología que permiten intervenir sobre el cuerpo en asuntos antes impensables o solo para la intervención reservada a los dioses. Conviene aclarar que Legendre no hace

una referencia nostálgica a las creencias religiosas, sino que menciona a los dioses como aquella representación que señala el límite de imposibilidad absoluta que la antigüedad clásica señalaba en su cultura.

El trasplante de órganos y el trasplante de "órganos" genitales para promover el cambio de sexo (de género), la compraventa de órganos diversos cotizados en el mercado de la salud, servicios de preservación del esperma para efectos de inseminación artificial, madres subrogadas que alquilan su útero, asesoría para seleccionar el genoma de los bebés por nacer y un etcétera que incluye nuevas variantes tecnológicas por venir y que ningún código normativo, excepto el del mercado, regula. Legendre menciona las prácticas científicas en relación a este nuevo tipo de hombre que apuntan en dirección de algo inédito: ideales políticos de cambio democrático, liberalismo y renovación de las nuevas generaciones que pensarán en construir y determinar sus propias referencias sin conexión alguna con la colectividad humana, su historia y su memoria cultural y civilizatoria, introduciendo la ilusión vital de la soberanía individual. Los mitos fundantes son ahora desechables después de haberse utilizado.

El señalamiento de Legendre tiene un fundamento, pues la prolongación de la vida, el rejuvenecimiento, el desafío a la vejez y la enfermedad, son ya objetos de manipulación mercantil. Los cambios sociales desde el derecho romano, pasando por la función dogmática de la escolástica hasta nuestra "ultramodernidad", sepultan paulatinamente las formas familiares de historicidad y sus pautas civilizatorias clásicas. En esa serie de estratos es donde opera la represión de esta problemática –con la que se solidarizan las ciencias sociales–, ya que según Legendre, la reproducción de la especie no puede abolir la lógica que impone el espacio jurídico del poder desde el sustrato estructural de la construcción genealógica.

Por eso es pertinente la manera en que Legendre aborda lo que la sociedad de alto desempeño industrial introduce como factibilidad de poder funcional, pues paulatinamente violenta los referentes del poder que dan fundamento al mecanismo de la diferenciación genealógica que dan su soporte a la diferenciación subjetiva. En el horizonte del ultramodernismo científico se encuentra ya la posibilidad de generar humanos de laboratorio con fines diversos, "sin deseo ni inconsciente". Por lo pronto podemos ver sujetos desubjetivados precipitándose en actos o prácticas que les permitan un mínimo de cohesión subjetiva que en ocasiones solo se traducen en una violencia del tipo de los jóvenes estudiantes norteamericanos que se dedican a masacrar a los miembros de su comunidad.

El nacismo

El nazismo es el ejemplo que Legendre señala como intento organizado políticamente para erradicar intencionadamente toda forma de referencia fundante en la civilización occidental. En aquella organización el poder de matar sustituyó el poder de instituir la vida en una lógica "carnicera" de jerarquización y diferenciación sustentada en el referente biológico elevado, -al menos como intento- a la función de un absoluto lógico. Legendre plantea, como de paso, una tesis que no desarrolla en *El sublime objeto de la transmisión*; esto es, que sería la genealogía una de las instituciones que permitió a la civilización "salir" de la degradación carnicera de los nazis. No me detendré en el tema, pero mencionaré que esta tesis puede pensarse en relación a las dictaduras militares de América Latina cuyas consecuencias siguen ocurriendo en las segundas y terceras generaciones de los "desaparecidos".

La función del poder como referente no negociable

Si la institución genealógica procede del poder diferenciador cuyo valor político define la organización a la que toda sociedad es confrontada ¿cómo se garantiza la funcionalidad del referente que sostiene esta estructura? Legendre se atiene al registro jurídico y al psicoanalítico "del objeto" para señalar en este último un inaccesible lógico estructurante, que hace objeción tanto al sujeto, como al poder mismo. Este referente, no es negociable, no accesible, no transferible, no tiene precio posible, ni susceptible de abordaje científico; es el objeto que se impone al sujeto humano en la vía genealógica de la que procede. En tanto registro jurídico, la relación con este objeto se ilustra por el modelo de la función dogmática, es

decir sin posibilidad de ser cuestionado para que en esa medida el resto de la cadena discursiva que asigna diferenciación, permite que el poder sea funcional en su ejercicio y su reproducción organizada.

Es necesario señalar que para el autor el dogmatismo de la escolástica, al mismo tiempo que constituye la institución represiva por excelencia, vehiculiza la prohibición como función y estructurante, es decir como función de límite a todo sujeto con respecto a su acceso a las formas del poder, garantizando al mismo tiempo, la estructura misma del poder. Sin embargo, la escolástica manipuló y tergiversó "magistralmente" los discursos para mantener el poder como objeto no accesible sino al Estado y al Estado nacional burgués. De ahí la necesidad de atender a la dialéctica del poder que autores como Foucault también señalaron, pues se cometería un error teórico tanto como político, y estratégico, el desechar la institución servil y dogmática junto con la función de ese objeto inaccesible que alberga. La posibilidad de salvaguardar ese objeto sublime de inaccesibilidad es la mejor forma de evitar el discurso utilitarista y la justificación de las peores formas del dominio y el sometimiento que promueven.

El objeto sublime del que se trata, desde Legendre, puede ser entendido desde el registro psicoanalítico. Este objeto sin precio, no accesible, es señalado con la formulación que define el objeto incestuoso, que es estructuralmente inaccesible al *hablanteser*. Este objeto, al mismo tiempo que obstaculiza la lógica del dominio y del poder, vehiculiza la fundación que impide su acceso. El ejemplo utilizado en el argumento de Legendre es el de la pulsión que insiste en la realización de la unión incestuosa, cuya irrealizabilidad hace posible la subjetivación y la diferenciación del sujeto. Sin tal barrera no se reproducirían las condiciones necesarias y las funciones elementales de la genealogía, haciendo imposible la sobrevivencia de los sujetos y al mismo tiempo la de una sociedad organizada.

La formulación de Legendre sobre la genealogía cuyo objetivo esencial es la de impedir la fusión incestuosa en donde se pierde la diferenciación, mantiene una consistencia argumentativa con lo social, al plantear que la genealogía relanza la cuestión de la imposibilidad incestuosa por la vía del lenguaje.

Una lectura dialéctica de la función del poder

En su abordaje sobre los registros jurídicos y el linaje, Legendre evoca el origen del poder situándolo en el derecho romano, que designa la fuerza doméstica del padre como monarca familiar; el *pater familias* que constituye una pieza fundamental para concebir los *patrius*, y las alianzas de los patricios como ejes fundamentales de la república romana. El poder en esa civilización, de la que somos herederos, se presenta ante el hijo con toda su fuerza de genealogía, pues nunca podrá acceder al poder por encima de su padre, mientras este vive, debido al derecho sucesorio. La estructura institucional aparecerá bajo una jerarquización patriarcal en torno al cual se organiza el derecho romano reiteradamente evocado por los cuestionamientos del feminismo que, adjudicándole la opresión ideológica y jurídica de género, desechan con un mínimo de consideraciones teóricas. Desde esta perspectiva, el poder determina no sólo el derecho sucesorio (para transmitirse debe morir en la figura del padre), sino la imposibilidad de que el hijo sustituya al padre frente a la madre y por ende realice el incesto.

El efecto genealógico del poder asigna lugares diferenciados con consecuencias en el seno de las entidades institucionales entre las cuales se encuentra la familia. Así, la familia aparece en el escenario del mundo, legislada por el derecho formal, diferenciando y estableciendo una división entre la línea institucional paterna y la materna. Cada padre y cada madre se divide a sí mismo según sus líneas generacionales propias y sucesivas. El derecho sucesorio o el impedimento o aprobación del matrimonio son efectos legales del mantenimiento de este poder. Por otro lado, Legendre recuerda que "La autoridad de la genealogía proviene de la autoridad de los textos, fundados sobre el principio de la razón"; por lo que deduce que "el poder y la autoridad de la Razón son una sola cosa" 6. Es la razón que da sustento y estructura el ordenamiento genealógico; y es el poder, que instituye la vida, el que hace posible la diferencia, el advenimiento del sujeto y la subjetividad, asentando las bases para la reproducción –al interior de los mecanismos– del vínculo social y las generaciones. Sin este poder fundador y su discurso no

habría vida social posible, pues en el mismo movimiento que instituye la vida, le asigna un límite, un encuadre simbólico que norma la interrelación de los sujetos con ellos mismos y con el poder. Cuando el poder no puede reproducir la eficacia del límite, la omnisciencia del individualismo totalitario da acceso a la utilización criminal del poder cuyo ejercicio más siniestro se traduce en el derecho de matar o "desaparecer" ciudadanos, sin otra justificación que la del poder mismo.

El punto en el que irrumpe la cuestión científico tecnológica de las sociedades ultramodernas es en el espacio especular de las representaciones, en donde se promueve la idea de que los límites vitales de la normatividad podrán al fin ser superados liberando a la humanidad de sus prejuicios y sus ataduras ancestrales. De esta manera la civilización promueve nuevos ideales y un mundo liberado de todo constreñimiento social, biológico o normativo, al que la tecnología y la ciencia asisten puntualmente. Nuevamente se contextualizan los referentes en los cuales el problema jurídico genealógico y su función con respecto a la biología, cuya significación se subordina a lo simbólico y al inconsciente, se hallan desplazados por el imperativo que promueve la desregulación legal de la producción mercantil. Dicho desplazamiento en el que actúa la represión sustentada por la razón tecnológica-científica hace que los problemas de la omnisciencia y la omnipotencia soberana sean desdeñados por el estudio de las ciencias sociales, incluso bajo la orientación marxista.

El conocimiento académico y los discursos de las *behavioral ciences* se acompaña de un no querer saber nada de eso y permite no advertir a la humanidad contra el atentado de la destrucción real de sus principios de organización social, aunque hasta ahora las sociedades se hallan recobrado desde las cenizas de la destrucción totalitaria y sin que se reflexione en lo más mínimo sobre ello.

¿Un referente absoluto?

La problemática tan fundamental de la ley y la normatividad planteada por Legendre, sus efectos de diferenciación, las consecuencias de su déficit, y su implicación civilizatoria, permanecen inaccesibles cuando no totalmente ocultos a las disciplinas tecnificadas de lo "*psi*". La simulación del "método científico" y los criterios protocolarios de cientificidad se encargan de forcluir al sujeto para impedir la discusión y el abordaje de los problemas más esenciales y difíciles.

Con Legendre podemos constatar que el derecho no se reduce a una técnica interpretativa ni a una validación jurídico-formal, siempre en posibilidades de discutirse, derogarse o recodificarse. El poder de la ley, lejos de tratarse de una mera interpretación, es más bien la puesta en práctica del referente absoluto organizador.

Pero, ¿qué puede ser un referente enunciado como absoluto?, ¿cómo es posible sostener un absoluto sin hacer pensar en la más burda justificación dogmática?

En su abordaje, el autor plantea que para los escolásticos la referencia al absoluto supone también una prohibición dogmática igualmente absoluta. Problemática de la que no se ha hecho cargo ninguna de las disciplinas sociales ni jurídicas, especialmente cuando el *modus operandi* del poder y la política se ha dado (como lo documenta Figis7,) en el más puro molde escolástico.

¿Qué es entonces lo absoluto? Es una formulación estructural que no tiene que mostrar su fundamento; de ahí que la prohibición absoluta, desde la lectura genealógica del derecho, sea proporcional a la no omnipotencia del sujeto. Lo absoluto estaría reservado sólo a Dios, y más allá de la acepción de esa premisa, finalmente queda fuera del acceso a los mortales. En efecto en los textos de la razón dogmática, el acceso al absoluto le es negada totalmente al sujeto en función del argumento lógico depositado en la invención de la divinidad. La abolición de este referente de lo absoluto permitiría no sólo la relativización de todo el montaje de las leyes y el poder, sino el riesgo de percibir como posible el acceso a lo ilimitado (enriquecimiento y ambición de poder ilimitados), la reaparición del sujeto rey, y la promoción del ideal del sujeto soberano, que después de la monarquía, el cientismo reintroduce a la circulación desde la lógica del consumo.

La prohibición precipita a Edipo (al sujeto) en los abismos.

Legendre retoma por su parte la interrogación vertiginosa del inmarcesible Edipo. El rey de Tebas mantiene un vínculo con ese artificial que remite a la condición deseante del sujeto y a la reproducción del deseo en la humanidad. Al recurrir a Sócrates para plantearse una lectura política de Edipo, nos recuerda que la prohibición del incesto no demuestra sus fundamentos, sino que aplica su sanción en acto. La artificialidad de esta ley la sitúa por entero fuera del campo de la racionalidad objetiva que aún hoy día se mantiene fuera del acceso a la demostración científica. La transgresión de Edipo Rey será calificada por Tiresias *el vidente*, como un crimen execrado por los dioses. Esta maldición –extendida también a su descendencia– se debe a que la actuación de Edipo se dirige a los dioses alterando el orden de las cosas. Ellos restituyen el orden y ejercen el castigo para el restablecimiento en todos los órdenes de la vida.

Realizar el incesto acarrea innumerables y grandes calamidades para cualquiera, pues al negar el límite que separa a los dioses de los hombres se atenta contra ellos en un acto de impiedad. Los hijos en desdichada procreación se han convertido en hermanos de su propio padre y nietos de su propia madre. Esta infausta e imposible posición de soportar hubo de ser precedida por el asesinato que Edipo perpetrara sobre aquel que encarnaba la representación del límite. Ahora bien, se pregunta Legendre, la confusión de estos lugares del parentesco ¿no es acaso en sí misma asesina? Pretender ocupar dos lugares generacionales al mismo tiempo es el atentado intolerable de la omnipotencia narcisista que se dirige hacia el acceso de lo imposible y posesión de lo inalcanzable. Tal es la naturaleza humana, aunque para constatarlo deba negar el límite de la imposibilidad radical que sin saberlo Edipo acomete. Padre genitor y padre transmisor presentes en los montajes genealógicos, alcanzan su mayor implicación en la epopeya familiar de ser hijo ante un padre y una madre que representan (y encarnan) el objeto prohibido. Pero el núcleo y artificio del Edipo no sólo nos muestra el elemento mitológico de la genealogía, sino que nos sitúa en la institución familiar en la cual los lugares a ocupar se hallan jurídicamente diferenciados como una cuestión de Estado, en tanto, no existe otra prohibición del incesto, afirma Legendre sin mayores reflexiones, sino la política.

Una de las aportaciones de la reflexión teórica de Legendre consiste en realizar una articulación teórica entre la concepción freudiana del inconsciente y la estructura de los componentes jurídicos, institucionales y políticos concebidos por el fenómeno genealógico. Digamos que desde esta perspectiva, Legendre tiene éxito ahí donde falló el intento del freudomarxismo que desconocía las herramientas conceptuales que Lacan aportaría. Legendre se propone "la obligación rigurosa" de mostrar la relatividad de las prácticas jurídicas, a fin de situarlas en nuestra época, rodeada de los ideales tecnocientíficos y el *management* que el Jurismo practica haciendo valer obstáculos y anacronismos para perpetuar el dominio y que no tienen por que no superarse y adaptarse a los tiempos.

No obstante, y por grande que sea su alcance conquistador, el liberalismo económico no podrá encarnar nunca el principio de Razón (la función del absoluto ocupada por Dios durante siglos) para toda la humanidad sin encontrar su propio límite, aunque dibuje el fantasma de la omnipotencia asociada a la objetividad científica, (la conquista y colonización de Marte, la apropiación de el territorio lunar) es decir el antagonismo funcional que en el derecho romano nunca llega a confundirse: la omnipotencia de la Ley que opera contra cualquier pretensión del individuo de erigirse por encima de ella misma, colocando en su lugar los procedimientos institucionales que participan en la conformación de una República. Son también los procedimientos de la subjetivación que intervienen en la lógica de la reproducción institucional.

La repetición de ciertas pautas elementales sería entonces una constante en el forjamiento de la identidad humana, pues todos hemos pasado por este proceso de diferenciación en el cual los referentes de la prohibición absoluta son y siguen siendo los mismos.

La reproducción de toda institución, como lo es la genealógica, supone la referencia a textos y la interpretación de éstos en los procesos de historicidad que le son propios. En esta historia también se halla inmersa la subjetividad, que a su vez supone una relación que se vincula estrechamente con el poder.

Al introducir la concepción del inconsciente, Freud aportó vías inéditas de acceso a la interpretación de los textos y de su relación con la verdad. Hoy, en los tiempos ultramodernos, los textos institucionales no consideran la existencia del deseo humano y, no se le contempla desde ninguno, excepto los del psicoanálisis, en el proyecto civilizatorio de la humanidad. Es precisamente "el deseo" el que se encuentra como clave a descifrar en la inadecuación que padece el sujeto con sus semejantes y lo institucional. Esta claro por otra parte que del discurso del amo, para usar el concepto de Lacan, no habrá que esperar respuesta alguna, su diseño estructuralmente determinado se lo impide.

El inconsciente, al interrogar los textos de la transmisión institucional en tanto introducen las representaciones simbólicas que garantizan la diferenciación, termina remitiendo al referente con la misma caución. Con tales indagaciones, Legendre trata de demostrar que las categorías jurídicas de la filiación tienen un "contacto directo" con el inconsciente; de ahí que la implicación jurídica sea tan importante pues, en tanto institución genealógica y de filiación, garantiza la entrada del sujeto al universo simbólico de la interrelación subjetiva. Universo de la palabra por la que el inconsciente se expresa.

Función cero, lugar del vacío

Según la tesis de Legendre la norma genealógica instituye la producción del sujeto. Tal premisa condensa todo el peso del orden de la transmisión en la medida en que no hay garantía para que un sujeto pertenezca al orden de lo humano por el solo hecho de nacer sino que requiere ser introducido en el orden de lo humano mediante sus montajes normativos. La pertenencia a la especie ha de transmitirse por medios construidos por la civilización, en la medida en que se hace actuar la prohibición, el límite y la diferenciación subjetiva. Legendre denomina al lugar de imposibilidad absoluta mediante la *función cero*, lugar del vacío.

La fabricación de la separación para el sujeto, genera un origen en la persona de la madre, y requiere del andamiaje que remite a ese lugar que la función de la referencia en tanto lugar vacío. Referencia fundadora en tanto función de enunciación a través del cual se generan los axiomas fundadores. Este lugar ha sido ocupado por la construcción denominada Dios.

Legendre plantea que si algo nos muestra el psicoanálisis es que la fabricación de la separación suele quedarse en distintos momentos del camino por las distintas dificultades que el deseo inconsciente y la institucionalización de la vida encuentran en su camino:

"la castración quiere decir la necesidad de instaurar el vacío como función lógica para fundar las categorías jurídicas y permitirles funcionar en el nivel de los intercambios sociales. El sentido de esta afirmación significa que en cada nacimiento se instaura una transmisión cuyo objeto inestimable es este vacío con el que cada sujeto accede a la normatividad." 8

Es pues el inestimable objeto de la transmisión al que hace referencia el título del libro de Legendre cuyo sentido enigmático nos hemos propuesto discernir en estas líneas introductorias a un texto recomendable.

Legendre reafirma que cada sistema jurídico esta garantizado de ser lo que es por su función fundadora, cuyos contenidos explícitos varían debido a razones sociales y políticas pero que extrae su potencia evocadora y normativizante a partir de un axioma matriz, con valor eficiente de mito fundante. Este axioma

matriz ha estado regulado por un contenido de tradición escolástica para la fundación de occidente y no es otro que la divinidad, esto es, el Dios padre, pero que ha sido ocupado por la construcción laicizada del argumento del Estado nacional, o aquellos contenidos que ocupan el lugar del relato fundacional para que una colectividad se mantenga cohesionada.

Lo que interesa destacar de esta referencia axiomática fundacional de la que dependen los axiomas más particulares de una construcción discursiva del poder, es su naturaleza de ficción, Legendre la denomina "ficción pura" cuya importancia no radica en la veracidad de su contenido, sino su función lógica estructural en tanto referencia absoluta, es decir, referencia fundadora no manipulable.

El *fort-da*

El conteo genealógico que hace posible la construcción del sujeto supone una lógica binaria que es ilustrada en el texto de nuestro autor, con el ejemplo del *fort-da* freudiano, es decir la ausencia-presencia que el niño requiere para existir y acceder al uno que lleva necesariamente la condición del cero: "el uno es la primera síntesis de los dos tiempos presencia-ausencia"⁹, es decir que no hay uno (presencia) si no ha existido antes la ausencia (el cero). Interiorizar la ausencia supone un traslado: el de su madre en la ausencia, cuando ella no está, el niño la representa en tanto ausente, con lo cual la relación madre-hijo queda imposibilitada como totalidad. Ambos participantes, (madre-hijo) han de salir de su acoplamiento totalizador pues ellos no pueden hacer un sujeto como si se tratase de sus dos mitades integradoras. La unidad supuesta madre hijo es escindida, pero también cada una de las mitades es escindida con la ausencia representada, interiorizada de "la otra mitad". El montaje de la institución paterna y de la suposición del padre esta destinada a garantizar que no se reproduzcan conjuntos de mitades que complementan unidades, sino sujetos, es decir, incorporados en el orden sucesivo del cero y del uno.

El padre en tanto institución, juega un papel en el andamiaje del conteo que se encuentra en la genealogía, más allá de las representaciones imaginarias del padre, que lo presentan caricaturizado o en su obscenidad violenta, infantilizado o impotente, revelando su vulnerabilidad cuando no su ausencia. Estas representaciones surgen cuando se adjudica erróneamente al padre el poder de coalición ante otro poder que sería el de la madre para generar un choque de fuerzas sostenidas en la rivalidad del reconocimiento imaginario. De lo que se trata más bien es de que el padre, en tanto suposición simbólica, es una construcción institucional destinada a garantizar esa instancia reproductiva que es la familia. El padre es así un efecto de referencias genealógicas cruzadas que supone a los dos linajes de la relación conyugal, en la medida en que la madre a su vez ha sido hija. Si ella no ha sido referida a la Ley por su propio padre, y si el padre del sujeto a su vez tampoco a sido impuesto a esa referencia, la transmisión (de ese objeto sublime del vacío) queda "hipotecada".

El primer momento de la representación que garantiza la existencia del sujeto depende de la madre que transmite su función al estar formando parte de la cadena generacional al interior de una lógica de sucesiones y de transmutación de lugares. (Desde esta perspectiva podemos abrir un paréntesis para señalar que el planteamiento de género anti patriarcal, carece de sustento teórico pues se enfrenta al desconocimiento de la complejidad.) La vida ha de instituirse en la medida en que cada sujeto aparece bajo el signo de la sujeción, impuesto a formar parte de la relación a la ley y sus axiomas fundacionales que son objeto de la transmisión. Orillar a los sujetos a creer que la normatividad surge de ellos mismos o depende de su libre voluntad de elección, conduce a la elección de estrategias políticas equivocadas y de corto alcance. Los hijos de las nuevas generaciones, parecen recibir cada vez menos referentes de estructura en el pasaje de la transmisión genealógica. El psicoanálisis demuestra los efectos devastadores del quedar a medio camino en la construcción de la sujetación concibiendo la posibilidad de la autorregulación y la soberanía individualizada.

Legendre propone el siguiente postulado: "*La función cero permite notificar a la vez la Referencia axiomática y la posibilidad misma del trabajo de conteo que vuelve a la genealogía eficiente.*" 10

La eficiencia de la que se trata es la que derrota reiteradamente al otro discurso que se pretende implantar como omnificiente: el del discurso científico que el nuevo orden del Management utiliza para proponer un orden de lo humano simplista que puede buscar una felicidad ingenua autorizada por cancelación de la deuda simbólica.

El obstáculo formidable que nos plantea el inconsciente realiza con Legendre una vigencia inédita preguntando de nueva cuenta *¿por qué la prohibición del incesto? ¿cómo hablar hoy del incesto?*.

El incesto y el axioma de la normatividad

Para contestar a las preguntas anteriores el autor señala que podemos hablar del incesto: "*con la ayuda de las celebraciones de la Referencia absoluta o si prefieren con la ayuda del axioma político fundador.*" 11 En el texto que vuelve una y otra vez sobre el hilo conductor que amplía su tejido, se nos recuerda, una vez más, que la Referencia de la que se trata es la divinidad. En ese sentido el cristianismo no es sino el recurso por medio del cual Occidente ha construido su principio de reproducción y aunque esta religión ha dejado de ser eficiente en cuanto a la función del mito, la humanidad no ha podido prescindir de la interrogación antropológica de base: *¿por qué la prohibición?, ¿por qué la prohibición del incesto?*.

Para Legendre la pregunta sobre el incesto es también de naturaleza política pues nos remite a un desdoblamiento de las interrogaciones *¿por qué el poder? ¿para qué las leyes? ¿por qué ninguna colectividad humana prescinde de las normatividad? ¿De donde viene el derecho?*. Legendre nos plantea sobre la problemática del incesto que los sistemas jurídicos de las leyes no responden directamente sino generando una seriación de referencias que no hacen sino eso: *referir*. Esto sucede así ya que ningún individuo o institución, aunque sea una institución "privada" es fundadora de su propia Referencia o su propia Ley. Ningún sujeto o institución puede fundar su propia soberanía sin referirse a los códigos estatales. Problema político pero también de la genealogía y de las prohibiciones en general y la del incesto en particular. No puede ser de otra manera pues de lo que se trata es de una problemática que no puede dejar fuera de su campo la teoría política. Legendre señala que la tendencia a la atomización social en la que cada uno genera su normatividad y sus propias referencias es en esencia de una posición perversa.

El montaje genealógico

Por si mismo el montaje genealógico se presenta como una legislación que impone sus reglas definiendo lo incestuoso, prohibiendo y autorizando los matrimonios, estableciendo los parentescos. Todas las familias se ciñen a tal montaje de linajes y parentescos que hacen que el sujeto no sea inmóvil pues ha de circular por los lugares asignados de la sucesión en el conteo generacional que lo incluye y lo sigue moviendo en la permutación simbólica de los lugares incluso después de su muerte. En ese sentido tener estatuto de persona jurídica supone al mismo tiempo que el sujeto se halla confrontado a la situación de ser hijo o hija en la estructura familiar. *¿Qué significa para Legendre el que el hijo se halle "confrontado" en su posición de hijo?*

En *El crimen del cabo Lortie* 12 tenemos la construcción de un caso en el cual la representación de lo normativo ya no tiene lugar sino el la precipitación al acto criminal que se refiere en este libro al cabo Lortie que en el mes de mayo de 1984 irrumpió en la Asamblea General de Québec decidido a matar al gobierno: "El gobierno de Québec tenía el rostro de mi padre".

Notas

1 Dicho personaje nos lleva a presentar un ateísmo que se reveló inviable ante el asesinato del padre. La simple "no existencia de Dios" bien puede evadir un problema de mayor fertilidad ética e intelectual, y de no menores

consecuencias éticas y teológicas, esto es, la muerte de Dios, o de una manera más radical, su ausencia definitiva (su silencio sin fin).

2 Pierre Legendre, *El inestimable objeto de la transmisión*, México, Ed. Siglo XXI, 1997.

3 Figis, *El derecho divino de los reyes*, México, Fondo de Cultura Económica, 1967.

4 Pierre Legendre, *El amor del censor*, México, Ed. Alfaragua, 1974.

5 Philippe Julien, *Dejarás a tu padre y a tu madre*, México, siglo XXI, 2002.

6 Pierre Legendre, p. 31.

7 Figis, *El poder Divino de los Reyes*, México, Fondo de Cultura Económica.

Legendre no menciona a este autor en *El inestimable objeto de la transmisión* e ignoro si lo menciona en alguno de sus libros como por ejemplo *El deseo político de Dios*, sin traducir al español, al menos hasta el momento de la elaboración de este texto.

8 Ibidem pag 217.

9 Ibidem, pag 218.

10 Ibidem pag 221.

11 Ibidem, pag 226.

12 Pierre Legendre, *El crimen del cabo Lortie, Tratado sobre el padre*, México, siglo XXI, 1994.

La justicia como espacio transicional

Jairo Gallo A.

"La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos...El resultado último debe ser un derecho al que todos -al menos todos los capaces de vida comunitaria- hayan contribuido con el sacrificio de sus pulsiones y en el cual nadie -con la excepción ya mencionada- pueda resultar víctima de la violencia bruta"
Sigmund Freud. Malestar en la Cultura

En los últimos años, se han tratado de buscar alternativas que pongan fin al conflicto armado en Colombia. Estas alternativas abarcan no sólo lo político, sino lo jurídico y lo psicosocial, ya que si se quiere preparar un transitoriedad del conflicto al post – conflicto, se tienen que atender los mayores aspectos posibles, sobretodo cuando se quiere llegar a una reconciliación que alcance a cada uno de los actores de este conflicto.

El alto Comisionado para la Paz de Colombia, Luis Carlos Restrepo, considera que esta preparación tiene que ir dirigida a varios aspectos, para que alcance un verdadero punto de reconciliación: "Si no nos preparamos con las herramientas adecuadas tanto de tipo jurídico como de tipo político, de tipo psicosocial para la superación del conflicto, entonces, vamos a quedar perpetuamente atrapados en odios que ya durante muchas décadas han hecho mella en la conciencia de muchos colombianos y que nos han dificultado llegar a la anhelada reconciliación"²

El conflicto armado en Colombia, al tener una historia de varias décadas, también ha cimentado en varias generaciones raíces de odios, rabias, venganzas, impotencias, injusticias, etc. Por eso "Sanar esas heridas que se han producido tanto en la conciencia del combatiente como en la conciencia de las víctimas es un hecho fundamental para poder aclimatar la paz nacional" ³

Se ha demostrado que la justicia punitiva, aquella que castiga a los infractores (cuando se les logra castigar), no repara a aquellos a los que se les causo daño, y más cuando hablamos de cientos de miles de personas que de alguna manera han sufrido directa o indirectamente del conflicto armado, por eso aquellos que inflingieron daños, se les tiene que buscar vías alternativas de reparar esos daños inflingidos (aparte de su sanción penal), esa forma de reparar los daños realizados por parte de los mismos que los realizaron a los implicados o afectados es lo que se ha dado llamar justicia restaurativa:

"Pensamos que lo importante en el caso de miembros de grupos armados que contribuyan eficazmente con la consecución de la paz nacional, es que contribuyan eficazmente en la reparación de las víctimas. Que de manera directa hacia las víctimas o hacia sus familiares, o de manera colectiva hacia la sociedad, se emprendan esfuerzos por parte de estas personas para reparar el daño que han hecho. Entramos así de lleno en la esfera de la justicia restaurativa y dejamos atrás el simple esquema de la justicia retributiva que en muchas ocasiones se limita, simplemente, a imponer una pena de cárcel al condenado sin que se simultáneamente se estén desarrollando acciones de reparación individual y social" ⁴

La reparación en la justicia restaurativa es mucho más importante que el castigo de cárcel, esta puede ser sustituida (parcialmente o totalmente según el caso) por esfuerzos adecuados, orientados a la consecución de la paz nacional o por esfuerzos orientados a la plena reparación de las víctimas. En este punto hay que aclarar que la justicia restaurativa, integrada a la justicia transicional, no promueve el olvido, sino la investigación (verdad) y responsabilidad (justicia y reparación) sobre los hechos acontecidos, para tratar de reconstruir el tejido individual y social.

La justicia transicional, pretende hacer el tránsito de la justicia retributiva a la restaurativa, es decir, crear un espacio donde cada uno de los involucrados en el conflicto armado (que seríamos casi todos los colombianos) podamos tener un lugar de transición simbólico, en donde podamos estar sin "matarnos" Para profundizar un poco más sobre este espacio de transición hacia lo simbólico, se traerá a colación algunos planteamientos conceptuales del psicoanalista inglés Donald Winnicott.

La transicionalidad es un tema que Winnicott tomo como eje de su teoría, para este, la transicionalidad es un espacio intermedio entre lo la dependencia a la independencia, es decir son aquellos fenómenos que permiten transitar al niño desde la fusión "absoluta" con un objeto (que puede ser la madre), la cual en un primer momento satisface sus necesidades, a la relación con sus sustitutos (objetos transicionales), preparando el camino para su ingreso en el mundo simbólico: "La transicionalidad no es un fenómeno evolutivo o propio de una etapa, sino un modo de funcionamiento psíquico que luego es trasladado a otras experiencias. Permite el acceso a la cultura, ya que se pasa de un único objeto a una multiplicidad de objetos abstractos y variables" 6

Siendo así un objeto transicional es aquel que puede elaborar una ausencia, reconocimiento de la pérdida de ese objeto supuestamente perdido (del cual en un primer momento estaba fusionado el niño), media ante esa pérdida, es por eso que estos objetos sirven como puentes, y cuando estos se construyen, crean lugares que Winnicott llama espacio potencial, zona intermedia que no es ni subjetiva ni objetiva, ni interna ni externa,

Ese espacio transicional lo puede proporcionar la justicia transicional, que al tratar de colocar acuerdos entre cada uno de los actores del conflicto armado, permite la incursión de estos en el mundo cultural (simbólico). La justicia transicional para operar como un espacio transicional winnicottiano tiene que tener un uso simbólico compartido, es decir de cada una de las partes, para así lograr una experiencia cultural compartida, o espacio potencial o transicional: "El lugar de ubicación de la experiencia cultural es el espacio potencial que existe entre el individuo y el ambiente" 8

La experiencia cultural al igual que la justicia transicional pretenden de alguna manera que los sucesos o situaciones del pasado se vinculen con las del presente y así construir un futuro: "El jugar y la experiencia cultural tienen la función de vincular el pasado, el presente y el futuro" 9

Pero como toda transición, tanto el objeto, el espacio y los fenómenos transicionales como la justicia transicional no pueden constituirse en permanentes, estos tienen darse en un momento determinado, ejerciendo su función de tránsito durante un suceso específico.

"La Justicia Transicional está llamada a desaparecer una vez haya cumplido su misión; está encargada de examinar solamente unos comportamientos particulares, en especial las violaciones a las leyes y costumbres humanitarias; solo se le asigna calificar los hechos cometidos en un periodo predeterminado que por lo general es desde el origen hasta el fin de un conflicto; la ley aplicable puede ser escogida y adaptada según los intereses de la nación, inclusive de forma retroactiva, y su mirada se encuentra concentrada hacia el futuro en forma colectiva (reparación de las víctimas, reconciliación nacional) y no hacia el pasado en forma individual (agresor, infracción, castigo)... Así, perdón y no olvido, verdad, reparaciones, reconciliación y reintegración son las propuestas de la Justicia Transicional para corregir los eventos ocurridos durante un conflicto armado. Es una estructura no ordinaria que da prioridad a las víctimas y a la reconciliación nacional en vez de dedicarse a los criminales y al castigo" 10

Para Winnicott si un sujeto queda fijado a ese objeto transicional, convierte a ese objeto en fetiche, afectando la relación del sujeto con la ley, ya que este anclaje el sujeto no puede introducirse en la ley simbólica, así que si la justicia transicional tiene que desaparecer cuando ejerza su función, que no es más que instaurar mediante la verdad, la justicia y la reparación, lugares de experiencia cultural o espacios transaccionales, en donde se pueda vivir en comunidad, o alternativas diferentes a la violencia, que conduzcan a la reconciliación, permitiendo que los sujetos establezcan lazos sociales, que consoliden a una cultura, llamada en este caso colombiana.

Notas

2 Intervención del alto comisionado para la paz, Luis Carlos Restrepo durante el seminario internacional "preparar el post-conflicto": problemas sociales y jurídicos durante la reconciliación. Universidad Central. Septiembre 2 del 2003.

3 *Ibíd.*

4 *Ibíd.*

5 Desafortunadamente este "matarnos " no es metafórico en Colombia.

6 Abadi, Sonia. Transiciones. El modelo terapéutico de D W. Winnicott. Editorial Lumen. Buenos Aires. 1996. Página 39

7 El niño tiene que perder ese objeto al cual está fusionado para comenzar a relacionarse con otros objetos y así poder entrar en el mundo cultural, simbólico.

8 Winnicott, Donald. Realidad y juego. Editorial Gedisa. Barcelona, 1986. Página 64.

9 Abadi. Op Cit. Página 63.

10 Cáceres, Hernando. La Justicia Transicional para Colombia. Revista Semana. Edición de mayo 11.

Psicoanálisis, educación y análisis institucional

Presentación sección "Psicoanálisis, Educación y Análisis Institucional"

Sara Elena Hassan

En "**Subjetividade, conhecimento e aprendizagem**", con fundamentos en una base amplia tomada de Foucault, Deleuze, Guatari y Rolnik, la autora, **Maria Siqueira de Andrade**, trata de las relaciones entre conocimiento y subjetividad. Más acá y más allá de la propuesta de producción de aportes al bagaje teórico de la psicopedagogía, la autora discurre sobre el lenguaje, sobre el aprendizaje como estrategia de subjetivación, desplegando al final una cartografía del aprendizaje en el humano.

"**Pesquisa-intervenção: um modo de investigar e de agir na formação**", de **Sonia Maria Pellegrini de Azeredo**, desarrolla y discute los fundamentos de una investigación producida a partir de experiencias en sala de aula, pensada como una práctica de *pesquisa-intervención*, con referencias en el Análise Institucional. A partir de una experiencia de trabajo con estudiantes de Psicología de la Educación, parte de la denominada "postura del estudiante(estagiário)", proponiendo otras formas de inserción en lo cotidiano de la escuela, produciendo formas que rompen con la demanda instituída del estudiante - *alumno*, que sistemáticamente parece no darse cuenta del *lugar instituyente* del practicante (estagiário)-estudiante, aprendiz/ investigador, y no sólo como consumidor pasivo de teorías reproductoras del *status quo* vigente

El texto de **Alicia Kremer**, "**Análisis institucional, un olvido para recordar y comprender**", rescata un lapsus aparecido y detectado durante el procesamiento de documentos en trabajo de maestría en análisis institucional, para elaborar información y vivencias en que la autora se reconoce implicada en algún punto, a nivel personal. Sigue levantamiento de la historia de la institución en cuestión, una escuela llamada "P" por la autora; institución de Buenos Aires fundada por emigrantes judíos en la década del 30. Se mencionan referencias a analistas institucionales como Fernando Ulloa y otros

Subjetividade, conhecimento e aprendizagem

Marcia Siqueira de Andrade

Cabe à Psicopedagogia a compreensão da subjetividade sendo instaurada pelo conhecimento, da constituição de espaços objetivos e subjetivos que possibilitem a criatividade, a experiência da liberdade e a autoria do pensamento .

Pretendemos neste texto, ampliar a compreensão da relação possível entre subjetividade e conhecimento na sociedade contemporânea. Entendemos que a identificação das diferentes formas dessa relação trarão subsídios à constituição do arcabouço teórico da psicopedagogia. Estaremos propondo uma série de oito pranchas nas quais aparecem desenhadas cenas de animais em situação humana, como estratégia que possibilita a cartografia dos movimentos de subjetivação articulados ao processo de aprendizagem.

Mitos e sonhos vêm do mesmo lugar. Vêm de movimentos de desterritorialização profundos que nos sacodem com tal força que nos incitam a encontrar expressão numa forma simbólica. E, muitas vezes ela se expressa na forma de um animal. Um mito dos índios Pawnee ilustra a relação arquetípica do homem com os animais. Ele começa assim:

"No início de todas as coisas, sabedoria e conhecimento estavam com o animal. Porque Tirawa, Aquele-que-está-acima não se dirigiu diretamente ao homem. Ele mandou alguns animais contarem à humanidade que ele se mostrava através da besta. E que o homem deveria aprender com os animais..."

A partir da leitura de Foucault interpretaremos o movimento de desterritorialização identificados pela ressonância provocada pelos signos presentes nas pranchas apresentadas, enquanto processo de gênese do sentido, resultado de formações políticas, processos históricos instalados nos dois planos de práticas que atravessam toda a empiricidade: as práticas de dizibilidade e de visibilidade (Deleuze, 1986). 1

Dito de outro modo, as formas do visível e do dizível, agindo em regime de reciprocidade, constroem nosso saber sobre a realidade, respectivamente, os objetos visíveis e os temas a serem tratados nos discursos. A linguagem, portanto, articulada às práticas mudas junto aos corpos instaura realidades. Entre as realidades produzidas podemos registrar as formas subjetivas.

Conhecimento e subjetividade

Nosso interesse principal tem sido compreender a constituição da subjetividade a partir da formação do símbolo, dito de outro modo, como o conhecimento produz subjetividade². Entendemos que o objeto de conhecimento não é in/significante. Trata-se de um significante cujo significado polissêmico não se reduz ao contexto social da escola mas perpassa as conotações subjetivas dos espaços singulares de cada sujeito. 3

Buscamos, inicialmente, compreender a constituição do pensamento⁴ a partir da construção da linguagem escrita privilegiando a epistemologia genética. 5 Distúrbios presentes nesse processo nos aproximaram das manifestações inconscientes iluminadas pela psicanálise.

Trazemos aqui o produto de um terceiro momento quando buscamos a articulação das dimensões inteligente e inconsciente na formação do signo, considerando o sujeito histórico, encarnado. Esse movimento nos trouxe a compreensão do distúrbio de aprendizagem, em especial na língua escrita, enquanto sintoma neurótico exigindo uma abordagem diagnóstica e uma intervenção diferente da oferecida até então.⁶

Rolnik (1993) nos diz que o sintoma funciona como uma espécie de sedativo para o mal-estar, que escutá-lo nos dá acesso a algo que determina o modo vigente de funcionamento de tal subjetividade, o sintoma é sinal de que alguma diferença se enreda na antiga figura. Ao mesmo tempo, o sintoma serve como resposta na tentativa de escapar do conflito que a diferença provoca quando quer emergir. Por fim aponta

a estratégia existencial construída a partir dessa resposta para aplacar nossa condição trágica, nossa condição de seres não estáticos, que causa mal estar a cada vez que temos que abrir mão do que vínhamos sendo. Hoje pensamos o sintoma neurótico enquanto "*marcas*" de estratégias de subjetivação. 7

Aqui não pretendemos classificar o sujeito ou suas aptidões intelectuais mas captar signos que nos auxiliem na compreensão do padecimento do sujeito que des/conhece, do sujeito com distúrbios de aprendizagem.

Mesmo compartilhamos a posição teórica de Pain (1999:45) quando afirma que "*... O inconsciente é o lugar do processamento do pensamento. A aprendizagem constitui o equivalente funcional do instinto, na medida em que podemos entendê-la como uma transmissão das modalidades de ação especificamente humana*", em nosso trabalho investigativo temos procurado abordar o fenômeno da produção simbólica desde um lugar transdisciplinar distinto da psicanálise, da epistemologia genética, da antropologia, da semiótica, da psicologia, da sociologia, da lingüística. Um lugar que passa por esses espaços mas transpassa-os produzindo diferenças.

Retomamos neste momento as palavras de Oliveira (2001) ao referir-se ao processo de construção de novas teorias. Toda nova teoria passa por, no mínimo, três estágios: num primeiro estágio trabalha-se com conceitos emprestados, num segundo os conceitos são compartilhados e finalmente há a construção de um novo corpo teórico que transcende os momentos anteriores.

Acreditamos que atualmente encontramos-nos numa etapa intermediária em que os conceitos compartilhados já transitam por novos caminhos de uma área específica das ciências humanas que busca transpor a exégesis cartesiana. Não pretendemos dar o passo final nesta empreitada, mas discutir sobre outras bases a relação entre inteligência/desejo, social/individual, objetividade/subjetividade, dentre outras. Os termos de cada distinção não são colocados em oposição ou em contradição, como síntese que os anula num terceiro ponto. Os pares são pensados numa relação irreconciliavelmente diferentes. As fronteiras que separam os termos emparelhados são como vagas em fluxo contínuo. A cada movimento algo do que estava mudou, sem deixar a antiga forma, constituindo e sendo constituída a partir do movimento em si.⁹

Longe de referenciais teóricos que nos obriguem a pressupor a constância ou a preexistência de conceitos, pensaremos essas dualidades desde as contingências do paradoxo¹⁰, concebendo-as imersas num processo ininterrupto de constituição mútua.

Linguagem e subjetividade

Diferentemente de fazer referência ao mundo, a linguagem intervém sobre ele, engendra os próprios fatos que supostamente descreve. Não mais apartada dos fatos, a linguagem age com eles e sobre eles. Por conta disto a palavra advém para nós, não como unidade de significação tal qual para aparece na psicanálise, mas como ato¹¹ enunciativo, ação do sujeito que apreende as coisas do mundo e aprende *sobre* elas. São,

"...as circunstâncias, tomadas como pressupostos implícitos da linguagem que, sem se confundirem com as palavras, determinam sua força produtora de real". (Deleuze e Guattari, 1980/1995).

Neste sentido, afirmamos que a linguagem produz subjetividade no mesmo movimento em que é por ela produzida. Afirmamos a existência de um processo de produção recíproca. E com isso o sentido de produção abala-se pois em sua dupla natureza o elo entre linguagem e subjetividade ora reproduz, ora inventa os dois termos do par.

A partir da leitura de Foucault pensamos o movimento de desterritorialização identificados pela ressonância provocada pelos signos, enquanto processo de gênese do sentido, resultado de formações políticas, processos históricos instalados nos dois planos de práticas que atravessam toda a empiricidade: as práticas de dizibilidade e de visibilidade (Deleuze, 1986). 12

Dito de outro modo, as formas do visível e do dizível, agindo em regime de reciprocidade, constroem nosso saber sobre a realidade, respectivamente, os objetos visíveis e os temas a serem tratados nos discursos. A linguagem, portanto, articulada às práticas mudas junto aos corpos instaura realidades. Entre as realidades produzidas podemos registrar as formas subjetivas.

A idéia de produção da subjetividade pode ser enriquecida através da noção de *subjetivação* (Foucault, 1988, 1990; Deleuze, 1992). Esta noção vêm sempre precedida das palavras "*formas*", "*modos*", "*processos*", que indicam que a subjetivação nunca está acabada, mas se constitui como um processo contínuo (Prata, 2001). A partir desta perspectiva, há múltiplas maneiras de se subjetivar que são diferentes no decorrer da história, onde o sujeito pode fixar, manter ou transformar sua identidade (Foucault, 1997).

Como nos lembram Rolnik e Guattari,

"Um fato subjetivo é sempre engendrado por um agenciamento de níveis semióticos heterogêneos, num entrecruzamento de determinações enunciativas não só sociais, mas também econômicas, tecnológicas, de mídia, entre outros". (Guattari e Rolnik, 1993, p. 35)".

Aprendizagem como estratégia de subjetivação

Estamos chamando de estratégia de subjetivação à operação específica pela qual o indivíduo ou comunidades se constituem sujeitos, à margem dos saberes constituídos e dos poderes estabelecidos, podendo dar lugar a novos saberes e poderes.

Foucault (*Microfísica do poder*) nos coloca que em muitas formações sociais não são os senhores que constituem focos de subjetivação, mas os excluídos. Diante dessa colocação cabe perguntar: até que ponto podemos pensar o distúrbio de aprendizagem como "*doença*"? O distúrbio de aprendizagem não seria, em muitos casos, estratégia para "*novas*" subjetivações ?

Essa estratégia inaugura-se no nascimento do indivíduo com a possibilidade de aprender. O aprendizado é produto e produtor da diferença¹³. Desde então, em toda nossa existência estamos *sujeitados* à violência do signo, quando o que nos é conhecido se torna inoperante e a diferença produzida exige de nós a criação de algo novo, de um sujeito-pessoa. Um sujeito-pessoa é um território existencial que, limitado por uma contingência, responde a uma representação que ele se faz do que ele mesmo vive. Esse sujeito, enquanto autor do mundo, também se representa o que vive, enquanto vive. Essa representação que ele se faz acaba por tornar-se a matriz do seu olhar. Assim, não é mais seu olho que olha, mas é um olhar que (se) olha na diferença. Nesse sentido podemos dizer do "olhar psicopedagógico", daquele olhar que (se) olha no diferente; sua imagem se faz na diferença.

A diferença nos *desterritorializa*, despente afetos que buscam matérias onde possam se efetivar. A *desterritorialização*, ou seja, o desfazimento de um território existencial carrega e aciona um movimento de re/territorialização. É uma abertura aos devires¹⁴, são eles que dão condições de pensar em novidade fora de qualquer previsibilidade, ou seja, só o devir possibilita que se pense em invenção. É no encontro com as diferenças que as subjetividades se desestabilizam, que experimentam o mal-estar. E então se fecham quando não suportam seus abalos, retornando à cópia, restringindo a aprendizagem à mera reconhecimento ou num outro pólo se entregam à experimentação das múltiplas sensações e diferenças que se produzem chegando à invenção de algo no campo estratificado.

Deleuze¹⁵ traz a questão da decepção para a aprendizagem. Para ele a decepção é fundamental no processo de aprendizagem, é ela que deixa sem referências, criando a necessidade de buscar o sentido do signo em outro lugar, que não apenas nos registros da memória. A decepção vem quando o que o signo provoca, ultrapassa tudo o que conhecia até então forçando a criação de algo inédito, que pode ser uma nova concepção, uma nova saída ou um novo ponto de vista sobre si mesmo. Segundo ele, se aprende por intermédio dos signos, desde que se vença duas crenças: a primeira é atribuir ao objeto o signo de que é portador, pois ao mesmo tempo em que o signo designa um objeto também significa alguma coisa diferente, confundimos o significado com a coisa que designa.

A segunda crença a vencer é a compensação subjetiva que surge para aplacar a decepção com relação ao objeto. O signo, tanto vai além do objeto que o emite, como do sujeito que o interpreta, o que existe além deles são as essências, a diferença que diversifica e pode diversificar-se, mas não pode se repetir.

Toda aprendizagem tem uma parcela de reconhecimento e repetição, nos ensina Deleuze 16. A aprendizagem em parte é reconhecimento, em parte é divergência. A divergência é a diferença, é o desconhecido que escapa, desestabiliza e provoca problematização na nova configuração. Quando o sujeito põe em relação elementos, em parte reconhece através do seu repertório prévio e por outro lado é colocado em xeque diante da composição inédita, é afetado pelo estranhamento que o força a criar algo a partir da divergência que percebe na situação.

Dessa forma a aprendizagem não pode ser entendida como solução de problemas, mas sim preferencialmente como criação de novos caminhos. Não basta compreender uma situação, a questão é problematizá-la, ou seja, aprender é constituir um campo problemático.

A repetição não é generalização, a generalidade é da ordem das leis e as leis são estáticas, mudam os que a seguem. Repetir é comportar-se em relação a algo único, é a universalidade do singular, até que essa repetição seja interiorizada por ser tantas vezes repetida, levando ao esquecimento e através do esquecimento se torna uma potência positiva, elevando o querer. Só se deve buscar a diferença naquilo que já não tem mais sentido, só se repete o que é insubstituível: *o que quiseres queira-o de tal maneira que também queiras o seu eterno retorno* 17. Um solo já conhecido é parte fundamental, um lugar conhecido onde se possa pisar, transitar, construir a partir dele.

Repetição, inibição e simbolização

"...se graças ao esquecimento, não se pôde estabelecer nenhum laço, tecer malha alguma entre si e o momento presente, se ficou em seu lugar, em seu tempo, se conservou sua distância, seu isolamento no côncavo de um vale ou no cimo de uma montanha, a recordação faz-nos respirar de repente um ar novo, precisamente por ser um ar outrora respirado, o ar mais puro que os poetas tentaram em vão fazer reinar no Paraíso, e que não determinaria essa sensação profunda de renovação se já não houvesse sido respirado, pois os verdadeiros paraísos são os que perdemos (Proust, 1989-1990, p.152).

Grande parte do aprendizado é reconhecimento, grande parte do que realizamos pela vida a fora é repetição, ela é fundamental para a consistência do que fazemos e do que somos, complicado é quando o que fazemos e somos nos causa mal-estar por não estarmos conseguindo romper com algo que torna a *repetição doença*.

Deleuze¹⁸ afirma que a repetição tanto cura como é através dela que adoecemos. Cura porque é ela que nos dá condições de possibilidade para que possamos transitar por caminhos já traçados e que dão certo, a repetição assim é da ordem da arte, só se repete tal e qual o que é especial, o que se não fosse repetido de tal forma não teria valor, perderia a graça e o encanto. A repetição adoece quando repetimos por medo de arriscar sair de algo que não nos revigora mais, quando repetimos algo que deu certo com outros e por covardia não tentamos descobrir o que em nós causa *alegria* 19.

Freud (1914/1972), no texto *Recordar, repetir, elaborar* nos fala:

"... o analisado não recorda nada do que foi esquecido ou reprimido, vive-o de novo. Não o reproduz como recordação, mas como ato; repete-o sem saber, naturalmente o repete."

Ele relaciona a repetição com o reprimido, não tardando por notar que a transferência não é por si mesma mais que uma repetição, e a repetição, a transferência do passado esquecido. Este texto nos é precioso para as articulações que pretendemos fazer aqui por trazer a *repetição em ato*, por incluir o ato.

Freud, que alguns anos depois do texto citado acima, em *Além do princípio do prazer*, escreve observando seu neto, que a partir do jogo de carretel começa a utilizar-se de dois vocábulos: fort da.

A interpretação do jogo tornou-se então óbvia. Ele se relacionava à grande realização cultural da criança, a renúncia instintual (isto é, a renúncia à satisfação instintual) que efetuara ao deixar a mãe ir embora sem protestar. Compensava-se por isso, por assim dizer, encenando ele próprio o desaparecimento e a volta dos objetos que se encontravam a seu alcance. (Freud, 1920/1998a, p. 19)

Freud que observara o surgimento de duas novas palavras a partir da brincadeira repetitiva com o carretel, jogado longe para ser encontrado em seguida, enfoca no texto a repetição de uma situação de desprazer. Vamos aqui colocar o acento na *repetição*.

Gostariamos então de pontuar as relações que o autor vai fazendo entre recalçamento, repetição e desprazer, logo denominado de instinto de morte, no mesmo texto. Freud aprende da observação de seu neto que a repetição da situação desagradável, atuada na brincadeira com o carretel, devia ser lida como um ato que põe um limite ao gozo, na medida em que dá ensejo, na medida em que forja essas duas palavras novas que o menino passa a pronunciar. Assim, o jogo do carretel não estaria ainda na categoria de um espaço de metaforização já estabelecido, mas de uma metaforização em curso, que ainda irá se estabelecer.

Em seu texto *Inibições, Sintomas e Ansiedade*, Freud (1925/1998c) afirma o seguinte a respeito da inibição:

No tocante às inibições, podemos então dizer, em conclusão, que são restrições das funções do ego que foram ou impostas como medida de precaução ou acarretadas como resultado de um empobrecimento de energia; e podemos ver sem dificuldade em que sentido uma inibição difere de um sintoma, portanto um sintoma não pode mais ser descrito como um processo que ocorre dentro do ego ou que atua sobre ele. (p. 13)

Assim, o sintoma fica definido como formação do inconsciente, e a inibição, como distúrbio egóico. É função do ego enfrentar as exigências levantadas por suas três relações de dependência – da realidade, do id e do superego – e não obstante, ao mesmo tempo, preservar a sua própria organização e manter a sua própria autonomia.

"A pré-condição necessária aos estados patológicos em debate só pode ser um enfraquecimento relativo ou absoluto do ego, que torna impossível a realização de suas tarefas. A exigência mais severa feita ao ego é provavelmente a sujeição das reivindicações instintivas do id, para o que ele é obrigado a fazer grandes dispêndios de energia em anticatexias. Mas as exigências feitas pelo superego também podem tornar-se tão poderosas e inexoráveis que o ego pode ficar paralisado, por assim dizer, frente às suas outras tarefas. Podemos desconfiar de que, nos conflitos econômicos que surgem neste ponto, o id e o superego freqüentemente fazem causa comum contra o ego arduamente pressionado que tenta apegar-se à realidade a fim de conservar o seu estado normal. Se os outros dois se tornam fortes demais, conseguem afrouxar e alterar a organização do ego, de maneira que sua relação correta com a realidade é perturbada ou até mesmo encerrada." (Freud, 1940/1998b, pp. 45-46)

Retornamos ao proposto por Freud (1920/1998a) em *Além do princípio do prazer*, de que esse atuar da criança vem relacionado ao gozo, termo lacaniano para designar aquilo que no texto de Freud comparece sob o nome de instinto de morte. É para estabelecer um limite ao gozo que a criança atua seu brincar, falar será sua grande realização cultural, a renúncia instintual, para o que ela terá se apoiado na leitura do outro significativo.

De acordo com Freud (1925) a inibição tem uma relação especial com a função, não tendo necessariamente uma implicação patológica. Segundo ele podemos denominar inibição uma restrição normal de uma função. O sintoma por outro lado, denota a presença de algum processo patológico. Assim, uma inibição pode ser também um sintoma.

(...) inibição quando há uma simples redução da função e sintoma quando uma função passou por alguma modificação inusitada ou quando uma nova manifestação surgiu desta.

A inibição pode ser uma expressão de uma restrição de uma função do ego, podendo ter causas diferentes. Quando o ego se vê envolvido em uma tarefa psíquica difícil, como ocorre no luto, ou quando se verifica uma tremenda supressão de afeto, ou quando um fluxo contínuo de fantasias sexuais tem de ser mantido sob controle, ele perde uma grande quantidade de energia em diversos pontos ao mesmo tempo. Torna-se relevante pontuar neste caso a relação entre ansiedade e inibição:

(...) Algumas inibições obviamente representam o abandono de uma função, porque sua prática produziria ansiedade. (...) são restrições da função do ego, que foram impostas como medida de precaução ou acarretadas como resultado de um empobrecimento de energia; e podemos ver sem dificuldade em que sentido uma inibição difere de um sintoma, porquanto um sintoma não pode mais ser descrito como um processo que ocorre dentro do ego ou que atua sobre ele.

Pain (1985) afirma que a inibição está relacionada com a diminuição da função, impedindo que esta se realize, enquanto que o sintoma acarreta a modificação dessa função. Ao contrário do sintoma a inibição é um processo que se passa exclusivamente no ego, ela é em termos uma limitação do eu. A inibição ocorre no nível da consciência, ou seja, o ego para reduzir o desprazer evita a função, podendo acontecer em três oportunidades:

- a) quando há sexualização dos órgãos comprometidos na ação;
- b) quando há evitação do êxito, ou compulsão ao fracasso diante do êxito, como castigo à ambição de ser;
- c) quando o ego está absorvido em outra tarefa psíquica que compromete toda energia disponível, como pode ser o caso da elaboração de um luto.

A inibição aparece também como uma particularidade do fenômeno neurótico através de duas reações opostas, sendo uma o impulso da repetição da situação traumática ou a necessidade de evitação do lugar indicado pela marca. Pain (1985, p.31) coloca que

... "este rodeio que impõe o sinal de angústia realiza-se de acordo com as diferentes modalidades de defesa, algumas das quais interessam diretamente ao problema de aprendizagem".

A evitação é uma defesa diante da angústia, ocorrendo um evitar pensar que pode prejudicar a aprendizagem, neste caso, aprendizagem materna.

Inibição implica uma repressão exitosa, uma evitação ao contato com o objeto do pensamento, ou seja, o pensar em seu conjunto e o aprender serão evitados. Fernandez (199, p 87) coloca :

Creemos que quando está sexualizado o pensar, o conhecer, o aprender, é possível produzir-se um tipo de inibição que chamamos de inibição cognitiva. Pode estar sexualizado o objeto de conhecimento e a função, ou o processo que rodeie esse objeto, inibindo-se o aprender.

Tanto o problema de aprendizagem que constitui um "sintoma" quanto o que forma uma "inibição" instala-se em um indivíduo, afetando a dinâmica de articulação entre os níveis de inteligência, desejo, organismo e corpo, resultando em um aprisionamento da inteligência e da corporeidade por parte da estrutura simbólica inconsciente.

Cartografia da aprendizagem (no) do humano

Aqui nos interessa pensar a possibilidade de cartografar os movimentos de subjetivação inerentes ao processo de aprendizagem, de apropriação do conhecimento. Consideramos que o movimento do aprender articula e cristaliza as diferentes instâncias do individual e do social, mostrando, desta forma, possibilidades de constituição de subjetividades e de processos de singularização. O contorno de uma subjetividade delinea-se a partir de uma composição singular de forças, um certo mapa de sensações. A cada novo universo que se incorpora, novas sensações entram em cena e um novo mapa de relações se estabelece, sem que mude necessariamente a figura através da qual a subjetividade se reconhece.

"Saber, inclusive na ordem histórica, não significa encontrar de novo nem sobre tudo nos encontrar. A história será "efetiva" na medida em que introduza o descontínuo em nosso mesmo ser. Dividirá nossos sentimentos; dramatizará nossos instintos; multiplicará nosso corpo e o oporá a si mesmo. Não deixará nada debaixo de si que teria a estabilidade tranquilizadora da vida ou da natureza, não se deixará levar por nenhuma obstinação muda para um fim milenário. Cavará aquilo sobre o que a quer fazer descansar, e se encarnizará contra sua pretendida continuidade. O saber não foi feito para compreender, foi feito para fazer talhos." (Michel Foucault)

De acordo com Deleuze, as linhas de fuga surgem a partir da afecção com as linhas molares - linhas objetivas que atravessam a sociedade - e, então, passam a produzir recodificações e invenções de modos de vida. Pode-se dizer que elas remetem a re-territorializações; o prazer é um meio através do qual uma pessoa ou um sujeito pode recuperar-se dos processos que lhe desterritorializam. As linhas de fuga são linhas de resistências

Tentamos, então, descrever o movimento das linhas de desejo, discernir no novelo das linhas de subjetivação. Essas linhas não podem ser separadas pois sua trama é o que permite nossa existência e são de, pelo menos, três ordens: linhas molares, as moleculares e as linhas de fuga.

-as linhas molares são os fatos que nos organizam e a partir dos quais organizamos nossa vida. É o visível. Tomar o fio das linhas molares, vai ser pinçar o visível e a partir dele procurar uma linguagem que possa dizer dos movimentos que realiza. (molecular)

-as linhas moleculares traçam os movimentos de subjetivação provocados pelos fatos, os fluxos e os fluxos são os desejos e as crenças¹⁹ que nos acompanham, são sempre os fluxos que vem promover a desterritorialização,

-e as linhas de fuga. linhas criadoras de outras formas de estar nesse campo, modificando meu jeito de ser (estar) no mundo. (DELEUZE, 1995)

Essas linhas indicam a força criadora do (no) humano.

Na tentativa de estabelecer a cartografia das estratégias de subjetivação construímos imagens que produzissem ressonâncias com linhas molares específicas, marcas da aprendizagem.²⁰

Como dissemos anteriormente, marca é um estado, uma diferença produzida que contamina as subjetividades e suas formas de ser. São esses estados inéditos que se produzem em nosso corpo, a partir das composições que vamos fazendo ao viver. Cada um desses estados constitui uma diferença que instaura uma abertura para a criação de um novo corpo, o que significa que as marcas são sempre gênese de um devir (PEREIRA, 2000). Estaremos considerando aqui marcas paradigmáticas : a marca da castração oral, anal, do espelho, do pensamento e genital.

Cada uma delas tem a potencialidade de voltar a reverberar quando atrai e é atraída por ambientes em que encontra ressonância (ROLNIK, 1993, p. 242). As marcas não são necessariamente de perda e depressão, resultam de experiências inéditas e intensas (de vida ou de morte) em nossos corpos afetivos que não desaparecem, mas reverberam, vibram e convocam nossa capacidade de criar uma nova realidade, são gênese de devir (ROLNIK, 1993).

As imagens construídas partindo de formas de animais tendem à ressonância com territórios pré-históricos e vão se mostrar por metáforas. Aquele que quiser compreendê-las deve abandonar saberes instituídos, assumindo o posicionamento de des/conhecimento pois "*Não existe aprendiz que não seja egiptólogo de alguma coisa.*"

A intolerância diante da in/certeza poderá ofuscar os signos que se apresentam nos instantes em que o processo de produção bifurca e seus efeitos desviam-se da rota esperada gerando, na estranheza desta fratura, realidades ainda desconhecidas. A interferência dessas fraturas provoca a quebra de compreensão. E o não-sentido gerado pelo hibridismo da linguagem tem como efeito principal a exigência da busca de novas significações.

No lugar da significação esperada surgem séries infinitas e proliferantes de novas significações. As realidades criadas pelas palavras, neste caso, divergem da ordem estimada dos fatos, faz emergir o acontecimento, rupturas na ordem geral estabilizada.

Neste momento, cabe nos perguntarmos como esse outro sentido plural e divergente afeta a subjetividade. Dito de outro modo, indagamos sobre os efeitos do elo entre o sentido desviante dos signos e a subjetividade.

Há tantos modos de subjetivação quanto diversas são as maneiras de cada um organizar sua existência. Algumas subjetividades desejam mais que tudo a estabilidade, excluem situações que possibilitem qualquer experiência nova, segmentarizam as relações, esquadriham o viver, institucionalizam o cotidiano. Temendo a desestabilização e o enfrentamento do desassossego que ela traz, fazem sintomas como medida desesperada de lidar com o mal-estar, que o afastam da fluidez do devir, repetem-se em certas figuras identitárias ou calcificam em certas estereotípias que lhes dê o mínimo de segurança, vivem a desterritorialização como precipitação do caos, que pode aparecer como angústia de morte às vezes ou como medo de enlouquecer ou ainda de fracassar. Esta tem sido a forma mais comumente encontrada nos sujeitos com distúrbios de aprendizagem, principalmente no sexo feminino. Chamamos de hipoassimilação projetiva. (Andrade, 2002^a)

Noutro extremo está o modo de subjetivação que não tem a estabilidade como fundamento vital, é o modo de se organizar na vida que suporta a dor, não o sofrimento e a renúncia, mas a dor de ter que abandonar a figura existencial em vigência, de encarar o desconhecido, dor de abrir mão de antigas fórmulas que deram certo, mas que em determinado momento se tornam repetição sem razão de ser. Diz respeito à subjetividade que procura dar passagem para o que vem abalar o que vinha sendo até então e suporta reconhecer que a consistência alcançada não tem mais validade acolhendo a figura da subjetividade que pede novo traçado, embarcando nesse processo que está sempre se fazendo e desfazendo. É a que se permite admitir que aquilo que sempre acreditou não faz mais sentido, que aceita sua finitude e percebe que nada permanece o mesmo para sempre. É o modo de subjetivação que acolhe o mal-estar como sinal de que a vida exige uma nova posição, um novo olhar, uma nova atitude. É um modo de viver, pensar e experienciar as coisas que exige permanentemente criação, que dá conta de abrir mão da estabilidade, inventando possibilidades mais condizentes às novas situações. Entre um e outro desses dois modos de subjetivação, existe uma infinidade de formas que cada um vai encontrar de se fazer na vida vivida.

Entendemos que na produção de repetições acontece o momento de criação de significantes que nos falam metaforicamente do mal estar²¹ desse sujeito. Uma produção que buscando o passado em si na "diferença interiorizada", na extratemporalidade das lembranças involuntárias, tenta desvelar a verdade contida nos signos. Signos vazios da mundanidade, onde o tempo se perde; signos mentirosos do amor e do tempo perdido; signos materiais da sensibilidade onde o tempo se redescobre; e, enfim, os signos da essência ideal na arte, onde o tempo redescoberto é o tempo puro. Concordamos com Proust quando fala sobre a recordação como repetição criativa:

"...se graças ao esquecimento, não se pôde estabelecer nenhum laço, tecer malha alguma entre si e o momento presente, se ficou em seu lugar, em seu tempo, se conservou sua distância, seu isolamento no côncavo de um vale ou no cimo de uma montanha, a recordação faz-nos respirar de repente um ar novo, precisamente por ser um ar outrora respirado, o ar mais puro que os poetas tentaram em vão fazer reinar no Paraíso, e que não determinaria essa sensação profunda de renovação se já não houvesse sido respirado, pois os verdadeiros paraísos são os que perdemos (Proust, 1989-1990, p.152).

O sujeito, feito autor, pode ir percorrendo o caminho traçado por seu escrito, ora achando que dita as regras do jogo, ora considerando-se diluído em um jogo cujas regras lhe escapam. Tomando a segunda posição, a escrita da história do sujeito é entrecruzada pela interminável história de sua escrita, já que o sujeito reconstrói-se continuamente a partir das questões subjetivas que o afligem.

O texto pelo qual o sujeito se apresenta é o primeiro, marcado pelo caráter de identidade e pelo esforço de reconstrução racional de sua história, diferentemente das histórias que se edificam pelo ato da escrita, marcadas por conflitos e denunciadoras do caráter trágico da sua condição de sujeito desejante. Portanto, concebendo o lugar do sujeito que se propõe a escrever sobre si como marcado por questões sobre sua

existência, a autobiografia não passaria de uma tentativa de responder aos enigmas humanos. A possibilidade de aproximação das respostas se dá no próprio campo do experienciar-se como construtor de si próprio pelo ato da escrita, experiência que escapa das amarras de um discurso racional e que não permite ser nomeada.

É nesse sentido que se entrecruzam a escrita de uma história e a história de uma escrita. Talvez o sentido de uma autobiografia se encontre e se perca nesse segundo momento, já que a experiência de escrever a própria vida termina por se constituir em mais uma escrita de uma história e assim por diante

Parece não haver motivo suficiente para uma autobiografia, se não houver uma intervenção, na existência anterior do indivíduo, de uma mudança ou transformação radical que a impulse ou justifique.

Se a mudança não afetou diretamente a vida do narrador, a matéria apta a tornar-se objeto de uma narração limitar-se-ia à série de eventos exteriores, mais condizentes à efetivação do que Benveniste chama de "história", que prescindem de um narrador em primeira pessoa. Ao contrário, a transformação interna do indivíduo provocada por eventos externos proporciona material para uma narrativa que tem o eu como sujeito e como objeto, sendo que a importância da experiência pessoal, aliada à oportunidade de oferecer o relato dela a outrem, estabelece a legitimidade do eu e autoriza-o a tomar como tema sua existência pretérita.

É nesse espaço de posicionamento do sujeito frente a si mesmo que a questão autobiográfica se institui como tentativa de dar conta de sua existência, de sua constituição no que se tornar. É uma escrita que tem como objeto o *si próprio*, a análise, isto é, a auto-análise da história de uma vida, a vida do próprio sujeito narrada por ele próprio.

As histórias pessoais são impregnadas de significados culturais legitimamente reconhecidos, denunciando os mitos identitários que sustentam o imaginário social. Então, sempre o sujeito está implicado, sua marca está posta nos seus percursos, nas suas escolhas, até mesmo na opção de narrar sua história, prendendo-se narcisicamente a acontecimentos, como pilastras nas quais o eu pode se sustentar.

Assim, a autobiografia situa-se a partir do espaço de singularidade em que o homem passou a se constituir, sendo, portanto, produto da civilização ocidental, passando a marcar um dos modos pelo qual ele pode dar conta de sua história, no contexto mais amplo da História como memória da humanidade. A reconstituição da unidade de uma vida ao longo do seu tempo passa a ser um meio privilegiado de dar testemunho da existência.

Deleuze e Gilles *Crítica e clínica*, nos ensina que escrever não é impor uma forma a uma matéria vivida, quer dizer, uma escrita dessa ordem não é só colocar no papel fatos passados que vêm à lembrança, sob o que parece mera história pessoal existe uma *potência do impessoal que não é absolutamente uma generalidade, mas uma singularidade no mais alto grau*, antes de tudo a escrita nos traz o inacabado dessas histórias passadas 23, diz do que está em vias de se fazer quando esses acontecimentos ao serem provocados buscam se acoplar ao que se vive na atualidade.

O texto se produz no próprio ato da escritura, a partir da intromissão de elementos oriundos de pontos variados no tempo, que de forma extratemporânea se apresentam a nós na presentidade do escrever. *O escritor, pela descontração, pela distensão, pela distração, pela desatenção, aprimora sua percepção, alarga-a e aprofunda-a, como diria Bergson* (Silva, 1992, p. 146).

Do prototexto ao texto definitivo nos interessa, aquele que trabalha sob a égide de seus desejos, e que no trabalho de criação transforma-se em leitor de si mesmo, em crítico de si mesmo, amputando, deslocando, denegando partes do texto primeiro, em sucessivas reformulações, até chegar ao texto final, àquele que o leitor encontra pronto na edição finalizada da obra.

Contudo, nos limites deste texto, tentaremos exemplificar uma leitura crítica que procura, pelo exame das omissões, das substituições e dos acréscimos, identificar o inconsciente (n)do texto. Assim como os lapsos e os atos falhos funcionam para o analista como manifestações do inconsciente do analisando, as rasuras e os acréscimos encontrados na comparação entre os manuscritos e o texto final implicam o inconsciente da gênese do texto aos olhos da aprendizagem do (no) humano, histórico.

O devir é um tornar-se sem chegar a ser.

O que a desterritorialização faz é justamente mostrar os caminhos para se romper com esses círculos viciosos de mal-estar, aproveitando a radicalidade da vivência da desterritorialização por ser ela a mais alta expressão de singularidade, de diferença²⁴.

Pensar na desterritorialização no contexto clínico implica em revisitar as marcas, implica em estar atento para onde o desejo se inclina, que movimentos ele nos pede ou muitas vezes nos impõe tamanho mal estar que provoca. Ou, ainda, quando nos impõe um sintoma que nos trava, incapacita ou nos torna bizarros, forçando a que se preste atenção, sinalizando que algo está acontecendo.

O espaço clínico é tomado como laboratório onde a atenção com o mal-estar vai dar pistas dos movimentos do desejo, suas desterritorializações, já que é nelas que reside toda a potência da invenção, quando o estranhamento e o desassossego se tornam forças operatórias.

Notas

1 Para o autor a realidade divide-se em duas modalidades de produção de realidades. Na primeira, localizam-se as práticas centradas no uso de signos, isto é, toda e qualquer atividade envolvida com a expressão. Na outra, as práticas empíricas que envolvem corpos e coisas. É o plano das ações, das visibilidades. De um lado, os atos, realizações vinculadas às enunciações, de outro, as ações mudas, as operações.

2Subjetividade refere-se aos fenômenos psíquicos realizados no/pelo sujeito. Para Guattari o sujeito é o "lugar" de onde a subjetividade pode se denominar, sendo produzida e modelada no social. (Félix Guattari. *Caosmose: Um Novo Paradigma Estético*. p.11)

3 Estaremos considerando neste caso os termos significado e significância enquanto valor atribuído. Abbagnano, N. (2000) *Dicionário de filosofia*. Martins Fontes, São Paulo: p.894.

4 O pensamento é entendido como a trans/ação entre o nível inteligente, que se ocupa do conhecimento, do mundo possível e o nível inconsciente que busca o saber e o mundo do impossível. A possibilidade de pensar é assegurada pela ignorância que permeia o saber isolando-o do conhecimento impedindo dessa forma o sintoma e a loucura. As experiências emocionais precoces, nas quais a relação com a mãe tem fundamental importância, influenciam a formação do pensamento nos processos de simbolização e discriminação da criança. Para Aulagnier: "...na relação mãe-filho, será no registro do pensar que se instituirá uma luta decisiva respeitante à aceitação ou recusa por parte da mãe de reconhecer a diferença, a singularidade, a autonomia desse novo ser que fez parte de seu corpo..." (1990:270)

Na elaboração da castração do pensamento o conhecimento reveste-se de um significado fálico. Para a Psicanálise o pensamento seria o substituto do desejo alucinatorio constituindo-se como tal na diferenciação entre realidade e fantasia. O pensamento surgiria da ausência de um seio pois se a capacidade de tolerar a frustração for suficiente, o não-seio se transforma em pensamento e desenvolve-se um aparelho para pensá-lo.

Esse processo conduziria ao aparecimento de funções essenciais para a inteligência tais como a atenção e a memória. Diante dessas colocações consideramos inerente à autoria de pensamento: "... a liberdade de conhecer, tanto o bem vindo como o não querido, os pensamentos ansiosos, os pensamentos sentidos como maus ou loucos, assim como os pensamentos sentidos como construtivos e os sentidos como bons e sadios...Mas como todas as liberdades, também é sentida como um laço já que nos faz sentir responsáveis pelos nossos próprios pensamentos". (Segal,1982:301)

5 Linguagem como "conjunto de sinais falados, escritos ou gesticulados que serve ao homem para exprimir suas idéias e sentimentos" (Michaellis, 1998, p.1260) sendo, portanto manifestação concreta da articulação do pensamento inteligente e pensamento desiderativo. Desta forma as manifestações lingüísticas podem ser entendidas como pensamento em ação. Por outro lado toda e qualquer linguagem é simbólica, contém dados objetivos e parcela do mundo subjetivo daquele que a produz. Neste sentido articula dois níveis lógicos: a lógica da inteligência que funciona pela classificação, ordenação, seriação etc... e a lógica do inconsciente que funciona pela metáfora e metonímia. Estes dois níveis, apesar de se articularem não podem se interseccionar sob pena de comprometer a produção lingüística e, conseqüentemente, a compreensão da mensagem ali contida.

Vamos também considerar que o conteúdo de toda manifestação lingüística se apresenta em dois níveis: o conteúdo manifesto e o conteúdo latente. Estamos chamando de conteúdo manifesto a parte da manifestação lingüística que é regida pelo pensamento inteligente e de conteúdo latente a parcela que emerge do pensamento desiderativo e que se apresenta como a metáfora da realização do desejo. (Andrade, M. A linguagem e a pesquisa em psicopedagogia. In: Andrade, M. S. *A produção do conhecimento. Métodos e técnicas de pesquisa em psicopedagogia*. Editora Memnon/UNISA, São Paulo, 2002)

6 Língua é um produto social da capacidade de linguagem.

7 A noção de marca é utilizada por Suely Rolnik em lugar do conceito de trauma que seria mais estanque e determinista. Suely ROLNIK. *O mal estar da diferença*. 1993.

8 Estamos utilizando a palavra signo no lugar de sintoma por acreditarmos que o signo indica a marca, e não a doença. Um signo remete sempre a outro signo e assim sucessivamente.

9 Temos representado esse movimento ininterrupto de constituição de subjetividade pelo prefixo acrescido de /, como em re/conhecer, trans/formar, des/velar. Dessa forma as palavras assim escritas devem ser entendidas como fluxo infinito de uma forma particular de mudança que de acordo com o pensamento de Aristóteles "vai do nada ao ser e do ser ao nada": o devir.

10 Para a lógica, os paradoxos são a consequência da tentativa de totalizar onde isso é impossível. Koyré e Russell colocam a impossibilidade da totalização como fonte de todos os paradoxos e propõem como solução estipular restrições de forma a impedir a produção de tais afirmações paradoxais. Para a psicanálise o surgimento do paradoxo é inevitável na medida em que é inerente à estrutura da linguagem.

11 O conceito de ato é, com o de potência, um dos conceitos centrais da filosofia de Aristóteles. Constituem ambos uma tentativa de explicar o movimento enquanto devir. A mudança de um "objeto" só é inteligível se houver nele uma "potência" de mudar: a mudança é a passagem de um estado de potência ou potencialidade a um estado de ato ou atualidade -- a passagem da potência de ser algo ao ato de o ser. Utilizando exemplos de Aristóteles: uma estátua (ato) está em potência na madeira; o ser que não especula, embora tenha a faculdade de especular, é um sábio em potência. O ato é, então, a realidade do ser. Diz-se do que está em ato, por oposição ao que está em potência. A potência, entende-a Aristóteles sobretudo em dois sentidos: como o poder que uma coisa tem de produzir uma mudança noutra coisa -- e (o significado mais importante para a Metafísica de Aristóteles) como a potencialidade residente numa coisa de passar a outro estado.

12 Para o autor a realidade divide-se em duas modalidades de produção de realidades. Na primeira, localizam-se as práticas centradas no uso de signos, isto é, toda e qualquer atividade envolvida com a expressão. Na outra, as práticas empíricas que envolvem corpos e coisas. É o plano das ações, das visibilidades. De um lado, os atos, realizações vinculadas às enunciações, de outro, as ações mudas, as operações.

13 A **diferença** advém da repetição, ela habita entre uma ordem de repetição à outra, é a "novidade" que está entre elas. As duas noções são interligadas. Gilles DELEUZE. *Diferença e Repetição*. p 61

14 **Devir** é um vir a ser sem chegar a tornar-se. É o caminho e não a chegada. O conceito de devir é essencial nas inquietudes filosóficas de Deleuze e está vinculado com seu propósito de imaginar a atividade do pensamento como um modo diferente de se manifestar. A noção de devir de Deleuze é uma adaptação tomada de Nietzsche e, portanto, é profundamente antihegeliana. Devir é a afirmação do caráter positivo da diferença, entendida como processo múltiplo e constante de transformação. É a renúncia das identidades fixas em favor de um fluir de devires múltiplos. Ver Gilles DELEUZE e Félix GUATTARI. *Mil Platôs Capitalismo e Esquizofrenia*. vol.4.

15 Gilles DELEUZE. *Proust e os signos*. cap. III

16 Gilles DELEUZE. *Diferença e Repetição*.

17 Gilles DELEUZE. *Diferença e Repetição*. p.30

18 Gilles DELEUZE. *Diferença e Repetição*. p.28.

19 Alegria é um conceito desenvolvido por Espinoza para referir-se a um tipo de paixão, ou seja, uma paixão alegre refere-se ao efeito de uma modificação que aumenta a potência do ser, que possibilita uma composição. Quando o sujeito está entregue às paixões alegres que convêm à sua existência é capaz de chegar à potência de agir, a sair do imobilismo, da passividade Gilles DELEUZE, *Espinoza e os signos*, p. 40.

20 Estamos considerando essas marcas à partir da desterritorialização provocada pelas etapas do processo de castração . ANDRADE. *A escrita inconsciente e a leitura do invisível*.

21 A noção de **mal-estar** utilizada aqui é relativa ao desassossego vivido quando algum território existencial é desestabilizado, não se refere ao termo utilizado por Freud no início deste século, em 1930, para referir-se à infelicidade, ao sofrimento intrínseco à cultura, partindo do princípio que o processo civilizatório nos obrigaria a subjugar nossos instintos trazendo sofrimento e perda. No texto 'Mal-estar da civilização' publicado em 1930. Ver Sigmundo FREUD, *Obras Completas*, v.3, p. 3017-67.

22 Gilles DELEUZE. *Crítica e clínica*.

23 O tempo em Deleuze não se dá como sucessão, mas como coexistência virtual, centro descentrado, onde o presente é referência fundante, pois é sempre no presente que o sujeito se encontra. O tempo para ele é rizomático onde cada ponto pode conectar-se com qualquer outro considerando-se a tripartição em passado , presente e futuro. Peter Pal PELBART. *O tempo não reconciliado*, p. 124

24 Peter Pál PELBART. *Da Clausura do Fora ao Fora da Clausura: Loucura e Desrazão*.

Pesquisa-intervenção: um modo de investigar e de agir na formação

Sonia María Pellegrini de Azeredo

Resumo: Este trabalho surge do interesse em articular estudos teóricos e uma prática de muitos anos como Docente Orientador de Estágio da Licenciatura de Psicologia no Ensino Médio – modalidade Curso Normal –, da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro. Pretende desenvolver e discutir os fundamentos de uma investigação empírica produzida a partir das experiências de sala de aula, assim pensada como uma prática de *pesquisa-intervenção* referenciada pela Análise Institucional. Surge de reflexões feitas e das lacunas observadas em relação à orientação dos *trabalhos de campo* dos profissionais do magistério na área da Psicologia, como também na literatura referente a esta realidade. Intentando contribuir com os conhecimentos produzidos a partir de uma experiência de trabalho com diversos estagiários da Psicologia da Educação, parte das inúmeras ocasiões para a análise, da assim denominada "postura do estagiário", propondo outras formas para a sua inserção no cotidiano da escola; formas estas que venham romper com a demanda "clássica" e instituída do estagiário - *aluno*, que sistematicamente parece não divisar o *lugar instituinte* do estagiário-estudante, aprendiz/ pesquisador de sua prática em seu *devoir* mestre, não somente consumidor de teorias reprodutoras do *status quo* vigente

Palavras-chave: Licenciatura – práticas de formação – pesquisa-intervenção

INTRODUÇÃO

Nosso objeto de investigação vem sendo, já, há alguns anos, a formação dos futuros Licenciados em Psicologia que atuam no Ensino Médio da Rede Estadual de Educação, no Rio de Janeiro, que, em sua modalidade "Curso Normal" vem, há décadas, recebendo "levas" de estagiários das mais diversas formações, no nosso caso, majoritariamente os da Psicologia.

Movidos pela necessidade/desejo de conquistar sua Licenciatura, esses alunos se apresentam na escola pretendida com a *demanda*¹ de (apenas) "observadores", *aparentemente* contrariando a lógica dos cânones vigentes de uma formação "pragmática", com a sua sucedânea orientação utilitarista.

Mesmo antes de serem interpelados sobre qual será sua proposta de participação, iniciam geralmente se prendendo à tarefa (última) que lhes será exigida: "*uma aula de co-participação*" (*sic*). E, uma vez na sala de aula, buscam o fundo da mesma, sentados todos juntos e *em bloco*, preferencialmente, raramente se misturando aos alunos da turma, muito menos se oferecendo para participar das mais corriqueiras tarefas, como ajudar na distribuição de um texto. Deixam todas as iniciativas a critério do professor, inclusive a solicitação de que integrem, *por favor*, os diferentes grupos da turma, para participarem de alguma atividade; caso contrário... Se ocorrer, por exemplo, de o professor se atrasar, ou mesmo não comparecer, por alguma circunstância alheia à sua vontade, mesmo tendo este avisado à escola, alguns estagiários tomam "automaticamente" o caminho de saída, enquanto outros permanecem sentados na sala da Coordenação, aguardando ainda, quem sabe, a chegada do professor. Raríssimos serão aqueles estagiários que se encaminharão para a sala de aula, espontaneamente, a fim de estabelecerem algum contato com os alunos. Desnecessário dizer que alguns deles esperam que "assinemos depois as suas presenças," neste dia "faltoso" unicamente... *do professor* (?!), onde a *ausência* deles próprios não lhes parece fazer o menor sentido.

Assim, prosseguindo com nossos "estranhamentos", nunca tomamos essas *demandas* como "naturais", deixando claro para eles a necessidade de que *todo* o processo de estágio seja co-participativo e não apenas *uma última aula*; e que estejam sobretudo preparados para *as imprevisibilidades* deste processo...

Esses estagiários não raro se assustam, intimidando-se, e vários deles reagem dizendo "*que não querem ser professores, que o estágio faz parte, mas é só para constar*", etc. (*sic*). Com tal clareza se expressam (e com algum descaso, também...), que penso que seja exatamente neste "embate" que se estabelecerá – ou

não – o encontro necessário à concretização do projeto. Ainda costumamos "provocá-los" mais ainda, ao dizermos que este processo *não deverá ser rápido, nem indolor...* A maioria permanece, e nos incita a produzir aulas mais bem planejadas, mais lúdicas, mais *saborosas*, por que não? E é pensando exatamente na vontade deste *sabor* (Barthes, 1977), que idealizei, há tempos, um outro "nome de batismo", iniciático, para este artigo: "As práticas de estágio nas licenciaturas: liberdade ou *tiránias* de cátedra?". Ao pretender analisar as useiras e vezeiras "regras" deste jogo dialético, que pode impelir o docente (no caso, nem tão *docemente* assim...) ao risco de ser capturado pelo exercício de algumas de suas "tiránias", em seu afã pela já conhecida – e reconhecida – "liberdade de cátedra", conforme expressão corrente.

Minha implicação com um Serviço de Psicologia Aplicada (S.P.A.) de Psicologia Social e Institucional e o aceite de estagiários em sala de aula: uma relação (nem sempre) muito "delicada"...

Minha implicação com o trabalho desenvolvido durante quatorze anos junto a um S.P.A. da área Escolar, desde o final da década de 80 (atualmente S.P.A. da área Social e Institucional), de um Centro Universitário privado, certamente possibilitou-me favorecer a inserção de tantos estagiários quantos me procuraram – e ainda procuram –, nos colégios estaduais onde lecionei – e ainda leciono –, desde 1987.

Como docente/pesquisadora desta prática, venho, então, através de inúmeras iniciativas, intervindo junto ao exercício dessa (*im*)possibilidade de estágio no campo pedagógico– institucional, buscando sempre *inquietar* esses postulantes ao cargo de professor de Psicologia do Curso Normal. Não obstante, e para não fugir à quase regra, já em 2002 renunciava ser também aquele um ano "típico", a julgar pelo primeiro contato ocorrido com uma estagiária de Pedagogia que me procurou, com a fala instituída e corriqueira de querer "*assistir*" à minha aula nos tempos seguintes, pois nos dois primeiros tempos "*havia gostado muito da 'minha' aula*", não tendo, entretanto, encontrado uma única oportunidade sequer para conseguir se enunciar, em sala de aula, a respeito dos conteúdos que ora estavam sendo trabalhados; a não ser este breve comentário, após o término da mesma. Por que será? Quais os *atravessamentos*² que contribuem, afinal, para o imobilismo de tantos jovens na sua formação? Que sentimento/estado de apatia quase paralisante acomete a tantos estagiários, pretensamente motivados para o exercício da docência? Em *quais* práticas e em nome de *quais* teorias esses *alunos-mestres* se apoiam, buscando predominantemente se acomodar, e no "lugar de alunos"?

Assim, como antiga supervisora da equipe do S.P.A. supra-citado, sempre entendi ser o espaço do estágio uma *processualidade* que deveria ser reconhecida por todos os integrantes da instituição educativa, tanto *legal* quanto academicamente falando. E sobretudo como prática a ser tanto *legitimada* quanto *desejada* institucionalmente, por conta de um processo de institucionalização mais descentralizador. Ainda que consideremos atitudes de repúdio existentes por parte de inúmeros profissionais da Educação, que não conseguem se disponibilizar para o aceite de estagiários em *sua* escola e/ou em *sua* (!) sala de aula.

Não pretendo aqui, neste momento, invocar a "ordem jurídica" em demasia, conforme consideraria Lourau (1993). Não obstante, muito ao contrário do que às vezes ocorre nas escolas onde tenho atuado, sinto a necessidade de reiterar a força *instituinte*¹ do estagiário, que pode (e mesmo deve), se fazer presentificar no campo. Acredito mesmo que *o estudante não é estagiário porque faz estágio: mas, em fazendo estágio, se constituirá estagiário*, conforme costumávamos considerar na equipe do anteriormente citado S.P.A..

Muito embora esta nossa assertiva pudesse induzir, talvez, a um sofisma, penso que muitos dos que vêm sendo por nós formados, até aqui, entendem suficientemente nossas palavras, fazendo-se não nossos "seguidores", mas *aliados*, como nos falou certa vez Heliana Conde, em mesa-redonda, na UERJ (1991). Assim, pensamos também, que a partir do momento em que o estagiário inicia o ano letivo, fazendo o seu projeto de estágio para o ano corrente, já estará se apropriando deste *território*, no campo social da instituição educativa. Por isso tenho, inclusive, muita dificuldade para entender, quando alguns deles me procuram para atuarem (ou não?!), por conta de uma conhecida prática denominada "prática zero"... conforme algumas universidades (públicas) assim a nomeiam. Levanto a hipótese de que um número consistente desses estagiários que nos chegam trazem uma demanda (produzida na universidade) de "*prática alguma, ocupando o lugar (invisível) nenhum*". Ou ainda, conforme costume considerar, *as palavras têm um peso...* (no caso, o peso zero...)

Esses "entrecruzamentos" que me constituíram, sem dúvida, sujeito da ação *psi*/analista institucional, vêm instaurando sentidos em meu trabalho, uma vez plenos de significados. É deste e neste lugar que me posiciono, aliada incontestemente de todos aqueles autores e atores que protagonizam o cotidiano da "cena institucional" escolar, afirmando práticas político-pedagógicas que ensejamos críticas, libertárias; o que significa dizer *transformadoras* da realidade vigente..

A forma de "apropriação dos territórios" ou os primeiros movimentos rumo à conquista da Licenciatura

Analisando sistematicamente as experiências de estágio, bem como os relatórios de avaliação apresentados, pelo menos nos últimos cinco anos, devo afirmar que os estagiários podem trazer contribuições fundamentais para o docente de Psicologia, bem como possibilitar ocasião para a interação social, tão necessária a todo processo de construção do conhecimento. Observo, no entanto, que um número expressivo deles, oriundos, tanto das instituições públicas quanto das instituições privadas, não trazem uma discussão acumulada, por assim dizer, sobre muitos eixos temáticos da educação, tanto social quanto politicamente falando. Também costumam relevar em demasia aqueles conteúdos e procedimentos estritamente da ordem "psi" e/ou pedagógica, denotando muitos deles a preponderância de princípios do *especialismo* e do "tecnificismo cientificista", em expressão usada por Coimbra (1990).

Levantarei a hipótese, inclusive, que a considerar os registros das avaliações feitas sobre as turmas estagiadas, a ênfase predominante de suas análises em determinados itens seja produzida na formação acadêmica, pela concentração que se observa naqueles relativos exclusivamente a "*procedimentos, métodos, técnicas, manejo de classe, disciplina, relação professor-aluno, etc.*" E muito raramente encontraremos a "contra-mão" destes funcionamentos, como encontrei recentemente na expressão de uma graduanda de uma universidade federal:

– "*Por que somente na Educação o aluno (estagiário) é orientado para 'assistir'? Por que não se cobra dele que 'coloque a mão na massa', conforme se diz, como têm que fazer os estagiários de outras áreas?*" (Cita o exemplo *literal* de um aluno que curse a engenharia, e.g.). E prossegue, indo mais adiante ainda:

– "*Por que somos orientados a 'observar' como o professor 'dá' suas aulas, tendo apenas que fazer a nossa crítica a isso, e nunca na hora, no local do estágio?... (– "Mas depois, 'sigilosamente', e na sua sala de aula – na faculdade – para a sua professora e colegas, não é?" indaguei-lhe). Ela assentiu.*

Respondi-lhe, então, que talvez seja porque muitos não aceitam ser a educação *uma prática*. Ou talvez ainda, por não concordarem com Michel Foucault (1990), com sua crítica à desarticulação que comumente se faz, entre aquilo que se acredita ser "teórico" em contraposição ao que se suponha ser "prático": ou seja, como mera "aplicação" da *teoria*. Reiterei junto à estagiária, então, parafraseando Foucault:

– ... No caso específico da Educação, também, . . ." *a teoria [...] é uma prática*" (op. cit. p.71).

Pari passu, venho observando que não são os estagiários dos cursos de Psicologia que buscam maior possibilidade de inserção nos debates e exposições de seminários, e.g.; muito pelo contrário. Nessas atividades, geralmente são os estagiários da Pedagogia que demonstram maior interesse quanto aos aspectos referentes aos processos de ensino-aprendizagem, pelo menos. É comum, no entanto, mesmo em sendo solicitados, que grande parte dos estagiários fuja à nossa interpelação, principalmente no início de seu estágio. Se trazem algum conhecimento – e é esperado que o tragam... – , parecem nunca estar muito confortáveis para disponibilizá-lo, socializando-o aos demais.

É comum também observar, em contra-partida, a "resistência" de muitos docentes para com a figura do estagiário(a), principalmente se o(a) mesmo(a) vem com a demanda de inquirir, questionar. E muito por conta daquilo que venho considerando ser mais do registro de uma *tiranía* do que propriamente de uma legítima "liberdade de cátedra". Se o estagiário, então, foge aos padrões da dita "normalidade", não poucas vezes é submetido (nos bastidores da sala dos professores, inclusive...) a uma série de avaliações/sobre-codificações desqualificadoras, como convém às visões de senso comum que vêm inadvertidamente contribuindo para com a tentativa de se proceder a uma prática de "camisa-de-força", de

silenciamento deste estagiário, ou mesmo à de sua exclusão. Conforme nos fala Rocha (2000) ... "A lógica dominante ganha espaço, constituindo-se enquanto síntese das estabilidades e exclusão das variâncias, das singularidades."(p.191) A saber, de todo aquele que não se amoldar à expectativa de muitos docentes.

Isto me faz refletir seriamente sobre os mecanismos de reprodução que habitam o universo das instituições educativas, levando-se em conta o relevante grau de adesão, por parte desses docentes, às formas fixas e imutáveis quanto aos esperados procedimentos de seus alunos, bem como de seus possíveis estagiários. Tal e qual encontramos na lógica social da exclusão, à qual estamos todos vulneráveis hodiernamente, como profissionais da Educação e como sujeitos sociais. O que me impulsiona a fazer uma leitura sobre esta conduta excludente de muitos professores, como existente não somente nas escolas; mas atuante também em muitos espaços universitários, *locus* da formação, por excelência, desses nossos estagiários.

O dispositivo (analisador)² da restituição sobre o estagiário: liberdade ou "tirantias" da cátedra?

Em meu trabalho cotidiano sempre tive a preocupação de, não só fazer registros de nossas práticas, bem como a de instituir, gradativamente, o uso do dispositivo de *restituição* permanente, tanto aos nossos alunos normalistas, quanto aos estagiários em suas graduações. Pensamos, como Lourau (*op.cit.*,1993), constituir-se este (mais um) ato político no trabalho de intervenção propriamente dito.

Talvez, pelo explicitado acima, valha a pena analisarmos pelo menos um dos itens propostos pela disciplina de "-----Prática de Ensino" de uma das instituições privadas que nos procuram, e a mim encaminhados ao final do estágio, para que avalie seus/meus estagiários. Um dos mais inquietantes é o que se refere à categoria "equilíbrio emocional", tido talvez como um dos mais importantes itens dessa "matriz analítica", que solicita que nós, enquanto professores orientadores do estágio, assinalemos quaisquer discrepâncias observadas na conduta do estagiário. Caso ele não se apresente de acordo com essa convenção (altamente *subjetiva*, convenhamos, dependendo dos fins aos quais se destina a situação de "equilíbrio" ou não...), penso estar o estágio parcialmente prejudicado. Desta forma, também quero dizer o quanto repudio essa "menção honrosa" ao sujeito (suposto) "do equilíbrio". Isto me leva a crer que também de nós, professores, não seja lícito esperar qualquer *desatino*, mesmo se em nome de alguma possível e "saudável loucura" que venha romper com os cânones de alguma ordem estabelecida vigente. Principalmente em se considerando os grupamentos com os quais permanentemente trabalhamos: jovens, em sua esmagadora maioria.

Definitivamente, ao estagiário não é facultado "flertar com a loucura", conforme admite Lourau (*id.ib.*, 1993) tampouco " ver a estrela qua dança", de que nos fala Fuganti (1990), ao citar Nietzsche.

Algumas falas (analisadoras) dos estagiários

Considero importante destacar pequenos recortes das avaliações finais de alguns estagiários (anos 2000/2001), desses *profissionais-aprendizes*, conforme alguns se denominaram em seus escritos.Muito embora não tenha aqui a oportunidade de proceder à *análise de* (seus) *conteúdos*, metodologicamente falando, tampouco à *análise de* (seus) *discursos*, reputo essas falas, por minha opção teórica e metodológica anteriormente assumida – a institucionalista – como *analisadoras* das práticas de formação de estágio vigentes hoje. Os trechos das mesmas (com as respectivas palavras e/ou expressões que aparecem por vezes, por mim aspeadas), por si sós, acredito, irão delinear alguns contornos do "perfil" dos estagiários que vêm nos acompanhando sistematicamente, e conferir mais consistência a este trabalho de *cartografia*.

Fala 1. "...O objetivo deste estágio é 'assistir' aulas de Fundamentos Psicológicos de Educação..."

Fala 2. "...O estágio contribuiu em minha formação, porque pude obter visões e maneiras de como trabalhar 'de forma adequada' em uma turma de alunos do ensino médio.Contribuiu também pelo fato de enriquecer meus conhecimentos, pois ocorriam sempre debates com as turmas, bem sugeridos 'pela professora', gerando total interação entre todos os presentes na sala de aula..."

.Fala 3. "...Neste ano, terei uma licenciatura em Psicologia.Quando comecei a faculdade, confesso, 'não tinha noção que teria a licenciatura' ...".

Fala 4. "...A 'junção' da teoria, que tenho na faculdade, 'com a prática', no estágio, é o estágio de Prática de Ensino..."

Fala 5 "... A nossa participação nas aulas de Fundamentos Psicológicos da Educação nos possibilitou 'observar' a comunicação docente, a didática e a metodologia da professora; 'se suas aulas têm ou não objetividade, clareza, e se o tempo é bem utilizado e proveitoso'. A partir desses dados podemos avaliar, de forma crítica, o 'desempenho da professora' dentro de sala de aula. E além disso, tivemos também a oportunidade de 'avaliar as turmas' ..."

Fala 6. "...O estágio no Colégio nos possibilitou conhecer como é realizada uma aula de Psicologia, 'como um professor deve se colocar diante de seus alunos', em sala de aula, e como ele pode escolher a melhor forma de dar suas aulas, já que cada turma é uma turma. 'Motivar os alunos' a participarem das aulas 'deve ser uma das prioridades' de um educador..."

Fala 7 "... As experiências vivenciadas no ambiente escolar contribuíram sobremaneira para a minha atuação como futura profissional de Educação, colocando-me frente à realidade da prática docente na escola. Seguem-se, nas páginas deste relatório, as experiências decorrentes das atividades realizadas em sala de aula, 'quando a professora passava os conteúdos' concernentes à matéria..."

Fala 8 "...Este espaço 'dado' às alunas em formação profissional foi muitíssimo importante, visto que esse 'treinamento' prático é essencial ao desenvolvimento acadêmico [...]. Achei muito importante 'a abertura dada' ao corpo discente do Curso de Formação de Professores para uma participação efetiva desta reunião, 'pois eu não tinha conhecimento, anteriormente, de tal fato, em nenhuma das escolas por onde passei' [...]. Nosso desejo é que possamos ser 'ótimos profissionais', quando nossa tarefa, quando 'nossa missão' chegar realmente às nossas mãos..."

Fala 9. "...Acredito que, antes de mais nada, a nossa instituição deveria 'reavaliar a obrigatoriedade' deste estágio[...] Percebi que para sermos percebidas é necessário um cordão de identificação dizendo: 'desejo ser professor'. Mas levando também em consideração a possibilidade desta vivência, a experiência é válida; é sempre dessa forma, de 'atualização empírica' do que ocorre em sala de aula em termos de 'relacionamento professor-aluno', 'métodos e técnicas apresentadas', que uma escola faz hoje em dia[...] O contato com os alunos do colégio 'não serviu' para mudar a minha opinião em vir a ser professora..."

Não poderei aqui afirmar ser toda essa convivência com os estagiários "pacífica", tampouco *harmoniosa*; muito pelo contrário. Alguns desses estagiários (uma média aproximada de doze a quinze por ano) ainda se *assustam*, quando solicitados em situação de sala de aula, de acordo com nossos depoimentos anteriores.

Por nem sempre encontrarmos disponibilidade neles (pois um bom número se nega até corporalmente a contribuir com algum grau de movimentação, ainda que outros poucos se prontifiquem a "ajudar"...), intuímos quase sempre estarem despreparados, não se *maquinando*, em expressão grata a Guattari (*op.cit.*,1987), para as "*pulsações políticas do desejo*", de que também nos fala este autor. Perguntaremos então: a *que(m) serve(m) tais "práticas de ensino"*?

Pelo exposto, avaliamos, como Rocha (*op. cit.*.,2000), que, com certeza existem tensões no campo de intervenção – bem como na prática do docente de Psicologia, afirmaremos – , na sua interface com a educação. Pois, ao olhar dessa pesquisadora, seria a própria formação acadêmica que dificultaria o desenvolvimento de micropolíticas transformadoras da realidade educacional, inviabilizando tematizar-se coletivamente a vida cotidiana da escola.

De fato, o que podemos inferir da expectativa do profissional/aprendiz (o aluno/estagiário), é que ele vem imbuído de um sem número de *intenções* de intervenções que, a nosso ver, seriam "silvestres" demais para o que se deveria exigir da formação acadêmica: ou seja, algo, por assim dizer, um pouco mais... *selvagem!* Neste ponto é que defendemos uma proposta de estágio que não se limite a oferecer *apenas* uma "formação continuada" (Candau, 2001) a nível "teórico", mas que expanda suas práticas como caminho para uma efetiva prática docente, não se tratando, como sempre vemos nos

escritos, de prática docente *futura*, mas de *agenciamentos (coletivos) de enunciação* (Guattari, *id.ib.*, 1987), aqui e agora. E por que não?

Por entender que o docente não seja, tampouco deva ser o único, principalmente em sala de aula, a exercer a total (e apregoada) "liberdade de cátedra", correndo sérios riscos desta liberdade se transformar em *tir anias da cátedra*, para si próprio e para seus alunos e estagiários, é que encaminho esses escritos. Em meu nome, no de nossos alunos do Curso Normal e dos nossos *profissionais-aprendizes* do Ensino Superior. *Sujeitos conectores* (Barbier, 1977), que, a despeito de tudo, ainda conseguem se fazer desconstrutores do tédio e do *mal-estar* reinantes nas instituições educativas.

Notas

1. *Demanda: solicitação, desejo, procura, escuta, atendimento* (Cf. RODRIGUES et alii, 1992, p.14-5). A esse respeito existiriam, para as autoras, distinções entre os termos "demanda-pedido" e "demanda-de guerra", a esta última referidos os termos *contenda, batalha, litígio, disputa*.

2 *Atravessamento:...* "toda instituição é 'atravessada' por vários níveis distintos, o que remete[...] ao estudo de sua transversalidade" (ALTOÉ, 1980, p. 2). No caso, falamos da instituição FORMAÇÃO, onde os estagiários são "atravessados" por seus pertencimentos ou suas referências às instituições diversas, onde se deverá levar em conta suas posições dentro da organização, da hierarquia e da vida cotidiana, também na prática de estágio. Ver GUATTARI, F. (1987) "A Transversalidade" In: *Revolução Molecular, Pulsações Políticas do Desejo*. Trad. Suely Rolnik.. São Paulo: Ed. Papirus, 3.ed.

3 *Instituinte*: são as forças de transformação que contestam o *instituído* (força de inércia, conservadora, que busca preservar a situação tal como ela é), e que irão demandar novas normas, *dentro de uma perspectiva dialética*. Ou seja: "como produto da luta permanente entre o instituinte e o instituído, a instituição em perpétua mudança", segundo a concepção de HESS, R. In: *Centre et Peripherie. "Epposos" Privat (1978b:201) apud ALTOÉ (op.cit., 1980, p.3)*.

4 *Analizador*: A noção de analisador estaria ligada, segundo BARROS & VITAL BRASIL "àquilo que produz análise. Nos trabalhos socioanalíticos são privilegiados fatos, falas, acontecimentos que possam produzir rupturas nos modos naturalizados de lidar com o cotidiano." ("Cartografia de um Trabalho Socioanalítico" In: *Grupos e Instituições em Análise*. Org. por RODRIGUES et al. 1992, *op. cit.*, p. 232)

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. ALTOÉ, Sônia Elisabete (1980). *Análise Institucional de uma Instituição para Crianças Excepcionais*. Mémoire de D.E.A. Université Paris VIII, Paris.
2. BARBIER, René (1977). *A Pesquisa-Ação na Instituição Educativa*. Rio de Janeiro: Zahar Editores.
3. BARTHES, Roland (1989). *Aula*. Trad. de Leyla Perrone-Moisés. Ed. 98765. São Paulo: Cultrix.
4. CANDAU, Vera Maria et alii (org.) (2001). *Formação Continuada dos Professores. Tendências Atuais*. In: CANDAU, V.Mª. *Magistério. Construção Cotidiana* (pp51-68). Rio de Janeiro: Vozes.
5. COIMBRA, Cecília Mª Bouças (1990). *A Divisão Social do Trabalho e os Especialismos Técnico-Científicos*. In: *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*. Ano II, no 2. (pp.9-14). Rio de Janeiro: Universidade Federal Fluminense.
6. FOUCAULT, Michel (1990). *Microfísica do Poder*. Org. Roberto Machado. 9 ed. Rio de Janeiro: Ed. Graal.
7. FUGANTI, Luiz Antônio (1990). *Saúde, Desejo e Pensamento* In: LANCETTI, Antonio (org.) *Saúde Loucura* (pp19-81) São Paulo: Ed. Hucitec.

7. GUATTARI, Félix. (1987). *Revolução Molecular: Pulsações Políticas do Desejo*. Trad. Suely Rolnik 3 ed. São Paulo: Ed. Brasiliense.
8. LOURAU, René (1993). *René Lourau na UERJ: Análise Institucional e Práticas de Pesquisa*. Rio de Janeiro: UERJ.
9. ROCHA, Marisa Lopes et alii (2000). Educação em Tempo de Tédio; um Desafio Micropolítico. In: *Psicologia e Educação* (pp.185-205) São Paulo: Casa do Psicólogo.
10. RODRIGUES, Heliana de Barros Conde et alii (Orgs.) (1992). *Grupos e Instituições em Análise*. Rio de Janeiro: Ed. Rosa dos Tempos.

Análisis institucional, un olvido para recordar y comprender

Alicia Kremer

Estaba cursando un seminario de la maestría en la Universidad de Buenos Aires cuyo objetivo explícito era el tratamiento de problemas y temas referidos a la comprensión de las instituciones, desde una perspectiva proveniente en especial de los desarrollos psicosociales psicoanalíticos y pedagógicos con una dimensión profunda del propio proceso de formación.

El seminario tenía una propuesta pedagógica clara.

Realicé en un principio los Documentos:

0: Reflexión profunda de la propia biografía de formación, con selección de hitos importantes que configuraron lo que uno es.

1: Una experiencia importante fuera de las escuelas.

2: Una experiencia de formación importante en el ámbito educativo formal.

3: Diferencias y semejanzas entre dos experiencias importantes en el trayecto de formación.

Estos documentos fueron analizados en las primeras clases.

Tuve la suerte de compartir con siete compañeras, diferentes trabajos, que demandaban lecturas personales y encuentros para una puesta en común de nuestra producción grupal.

Sentí un compromiso especial, al reencontrarme con una profesora con quien cursé en la carrera de grado una materia que marcó mi rumbo profesional y a quien puedo, en estas circunstancias, tan especiales, como es la de cursar la última materia de la maestría, agradecerle sus aportes y su calidad docente en un postgrado.

Sin embargo debo aclarar, porque servirá a los fines de la comprensión del trabajo, que a pesar de no haber faltado a ninguna clase, haber leído la bibliografía recomendada y participar con sincero interés, descubrí en el último encuentro que el trabajo final consistía en el análisis del Documento 4, titulado: "Características del establecimiento que figura en el documento 2" que "olvidé hacer".

La Profesora, nos advirtió, la necesidad de su previa confección a la lectura del material bibliográfico, para no contaminar la mirada de actor y analizador.

Pues allí, me encontré con "algo" que me sorprendió, pues no había registrado este olvido, del cual dependía mi trabajo final del seminario.

Hice un verdadero esfuerzo cuando me senté a escribir dicho documento, no me costó dissociar los saberes adquiridos de la historia natural de la institución, pues a medida que escribía, lo hacía como cuando en sucesivas sesiones con un terapeuta uno cuenta su historia, y los recuerdos fluían motivando risas y llantos, recuerdos dolorosos y otros queridos e idealizados.

Al terminar sentí una mezcla de alivio y angustia, venía el momento del análisis y la comprensión de todo lo que había volcado en horas y horas sentada a la PC, que tienen que ver con MI VIDA.

Debo agradecer a mi compañera de Maestría, María Isabel Serattín, con quien conversé y discutí el enfoque teórico. Temí que al estar tan involucrada emocionalmente mi enfoque podría distorsionarse, sus comentarios me permitieron desarrollar líneas que fueron verdaderos aportes.

Acerca del Olvido:

El olvido de realizar el documento 4 se sostuvo durante todo el seminario, creo entender, porque el documento 2 era un recuerdo encubridor, tal como Freud los describe en 1899 y luego en 1904, sirviendo de soporte a los fantasmas proyectados retroactivamente "EL valor de tal recuerdo se debe a que representa, en la memoria, impresiones y pensamientos ulteriores, cuyo contenido se halla en estrecha relación simbólica o analógica, con el de aquél".

Dicho recuerdo condensa gran número de elementos infantiles reales o fantaseados a los que el psicoanálisis le otorga gran importancia.

Por último el olvido consistió, en la desaparición temporal de la memoria, de dicha consigna, actuando como mecanismo de defensa y librándome durante la cursada, de los momentos de angustia que realizarlo me demandaron.

Sin embargo todo no fue padecimiento ya que el análisis teórico me permitió acomodar ciertos hechos y sus avatares con una mirada distinta a la que tenía.

HISTORIA DE LA INSTITUCIÓN (DOCUMENTO 4)**EL ESTABLECIMIENTO EN EL CONTEXTO ACTUAL****Características de la zona en que está ubicado y condiciones de la población que atiende.**

La institución es una escuela, a la que llamaré "Escuela P." Está ubicada en un barrio fabril. Hasta finales de la década del 60', era una zona textil con casas bajas, con jardín al frente, y galpón en el fondo.

En los galpones los telares daban un sonido especial al barrio. La población estaba compuesta en su mayoría por judíos inmigrantes, rusos y polacos, cuyos hijos son la primera generación de Argentinos. En los hogares, se habla idish. En la calle el acento de los "rusos" se mezcla con el de los "tanos", los "gallegos" y los "turcos".

El barrio tenía algunas familias Sirio Libanesas, con una iglesia católica a dos cuadras de la misma: "La Iglesia del Líbano".

Había muchas familias de inmigrantes y pocos criollos.

Si bien entre los judíos había obreros textiles, el nivel de vida que llevaban era digno, comparado con la actualidad.

Un grupo numeroso gozaba de un nivel económico bueno, pues eran los dueños de las pequeñas fábricas con cinco a diez telares. Algunos eran comerciantes con negocios, y otros vendedores ambulantes como en Europa "cuentenics", (vendían de todo, casa por casa y en cuotas), también estaban los de oficios como carpintero, sastre y zapatero.

Lo singular es que todos tenían intereses intelectuales.

Actualmente, el barrio ha cambiado. En cada manzana quedan apenas dos o tres familias, los galpones son inmensos, algunas fábricas tienen entrada por una calle y salida por la otra. Algunos frentes son modernos y otros son tinglados con grandes portones. No es más un barrio textil.

En la época de "La Plata Dulce" las pequeñas fabriquititas con sus casas se transformaron en grandes fábricas textiles, por poco tiempo. Cuando quebraron, hubo un período de galpones abandonados.

En estos últimos años, casi no hay galpones vacíos. El rubro de fabricación es diverso, condones, zapatos, plástico, etiquetas, muebles, metalúrgicas, etc. la mayoría tiene máquinas computarizadas. El personal que toman, viene de lejos, es temporario, y generalmente *en negro*, es decir sin cobertura social ni aportes.

No es más un barrio judío, ni textil.

De las tres escuelas públicas quedaron dos, la más cercana a P fue cerrada por falta de alumnos y se trasladó a ese edificio una escuela media de un barrio lejano. Las restantes tienen pocos alumnos, los de un barrio de emergencia.

La iglesia del Líbano abrió una escuela que cada vez tiene más alumnos y ya ofrece secundaria, ahora denominada tercer EGB y Polimodal..

Otra escuela judía, que se encontraba a seis cuadras y que tiene sinagoga, en los 70' se transformó en una de doble escolaridad, hace poco cerró sus puertas por falta de alumnos. En la actualidad sólo funciona la sinagoga que abre sus puertas para Roshashone Pesaj Hanuka o algún evento particular.

Relación del establecimiento con otros del mismo tipo y con otras instituciones de la comunidad.

Hasta finales del 70', cercano a la "Escuela P", hay tres escuelas públicas, con la que tiene muy buenos vínculos, ya que comparten la misma población de estudiantes, debido a que por aquel entonces las escuelas judías eran de medio turno, complementarias de la escuela del estado.

La otra escuela judía, que ya mencioné, no pertenece a la misma institución "Madre", entre las dos no hay buenos vínculos, es más, se viven como contrarias, por posiciones ideológicas. La religiosidad y el adherir en su política educativa a la ALIÁ, (el Estado de Israel promovía por esa época, migraciones para que los jóvenes fueran a poblar la tierra prometida, actualmente se reedita esta migración facilitada por la crisis de Argentina). Ambas instituciones tienen notables diferencias.

La "Escuela P", no tiene sinagoga y se considera progresista.

Actualmente no tiene vínculos con ninguna institución de la zona.

Valor, imagen y prestigio que la comunidad asigna al establecimiento (la comunidad inmediata y la más amplia).

Hasta la década del 70' la "Escuela P" tiene un gran prestigio dentro de la comunidad ya que, es la más numerosa, y por aquel entonces la de mayor nivel económico de sus integrantes.

En el barrio, los no – judíos tienen respeto y admiración, por el crecimiento y la organización que muestran. Sin embargo suele haber rumores de que todos son "comunistas".

Actualmente es un edificio vacío, abandonado, no tiene escuela, ni actividades deportivas.

Los pocos socios que quedan usan el lugar una vez por semana para reuniones de Comisión Directiva. En verano, hay más actividad para el poco grupo societario, porque se usa una quinta que se encuentra a 10 Km.

Posición valoración del establecimiento dentro del sistema.

La institución tiene en la década del 60' sus años de oro. El cuerpo de profesionales está formado, no sólo por los profesionales inmigrantes sino por Argentinos, egresados de las primeras camadas de carreras como Ciencias de la Educación, Psicología, Sociología, y de las tradicionales como Medicina, Odontología, etc.

La mayoría de éstos, accedía a títulos universitarios después de recibirse de Maestros, en la doble escolaridad: Maestro Normal Nacional (en el turno mañana) y Maestro Judío (en el turno noche).

Si por distintos motivos no se había seguido ese camino, el más prestigioso, había otro alternativo: ser *colono*, en la colonia de vacaciones, recibirse de "Líder" y luego trabajar en los Kinder – club o en la misma colonia recreativa.

Estas valoraciones que mencioné eran de orden personal, pero había también un "prestigio", dentro de la trama interinstitucional.

Pertenecer a tal o cual institución daba un "ser de", comparable a lo que uno siente por un cuadro de fútbol o partido político.

Había instituciones más o menos prestigiosas.

La institución P era Una de las "más prestigiosas", porque contaba con todo el espectro de posibilidades que se podía ofrecer a la comunidad: una escuela con todos los niveles, recreación, coro, bailes para los encuentros de los jóvenes, la mayoría de los deportes, actividad social, cultural, económica y hasta un edificio suntuoso.

Actualmente el grupo que constituyen la institución tiene un promedio de 70 años, hay muy pocos de mediana edad y algunos matrimonios con niños pequeños. No hay adolescentes ni jóvenes.

Otros aspectos relevantes.

La cultura era admirada en todas sus formas. Biblioteca, sala de teatro con 200 butacas, cine - club, conferencias y debates con personalidades del mundo del arte y la política, así como eventos deportivos del basquet, el tenis de mesa y el voley conformaban la vida de la institución.

Actualmente la biblioteca está cerrada. Los eventos culturales son prácticamente inexistentes. Se conservan las cenas de las festividades judías.

2. EL ESTABLECIMIENTO EN LA HISTORIA

La fundación: año, demanda a la que se quería responder, características de los fundadores, características del proyecto original.

En 1937, se funda la institución "madre", en Capital Federal, como prolongación de una cede en París, Francia.

En pocos años se inauguran alrededor de 25 centros culturales y deportivos en Capital Federal, en el conurbano y en el interior del país. Se levanta un teatro, para dar obras en idish, que marcó un hito en la cultura Argentina, formando actores, y directores, que hoy día tienen prestigio internacional.

Se compra un campo a 70 Km. de la capital para recreación educativa de niños y jóvenes.

Se realizan encuentros ínter institucionales dentro del país y con las cedes que casi simultáneamente se crean en Uruguay y Brasil.

La institución "P" se crea en 1938. La primer cede es la casa de un integrante de la comunidad frente a la General Paz, al poco tiempo se compra el predio, a cinco cuadras de ésta.

Su primer edificio, una casa vieja, tipo chorizo, permaneció, con la estructura primitiva a lo largo del tiempo, a pesar de las tres construcciones importantes que hubo en su trayectoria. Hoy en día uno de esos salones es el que se usa para las reuniones de la actual comisión directiva. La parte vieja es la que está en mejores condiciones.

La institución comenzó con un aula para enseñar Idish, a los hijos argentinos, de los inmigrantes de la Diáspora, Rusos y Polacos judíos, contaba con una biblioteca con numerosos ejemplares en idish y en castellano, y una sala para reuniones y conferencias.

Por la noche era un buen lugar para encontrarse con los amigos (paisanos), jugar a las cartas, al dominó o contar las melancolías de los desarraigados.

Sus fundadores, judíos Ashkenazis, que escapaban de la pre – guerra Europea, manifestaban explícitamente sus objetivos: Mantenerse unidos contra el Nazi fascismo, enseñar el idioma idish, desarrollar una vida cultural y deportiva con principios: progresistas, y laicos, por la Paz, los Derechos Humanos, La Justicia y la Libertad, con una lucha antidiscriminatoria, y contra el antisemitismo nazi fascista.

Una fecha que mantiene unidos, aún hoy, a los pocos integrantes que quedan de toda la comunidad, es el aniversario de "El Levantamiento del Guetho de Varsovia", que sostiene como lema "No olvidar. No perdonar".

En 1988 cuando la institución tenía muy poco de su primitivo esplendor pero había aún más actividades que las que tiene en 1998, se convocó a una comisión para organizar el 50 aniversario.

La idea y su convocatoria fue obra de la Ex presidente I S, mujer prestigiosa, con facilidad de expresión, conseguía con un discurso, fácilmente la aprobación de todos, rondaba en ese entonces los 70 años.

Murió pocos años después, se la recuerda con cariño y admiración.

La comisión se integró con los primeros alumnos de la escuela, se encontraban con ese único fin.

Se propusieron "tirar la casa por la ventana". Fue la fiesta del "Reencuentro", la más hermosa y lujosa que se recuerde. No faltó nadie.

La ilusión que rondaba era que todo podría recomenzar.

La realidad es que marcó el comienzo del definitivo fin.

3. El establecimiento en sí.

Su espacio.

El edificio abarca un terreno de un cuarto de manzana.

En 1938 contaba con una vieja casa de cuatro cuartos muy amplios que se extendían uno detrás del otro.

En 1948 se inaugura la escuela, que se construye desde la medianera de la casa vieja, extendiéndose por el terreno que queda a la izquierda.

Por el lado derecho se dejan árboles y se construye una cancha de basquet.

El nuevo edificio tiene más suntuosidad, buen gusto y comodidades que las casas de la mayoría de los socios de la institución. Por fuera paredes revestidas de mármol, por dentro los pisos y las escaleras, del mismo material.

El arquitecto que la proyectó tenía, se puede suponer por su obra, conceptos pedagógicos que aún hoy son válidos.

El jardín de infantes tenía entrada por la calle M, la esquina era la sala de conferencias rodeada por unos pinos protegidos del exterior por una reja. Por la calle R. unos metros más allá y antes de la puerta de la primitiva casa se encontraban los portones amplios de la escuela primaria.

La entrada de la calle M era a la vez un hall central con los bustos de mármol sobre sólidas plataformas de madera, de Domingo F. Sarmiento y un escritor Judío, que da el nombre a la institución.

Estos próceres marcaban en la entrada los conceptos ideológicos y pedagógicos de la misma. El primero con la defensa de la escuela pública, el segundo que en sus cuentos se burlaba de los religiosos.

A la derecha de la entrada hay dos habitaciones para la dirección con un baño y un lugar para la administración, que se continúa con la sala de conferencias.

Hay en el hall una escalera que lleva al primer piso donde está el cine - teatro con cómodas butacas, camarines, un telón de terciopelo rojo sobre una tela de azul oscuro pesada. Un pullman y cabina de proyección, en un segundo piso. Rodeando el teatro una terraza que pocos conocían y en una época posterior se la adaptó como parque del jardín de infantes.

Había dos escaleras más, una que bajaba del escenario al patio de los grados y otra que era angosta y desde el patio del jardín subía al departamento de los caseros.

Debajo de esta escalera había un sótano montado como taller – carpintería en el que se arreglaban los muebles.

En 1963, se realiza la segunda construcción. En la esquina entre las calles M y R. tomando la sala de conferencias, una parte del patio de primaria, un grado y el jardín con pinos, se construye el edificio de la Cooperativa de crédito y ahorro.

Esta entidad permitió durante varios años el crecimiento económico de sus socios y el de la institución a la que sostenía.

Consistía en una actividad social prestigiosa y sin fines de lucro, su objetivo primordial era sostener la educación para que ésta no recayese en los socios.

En la década del 70 el gobierno obliga a transformarla en un Banco y queda en calidad de inquilino hasta el 90 en que se traslada a dos cuadras a un edificio propio.

En 1965 se pone la piedra fundamental del nuevo edificio deportivo sobre la cancha de basquet.

Esta última construcción ya no es ni estética ni suntuosa, nunca se le terminó el frente. Tiene cinco pisos, pileta con agua climatizada, olímpica (la primera de la zona), en el 92 se la cerró, porque no se cubrían los gastos para mantenerla.

Sobre la pileta hay canchas de voleibol, gimnasios y una sala de conferencias, ya nada se usa.

Las aulas del jardín y de la escuela eran con mobiliario acorde, había buena luz, comparado con las escuelas públicas de la zona era una institución privilegiada.

El cine – teatro se usaba como salón de fiestas escolares, con los años el deterioro fue tal, que se lo usaba para entrenamiento de voley.

Para la fiesta del cincuentenario se invirtió plata para reacondicionarlo, y la misma se llevó a cabo allí.

La organización del tiempo.

Desde la inauguración del edificio escolar funcionaba con tres turnos.

Por la mañana y la tarde jardín y primaria; por la noche la escuela secundaria, formadora de maestros de idish.

La biblioteca era un lugar muy usado por todas las edades y tenía horarios muy amplios.

En la casa vieja se seguía jugando al dominó y a las cartas.

En una época funcionó allí, un almacén, se turnaban para atenderlo, era un trabajo solidario, lo recaudado era para la institución.

Los sábados a la mañana coro y flauta.

Los sábados a la tarde Kinder – club.

Los sábados por la noche, baile para los jóvenes. Era la época de la música lenta que permitía estar abrazados y los comienzos del Rock, se llamó "Bailes en colores".

Los deportes, tenían prestigio nacional, y algunos jugadores llegaron a ser conocidos internacionalmente.

Los sábados había cine o teatro conferencias, exposiciones de pinturas.

Las fiestas de fin de año escolares eran preparadas con mucha antelación, se hacían obras de teatro en idish, algunas escritas por el Director B.

Actualmente lo único que funciona es, una vez por semana, una comisión que se reúne para solucionar las urgencias económicas y planear alguna actividad cultural o reuniones por festividades y la quinta que los socios la usan el domingo y durante la semana, en verano se alquila como colonia de vacaciones a empresas privadas.

Las personas que lo conforman.

El primer director Z B. de la escuela era un hombre de gran prestigio. Llegó de Europa con su título de Ingeniero Agrónomo, tenía una cultura general admirable, manejaba los idiomas en que se expresaba con una fluidez que sorprendía.

Había sido elegido por una organización internacional como experto para colaborar en la formación cultural de los judíos de distintas diásporas.

Fue pedagogo por elección, era un autodidacta. Escribía poemas, canciones, cuentos y obras de teatro, éstas últimas, a pedido de las maestras quienes le daban el tema para ser representadas por los alumnos en los actos escolares.

Su mujer docente, lo acompañó durante todos los años. La gente decía que ella lo sostenía para que él pudiera ser creativo.

A veces Z B. era malhumorado y tenía arranques de ira con los alumnos indisciplinados, sólo daba clases a los adolescentes de secundaria, a quienes trataba como a adultos, y en aquellos momentos los jóvenes no podían valorarlo.

Siempre se pensó que su actividad de escritor era la que verdaderamente le daba placer.

Él cumplía el horario de los tres turnos, ella era maestra de sexto y de secundaria, tuvieron dos hijos en la Argentina, y dejaron la escuela a finales de los 60' para jubilarse. Las siguientes directoras eran argentinas algunas egresadas de la misma institución.

Ninguna llegó a tener el prestigio, ni la sabiduría del primer director aunque todas estaban mucho más actualizadas en los últimos conceptos de educación y de psicología.

Mientras funcionó la escuela, había una "Comisión Pedagógica", que estaba formada por los miembros más cultos de la comunidad, en mitad de los 60' los que la integraban debían tener prestigio y poder económico.

Tanto el director Z B. como el presidente de la institución y un representante de la C. Pedagógica debían concurrir a reuniones en la institución Madre para representarla.

Hasta mitad de los 50' había un alto porcentaje de docentes formados en Europa.

Luego comienzan a integrarse los argentinos primero, con títulos secundarios y más tarde universitarios.

De joven, A. P. fue maestro de tercer grado, y al recibirse en la carrera de Ciencias de La Educación pasó a ocupar un puesto clave en la comunidad: Director de la Colonia de Vacaciones.

Llegó a tener prestigio y una gran dosis de poder, ya que ésta era el centro de confluencia de todas las escuelas, inclusive del exterior. Esta actividad la ejerce por más de 15 años, entra en conflicto por cuestiones ideológicas con la comisión central. Actualmente es un reconocido profesional radicado en Europa.

Siempre se criticó a los jóvenes que como él, crecían en la institución y sus desarrollos profesionales los desligaban de la misma.

El presidente de la institución es el quinto desde que se fundó, tiene más de veinte años en el cargo.

Su tenacidad, su capacidad de convocatoria y su acomodación a los cambios del país y del mundo además de contar personalmente con recursos económicos para resolver problemas financieros impidieron que el proceso actual se hubiera desencadenado mucho antes.

Ahora tiene 70 años y su salud está quebrantada, no así su espíritu, para seguir generando propuestas, pero cada vez está más solo.

Las únicas actividades que convocan a los pocos socios son la organización de las fiestas judías, la administración y mantenimiento de la quinta.

Su proyecto actual

Cuando comienza la década de 60', se encuentra en el esplendor económico, una población numerosa, un edificio acorde a las necesidades y los objetivos de sus fundadores cumpliéndose.

En el país se había desarrollado una lucha entre diferentes sectores pedagógicos: laicos y libres. La institución fiel a sus principios enarbolaba la bandera laica, defendiendo la escuela pública.

La Cooperativa sostiene económicamente, además de brindar un espacio de actividad societaria acorde a los principios de su fundación.

Se cumple con la especificidad de la enseñanza del idioma idish y se desarrollan las actividades deportivas.

A principios de los 70' el panorama era distinto. La Cooperativa se transforma en banco y deja de haber un sostén económico. La escuela cierra sus puertas. Algunos de la colectividad buscan escuelas de doble escolaridad, laicas o religiosas, otros se integran en distintos ámbitos.

Sólo queda la recreación de los sábados mayoritariamente de la colectividad, tercera y cuarta generación de los primitivos fundadores.

El edificio de deportes casi no tiene que ver con la colectividad, un episodio marca esta cuestión: "La gente que integra la comisión de natación entrega un regalo en nombre de la institución y el presente es una imagen de una virgen". Se realizan reuniones para discutir la identidad de la institución, sus objetivos y su especificidad, como colectividad Judía.

La política integracionista, y de asimilación que junto a la ideología marcada por quienes adherían a los lineamientos de políticas partidistas, por aquel entonces, seguidores de la URSS, entran en conflicto.

Comienza a discutirse la "especificidad", volver a recuperar la tradición judaica.

Ya no hay quien enseñe ni aprenda el idish.

Se conforma un grupo que baila "Ricudim", sin el consentimiento de la mayoría, que en la fiesta de los 50' formó parte del espectáculo.

Los sistemas de organización.

Actualmente hay una comisión pequeña que se reúne en una casa, generalmente es la del presidente de P, porque en el edificio no hay agua por un conflicto con Aguas Argentinas.

Los pocos socios que quedan tratan de mantener la quinta.

Cuando hay algún evento, las comunicaciones son telefónicas.

Su cultura.

El idioma idish, hablado en los hogares de Europa, y la ideología progresista eran los objetivos primordiales de la escuela.

El idioma Hebreo elegido por el gobierno Sionista en la fundación del Estado de Israel marca el desprestigio del idioma idish, para los mismos Azkenasis. En las escuelas adheridas a la AMIA se deja de enseñar idish y se enseña hebreo, se transforman en escuelas bilingües y sus alumnos no necesitan ir a la escuela pública.

La escuela P, mantiene el idish, hasta que cierra sus puertas por falta de alumnado.

La primera ruptura con la AMIA comienza cuando se funda el Estado de Israel, la institución "Madre" saca una declaración en contra de su gobierno sionista y religioso, que adopta el idioma hebreo como idioma nacional; desconociendo a los judíos de la diáspora conocedores del idioma idish.

Un grupo que no apoya esta medida, se retira enojado de las instituciones.

En los 50', hay otra ruptura con la AMIA, cuando ésta decide sacar un comunicado acerca del antisemitismo en todos los países, se incluía a la URSS, pues se comentaba que habían sido asesinados escritores judíos.

Un grupo de la escuela P y de otras instituciones viaja a la URSS y dicen, que los sionistas mienten, cuentan que estuvieron cenando con ellos.

Años después confesaron, quienes viajaron, que mintieron para defender los ideales socialistas.

En los 60' la guerra del "Yomkipur" consolida los enfrentamientos con la AMIA.

En los 80' el presidente de P, propone restablecer los vínculos con la AMIA a través de vínculos con el ala más progresista de la misma. Así como sincerarse de los errores cometidos.

La caída del Muro de Berlín y el final de la URSS, desmoronan las idealizaciones.

Las bombas a la Embajada de Israel y luego a la AMIA consolidan los encuentros con la AMIA.

Se invita a un rabino progresista a un acto del Guetho de Varsovia, por primera vez.

Todos los lunes se participa de "Memoria Activa", un grupo que trata de conseguir justicia sobre el atentado de la AMIA.

En las últimas reuniones se planteó la re – afiliación a la AMIA.

Actualmente sólo hablan idish quienes tienen más de cuarenta (últimos alumnos de la escuela), las generaciones siguientes, no lo hablan ni lo comprenden y tampoco les interesa.

Desde hace tres años funciona un coro en idish integrado por gente de la escuela P y de otras instituciones, (la mayoría son mujeres y la edad promedio es 60).

Entrevistas realizadas a informantes considerados claves.

Primera entrevista:

Es un Ex Presidente de la Institución, actualmente pertenece a la C. Directiva.

Ha sido un hombre que en una época tuvo una excelente posición económica.

Llegó al país joven y ronda los 70 años. Actualmente con hijos y nietos, su situación económica es difícil, ha perdido un próspero comercio, es un vendedor asalariado y vive en un departamento porque perdió su casa con pileta de natación. Sufre de depresiones, somatiza y tiene problemas de salud. Recibe ayuda terapéutica.

M.G. Yo fui presidente, no me acuerdo en que año, en esa época respetábamos los estatutos, sólo lo hice dos años. Antes de mí no me acuerdo, quienes fueron presidentes, después estuvo I. S., la única mujer, respetada y querida, después empezó S. R. Y sigue hasta hoy. El más grande fue E., que fue uno de los fundadores, nadie lo pudo igualar, era inteligente, culto, sabía conducir una institución.

De la escuela me acuerdo del Primer Director Z.B. y su esposa, los demás que vinieron después... de todos no me acuerdo (menciona tres nombres), pero la verdadera escuela ... fue cuando estaba B.

Segunda Entrevista:

Es el actual presidente, tiene 70 años, su salud está quebrantada. Económicamente tuvo y tiene un crecimiento, que le han permitido no sólo destacarse sino apoyar a la institución con patrimonio personal, que algunos de sus hijos le reclaman, no sólo porque invirtió dinero sino porque restó tiempos de su vida familiar.

- **S. R.** Para mí, nuestro problema comenzó cuando a las cooperativas se las transformó en bancos, dejamos de tener el apoyo económico que era imprescindible para subsistir.

Me preguntas ¿porqué quise ser presidente y aún lo soy?

Mira, en mi juventud empecé a activar junto al primer presidente E, era mi ídolo, yo quería ser como él, a mí me marcó más que mi propio padre, creo que nunca lo logré. Él la fundó y yo no quería ser el último, que cierra la puerta, mientras tenga fuerzas voy a seguir luchando para salir adelante.

Y de la escuela el Director más grande fue Z.B. muchas de las jóvenes que vinieron después sabían de pedagogía y de psicología pero seguíamos perdiendo alumnos y hasta hubo algunas que nos hicieron afrontar juicios por no hacer los aportes jubilatorios. Fue terrible, tuvimos que poner de nuestro bolsillo. Mi postura en cuanto a la colectividad es que tenemos que estar juntos con nuestras diferencias.

Cuando yo planteaba esta postura en mi juventud, me tuve que ir, ah... ¿Vos no lo sabías? ... Me fueron a buscar a mi casa.

Y los años me dan la razón. Ahora aunque somos pocos vale la pena seguir luchando.

Tercer entrevista:

R. es ama de casa, vino de Polonia a los 7 años, esposa de un ex fabricante textil, sin tener el esplendor de otrora no tienen dificultades económicas, tienen 4 hijos Argentinos, dos de ellos profesionales, ya tienen nietos.

Hace más o menos diez años acompañó a C. a una entrevista con una profesional para que realizara un diagnóstico institucional y se pudiera revertir la situación que se vivía en la institución.

- **R:** ¿Cuándo fuimos?. No me acuerdo, tampoco lo que dijo preguntale a C., pero era un encanto, yo me sentí muy bien, pero ahora no quiero hablar de esas cosas perdonáme pero me están esperando para jugar al Buraco.

Cuarta Entrevista:

C. es argentina, unos años más joven que los anteriores, sus padres, inmigrantes ya fallecieron, ella y su hermano saben hablar y escribir en idish, por la escuela, aunque ninguno de los dos se recibió de maestros judíos.

C. es empleada ejecutiva, trabaja desde su juventud, en una empresa que pertenece a gente de la colectividad. Su marido, últimamente, ha padecido depresiones severas con intentos de suicidios, el aporte económico familiar estuvo siempre en manos de C. Hace veinte años su marido coordinaba como representante de la institución el deporte en la Federación Nacional.

Tienen tres hijas casadas, profesionales y un nieto.

Ninguna de ellas habla ni escribe en Idish.

C. tuvo interés de cursar la escuela de Psicología Social. Motivada tal vez por sus aprendizajes, hizo el contacto con una profesional que hacía diagnósticos institucionales con la aprobación de la C. Directiva, concurrió a varias entrevistas junto a R.

- **C.** Hay después de tantos años me venís con eso?

Fuimos porque estábamos mal y queríamos que alguien nos ayude a resolver las cosas, queríamos sacar la institución adelante.

¿Qué nos dijo?. No me acuerdo. Y la verdad es que hoy domingo y que vengo a descansar no me voy a poner a hablar de esas cosas. No lo tomés a mal. Mira en casa tengo un libro de esa profesional que es fantástico, si querés te lo presto.

Quinta entrevista

M. es una mujer de 60 años Argentina, hija de inmigrantes, reconocida profesional de la carrera de Ciencias de la Educación. Fue de las primeras alumnas y luego maestra.

- **M.** Yo comencé a cursar el jardín y los primeros grados en el viejo edificio.

Creo que los de mi generación no pudimos ser escuchados.

Propusimos realizar cambios profundos, como la doble escolaridad, porque quienes estábamos en el tema queríamos proyectarnos en un futuro que se avecinaba con grandes cambios.

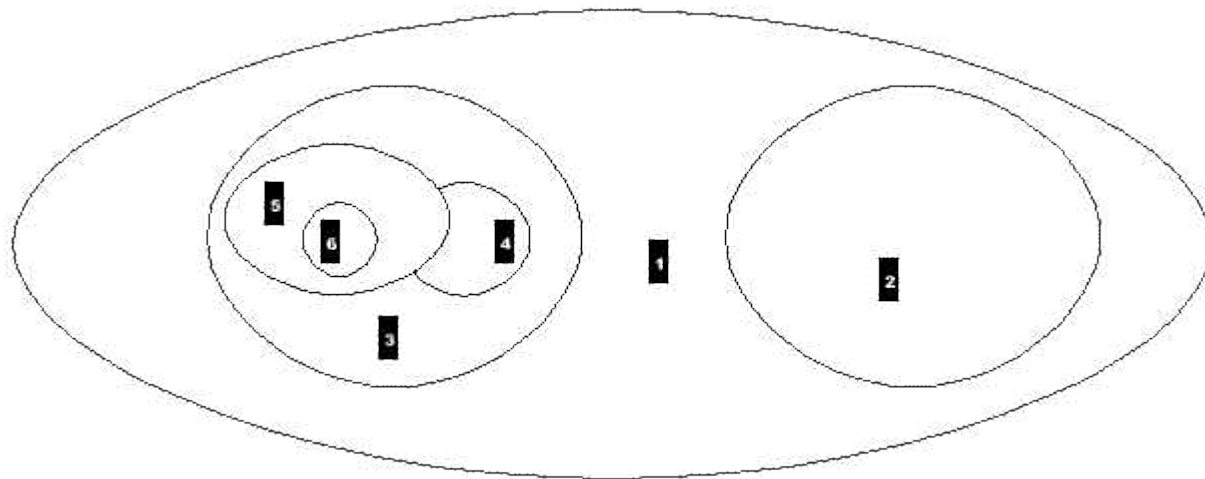
No podían tolerar, nuestras exigencias de maestros asalariados, querían ubicarnos en un rol de socios, si luchábamos por nuestros derechos, lo vivían como un ataque.

Se nos acusó de atacar la ideología de sus fundadores. Eran dogmáticos tanto como los que ellos mismos criticaban del ala sionista. Su verdad no tenía discusión.

La mayoría venía de Europa con una formación socialista y una ideología que sostenía de manera dogmática a las instituciones.

ANÁLISIS DEL MATERIAL

El análisis de una escuela, considerada en sí misma como una institución es una actividad compleja, por eso creo necesario desarrollar la configuración de ésta Escuela P, con un diagrama



Referencias del diagrama:

- 1 comunidad Judía de la Argentina
- 2 comunidad Judía sionista adherida a la AMIA y a la DAIA.
- 3 comunidad Judía progresista.
- 4 Institución "Madre" de la que dependen 25 instituciones, una de ellas es P.
- 5 Institución P
- 6 Escuela P

Su origen, determinado por los fundadores marca **UN GUIÓN UTÓPICO**.

"Hablar de una utopía remite al problema del deseo humano entendido como proyección, búsqueda, disconformidad, curiosidad, exploración, conquista, persecución sin fin de una realidad"

imaginaria una vez perdida y siempre por venir, presente en la intimidad de cada sujeto y en los mitos de todas las culturas" (Lidia Fernández 1996).

La Institución, es el instrumento de cohesión, que les permite a los inmigrantes judíos rescatar su cultura en un país nuevo, con un idioma y una cultura diferente.

Estos inmigrantes llevan, sobre sus historias individuales, las pérdidas y los duelos, del desarraigo, de las muertes, de las persecuciones, y las separaciones forzosas.

La institución "Madre", y las instituciones barriales son para estos inmigrantes, un espacio de Pantalla Regresiva, que les permite una defensa, frente a las angustias de las pérdidas, como su país de origen, el idioma y partes de sus familiares.

La escuela fue creada para sus hijos, con algunos aspectos de CRUZADA. Teniendo en el "afuera los estímulos que permiten el desarrollo", (formas de educación, progresistas y renovadas, deseos de integración en un mundo moderno).

Con fines generales acerca del desarrollo libre de la persona y la sociedad; valorando los proyectos individuales.

Teniendo como tarea educativa un modo amplio de orientar y de facilitar una relación diversificada de los alumnos entre sí, con la comunidad y con los contenidos del aprendizaje.

La ideología igualitaria fomentaba la expectativa de niveles de excelencia "para todos".

Las relaciones fraternas eran sobre estimuladas y se puede observar un perfil con características de grupo heroico.

Sin embargo la hipótesis que sostengo es que el Guión Utópico estaba a su vez sustentado en rasgos de un modelo de tipo CENÁCULO.

El pasado contiene lo sagrado pues el saber "puro" lo tienen los inmigrantes, especialmente los docentes, o los "elegidos" como el primer presidente E, o el primer director B y su esposa.

Esta ambivalencia entre los aspectos de cenáculo y cruzada me permitieron comprender algunos dilemas con los que se enfrentó esta institución.

Por un lado una ideología progresista que en lo explícito planteaba la adaptación y asimilación, y por el otro la idealización de los fundadores y de su condición de inmigrantes, poseedores de un saber sagrado y arcaico.

Si los hijos se adaptaban, asimilaban y crecían, los objetivos fundacionales se lograban, quien corría peligro entonces en su continuidad es la misma institución, que pierde su razón de ser. O muere como institución, o es refundada con nuevos objetivos.

La entrevistada M. cuenta que hubo intenciones de una "Refundación", pero el poder que detentaban los inmigrantes no fue cedido, el orden establecido era el único posible.

A los inmigrantes les interesaba que sus hijos aprendieran su lengua, sus tradiciones y cultura, pero fundamentalmente una clara ideología, que marcaba los destinos de la institución.

Por consiguiente, los hijos que cumplía con los objetivos de sus padres, no podían continuar manteniendo para la siguiente generación los fines institucionales que no les eran propios.

Etzioni, plantea que los fines constituyen una fuente de legitimidad que justifica las actividades de la organización y en realidad, su misma existencia. Las organizaciones son unidades sociales que persiguen

finés específicos, su misma razón de ser, agrega el autor, es el servicio de estos fines. Pero una vez formadas, adquieren sus propias necesidades, que a veces se convierten en las señoras de la organización, o quedan en el lugar de siervo.

Por lo tanto el fin logrado, de la asimilación deseada, de los hijos, ponía en situación de dilema a éstos, como continuadores y sostenedores del primitivo fin.

El fin de la organización es el futuro estado de cosas, que la organización colectivamente intenta alcanzar.

Otra cuestión del dilema estaba en el sostener una escuela privada con una ideología que defendía la escuela pública.

Mientras era solventada por la cooperativa de crédito, la vivencia en lo imaginario de una privada, como si fuera pública, podía sostenerse. Pero la crisis política social y económica del país, le quitan este sostén, y la ilusión de lo privado como público cae con la crudeza de la realidad: *se sostiene si hay quien pague y sólo pagan quienes tienen*.

Los primitivos Maestros ubicados como héroes, eran seguidos por maestros que exigían salarios y que podían hacer juicios.

Los primeros alumnos, crecen y se van o se transforman en maestros asalariados que pierden la condición de héroes.

Tal el caso de A. P. universitario, argentino, que llega a ocupar un cargo directivo, pero a quien no se le admite disentir con el autoritarismo ideológico marcado por los fundadores, pero de quien se habla con orgullo porque triunfó en el exterior. Su renuncia como director de la Colonia marca uno de los momentos de crisis "naturales", entendida como "las relacionadas con momentos esperables de la historia institucional a partir del origen" (Lidia Fernández 1996).

El imaginario de la institución, en sus aspectos idealizados se sostenía a costa de mecanismos de negación, el antisemitismo de la URSS, debía ser ocultado para sostener "la novela institucional".

La novela institucional es, como lo plantea Lidia Fernández, la producción cultural que sintetiza el registro que se tiene del origen y las vicisitudes sufridas a lo largo del tiempo, haciendo particular referencia a acontecimientos críticos y a las figuras de mayor pregnancia en la vida institucional.

Esta novela institucional da indicios de la manera en que se resolvieron sucesivas crisis provocadas por la exacerbación de contradicciones fundantes que se convierten en un verdadero código de significación dando nuevos sentidos al modelo institucional.

En el movimiento institucional que se puede interpretar a partir de un encuadre dramático incluyendo sus niveles simbólicos, podemos analizar momentos de integración consolidación y cohesión como fue la fundación, construcción de un edificio con un proyecto pedagógico que lo sustentaba, la compra del predio de la colonia y de la quinta.

En cambio, la ruptura con la AMIA, la desaparición de la cooperativa y las crisis sociales que vivió el país configurando un espacio barrial diferente al de su fundación, actuaron como dispersión, disolución y desintegración.

Se instaló en la institución una modalidad regresiva con pérdida de la capacidad institucional para evaluar situaciones, discriminar necesidades y problema, originando líneas exploratorias de solución.

La fiesta del 50 aniversario se transformó en la del "reencuentro", "nadie faltó".

Una fiesta es un exceso permitido y hasta ordenado, una violación solemne de una prohibición. Pero el exceso no depende del alegre estado de ánimo de los hombres, nacido de una prescripción

determinada, sino que reposa en la naturaleza misma de la fiesta, y la alegría es producida por la libertad de realizar lo que en tiempos normales se halla rigurosamente prohibido. (Freud 1913).

Atravesando la posición maníaco – depresiva, como lo postula M. Klein, se "tiraba la casa por la ventana", pero cada sujeto se re encontraba con sus amigos de la infancia desde la melancolía del objeto idealizado perdido.

De hecho, marca el principio del fin de la institución grande, contenedora desde un principio de la escuela, cerrada ya hacía mucho tiempo.

El objeto total estaba a la vista, el edificio de la escuela vacío y en ruinas, sus fundadores ya no están, y los hijos de éstos, con sus propios hijos, recordando el pasado, disfrutando de la vida con proyectos, ajenos a la primitiva institución.

En sus orígenes la institución era ostentosa, tenía mármoles y comodidades, a diferencia de las viviendas de aquella época. Con el paso del tiempo esta situación se transformó en "lo contrario".

La fiesta del 50 aniversario fue idea de la presidente I S, ella convocó a los hijos mayores de los primitivos fundadores, entre ellos su hijo y nuera, sus palabras eran de optimismo. Un año después murió de cáncer.

La fiesta del 50 aniversario es siguiendo a Freud *la representación del animal totémico, en realidad una sustitución del padre, hecho con el que se armoniza la contradicción de que estando prohibida su muerte en época normal se celebre como una fiesta su sacrificio y que después de matarlo se lamenta y llore su muerte, caracterizándolo con una actitud afectiva ambivalente.*

Es interesante a esta altura determinar los éxitos de esta escuela y creo que la teoría de Gerard Mendel permitirá una comprensión al respecto.

Paradójicamente el cierre de la escuela, no fue su fracaso sino su éxito, pues cumplió con el objetivo fundacional: "enseñar el idioma idish a los argentinos hijos de inmigrantes con una postura pedagógica progresista y desarrollar sujetos libres y creativos".

El cierre posterior de la institución grande, su decaimiento físico, corresponden a un ciclo de la ley natural biológica crecimiento desarrollo y muerte; implica que los hijos crecen a la vez que los padres envejecen y mueren y así sucesivamente.

Los fundadores permitieron lo que tan bien Mendel expone como Movimiento de Apropiación del Acto.

"Nuestros actos desde el momento que los realizamos se escapan de nosotros, entran en el mundo, en la sociedad y, aparentemente, nuestros actos aparecen como extranjeros a nosotros. Nuestra condena es vivir con el telón de fondo imaginario de la autoridad y al mismo tiempo construir de manera personal nuestra propia vida y nuestra propia historia".

El último presidente dice no querer ser el último que cierra la puerta, sin embargo su identificación introyectiva e idealizada con el presidente E, que desplazó en su imaginario a su propio padre, tal vez por ser de los últimos inmigrantes que quedan, enarbolaba una cruzada personal, y a pesar de lo reducido de la masa societaria y de convocar, las últimas reuniones en una casa, como cuando se fundó, consigue un encuentro con la AMIA, y que un Rabino del ala más progresista participe del acto del Guetho de Varsovia, en una actitud reparatoria frente a las luchas fraternas que por cuestiones ideológicas se habían mantenido con el resto de la colectividad.

El olvido de las informantes de un *pasado reciente*, en el cual fueron como representantes de la institución a una consulta con una "Experta", es significativo.

La recuerdan con afecto, valorizan su saber. Una de ellas me ofrece "el libro que sobre éstos temas escribió", dicha profesional, pero no recuerdan qué les dijo.

Las resistencias que se dan en la relación transferencial encubre con olvidos y con actitudes esquivas a las portadoras del nuevo saber: "El decir de la Experta".

"Me están esperando para jugar al Buraco", dice una entrevistada, y la palabra buraco remite a agujero, es decir "de eso no puedo hablar me voy a entretener con el agujero".

"Lo que caracteriza al discurso es el corte que impone entre lo representado y el enunciado. Las palabras definirán lo que no era "decible" y permitirán el surgimiento de un enunciante. La entrada en escena de la comprensión y de la apropiación del lenguaje obliga al sujeto a tomar en consideración un modelo que transfiere a este registro y, por lo tanto, al del proceso secundario, una causa del afecto que en su calidad de afecto sería inconocible para el Yo. Lo inconocible adquiere sentido y se convierte en "decible". (Piera Castoriadis – Aulagnier 1975).

Tal vez por ser portadoras de una *verdad dolorosa*; de la que no se puede hablar para sostener la "novela institucional".

"La cuota de enajenación que necesariamente acompaña a la pertenencia se vincula de forma genérica a la renuncia que el sujeto debe hacer de su deseo de libertad y satisfacción de necesidades personales, en función de las metas colectivas". (Lidia Fernández 1996).

Para Ulloa la pertenencia fantaseada tiene que ver con el carácter que el establecimiento adquiere como objeto psicológico y se relaciona con los montos de enajenación que exige la pertenencia y con la existencia y profundidad de fracturas en la articulación de diferentes movimientos institucionales.

Para Elliot Jacques, *"La pertenencia a las instituciones sirve al sujeto humano para el desarrollo de proyectos grupales y personales. En ellas vive, crea y trabaja pero en ellas también halla protección contra la amenaza que le significan sus propias amenazas primitivas"*.

Los inmigrantes crearon un sistema de instituciones que los protegía del mundo externo desconocido, desordenado y hostil; convirtiéndolo, gracias a la asignación de sentidos, en un mundo previsible además de valorizado.

El mundo interno poblado de fantasmas es regulado por las normas externas internalizadas.

La pertenencia a un *nosotros*, (escuela P, institución P, colectividad Judía progresista, colectividad Judía en su conjunto), reasegura contra lo más temido la hostilidad ajena y la propia.

La fratría es la que pacta la mutua defensa desarrollando sentimientos colectivos de identificación y de pertenencia.

"Protección y amenaza repetición y creación...pares unidos a la vida subjetiva del hombre desde el nacimiento. Un drama continuo en cada situación y que se convierte en tema nuclear de las relaciones en cualquiera de sus ámbitos sociales". (L Fernández 1996)

El olvido actúa en las dos personas, que consultaron a la profesional sobre la institución como defensas frente al rechazo, la posible hostilidad, la desaprobación, el manipuleo, la vergüenza, la utilización como depositario, etc.

Por último el olvido del que hablé en la introducción jugó en mí el papel de mecanismo de defensa evitando la angustia, al igual que en las informantes, del análisis de la realidad.

EPÍLOGO

La tarea de analizar la institución desde este doble juego de actor y analizador, así como la culminación de la cursada de la Maestría (1998) me involucraron en un acaecer dramático, con mi propia historia y el lenguaje fue entonces el vehículo que con *violencia*, me remitió a los afectos.

"Amor, odio, envidia, alegría, sufrimiento, goce; ¿quién puede pretender afirmar la presencia de una identidad entre las vivencias de los que dicen estar dominados por tales afectos?".

Nadie, salvo una ley, preexistente al conjunto de los sujetos que liga a estos significantes a un significado que se supone designa ese afecto. Se distingue así un sector lingüístico en el que un mismo signo remite a referentes, cuya equivalencia nada garantiza, lo cual redobla la violencia que el "tener que hablar" impone a la "psique".

La transformación del afecto en sentimiento es el resultado de este acto del lenguaje que impone un corte radical entre el registro pictográfico y el registro de la puesta en sentido: ese corte es, en sí, independiente de la voz y de las voces a las que el sujeto debe el aporte lingüístico". (Piera Castoriadis – Aulagnier 1975).

Por último puedo concluir con una frase que Freud señala en "Más allá del principio del placer": *"Bajo el influjo del instinto de conservación del Yo queda sustituido el principio del placer por el principio de la realidad, que, sin abandonar el propósito de una final consecución del placer, exige y logra el aplazamiento de la satisfacción y el renunciamiento a algunas de las posibilidades de alcanzarla, y nos fuerza a aceptar pacientemente el displacer durante el largo rodeo necesario para llegar al placer"*.

BIBLIOGRAFÍA

CASTORIADIS – AULAGNIER, P. "La violencia de la interpretación" Amorrortu 1975

ENRIQUEZ E. "Breve galería de contramodelos de perfiles de formadores" Facultad de Filosofía y Letras 1994

ERIKSON, E. "Infancia y sociedad" Bs. As. Hormé 1975

ETZIONI, A. "Organizaciones Modernas" México Uthea 1965.

FERNÁNDEZ, L. "Instituciones Educativas. Dinámicas institucionales en situaciones críticas" Bs. As. Paidós 1996.

"Análisis institucional y práctica Educativa" "Rev. IICE nº9 1996

"La situación de Formación y sus condiciones" Depto. de C. de la Ed.

FERRY, G. "Pedagogía de la formación" Doc. 6 F. De F y L. 1997

FILLOUX, J.C. "Intersubjetividad y Formación" Doc. 3 F de F y L 1996.

FREUD, S. "Obras completas" "Tótem y tabú" "Más allá del principio del placer" "Psicología de las masas análisis del Yo" Madrid Biblioteca Nueva 1967

KAES, R. MISENARD Y OTROS "Crisis, ruptura y superación" Bs. As. 1985

KAES, R. "La institución y las Instituciones" Bs. As. Paidós 1989.

KLEIN, M. "Obras Completas" "Psicoanálisis del desarrollo temprano" Paidós 1974

MANNÓNÍ, M. "La educación imposible" Bs. As. Siglo XXI 1975

MENDEL, G. "Sociopsicoanálisis y Educación" Doc. 2 F de F y L 1996

Sociopsicoanálisis institucional" 1y 2 Bs. As. Amorrortu 1972

"Autoridad y poder en los espacios institucionales" Rev de IICE 1994.

PALAZZOLI, L. "El mago sin magia" Bs.As. Paidós 1987.

SCHLEMENSON, A. "Análisis organizacional y empresa unipersonal" Bs. As. Paidós 1987.

SOUTO, M. "Hacia una didáctica de lo grupal" Bs. As. Miño y Dávila 1993

Psicoanálisis y filosofía

Presentación de la sección "Psicoanálisis y Filosofía"

Luis Camargo

No puede negarse la relación entre el psicoanálisis y la filosofía. Tampoco el carácter problemático de esa relación, que muchas veces ha visto a sus protagonistas reclamando una territorialidad que suponen propia. Pero lo cierto es que la filosofía y el psicoanálisis se han leído mutuamente, influyéndose irremediabilmente. ¿No será –como lo propone la tesis de un psicoanalista, Carlos Basch, en *"Sujeto, acto y repetición: fronteras del psicoanálisis en el decir filosófico"*– que el psicoanálisis no es sin ciertos discursos filosóficos, y que a su vez las fronteras filosóficas son puestas en cuestión a partir de la emergencia del psicoanálisis? Los textos que aquí presentamos ayudan tanto a poner a prueba tesis como la expuesta –entre otras–, como a ampliar el saber sobre una disciplina –la filosofía– innegablemente central en la formación del analista, como bien pudo resaltarlo un Lacan, por ejemplo.

Kant con Lacan, el texto de **Fernando Paez Alonso**, da cuenta de cómo Lacan escuchó a los filósofos, quienes –como los analizantes– buscan la verdad, y permiten extraer de sus discursos una clínica, la de un particular sujeto, ese del cogito cartesiano que Kant llevara hasta su límite. El autor analiza los conceptos kantianos –como por ejemplo, el apriorismo, o el sujeto trascendental– para seguir y desarrollar la tesis de Lacan que indica que el psicoanálisis sólo pudo surgir por la ruptura kantiana, hasta arribar a las categorías lacanianas del sujeto. Es sugerente la frase que cierra el texto, para comprender los objetivos del autor al escribirlo: *"Para finalizar he de decir una cosa: si bien Kant es el punto de viraje que deriva al psicoanálisis, también es verdad que Kant sin Lacan nos sería insuficiente. Y si hemos de colocarlos uno junto al otro, es porque solo desde Lacan comprenderemos la verdad que allí se esconde"*.

Guillermo Delahanty, en **Foucault y la Escuela de Frankfurt**, pretende establecer los puntos de convergencia y de divergencia entre Foucault y los filósofos agrupados bajo escuela de la teoría crítica que se conoce como "de Frankfurt", es decir, Horkheimer, Pollock, Löwenthal, Fromm, Marcuse y Adorno. Si bien el texto, en sentido estricto, no convida al Psicoanálisis al entrecruzamiento entre las obras del filósofo francés y sus colegas de Frankfurt, hemos entendido que es pertinente su inclusión en esta sección por el interés que puede suscitar a todo lector avezado de la teoría psicoanalítica.

Kant con Lacan

Fernando Paez Alonso

"La relación del sujeto al tiempo, en la neurosis, es algo de lo que se habla muy poco y que es, sin embargo, la base misma de las relaciones del sujeto con su objeto en el nivel del fantasma."

J. Lacan;

La ética del psicoanálisis; 15 de Abril de 1959.

La Antifilosofía

"Hablo sin la más mínima esperanza –dijo Lacan una vez– sobre todo, de hacerme entender. Sé que lo hago, añadiendo a ello lo que eso comporta de inconsciente. Está ahí mi ventaja sobre el hombre que piensa y no se da cuenta de que antes que eso habla". (1)

Este breve párrafo de la Carta de disolución basta para representarnos lo esencial de eso que, en términos muy generales, Lacan llamó su antifilosofía. Es verdad que es una forma un poco escandalosa de cuestionar aquella ilusión filosófica de creer que el hombre piensa antes de hablar. Pero hemos de pensar que tenía sus razones, cuando menos inconscientes, para prevenirnos de los grandes discursos que se pronuncian en nombre de la razón.

Su camino –lo sabemos muy bien– no fue el de hacer filosofía. En lugar de eso, Lacan se dedicó a escuchar a los filósofos, demostrando que es posible extraer una clínica de dichos discursos. Y esto es solo porque los filósofos –al igual que los analizantes– buscan la verdad.

No fueron pocas las claves que nos dio para llevar adelante esta empresa, e intentaremos aquí poner algunas a prueba. Como adelantamos, se trata de pensar el tiempo, pero no cualquier tiempo. Se trata de un tiempo muy particular, el del sujeto cartesiano, sujeto que fue llevado por Kant hasta su límite, y que –Lacan insistió en ello– es el mismo sujeto que el del inconsciente.

El fantasma del saber

Hoy en día se insiste en el advenimiento de lo múltiple. En la explosión académica. En la muerte de los grandes paradigmas, las grandes cosmovisiones. Desde las revoluciones científicas hasta la anarquía epistemológica, las últimas décadas no escatiman pruebas de ello.

Los límites de la razón kantiana germinaron en lo que hoy conocemos bajo el nombre de "los límites de la ciencia". Parece ser que, desde todos los campos del saber, se acepta –no sin cierta dosis de hipocresía– la idea de que toda teoría es parcial e incompleta.

Todos somos testigos de este desesperado esfuerzo intelectual por asesinar ese resto de modernidad positivista que se erige como un fantasma sobre toda la academia. Lo sabemos muy bien, este fantasma no es otro que el de la subjetividad cartesiana.

Es algo que escuchamos por todos lados. Para el desconstruccionismo posmoderno el sujeto cartesiano no es más que una ficción discursiva. El New Age propone su reemplazo por un nuevo enfoque holístico. Los habermasianos insisten en la necesidad de dar un salto, desde la subjetividad monológica cartesiana, hacia la intersubjetividad discursiva. El posmarxismo, que no ve en el sujeto pensante, más que una libertad ilusoria que arraiga en la división de clases. Y claro, las feministas, quienes descubrieron que el cogito, en teoría a-sexuado, es producto de una sociedad patriarcal.

Pero hay algo que salta a la vista, y es que estas críticas no las hacen tomados de las manos. De hecho todas estas teorías se encuentran en un constante enfrentamiento. Y hay allí un hecho muy curioso que

nos desorienta, y es que todas se acusan de lo mismo: no estar lo suficientemente alejadas de la herencia cartesiana.

Debemos interrogarnos sobre esto, ya que no es algo que caiga por su peso. ¿Qué es lo que molesta tanto de esa subjetividad radical expresada en el Cogito, de ese ser que se deduce del pensar, de esa criatura que no emerge como un simple efecto de la propia carne, de esa existencia que desobedece lo real?

Y si algo de esto nos interesa, es porque solo este discurso nos permite hacerle frente a ese atolladero de la razón científica. Sentando las bases de una condición subjetiva desde donde el sujeto se sustrae a ese determinismo omnipresente en el que sus decisiones, no se motivan más que desde las leyes de la naturaleza. Solo desde allí podremos salvar al sujeto del inconsciente de la causalidad objetiva de la ciencia.

No se trata entonces de volver al cogito del sujeto transparente a sí-mismo, sino de iluminar su reverso olvidado por Descartes, su excedente irreductible al orden significativo. Iluminarlo con una luz con la que, claro, Kant ya le había apuntado antes, aunque muy fugazmente, y fue desde donde extrajo algunas de las páginas más hermosas que la filosofía nos ha legado.

Es verdad que, luego de la Crítica de la razón pura, Kant debió recurrir a una moral matemática para producir alguna verdad del deber que acotara eso real que se escapaba del cogito. Pero hemos de decir a su favor que este viraje del pensamiento no tenía posibilidad de completarse en su época. Y que, si se hubiese dado el giro, entonces ya no sabríamos si ese pensamiento habría desembocado en el psicoanálisis; pero si de algo podemos estar seguros, es que eso ya no seguiría siendo filosofía.

De este modo Kant nos introduce a su Crítica de la razón práctica con una máxima en la que, al igual que en la pulsión freudiana, el objeto es totalmente indiferente. Y así lo hizo porque, de otro modo, cualquier orientación del deber que tomara como fuente de su accionar, a un objeto particular de la experiencia, sometería al sujeto a un encadenamiento fenomenal que lo dejaría absolutamente insatisfecho. Y cito a Lacan "la objeción que aporta a ello Kant es, según su estilo de rigor, intrínseca. Ningún fenómeno puede arrojarse una relación constante con el placer".(2)

Pero si hemos de interesarnos por esta verdad matemática, esto no es porque vayamos a beber de su fuente, es decir, no será porque busquemos una verdad psicoanalítica que valga para todo el mundo, y para todos los casos. Una verdad por fuera de la experiencia. Si no porque, por el contrario, ella sola nos da las coordenadas de un deseo muy particular, un deseo que se articula en un saber que hace retroceder al lenguaje hasta la ausencia del sentido, de tal forma que uno se siente como tocando algo de lo real.

No sabemos muy bien por qué este deseo de certeza matemática se extendió como un virus por sobre todo el mundo. Ni tampoco sabemos cómo es que llegamos a esta actual transferencia generalizada al discurso de la ciencia. Pero si de algo podemos estar seguros, es que ella nos abre las puertas a un nuevo tipo de amor.

Así que, si hemos de extraer de allí algún saber, este no debería ser un saber de la misma naturaleza. Solo guardando distancia respecto de este nuevo amo, es que el deseo de analizar seguirá emergiendo por sobre todas las certezas absolutas que desde allí se nos prometen.

No debemos embriagarnos con el vino de la verdad matemática. Porque –como nos recordó Lacan– "la verdad es hermana del goce"(3). Esto no quiere decir que la evitemos. De hecho, es lo que debemos esperar que emerja en un análisis: la verdad del deseo. Pero esto no es únicamente por amor a la verdad, sino porque es necesario desenmarañar esa particular localización del goce en la que el sujeto se detiene.

Una nueva razón

Lacan nos dice que todo allí gira alrededor de un cierto problema del tiempo, de una concepción novedosa del tiempo. Y la intención de este texto es situarlos, transportarlos hacia esta nueva dimensión del ser en la que Kant nos coloca, no sin antes realizar un rodeo que se me antoja necesario.

¿Qué son las categorías *a priori*? Me lo pregunto, ya que no es un saber que se deba suponer a los analistas. *A priori* quiere decir independencia de la experiencia. () Opuestamente, *a posteriori*, es lo dado o dable en la experiencia. () *A priori* es lo universal y lo necesario. Y decimos que es lo no-dado en la experiencia ya que esta solo me da lo particular y lo contingente.

Es algo que los filósofos han visto desde hace mucho tiempo; hay algo dentro del pensamiento que no esta dado en la experiencia. Tomemos un ejemplo muy simple: "el agua hierve necesariamente a 100° c". El *necesariamente* no es objeto de la experiencia, y no sabemos de donde nos viene esa idea de necesidad, puesto que la experiencia no me lo da.

La categoría, por su parte, es un predicado o atributo universal, es decir, un predicado que se atribuye a todo objeto, que se aplica a todos los objetos de la experiencia posible. Son las condiciones de toda experiencia posible.

"La totalidad de la experiencia posible" no tiene sentido si se permanece del lado del *a posteriori*, porque allí estoy obligado a hacer una adición de todos los objetos que se me aparecen en la experiencia, y así podría ir al infinito y nada me dice que tenga un todo de la experiencia posible. Porque la experiencia está fundamentalmente dividida, y se opone a una totalización.

Entonces las *Categorías a priori* son según Kant, las condiciones necesarias de todo fenómeno. (4)

El sujeto trascendental

Para los filósofos, el fenómeno era algo así como la apariencia. Lo sensible, lo *a posteriori*, y todo lo que estaba dado en la experiencia tenía el estatuto de apariencia. Es la fórmula clásica de la apariencia sensible oponiéndose a la esencia inteligible.

Pero esto implica un cierto estatuto del sujeto. Si digo que hay apariencias sensibles y esencias inteligibles, tenemos un sujeto comprometido, ya que la misma noción de apariencia nos remite a una defectuosidad fundamental: la apariencia es la cosa tal como se me aparece en virtud de mi constitución subjetiva que la deforma. Ese es el gran problema de Platón, alcanzar la cosa en sí, salir de las apariencias para alcanzar las esencias. Hubo otros caminos en la historia de la filosofía, pero es lícito unificarlos bajo este impulso.

Con Kant surge una comprensión radicalmente nueva del fenómeno, que sienta las bases de la fenomenología, en la cual el fenómeno ya no es definido como apariencia sino como aparición. Ven que deja de oponerse a la esencia. Ya no me pregunto si hay algo detrás.

Es el cristianismo quien había conservado en su seno la distinción apariencia-esencia, pero hacia finales del siglo XVIII, y precedido por todo tipo de movimientos, Kant realiza un cambio radical; toda la dualidad apariencia/ esencia, que implica un mundo sensible degradado donde toma cuerpo la idea del pecado, es sustituida por un pensamiento radicalmente nuevo.

Ya no buscaremos más una esencia detrás del fenómeno, sino las condiciones de su aparición. Y es en este sentido, general pero a la vez riguroso, que Freud es kantiano. El psicoanálisis todo se funda en esta concepción: hay ciertos fenómenos que aparecen en el campo de la conciencia, los cuales nos remiten necesariamente a un condicionamiento subjetivo particular que debemos explorar.

Para Kant, toda aparición remite a las condiciones del aparecer, y esas condiciones pertenecen al ser. Entonces, el sujeto es constituyente no de la aparición, él no es constituyente de lo que le aparece, ahí tendríamos el delirio; él es constituyente de las condiciones bajo las cuales todo objeto aparece.

Vemos que después de Kant todo se piensa distinto. Ya no tenemos ese sujeto condenado a las apariencias en virtud de cierta fragilidad consustancial. En lugar de ser responsable de las limitaciones o ilusiones de la apariencia, el sujeto trascendental es, pues, la unidad de todas las condiciones bajo las cuales una cosa aparece.

Es verdad que guarda algo de la vieja diferencia esencia-apariencia y, en efecto, él lo dirá constantemente: no confundas el fenómeno con la cosa en sí. Pero estamos ya ante un problema distinto. Aquí se trata de algo que se sustrae, que se resiste al pensamiento. La cosa en sí lo es por naturaleza, y no puede ser conocida. Es el puro noúmeno.

La aparición presupone una serie de condiciones de la experiencia, no las esencias objetivas detrás de ella, sino las dimensiones preexistentes en todo sujeto que condicionan toda aparición. Entonces este "todo sujeto" será un sujeto universal y necesario, y Kant lo llamará: *sujeto trascendental*.

Las formas de toda experiencia posible remiten, no a las cosas tal como son en sí, no a esa esencia última del objeto, sino a las condiciones que posibilitan su aparecer ante todo sujeto, que son, por un lado, las categorías como formas de representación de lo que aparece y, por otro lado, las dimensiones del espacio y el tiempo en tanto formas de presentación de lo que aparece.

Pueden ver el esfuerzo en Kant por distinguir la presentación de la representación. Se resiste a pensar al espacio y al tiempo como categorías diciendo que el orden espacio-temporal es irreductible al orden conceptual.

El concepto tiene una unidad, es lo que se dice una mediación, dado que remite a la unificación de una cierta diversidad. Es la forma de representación de lo que aparece. El prefijo *re* indica la actividad del concepto, en oposición al carácter inmediato del espacio y del tiempo en tanto que presentaciones.

Estas condiciones, que Kant llamó "formas de la receptividad", vienen a limitar una diversidad en el espacio y en el tiempo, de tal forma que, si encuentro algo que no esté ubicado en un espacio y tiempo determinado, yo diría que eso no existe.

Es algo que viene molestando a los filósofos desde hace mucho. Aristóteles mismo lo señalaba al afirmar que "no es posible pensar sin el tiempo lo que no está en el tiempo". No creo que haya otro ejemplo más claro, lo eterno es lo que dura por siempre.

La síntesis del fantasma

En las coordenadas discursivas del mundo de la filosofía clásica, los actos del pensamiento estaban repartidos entre dos tipos de juicios; a saber, los juicios analíticos y los juicios sintéticos.

El analítico es el juicio que enuncia un predicado que ya está contenido en el sujeto. Pongamos el ejemplo más simple: "A es A", vean que no salgo del concepto "A". Predico A de sí mismo, y entonces no arriesgo a equivocarme.

Si defino "se llama triángulo a toda figura formada por tres líneas rectas encerrando un espacio", tengo un juicio analítico. Porque un triángulo es eso "tres líneas rectas encerrando un espacio", sigo estando al nivel del "A que es A".

Todos los juicios analíticos son *a priori*, ya que, independientemente de la experiencia, puedo decir que una cosa es lo que ella es. Ese es el principio de identidad. Y aunque no digamos mucho, al menos estamos seguros de una cosa, y es que un juicio analítico quizá no sirve de nada, pero es verdad. "A es A" es una verdad a la que nunca nadie se ha opuesto.(5)

El juicio sintético, por su parte, es la síntesis de dos conceptos heterogéneos. Por ejemplo "el triángulo es blanco", es un juicio sintético *a posteriori*, del tipo "A es B", ya que el color blanco remite a un dato empírico que percibo independientemente del concepto triángulo.(6)

Y es que el triángulo no tiene ninguna necesidad del color blanco para ser él mismo. Es una verdad contingente que puedo encontrar eventualmente en la experiencia. Pero el juicio sintético produce una verdad que jamás interesó a los filósofos.

La verdad filosófica antes de Kant estaba presa en esta dualidad que separaba las aguas de las apariencias y de las esencias; o bien un juicio es *a priori* y es analítico, y está del lado de las esencias, o bien es sintético y *a posteriori*, y está del lado de las apariencias.

Luego llega Kant y para complicar las cosas se pregunta: "el triángulo tiene sus tres ángulos iguales a dos rectos", ¿es un juicio *sintético* o *analítico*?. Porque la idea "tres ángulos iguales a dos rectos" no está contenida en el concepto de triángulo, ya que para hacer la demostración necesito prolongar la base del triángulo y trazar una paralela por fuera del espacio de la figura. Y si todo esto no forma parte del triángulo, entonces diremos que es un juicio sintético.

Ahora bien, es un juicio sintético de un tipo muy curioso –no del tipo "el triángulo es blanco"– puesto que si bien es un juicio sintético, también es universal y necesario. De hecho esta proposición es el ejemplo mismo de lo que se llama necesidad geométrica. Entonces Kant descubre un nuevo tipo de juicio, del cual se extrae una verdad *a priori*, universal y necesaria, y que sin embargo no es analítica. Es el *juicio sintético a priori*.

Fue un gesto revolucionario, algo verdaderamente monstruoso, equiparable al descubrimiento freudiano de la sexualidad infantil. Era algo que estaba a los ojos de todo el mundo desde hacía mucho tiempo, pero que a nadie se le habría ocurrido pronunciar, contrariando de esa forma dos mil años de tradición filosófica. Es el acceso a un nuevo tipo de verdad en filosofía. Claro que antes hubo otros intentos menos felices.

Para fundar su noción de verdad, Leibniz, intentó demostrar que todos los juicios eran analíticos, que cuando afirmamos un concepto de otro, en última instancia el concepto afirmado está siempre contenido en aquel sobre el que se afirma.

Kant dice que esto resultaría catastrófico, ya que si los actos de un sujeto estuvieran todo el tiempo comprendidos en su concepto, este sujeto no puede ser libre. Y es debido a esto que el espacio y el tiempo no pueden reducirse al orden de la representación.

Kant extrae espacio y tiempo del campo de las representaciones porque tiene la necesidad de que haya algo irreductible al orden del significante. Vean ustedes lo cerca que está Kant de la castración.

Leibniz diría que, si estiramos un poco las cosas, "tres ángulos iguales a dos rectos", está ya contenido en el concepto triángulo. Pero Leibniz solo puede decir eso a condición de perder lo irreductible. Es como querer meter un concepto dentro de otro, es algo que hasta puede parecernos divertido. Lacan diría que Leibniz quiere hacer existir la relación sexual que no hay.

Pero volvamos a Kant. Vemos que hay algo muy nuevo en el juicio sintético *a priori*, y esto es porque, en lugar de operar una síntesis entre dos conceptos heterogéneos, vincula –con relación de necesidad– un concepto y una determinación irreductible a cualquier representación.

En psicoanálisis también tenemos una fórmula para indicar la relación constante y necesaria entre un significante y una determinación irreductible. La llamamos fantasma, y la escribimos así: ($\$ \rightarrow a$)

El psicoanálisis solo pudo surgir a partir de la ruptura kantiana. Es algo que Lacan nos repite a lo largo de toda su obra, y nos dice que "es el paso inaugural de una subversión de la cual, [...], Kant es el punto de viraje, nunca detectado".(7) Esta es la tesis de Lacan. Debemos estudiar las condiciones de posibilidad del discurso psicoanalítico.

Un tiempo sin eje

En Platón el tiempo está creado por una voluntad que está más allá del tiempo mismo, una voluntad superior que ordena el mundo, y respecto de la cual él es solo su expresión. El tiempo como número del movimiento es una idea que atraviesa toda la filosofía antigua. Es un tiempo circular, en tanto expresión del movimiento planetario y su constante retorno a lo mismo. Es la idea del tiempo como círculo eterno.

En Kant es como si el tiempo se soltara del círculo, como si se desenrollara. Es un tiempo a la medida de su época. Así como la física newtoniana establece las leyes de un humo que, contra todo dato de la percepción, deja de elevarse, para obedecer a esa curiosa caída que la gravedad impone a todos los objetos; Kant, por su parte, opera en el tiempo un desprendimiento del movimiento perpetuo de los astros, concibiendo un tiempo formal, una forma pura del tiempo que se separa del movimiento a medir.

El tiempo ha dejado de ser, entonces, el número del movimiento de la naturaleza. Porque el tiempo ya no depende del movimiento que mide, sino que es el movimiento quién se subordina a un tiempo que lo condiciona. El tiempo ha devenido pura línea recta, en tanto que impone, a todo movimiento posible, la sucesión de sus determinaciones.

Pienso que es Hamlet quien nos ha dado la frase más hermosa sobre este tiempo tan novedoso, cuando decía: "el tiempo se ha salido de sus goznes".(8) Observemos que gozne es el eje, o cardo, alrededor del cual gira una puerta. El laberinto ha cambiado de aspecto, ya no es un círculo ni una espiral donde se expresa la voluntad divina; como decía Borges: "el verdadero laberinto es la línea recta".(9)

En cambio, el tiempo de la tragedia clásica está calcado sobre el tiempo astronómico. Primero tenemos una esfera de lo establecido en tanto que limitación de la ley; luego sobreviene el movimiento de los planetas como acto de desmesura que trasgrede dicho orden; y finalmente, el restablecimiento del equilibrio, partir de un acto de justicia que devuelve todo a su orden.(10)

Es un tiempo curvo, cuyo destino ya está presente en el origen. Obviamente es una tragedia que no supone un sujeto que espera ser sorprendido por un final incierto. No es una tragedia hecha para nuestros televidentes contemporáneos. Es que, si bien puede parecer gracioso, nuestros televidentes son también, de algún modo, kantianos.

Porque la tragedia moderna es absolutamente otra cosa. El tiempo en Hamlet es un camino de perpetuo aplazamiento. Y es en tanto que vacila constantemente en su empeño por vengar al padre, que él va a recorrer su línea del tiempo. Hamlet está absolutamente atravesado por esta línea recta que lo arrastra.

Lacan es terminante. Nos dice que Hamlet estará, siempre, "suspendido en la hora del Otro". Y continúa diciendo: "Es a la hora de sus padres que se queda ahí, la hora de los otros que suspende su crimen. Es a la hora de su padrastro que se embarca hacia Inglaterra. Es a la hora de Rosencrantz y de Guildenstern que es llevado [...] a enviarlos frente a la muerte. [...] Y es también a la hora de Ofelia, a la hora de su suicidio, que esta tragedia va a encontrar su término".

El de Hamlet es un tiempo descurvado que distribuye un antes y un después que ya no riman. Es la conciencia moderna del tiempo, en oposición a la conciencia antigua. De hecho, no podríamos pensar al Psicoanálisis, más que como síntoma de esta nueva conciencia. El sujeto freudiano es alguien que necesita reconstruir su propia historia, su propia tragedia.

Fue Lacan quien llamó la atención sobre este hecho, al decirnos que: "La relación del sujeto al tiempo, en la neurosis, es [...] la base misma de las relaciones del sujeto con su objeto en el nivel del fantasma. En la neurosis, el objeto se carga con esa significación buscada, en la que yo llamo la hora de la verdad. El objeto está allí, siempre, en la hora anterior o en la hora posterior".(11)

Mientras que en la tragedia griega hay una especie de relación Dios-Hombre que es uno con el destino, cuando el tiempo se vuelve línea recta, es también algo que separa. Dios no es ya el maestro del tiempo, y el hombre no está ya, él mismo, girándole en círculo en una especie de predestinada armonía.

Si en la Antigüedad el sujeto estaba determinado por Dios, en la modernidad el sujeto está determinado como tiempo. Es el tiempo que sienta las bases de esa nueva religión que se llamará ateísmo. Porque, recordemos que *Atheos*, significa separado de Dios, y no, ausencia de Dios. Desde el instante mismo en que dejamos de acceder a esa voluntad suya expresada en el destino, Dios deviene lugar vacío.(12)

Pero la cuestión no es que haya un tiempo vacío, sino que haya una conciencia vacía del tiempo. La conciencia de un tiempo que ya no mide nada, pero que nos afecta, no desde ese orden en el que las cosas se mueven, sino desde ese ser irreductible que vive dentro de nuestro pensamiento.(13)

El tiempo, en tanto adquiere esta forma pura, deja de estar subordinado al espacio que lo limita, se suelta de lo real. Pero no es el tiempo quien toma el lugar del espacio. El tiempo no es límite en el sentido de la tragedia clásica; ese, que marca un orden de las cosas en el espacio. El tiempo es el límite que afecta al pensamiento desde adentro, y el sujeto no cesa de tener que hacer con su propio límite.

La subjetividad sin sustancia

Hay algo en Descartes que preanuncia toda la filosofía llamada moderna. Es la sustancia pensante como descubrimiento de la subjetividad. Una subjetividad que ya no es la del *yo empírico*.

Descartes parte de una simple, pero famosa, operación que se llama duda. Son párrafos hermosos donde se plantea cosas tales como "quizá esta mesa sobre la que golpeo no existe". Porque, decir "la mesa existe", no me da ninguna certeza de que ella exista, y entonces es una certeza que no contiene, en sí misma, su propio fundamento.

Descartes busca el fundamento de una certidumbre que se sustraiga a toda duda posible. Entonces, va a decir: "puedo dudar de mi existencia, pero no puedo dudar de una cosa, y es que, en tanto que dudo, pienso". La operación de dudar, en tanto que dudar es pensar, va a proporcionarme una certidumbre que contiene en sí su propio fundamento.

El *cogito* es una forma totalmente nueva de definir al hombre. Antes de Descartes se procedía por definiciones de géneros y de diferencias específicas. Por ejemplo: "el hombre es un animal razonable"; donde animal es el género, y razonable, es la diferencia específica.

Hay un antes y un después del *cogito*. Observen, pues, cómo lo humano se desprende de ese cuerpo que participa de lo divino a través de la razón. Cómo se erige esta nueva subjetividad, que no es otra que la de un sujeto que emerge de la simple articulación significativa.

Es un juego retórico muy sofisticado. Porque, para comprender "el hombre es un animal razonable", es necesario suponer que sabemos qué es "animal", y qué es "razonable". El *pienso*, es una fórmula maravillosa, ya que contiene, en sí misma, su propio fundamento. Observen que aquí no tenemos la necesidad de saber qué es pensar.

Es que, si lleváramos el *cogito* a su máxima expresión, no podríamos más que vaciar de representación este acto de *pensar* que no sabemos qué es. Pero, entonces, solo nos quedaría ese sujeto formal que enuncia su duda; y, en lugar del *pienso* cartesiano, nos quedaría un simple, *hablo*. Esa es la versión lacaniana del *cogito*. Es allí donde se asumen todas las consecuencias de esta subjetividad descarnada.

Para Descartes, el *pienso*, es la representación más elemental que acompaña a todos los pensamientos. Pero para pensar hay que ser. Kant lo dice constantemente: "el *yo pienso*, implica un sentimiento de existencia". Hay una relación de implicación entre la determinación *pienso* y la existencia indeterminada *soy*.

Descartes tiene una determinación, *yo pienso*; tiene la posición de una existencia indeterminada, *yo soy*; dirá entonces, que la determinación determina lo indeterminado: *soy una cosa que piensa*. Esta es la progresión de la fórmula cartesiana: *yo dudo, yo pienso, yo soy, soy una cosa que piensa*.

Leibniz dice que Descartes va demasiado rápido. Y esto, más que una crítica, parece un reproche. Pero Kant se toma su tiempo, y es justamente a partir de esta nueva concepción del tiempo que va a decir: de acuerdo, *pienso*, es una determinación; la determinación, implica la posición de existencia indeterminada, *soy*; pero eso no me dice, bajo qué forma, esa existencia indeterminada es determinable.

Descartes tiene una determinación y una posición de existencia indeterminada, y podría girar infinitamente sobre eso, como si tuviese el gozne que a Hamlet le falta, pero nunca avanzará un paso. Kant sostiene que Descartes está encerrado, bloqueado por la necesidad de una sustancia.

Kant acepta que el *pienso* es la forma de determinación por excelencia. Pero a Descartes le falta decir aún bajo qué forma la existencia indeterminada es determinable. Porque extraer del *cogito* la conclusión, *soy una cosa que piensa*, supone –sin ningún derecho– que la existencia indeterminada es determinable como una cosa, o como una sustancia pensante. En latín *res cogitans*.

El gran error de Descartes es confundir lo indeterminado y lo determinable, ya que la determinación solo podría actuar sobre lo indeterminado, bajo la mediación de una forma que él no esclarece.

Kant nos dice que esta forma no es otra que la del tiempo. He aquí que la forma que recibo de lo determinable, es la de un fenómeno en el tiempo, puesto que el tiempo es la forma de aparición de todos los fenómenos. Mi existencia solamente puede ser determinada como tiempo. Yo aparezco y me aparezco a mí mismo, como un fenómeno en el tiempo.

Por eso Kant define el tiempo como una "forma de la interioridad". Y va más lejos aún cuando nos aclara que esto quiere decir que el tiempo es la forma bajo la cual un sujeto se afecta a sí mismo. Tenemos un tiempo que es afecto, o afección, de sí por sí.(14)

Pero, si decimos que el tiempo es la forma que determina mi existencia, éste no podría hacerlo más que colocándose en el lugar de la causa. Es decir, reemplazando con este saber que se resiste al ácido de la verdad, eso de lo real que queda suelto, desde que la voluntad de Dios no cesa de no escribirse.

Podríamos interrogarnos acerca de cuál es la dimensión en la que el sujeto se vincula al objeto con una necesidad tal que no hace más que poner un límite a lo real del Goce del Otro. Tenemos que ser unívocos, esta dimensión es la del síntoma.(15)

Eso es lo que quiero transmitirles. El sujeto kantiano está fundamentalmente mordido, astillado por esta línea del tiempo. Y si para la filosofía clásica lo otro del pensamiento era el espacio, concebido como limitación y resistencia, con Kant surge algo completamente nuevo: lo otro *en* el pensamiento.

Es Hamlet el ejemplo más claro de ese vínculo patológico, es decir afectivo, entre un sujeto y un tiempo interior a través del cual el sujeto estabiliza su goce. El tiempo pasa a ser un otro, pero no de la alteridad, sino del síntoma. Es verdad que Kant no emplea esta palabra, pero podemos decir a nuestro favor que ningún detalle de su discurso ha sido aquí forzado, para generar ante ustedes esta extraña coincidencia.

El problema en Kant no es la unión del cuerpo y el alma, es decir la unión de dos sustancias distintas, una extensa y otra inextensa. No se trata de saber cómo el alma está unida al cuerpo, sino de saber como coexisten, en un mismo sujeto, el *pienso*, como sujeto perdido entre la infinitud de significantes que le vienen del Otro, y el tiempo, en tanto forma sintomática de lo irreductible.(16)

Kant nos dice que el sujeto está dividido, desgarrado por esas dos formas que lo atraviesan, y que son completamente irreductibles la una a la otra. Nuevamente, escuchamos cosas tan familiares al psicoanálisis que uno no puede más que preguntarse, por qué Kant, no descubrió el Inconsciente.

El agujero de lo sublime

Ante la diversidad de los fenómenos que se presentan en el espacio y en el tiempo, Kant nos dice que el sujeto construye un cierto espacio y un cierto tiempo. Como vimos, el sujeto no solo percibe una espacialidad de la cosa, una forma en el espacio, también percibe una cierta temporalidad de la cosa, le supone un devenir en el tiempo.

Estos son los límites kantianos de la razón, en tanto que condicionan la aparición de todo fenómeno. Pero, así como el pensamiento está relacionado con ese límite interior que es el tiempo, la imaginación está confrontada a la experiencia de lo sublime.

Ante el espectáculo del mar en calma, o la bóveda estrellada de los cielos, la extensión infinita de la materia me produce una sensación de abatimiento cercana al respeto. Si la magnitud de lo percibido sobrepasa mis posibilidades de representación, experimento, entonces, lo sublime matemático.

Lo sublime dinámico, en cambio, es el mar enfurecido, la avalancha, el huracán. Fenómenos en los que lo infinito de la expansión da lugar a la desmesura de las fuerzas que saturan el tiempo y el espacio posibles. En efecto, lo sublime es lo infinito como trastocando todo el universo.

Tenemos una síntesis desbordada, estallada por una aventura estupefaciente, que es la experiencia de lo sublime. Como si la imaginación fuese llevada hasta su propio desgarramiento. Y si mi capacidad de síntesis está suprimida, es porque mi comprensión estética está comprometida; y, entonces, me encuentro en el puro caos.(17)

Lo sublime es la experiencia pura, en tanto que no puede ser mediatizada por ningún recurso de la imaginación o el entendimiento. Es una dimensión del ser abierta a la contingencia de lo indeterminado, dimensión en que la lógica fálica es puesta en suspenso, presentándose como perforada.

Entonces, si el tiempo, en tanto agente irreductible, producía en el sujeto un agujero en el campo de las representaciones simbólicas, efecto de la falta de cualquier elemento imaginario que lo contenga, decimos que la castración es la condición de todo fenómeno.

Pero, en lo sublime, se trata de otra cosa. Aquí todo parece darse del lado de la privación, en un sentido estrictamente lacaniano. Porque, lo que allí se juega es la falta de un objeto simbólico que esté a la altura de lo real, de esa experiencia de pura desmesura donde la imaginación se desborda.

Si la forma del tiempo recorta de lo simbólico un objeto irreductible para que haga de semblante o de límite a un sujeto que -de continuar dudando- perdería toda consistencia; es en lo sublime donde, el enigma de la sexualidad femenina, va a resolverse por la vía de un real agujereado.(18)

Vemos cómo, -poco a poco- nos acercamos, -cada vez más-, a las categorías lacanianas del sujeto. Lo sublime es la experiencia de privación, en tanto lógica del puro agujero, experiencia que nos abre las puertas a un goce femenino que hace pasar no-todo fenómeno por la medida del falo. La privación -como indicó Lacan- es la condición que nos abre las puertas a lo sublime del amor.

Ese misterioso nómeno

Comprendemos por qué Kant es el horizonte del discurso psicoanalítico. Es él quien nos da las coordenadas lógicas que nos permitirán destrabar del discurso universal de la ciencia, esa subjetividad forcluída de la razón de nuestro tiempo. Ahora bien, es imprescindible que nos preguntemos en que punto el discurso kantiano detiene su impulso, evitando así dar el salto que, para completarse, tuvo que esperar nada menos que cien años.

Hemos comentado al pasar que dicho salto fue suspendido por el desarrollo de una cierta moral. Fue algo que Lacan murmuró sin explicitarlo claramente, e intentaremos aquí desarrollar sus fundamentos.

Kant nos dice que desde que alcanzamos lo vivido, lo alcanzamos en lo más vivo de lo abstracto. Para él lo verdaderamente vivo del sujeto, es algo absolutamente abstracto. Para Kant nunca nadie ha vivido de otra cosa que de lo abstracto. El sujeto kantiano no vive los latidos de su corazón, vive una línea temporal que ya no es representable.

Pero si el ser solo vive de lo abstracto, entonces la experiencia ya no representa nada. Y si a este sujeto le falta algo, es claro que esta falta, ya no estará del lado del falo. Porque lo cierto es que aquí tampoco se trata de castración.(19)

Como lo indican todas sus biografías, Kant fue un hombre al que nunca se le conoció mujer. Pero no debemos orientarnos hacia el reduccionismo fálico, el cual preordena a todo sujeto respecto del objeto que lo colma, y que por otra parte, lo colocaría a presión sobre un cuadro de homosexualidad.

Se trata de algo mucho más sofisticado. Algo que lo llevó a formular una ética que orienta a los sujetos hacia *das Gute*, que no es el bienestar que nos dan los objetos, sino el Bien con mayúscula, el Bien moral.

Es una filosofía del solterón. De hecho es lo que Kant fue toda su vida. Porque de una máxima que reza que debemos tratar a los otros como un fin, y no ya como un medio, podemos extraer muchas cosas morales, pero ninguna será sexual. Cualquier hombre que tratara a su mujer como un fin, y no como un medio de goce, seguramente sería abandonado. El lado positivo es que tendríamos mucho tiempo para escribir libros de filosofía.

Lo que falta en el sujeto Kantiano es la experiencia del goce. Ese es el agujero que produce lo simbólico en lo real. Es la *frustración* lacaniana, en tanto que objeto real que se recorta por la fuerza de un mandato simbólico. Y si el agujero que deja es imaginario, a Kant solo puede faltarle el amor.

Por esto Lacan no pudo más que articularlo con Sade. El mandato kantiano, al igual que la perversión, no está mordido por los dientes del amor. Así como la renuncia constante del moralista nos abre una vía que va más allá del placer; el perverso, en su frenética actividad que lo intoxica de goce, nos brinda un testimonio muy cercano al dolor moral. En todo caso los dos se entregan sin miramientos a la misma verdad. No hay objeto que colme la pulsión.(20)

Porque si en la modernidad hay una fuerza que nos empuja más allá de la razón, esta no es otra que la vía del amor. El psicoanálisis comienza en el punto donde Kant se detiene. Freud lo dijo claramente, la condición del análisis es el amor de transferencia.

No es por la vía del inconsciente que Freud va a completar ese giro, sino por este real agujereado por un Dios que, al sustraerse, llama al amor. Es el quién le propone al sujeto una alianza que pone freno al absolutismo de la pulsión.

Y si el enigma freudiano era ese goce femenino, para Kant el enigma es la experiencia en tanto que no pude ser alcanzada por la imaginación. Porque, detrás de lo sublime, se halla el noúmeno. Y este, no es un lugar en el que se esté muy cómodo. Kant realiza una oscura reflexión donde nos previene de las catastróficas consecuencias que tendría, para nosotros, el tener acceso al universo noumenal.

"[...] en lugar de la lucha con las inclinaciones que ahora tiene que librar la disposición moral, [...] tendríamos sin cesar ante nuestros ojos a Dios y a la eternidad, en su temible majestad [...] Entonces la mayoría de las acciones conformes a la ley serían realizadas por miedo, algunas por esperanza, y ninguna por deber. El mérito moral de las acciones, [...] no existiría en absoluto. La conducta del hombre [...] se convertiría en un mero mecanismo [...] como en un teatro de títeres, todo gesticularía bien, pero no habría vida en las figuras" .(21)

Si tuviésemos acceso al noúmeno, el velo que lo *simbólico* impone a la experiencia se desvanecería en el aire, y la voluntad divina estaría delante de nuestros ojos, transparentándose el universo de las *cosas en sí*.

Kant no exagera al dar cuenta de lo terrible que sería eso para nosotros, pues sufriríamos una relación directa con la causa. Él es muy claro al explicar las consecuencias. Dice que los hombres perderían su libertad, y se convertirían en títeres de Dios. Vemos que Kant está muy cerca de la descripción clínica de la psicosis. Y si él no inventó el psicoanálisis, esto no fue más que para salvarse de Dios.

Kant, no pudo más que sustraerse a ese real que la clínica aborda. Así, él vive su vida en una especie de encierro, asumiendo de tal forma esa existencia hecha de tiempo, que sus vecinos ajustaban sus relojes al verlo pasar. Él mismo se había convertido en un astro.

La subjetividad kantiana tenía dos salidas posibles. Dos formas irreductibles de abordar eso real que se le escapaba. O bien se asume que Dios todavía existe, pero exiliado de esa lógica moderna que expulsa fuera del sujeto todo lo que no encaja (resto que Freud llamó Inconsciente); o bien se persigue desesperadamente un saber que de una vez por todas haga de tapón a ese agujero que produce Dios cuando está muerto.

Porque si algo debemos decir de la ciencia, es que esta es solidaria del psicoanálisis en un punto. La ciencia no retrocede ante lo real, así como el psicoanálisis no retrocede ante la psicosis. Porque el psicoanálisis solamente puede operar desde la suspensión de toda lógica. Suspensión que abre un campo que acoge lo que no es posible que exista, esas cosas que la conciencia rechaza, y que la ciencia desprecia. (22)

Pero si lo real es abordado por el psicoanálisis desde el Inconsciente, la ciencia lo hace desde el puro agujero. Por eso le van tan bien las matemáticas. Solo desde allí logra abstraerse suficientemente de lo simbólico. Solo desde allí logra abatir las representaciones que abrazan la experiencia, de tal modo que puede acercarse a lo sublime, y desde allí, tocar algo de lo real.

El discurso de la ciencia no es el del Amo. Tampoco es el de la Universidad. Es el discurso de la histeria, en tanto que persigue una verdad que se coloca en el puro agujero, que es el resto que Dios deja como rastro cuando es llamado a salirse de la lógica.

Y si opera desde el agujero es porque, de todos modos, hay un real que a la ciencia siempre se le presenta como estando de más. Y no es que hablemos exactamente de ese murmurado sexto sentido femenino. Pero lo cierto es que en la ciencia, así como en la feminidad, siempre hay algo que sobra.

La ciencia, y esto no es un secreto, calcula número a número para que todo siga su curso según la verdad matemática. Pero en la experiencia, sin embargo, siempre hay cosas que sobran, el problema es que a veces le sobran cosas como Chernobyl.

Así develemos todos los misterios del Big Bang, aunque lleguemos a construir una teoría que nos explique en que forma surgieron las galaxias y toda la materia del universo; aún así, nos faltaría saber una cosa: ¿Por qué eso ha sucedido?. Como dijo Stephen Hawking, solo en ese instante, conoceremos la voluntad de Dios.

Pero ese conocimiento, es algo a lo que se nos está velado acceder; ya no gracias a Dios, sino gracias al Nombre del Padre. Porque, para conocer la causa última de las cosas, va a ser necesario que Dios venga a hablarnos directamente a los oídos.

Eso es algo que sucedía frecuentemente en la antigüedad. En el monte Sinaí, por ejemplo, Dios le entregó a Moisés una piedra –tallada por sus propias manos– donde expresaba su voluntad sobre los hombres. Allí estaban las diez leyes de Dios que dieron lugar al deseo de una religión monoteísta.

La Historia está plagada de hombres que escucharon la palabra de Dios de su propia boca. Se los tuvo por Maestros, por Santos, se los adoró en templos, altares y sinagogas. Siempre existió un lugar sagrado reservado a los elegidos de Dios.

Pero es necesario que entendamos hasta que punto la ciencia moderna produjo una subjetividad distinta de la antigua. Y si bien Lacan nos insistió en que se trataba de una subjetividad comprometida especialmente con la lógica de un universal que no admite excepciones; también es verdad que, aún hoy, existen experiencias de proximidad con lo divino.

Son muchos los casos en que los hombres son alcanzados por la palabra de Dios. Schreber es un buen ejemplo. Pero ellos tienen muchos más problemas que los santos-hombres de la antigüedad. Porque el discurso del amo moderno no cesa de no aceptar que una voz sin forma pueda hablarme al oído. La ciencia y la filosofía han cercado el campo de lo posible.

Hemos de decir, sin embargo, que la ciencia también guarda un lugar reservado para los elegidos de Dios. Existe una versión moderna del altar, es el hospital psiquiátrico. Y si bien ya no es algo que esté en las alturas, el encierro mantiene ese halo de distancia que no cesamos de interponer, respecto de todo lo que excede a nuestra razón.

Para finalizar he de decir una cosa: si bien Kant es el punto de viraje que deriva al psicoanálisis, también es verdad que Kant sin Lacan nos sería insuficiente. Y si hemos de colocarlos uno junto al otro, es porque solo desde Lacan comprenderemos la verdad que allí se esconde.

Esquemas

Esquema 1: Antigüedad

<p>Necesario $\exists x \quad \overline{\Phi x}$ Σ No cesa de escribirse Dios (23)</p>	<p>Imposible $\overline{\exists x} \quad \overline{\Phi x}$ R No cesa de no escribirse</p>
<p>Posible $\forall x \quad \overline{\Phi x}$ S Cesa de escribirse Sujeto</p>	<p>Contingente $\overline{\forall x} \quad \overline{\Phi x}$ I Cesa de no escribirse Profetas y Santos (24)</p>

Esquema 2: Modernidad

<p>Necesario $\exists x \quad \overline{\Phi x}$ Σ Condiciones de la Presentación Tiempo Irreductible Amor (25)</p>	<p>Imposible $\overline{\exists x} \quad \overline{\Phi x}$ R Lo irrepresentable Noumenon inaprensible Dios</p>
<p>Posible $\forall x \quad \overline{\Phi x}$ S Representación Categorías a priori (orden conceptual) Sujeto</p>	<p>Contingente $\overline{\forall x} \quad \overline{\Phi x}$ I Experiencia a posteriori Lo sublime (pura experiencia) Femenidad</p>

Esquema 3: Los tres tipos de falta

	Falta	Objeto	Agente
<i>Privación</i>	R	S	I
<i>Frustración</i>	I	R	S
<i>Castración</i>	S	I	R

Notas

1 J. Lacan; "Carta de disolución"; 5 de enero de 1980.

2 J. Lacan; Kant con Sade; Escritos 2, Pág. 745.

3 Seminario XVII; El Reverso del Psicoanálisis; 21 de Enero de 1970

4 Ver esquema 2.

5 Se ha sostenido que Hegel contradice este principio de identidad a través de su noción de negatividad. Hemos de precisar, sin embargo, que él no dice "A no es A", sino que su fórmula simplemente sostiene que "A no es no A", puesto que la cosa comprende en su ser ese no ser de lo que ella no es. Si bien sostiene que el ser de la cosa es inseparable de la negación de la negación (no es... no es), él no niega el principio de identidad.

6 Kant no deduce el principio de identidad de la experiencia. "A es A", es la pura forma vacía. Es el puro pensamiento sobre un objeto cualquiera. Aún más, él nos dice que cuando hay una identidad en la experiencia, ella no es de la forma "A es A", cuando hay una identidad en la experiencia, es una identidad momentánea, es decir que no es una identidad necesaria. Entonces "A es A", se dice a priori justamente porque no envuelve estrictamente ningún contenido, y esta va a ser una regla para todo contenido posible. Vemos la similitud con las fórmulas freudianas de la identificación, en tanto que a nivel del sujeto la identidad opera mediante una forma vacía de contenido y constante (Ideal del Yo), mientras que a nivel del yo ideal, la identidad, se constituye respecto de un concepto o cualidad, en tanto que otro inmediato y variable.

7 J. Lacan; Kant con Sade; Escritos 2, Pág. 744.

8 Shakespeare; Hamlet, I, 5.

9 En Plotino encontramos una unión de Dios y el tiempo distinta, aunque todavía no moderna. Propone un operador abstracto que se llama lo uno, y todo se degrada desde que se sale de lo uno. El tiempo mide ciertamente la degradación con relación a la eternidad. El tiempo es la adición irreparable del ser en sí mismo, una caída, una degradación. La figura matemática que se conciliará con lo que dice Plotino se llama una recta proyectiva, el tiempo es una recta, pero una recta recurvada. Ya no es un círculo. Es un círculo menos un punto (lo uno). El tiempo deriva de lo uno y lo uno es trascendente al tiempo. El tiempo no es un ser cósmico, él es ya un equivalente de la eternidad, no hay ni comienzo ni fin y el punto fuera del círculo no está en el tiempo, lo uno está más allá.

10 Idea desarrollada en: Deleuze; Crítica y Clínica; Capítulo 5; Anagrama.

11 J. Lacan; La Ética del Psicoanálisis; 15 de Abril de 1959.

12 Ver esquema 2.

13 Pensar al tiempo como línea recta es lo mismo que pensarlo como parámetro da una trayectoria. La recta es una función, el tiempo deviene condición de una función; no es la imagen de la representación, es la función misma. La idea esencial de Kant es que el espacio abstracto, que está ahí, es puro parámetro. El parámetro no es un resultado. Un número, para los griegos es simplemente una medida, el tiempo devenido parámetro no es un resultado, es el dato inicial. Un parámetro es lo que está dado, no lo que varía.

14 En Leibniz el tiempo es el orden de sucesiones posibles y, el espacio, es el orden de coexistencias posibles. Pero Kant va a decir que el espacio no puede definirse por el orden de coexistencias puesto que coexistencia es una noción que solo puede comprenderse en relación con el tiempo. El tiempo tiene tres modos: la duración, la coexistencia y la sucesión. Entonces, si el tiempo no se puede definir por ninguna de las tres, puesto que no se puede definir una cosa por sus modos, tampoco se puede definir al espacio como el orden de coexistencias puesto que la coexistencia es un modo del tiempo.

Kant define al espacio como "forma de la exterioridad". Eso no quiere decir que viene del exterior, sino quiere decir que todo lo que aparece en el espacio aparece como exterior a aquello que lo coge, y exterior de una cosa a otra. No es la exterioridad quien constituye del espacio, es el espacio quien constituye la

exterioridad como forma pura. Es una fórmula en la que el cuerpo queda fuera del ser. Comprendemos entonces porque Lacan nos dice que el sujeto ubica su cuerpo en el campo del Otro.

Del mismo modo, el tiempo es la forma de la interioridad, la forma de la auto-afección, de la afección de sí por sí. Es en un texto muy extraño llamado Opus Postumun, en el cual encontramos desde notas de lavandería hasta pequeñas impresiones de la vida cotidiana, donde aparece cada vez más la idea del tiempo como forma de auto-afección. El espacio es la forma bajo la cual algo exterior me afecta y el tiempo es la forma bajo la cual yo me afecto a mí mismo.

15 Vemos como el Dios de la modernidad realiza un giro fundamental en la subjetividad moderna. En vez de quedar fijado en el lugar de esa necesidad que explica y resume todas las causas, pasa a vivir dentro del universo de lo lógicamente inexplicable, del lado de lo imposible. (Ver esquema 1 y 2) Hay un corrimiento de Dios que deja lugar a otra necesidad, que hoy día llamamos síntoma, y que Freud observó que era una formación de compromiso.

16 Lacan decía en su Seminario sobre la Ética, que "en último término, no es en el nivel de la verdad, sino de la hora de la verdad, de lo que se trata. Es, en efecto, esencialmente eso [...] lo que distingue más profundamente el fantasma de la neurosis del de la perversión. El fantasma de la perversión, [...] es apelable, esta en el espacio, suspende no sé qué relación esencial. No es, hablando con propiedad, atemporal. Está fuera del tiempo". "Si la histeria se caracteriza por la fundación de un deseo en tanto insatisfecho, la obsesión se caracteriza por la función de un deseo imposible. Pero lo que hay más allá de esos dos términos, es [...] ese fenómeno que aflora, que puntúa, que se manifiesta de una manera permanente en esa demora del obsesivo, por ejemplo, fundado en el hecho de que por otra parte, él anticipa, siempre, demasiado tarde".

17 El desarrollo de su idea de lo sublime se encuentra en su tercera crítica: "Crítica de los juicios estéticos". Es la experiencia de todo aquello que la mente humana no es capaz de representarse, algo que está más allá del entendimiento. Desde Lacan, lo ubicamos en el cuadrante superior derecho, junto con el "Dios moderno de los filósofos".

18 Ver las tres formas de la falta de objeto, clase del 28 de Noviembre de 1956, en J. Lacan; Seminario IV; La relación de objeto.

19 Como pudimos ver, el tiempo es algo que se tiene, y en tanto que se tiene, puede faltar. Es claro que en la clínica neurótica se nos presenta como un bien al que el sujeto tiende, en un "tener tiempo para poder vivir". Y "tener para ser" es el gran drama que Lacan observó en la neurosis: o bien el sujeto es el falo y no lo tiene, o bien lo tiene y ya no lo es. Podríamos señalar a favor de esta tesis (el tiempo como falo) las dos vertientes de las reivindicaciones obreras, en donde el aumento de salario (equivalente fálico elemental) pasa a estar acompañado de una reducción de horas de trabajo. En todo caso se trata de sustraer algo al goce del Otro.

20 En Kant con Sade, Lacan, nos dice que Sade viene a develar la verdad que en Kant se esconde. Tanto en el moralista, así como en la perversión, la pulsión atraviesa, sin restricciones, esa barrera que lleva al sujeto más allá del placer. El perverso lo hace entregándose a todos los objetos, el moralista a ninguno.

21 Ver Immanuel Kant; Crítica de la razón práctica.

22 Hemos de observar que en el período que va desde el fin de la Edad Media hasta las luchas que reivindican la libertad intrínseca del hombre, formulando los primeros derechos del ciudadano, la filosofía gira más de 300 años sobre la misma interrogante que es, ya no si Dios existe, sino si es lógico, si es posible que el exista.

23 Colocamos al Dios de la Antigüedad del lado del síntoma, en tanto que operaba como respuesta última a toda ignorancia, dando consistencia a todos los sujetos a través de su fe. Vemos que este Dios, que todo lo explica, deja vacío el lugar de lo imposible.

24 Tomando en cuenta la feminidad, en tanto sexualidad inmaculada y enigmática, fue un movimiento en la subjetividad que podemos ubicar como un producto del discurso cristiano de la Edad Media; en la Antigüedad, la experiencia que viene a cuestionar la omnipresencia de la castración sobre todo sujeto, no es otra cosa que la iluminación divina.

25 Así como el tiempo es en Kant la necesidad de todo sujeto, el amor, en tanto efecto del exilio de Dios del reino de la lógica, viene a ocupar en la modernidad ese lugar más allá de la razón, en donde el ser se complementa.

Foucault y la Escuela de Frankfurt

Guillermo Delahanty

Sólo son verdaderos los pensamientos que no se comprenden a sí mismos.
Theodor W. Adorno.

I. Introducción.

Intentar establecer correspondencia entre las ideas de Foucault y la Escuela de Frankfurt es un asunto arriesgado en el sentido de que ambos gravitan en esferas completamente diferentes en su génesis y estructura teórica. Más bien, estamos conscientes de que hay diferencias abismales entre los dos marcos epistemológicos, teóricos, metodológicos, históricos y geo-políticos. Aunque también existen diferencias entre los mismos miembros del Instituto de Investigación Social, hay un núcleo común alrededor de los años treinta en relación a la construcción de la teoría crítica que compartieron Horkheimer, Pollock, Löwenthal, Fromm, Marcuse y Adorno. Además, existe una identidad común generada por su ethos judío en relación a la comunidad establecida en Europa Central que les ofrece una coherencia interna significativa de su visión del mundo.

Establecer la correspondencia entre un autor solitario, de diferente pueblo y además de otra generación como es el caso de Foucault y del grupo frankfurtiano que comparte una ideología en un momento histórico-social específico es complejo. Obviamente existe una brecha generacional, por ejemplo, alrededor de la fecha del nacimiento de Foucault, Adorno cumpliría dos años de haberse doctorado. Me parece que el asunto converge cuando se analiza la relación de un autor con otro, es decir, de Foucault con Adorno que de un autor con un grupo, excepto que ambos pertenezcan dentro de un contexto y tengan relación en un momento histórico concreto. Sin embargo, en el caso de Foucault y la Escuela de Frankfurt, es importante señalar que existen algunas conexiones mínimas, tangenciales, sesgadas. Líneas que convergen de manera sutil en dos momentos de la vasta producción de Foucault que él mismo reconoció y que señalaremos más adelante. La cuestión en realidad debe de plantearse en los siguientes términos: de qué manera se inscribió la filosofía en Foucault y de cómo fue su recepción de la Escuela de Frankfurt en general y de Adorno en particular. El método de trabajo consiste en poner sobre la mesa la discusión de Foucault sobre el pensamiento de la Escuela de Frankfurt y analizar las aportaciones de otros autores que gravitaron circularmente en la discusión sobre la conexión conceptual entre ambas tendencias. La intención es mostrar los puntos de convergencia y divergencia.

II. Foucault y la Teoría Crítica.

En varias ocasiones Foucault reconoce la importancia de la teoría crítica e incluso se mortifica no haber conocido la veta frankfurtiana durante su formación filosófica. Cuando se tradujeron en Francia los textos de Adorno y Horkheimer, Foucault empezó a leer con pasión esos libros antiguos donde encontraba los problemas en que giraban sus trabajos de manera incesante (Eribon, 1994). Foucault expresa que "Francia ha ignorado a Weber y a la Escuela de Frankfurt... Puedo asegurarles que, cuando yo era estudiante, jamás escuché a ninguno de mis profesores pronunciar el nombre de la Escuela de Frankfurt". Y lamentó que el encuentro no se haya producido antes por la historia de las ideas y por la historia de la racionalidad, "...creo que éste era el enfoque de algunos miembros de la escuela de Frankfurt. Mi objetivo, sin embargo, no es iniciar una discusión de sus trabajos, aunque son muy importantes y valiosos. Más bien, sugeriría otra manera de analizar los vínculos entre la racionalización y el poder" (Foucault, 1989, p. 229). Aunque reconoce los méritos, se alegra y desconsuela: "Sí hubiera leído esas obras, hay un montón de cosas que no hubiera necesitado decir, y de errores que no hubiera cometido, mucho trabajo que me habría ahorrado" (Foucault en Eribon, 1994, p. 283). Sin embargo, le reprocha a la Escuela de Frankfurt que estuviese encerrada en la noción tradicional de sujeto e impregnada de marxismo humanista.

Por su parte, Habermas (1985) heredero de la Escuela de Frankfurt consideró que el problema de Foucault es su rechazo a la relación sujeto/objeto del humanismo. Foucault invierte el modelo, las categorías de significación, discurso, teatralidad, los actos de las palabras, según Rorty (1982), transformaron a la filosofía. La relación sujeto-discurso prevalece. Lo humano es excluido.

Según Edith Kurzweil (1984) las fuentes de la Escuela de Frankfurt son Hegel, Marx, Nietzsche, Dilthey, Husserl y es curioso que constituyeron la misma fuente del estructuralismo francés que impactó a Foucault. Aunque se han establecido las fases del pensamiento de Foucault, una de ellas corresponde al estructuralismo, por lo tanto, solamente en esta fase comulgó con ellos, no obstante que él mismo lo negase ulteriormente. Goldmann en su intervención a la conferencia de Foucault *¿Qué es un autor?* del 22 de febrero de 1969, dice que éste pertenece a la corriente filosófica del estructuralismo francés junto con Lévi-Strauss, Barthes, Althusser, Derrida que niegan al sujeto. Foucault responde que nunca empleó la palabra estructura en sus obras.

Un elemento importante de diferencia entre Foucault y la Escuela de Frankfurt es la adhesión heideggeriana del primero y la confrontación crítica sustancial del grupo frankfurtiano. Exceptuando a Marcuse que fue el único miembro del Instituto de Investigación Social que reflexionó sobre Hegel con el marco de referencia de Marx y de Heidegger, sin adherirse del todo filosóficamente a su maestro. Es probable que Foucault conociera el libro de Marcuse *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social (1941)*, traducido al francés en los años sesenta con un prólogo de su amigo el sociólogo Robert Castel.

Existen dos textos de la Escuela de Frankfurt que gravitaron en la esfera de la obra de Foucault: 1) *Dialéctica de la Ilustración (1947)* de Max Horkheimer y Theodor W. Adorno; y 2) *Pena y estructura social (1939)* de Georg Rusche y Otto Kirschheimer. El primero lo impactó por la reflexión realizada a la razón y el segundo por el tratamiento sobre la dominación en la cárcel. "El surgimiento del sujeto se paga con el reconocimiento del poder como principio de todas las relaciones" (Horkheimer y Adorno, 1944, p. 22). Para Foucault, la Escuela de Frankfurt planteó el problema fundamental: el de los efectos del poder ligados al ejercicio de una racionalidad que se ha forjado históricamente y geográficamente en Occidente a partir del Siglo XVI (Eribon, 1989). Assoun lo detectó previamente cuando escribió que, "La escuela de Frankfurt analiza el destino de la razón administrada, no sin resonancia con la crítica de la sociedad disciplinaria que encontramos con Michel Foucault, nunca va hasta la idea de una historicidad radical. La historia quedando mediatizada por el sujeto humano" (Assoun, 1989, p. 107). Por su parte, María Inés García Canal (1990) cuando describe sobre la relación entre el no-saber y el pensar en Foucault que desvela la razón y la sin-razón, cita el texto de Horkheimer y Adorno para demostrar que la lógica racional al ejercer el dominio sobre la naturaleza y sobre los humanos, posibilita el establecimiento del cálculo económico en las relaciones sociales en base al intercambio y al engaño y acude al ejemplo ilustrado por los filósofos de Frankfurt sobre la astucia de Odiseo de Homero para demostrar que en "el pasaje del barco frente a las sirenas es una alegoría premonitrice de la *Dialéctica de la Ilustración*" (p. 51), del nexo entre el mito, el dominio y el trabajo.

Foucault crítica la investigación de Rusche y Kirschheimer porque su modelo de análisis es con las categorías del método dialéctico de base-superestructura, que explican el castigo en las prisiones en función del modo de producción, categoría que solamente es un fragmento de la realidad, y que la transformación del mandato jurídico está en función del cambio de las condiciones sociales (Couzens Hoy, 1986). Cuando Rusche y Kirschheimer revelan los velos ideológicos que recubren la institución social del castigo y eliminan la apariencia de la justicia para descubrir las relaciones reales, en realidad las formas de castigo concretas corresponden a una etapa determinada del desarrollo económico, sin tomar en consideración la tecnología del poder (Poster, 1984).

Gillian Rose (1984) supone que el discurso de Foucault se fundamenta en una terminología teológica y militar: "La sanción del castigo, el indicador canónico de la justicia criminal y de la ley, se ven más bien como la táctica o la tecnología del poder en general, y las modalidades cambiantes del castigo son, por ello, separadas de cualquier teoría general del cambio social" (Rose, 1984, p. 160). El sujeto jurídico es reemplazado por el control disciplinario de los cuerpos.

Foucault conecta al sujeto con sujeción, una atadura a su propia identidad por la conciencia o sometido a través del control y la dependencia al otro (Dreyfus y Rabinow, 1979). "Foucault no dice nada sobre el simulacro del poder mismo. No oculta su afinidad por Jacob, Monod y Ruffie: de la biología a la cultura. El trinomio poder/saber/placer no osa decir deseo. La noción de verdad no es desechada. El estilo de Foucault es la brillantez y la precisión" (Blanchot, 1986, p.).

Es importante mencionar sobre una línea de reflexión compartida: la Ilustración en Kant. La teoría crítica analiza la razón instrumental y Foucault elucida sobre el problema de la Ilustración, dice: "puede retomarse

en una relación muy estrecha y significativa con los trabajos de la Escuela de Frankfurt...nos hace sentirnos tan fraternalmente cerca respecto a la Escuela de Frankfurt" (Foucault en Eribon, 1994, p. 280). Foucault al final de su vida, después de analizar la pregunta de Kant sobre *¿Qué es la Ilustración?* propone como plan de trabajo realizar una genealogía sobre la modernidad como cuestión. Kant ha fundado la tradición filosófica en relación a cómo es posible el conocimiento verdadero. Por lo tanto, Foucault diseña su proyecto con el fin de trabajar sobre la reflexión de la verdad o bien optar por un pensamiento crítico. Para Adorno el contenido de verdad de la obra es esencial.

Para Horkheimer y Adorno (1944) el programa de la Ilustración apuntaba a liberar al mundo de la magia.

"En qué consiste nuestra actualidad?...bien optar por una filosofía crítica que aparecerá como una filosofía analítica de la verdad en general, bien optar por un pensamiento crítico que adoptará la forma de una ontología de nosotros mismos, una ontología de la actualidad; esa forma de filosofía que, desde Hegel a la Escuela de Frankfurt pasando por Nietzsche y Max Weber, ha fundado una forma de reflexión en la que intento trabajar" (Foucault, 1983, p. 207).

Adorno evita las conclusiones paradójicas de Weber afirmando que no tenemos una explicación totalmente objetiva de las prácticas culturales de trasfondo que hacen posible la teoría (Dreyfus y Rabinow, 1979).

La Escuela de Frankfurt continúa la línea de Marx y de Freud sobre la interpretación de los hechos sociales psíquicos. La posición de Foucault difiere en estos términos, a saber, "Lo inacabado de la interpretación, el hecho de que sea siempre fragmentada, y que quede en suspenso al borde de sí misma, se encuentra, creo yo de manera bastante análoga, en Marx, Nietzsche, Freud, bajo la forma de negación del comienzo" (Foucault, 1965, p. 32). El problema fundamental es la línea de la interpretación versus desciframiento. Mientras que para Foucault es la "episteme," para la Escuela de Frankfurt es desvelar la ideología, en la que es posible incluir la orientación de la interpretación de la visión del mundo. Para Foucault, "la episteme es una relación compleja, no es una *Weltanschauung*, no pretende detectar el espíritu unitario de una época" (Foucault, 1983, p. 51).

McCarthy (1992) encuentra semejanzas entre la Escuela de Frankfurt y Foucault:

- 1) Transformación como radicalización del enfoque kantiano de la crítica.
- 2) Rechazan las imágenes cartesianas de un sujeto racional autónomo enfrentado a un mundo de objetos que busca representar y, mediante esa representación, dominar.
- 3) La genealogía y la teoría crítica ocupan territorios vecinos en nuestro mundo teórico. Herencia nietzscheana de Foucault y hegeliano-marxismo de la Escuela de Frankfurt.
- 4) Reconocen la primacía de la razón práctica y reconocen la inevitable reflexibilidad de la investigación social.
- 5) Uno y otro perseguían transformar la crítica de la razón mediante el cambio del análisis a la práctica social.
- 6) Crítica de la ideología de la Escuela de Frankfurt, la genealogía no está al servicio de la razón.

En ambas orientaciones hay propuestas de metodología, empírica, positiva, que podemos relacionar con la categoría foucaultiana de "caja de herramientas". Los instrumentos metodológicos y las técnicas de trabajo no son semejantes en el modelo para el acopio de datos: en Foucault, archivo, formación discursiva; en el Instituto de Investigación Social entrevistas, cuestionario interpretativo, análisis de contenido, tests proyectivos como el Rorschach y el TAT, discusión de grupo. El campo metodológico de la Escuela de Frankfurt incluye material procedente de la psicología social y de la sociología empírica incluyendo a la estadística como apoyatura, no obstante a su sentido crítico en relación a la metodología (Delahanty, 1998).

III. Adorno y Foucault.

En el año de 1962, Adorno ofreció una conferencia en el Collège de France. No obstante que Foucault se encontraba en París, no tenemos noticia de que realmente haya concurrido a escuchar al filósofo de Frankfurt. Sin embargo es evidente de que no estuvo presente cuando unos años más tarde la UNESCO organizó en mayo de 1968, la conmemoración del nacimiento de Marx en donde participaron Aron, Garaudy, Schaff, Hyppolite y Adorno... porque Foucault se encontraba en Túnez.

¿Cómo fue la recepción francesa de Adorno? Para Axelos (1959) Adorno luchó contra las formas y fuerzas de la reificación y contra los ídolos y poderes de la ideología. Para Lyotard (1972), el método de Adorno es definido como dialéctica de las obras y de la contradicción. Vincent (1973) considera que en Adorno la crítica al sujeto vuelto hipóstasis se queda girando, expresando la falsa polaridad de una conciencia infeliz y de un mundo degradado.

Cuando Foucault, a través del análisis del discurso, penetra hacia la bifurcación entre la locura y la razón, para descifrar lo dicho de lo no-dicho, con esta intención apunta en dirección hacia la *Dialéctica negativa* (1966) de Adorno. "El lenguaje de Foucault lo muestra firmemente en el interior de la dialéctica que se ufana en haber transgredido" (Rose, 1984, p. 188). Adorno intentó elaborar la tesis de la razón-en-la-historia para evitar la reaparición de la metafísica, en cambio, Foucault defiende irónicamente la tesis mediante el recurso de abandonarla (Poster, 1984).

"Como Adorno, Foucault hace énfasis en el trasfondo histórico de prácticas, las prácticas que son condición de posibilidad de la ciencia social objetiva, no puede estudiarse por medio de una teoría objetiva libre de valores y de todo contexto, sino que esas prácticas producen al investigador y requieren de una interpretación de él y de su mundo" (Dreyfus y Rabinow (1979, p. 186).

Para Dewes (1984) la diferencia entre Adorno y Foucault es que para el primero la contradicción entre la autonomía ilusoria del sujeto y su sumisión denuncian una preponderancia de lo objetivado en los sujetos que impide convertirse en sujeto, en cambio, el segundo sugiere la deseabilidad de una destrucción del sujeto como pseudo-soberano. La sumisión y el poder son los temas de Foucault; investigar sobre la práctica del poder. Foucault asume en el curso del 7 de enero de 1976 que el poder es esencialmente lo que reprime, y reconoce que es una idea mantenida con anterioridad por Hegel, Freud y Marcuse. Foucault crítica a la noción de la represión sexual asimilada por la Escuela de Frankfurt.

Axel Honneth (1986) establece las posiciones de Foucault y Adorno en los siguientes términos que transcribo casi literalmente:

- 1) el análisis del poder de Foucault es como la crítica de Adorno de la modernidad que contemplan el progreso de la civilización como la progresión de la racionalización técnica o instrumental;
- 2) para ambos el cuerpo humano es la víctima de la racionalización instrumental;
- 3) postulan que la universalidad de las exigencias teóricas y morales de valor de la Ilustración revelan por una parte la base de un saber de dominación y por la otra, la superestructura jurídica oculta la dominación;
- 4) Adorno y Foucault observan la manifestación del proceso de la civilización de la racionalización instrumental culmina en que las organizaciones están dominadas y controladas por el poder que regula la vida social.

Una diferencia sustancial, según Honneth, apunta a que en Adorno la crítica a la modernidad apuesta a un plausible reconciliación del sujeto y de sus dimensiones pulsionales e imaginarias con la cultura, en cambio, Foucault denuncia que la modernidad suprime la idea de subjetividad humana.

IV. Foucault y el silencio sobre Benjamin.

No obstante, a que Walter Benjamin, amigo de Adorno, no perteneció estrictamente a la Escuela de Frankfurt, algunos de sus ensayos los publicaron en la revista del Instituto de Investigación Social, y finalmente, aunque no menos importante, le consiguieron una visa para ingresar a E.U. documento que llegó tarde para salvarlo de su propia muerte. Como es un autor marginal y un referente del grupo de los *tuis* como los denominó irónicamente Brecht, cabe la siguiente pregunta:

¿Que relación tuvo Foucault con la obra de Benjamin? Es notable que no exista ninguna referencia al filósofo berlinés. Tal vez es conveniente realizar una pesquisa con relación a Benjamin y Foucault por la residencia insistente del primero en Francia. Sin embargo, los enfoques éticos-teológicos y marxistas de Benjamin, evidentemente abren una brecha que lo distancian de Foucault de modo abismal. Es extraño que tampoco se encuentre entre los autores que han analizado la obra de Foucault ninguna referencia a Benjamin. Me parece que se requiere de un conocimiento importante y un análisis profundo de ambos autores como una plausible línea de investigación. Sin embargo, un autor de la talla de Jacques Derrida en un momento u otro si ha mencionado a los dos filósofos sin ningún nexo aparente. Sin embargo, desde la constelación benjaminiana es plausible corregir el error de que jamás Foucault haya citado a Benjamin. Sigrid Weigel dedica un capítulo al nexo entre ambos autores, que no revisaremos aquí, basta decir que encontró la única referencia explícita en una nota al pie de página del volumen dos de la *Historia de la sexualidad*, en la que menciona al pasar el estudio de Benjamin sobre Baudelaire, tratando el tema de la estética en la historia.

Referencias bibliográficas

Adorno, Theodor W. (1966), *Dialéctica negativa*, Madrid, Taurus.

Assoun, Paul Laurent (1989), *La Escuela de Frankfurt*, México, Publicaciones Cruz.

Axelos, Kostas (1959), "Adorno y la Escuela de Frankfurt", en *Argumentos para una investigación*, Madrid, Editorial Fundamentos.

Balibar, Etienne (1989), "Foucault y Marx", en AAVV, *Michel Foucault, filósofo*, Barcelona, Gedisa.

Couzens Hoy, David (1986), "Poder, represión y progreso: Foucault, Lukes y la Escuela de Frankfurt", en David Couzens Hoy (Comp), *Foucault*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Delahanty, Guillermo (1986), *Nostalgia y pesimismo: teoría crítica- musical de Theodor W. Adorno*, México, Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa.

Delahanty, Guillermo (1998), "Campo metodológico de la Escuela de Frankfurt", *Revista de Investigación*, tomo 1, # 1, pp. 21-27.

Delahanty, Guillermo (2000), "Foucault y la institución francesa", *Relaciones*, diciembre, # 199, pp. 8-9.

Dewes, Peter (1984), "Poder y subjetividad en Foucault", en Horacio Tarcus (Comps), *Disparen sobre Foucault*, Buenos Aires, Ediciones El cielo por asalto.

Dreyfus, Hubert L. y Paul Rabinow (1979), *Michel Foucault: Más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, México, Universidad Nacional Autónoma de México.

Eribon, Didier (1989), *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama.

Eribon, Didier (1994), *Michel Foucault y sus contemporáneos*, Buenos Aires, Nueva Visión.

Foucault, Michel (1965), *Nietzsche, Freud, Marx*. Barcelona, Anagrama.

Foucault, Michel (1969), *¿Qué es un autor?* Tlaxcala, Universidad Autónoma de Tlaxcala.

Foucault, Michel (1971), "Nietzsche, la genealogía, la historia", en: *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta.

Foucault, Michel (1983), "¿Qué es la Ilustración?" , en: *Saber y Verdad*. Madrid, La Piqueta.

García Canal, María Inés (1990). *El loco, el guerrero, el artista. Fabulaciones sobre la obra de Michel Foucault*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco.

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

Honneth, Axel (1986), "Foucault et Adorno. Deux formes d'une critique de la modernité", *Critique*, Vol. 42, Nos. 471-472, Août-sept, pp. 800-815.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1944), *Dialéctica del Iluminismo*, Buenos Aires, Sur.

Kurzweil, Edith (1984), "The Uses of Psychoanalysis in Critical Theory and Structuralism", en Judith & Zoltan Tar (comps), *Foundations of the Frankfurt School of Social Research*, New Brunswick, Transaction Books.

Lyotard, Jean-Francois (1972), "Adorno como diavolo", en *Dispositivos pulsionales*, Madrid, Argumentos.

McCarthy, Thomas (1992), *Ideales e ilusiones, Reconstrucción y desconstrucción de la teoría crítica contemporánea*, Madrid, Tecnos.

Poster, Mark (1984), *Foucault, el marxismo y la historia*, Buenos Aires, Paidós.

Rorty, Richard (1982), "Méthode, Science Sociale et Espoir Social", *Critique*, Vol. 42, Nos. 37-37?, pp. 873-897.

Rose, Gillian (1984), *Dialéctica del nihilismo. La idea de la ley en el pensamiento postestructuralista*, México, Fondo de Cultura Económica.

Rusche, Georg y Otto Kirschheimer (1939), *Pena y estructura social*, Bogotá, Editorial Temis.

Vincent, Jean-Marie (1973), "Adorno y el estancamiento de la dialéctica", en *Fetichismo y sociedad*, México, Editorial Era.

Weigel, Sigrid (1996), *Cuerpo, imagen y espacio en Walter Benjamin. Una relectura*, Buenos Aires, Paidós.

Datos de autores (a la fecha de este número de Acheronta)

Alejandro Ariel

Psicoanalista. Profesor Invitado de la UNR de la Materia Desarrollo histórico y epistemológico y de la Materia Psicología III. Director de Tesis. Profesor de Seminarios del Doctorado: Herencia y Transferencia. La Neurosis, una estrategia frente al miedo.

Presidente de Fundación Estilos. Autor de numerosos libros, entre ellos: El Estilo y el Acto, La Cura en psicoanálisis.

Email: aariel@arnet.com.ar

(Argentina)

Mario Pujó

Psicoanalista. Lic. en Psicología. UBA (1975) . DESS en Psychologie Clinique Paris V (1979). Ha realizado actividad docente y de supervisión en distintas instituciones, y publicado en diferentes revistas especializadas. Autor de los libros : "La práctica del psicoanalista" y "Lo que no cesa del psicoanálisis a su extensión". Dirige desde 1992 la revista: Psicoanálisis y el Hospital - Publicación semestral de practicantes en Instituciones Hospitalarias (Ed. del Seminario).

E-mail: psichos@pinos.com

(Argentina)

Miguel Kohan

Psicoanalista. Director de Actualidad Psicológica

Email: kohan@actualidadpsi.com.ar

Argentina

Marcelo Pasternac

Psicoanalista. Miembro de la école lacanienne de psychanalyse. Director de EPEELE (Editorial Psicoanalítica de la Letra)

Email: pasternacman@laneta.apc.org

(México)

Léa Silveira Sales

Doutoranda em Filosofia na Universidade Federal de São Carlos, linha de pesquisa: Filosofia da Psicanálise. Bolsista CAPES.

Email: lea_silveira@uol.com.br

(Brasil)

José Marcus de Castro Mattos

Psicoanalista. Membro Colegiado-Fundador do OBSERVATÓRIO DA PSICANÁLISE - COPOL - Professor Universitário

Email: jmcastromattos@uol.com.br

(Brasil)

Hector Piccoli

Poeta bilingüe y traductor. Licenciado en Letras por la Universidad Nacional de Rosario (U. N. R.). Profesor titular del Departamento de Idiomas Modernos en la UNR. Tres libros de poesía: «Permutaciones», con E. M. Olivay, Ed. La Cachimba, Rosario, 1975; «Si no a enhestar el oro oído», Ed. íd., Rosario, 1983; y «Filiación del rumor», Armando Vites Editor, Rosario, 1993. Director de la Georg Trakl Sprachwerkstatt, instituto privado para la lengua y la literatura alemanas. Fundador de Biblioteca ele (editorial del libro electrónico). Los intereses de investigación del profesor Piccoli conciernen sobre todo a los problemas del lenguaje poético, la lírica del barroco español y alemán, la literatura del romanticismo alemán, y la influencia de la informática en la producción, publicación y recepción literarias

Email: biblielle@cablenet.com.ar

(Argentina)

Sara Elena Hassan

Médica, psicoanalista. Miembro fundadora del exForo de Psicoanálisis de São Paulo (FPSP). Autora de los capítulos "As estruturas clínicas" e "Adolescência, amor e psicanálise" (editora E.P.U. de San Pablo), así

como diversos artículos sobre temas psicoanalíticos en publicaciones de Francia, Brasil y Argentina. Traductora al español del "Diccionario comentado del alemán de Freud", Ed. Lumen Lohlé. Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta
Email: sara.elena@terra.com.br
(Brasil)

Diana Estrin

Licenciada en Psicología (Universidad de Buenos Aires) y psicoanalista. Ha sido concurrente del Centro de Salud Mental N° 2. Fue miembro de la Escuela Freudiana de la Argentina. Ha publicado artículos de la especialidad en la revista Hombre, diario La Razón, revista Viva del diario Clarín, Cuadernos de psicoanálisis de la Escuela Freudiana de la Argentina. Publicó asimismo cuentos "eróticos" en distintos medios. Realizó ensayos fotográficos: sadomasoquismo, travestismo, arquitectura, moda, la ciudad de Nueva York, templos y altares en Japón, han sido algunos de los temas. Autora de "[Lacan día por día. Los nombres propios en los seminarios de J. Lacan](#)", Ed. Pieatierra, Bs. As., 2002.

Email: destrin@fibertel.com.ar
(Argentina)

María Teresa Ferrari

Psicoanalista. Directora de la escuela de Especialización en Clínica psicoanalítica del Colegio de Psicólogos de San Isidro. Supervisora del equipo de adultos del Hospital Perón de Avellaneda. Supervisora y Docente del equipo de niños y adolescentes del Servicio de Psicopatología del Hospital Provincial de Tigre. Ex supervisora del Equipo de niños del Hospital Evita de Lanús y de las Unidades de Atención Primaria del partido de Vicente López. Trabajos Publicados en Revista de psicoanálisis con niños Fort- Da. Dictado del seminario "[La dirección de la cura en el análisis con niños: pulsión y objeto](#)" en [EduPsi](#) (el Programa de Seminarios por Internet de PsicoMundo). Otros trabajos publicados en la revista Encuentros (Publicación del Colegio de Psicólogos de San Isidro) y en Cuadernos Sigmund Freud de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Libros publicados: "La clínica al borde del siglo"- autores varios, y "Suicidios: capitular a la sombra del objeto"- autores varios. Bs.As. Argentina.

E-Mail: omeira@intramed.net.ar
(Argentina)

Susana Sifran

Psicoanalista. Miembros de "Agalma" (grupo psicoanalítico de Puerto Rico).
Email: sheinde@hotmail.com
(Puerto Rico)

Miklas Bornhauser - Andrea Naranjo

Dr. phil. - Institut für Psychotherapie und Medizinische Psychologie Julius-Maximilians, Universität Würzburg
Email: n.bornhauser@mail.uni-wuerzburg.de
(Alemania)

Leonardo Peskin

Médico Psicoanalista. Miembro Titular y Profesor de Seminarios de la Asociación Psicoanalítica Argentina. IPA Full Member.
Email: leonardopeskin@hotmail.com
(Argentina)

Maria Regina Maciel

Psicanalista, Doutora em Saúde Coletiva pelo Instituto de Medicina Social da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Professora Adjunta da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Email: mrmaciell@ig.com.br ou mrm@uerj.br
(Brasil)

Ana María Cardona

Psicóloga, Especialista en Psicología Clínica, Énfasis: Salud Mental. Coordinadora Gestión del aula. Línea de Educación Centro de Ciencia y Tecnología de Antioquia –CTA-, Docente y asesora de familia Proyecto Prevención temprana de la agresión. UPB. Investigadora CIDI (Universidad Pontificia Bolivariana). Medellín – Colombia
Email: amarias@cta.org.co

(Colombia)

Juan David Agudelo Botero

Lic. en Filosofía y Letras, Psicólogo, Especialista en Psicología Clínica, Énfasis: Salud Mental. Psicólogo Colegio San Ignacio de Loyola, Docente Universidad Pontificia Bolivariana (UPB) e Instituto de Ciencias de la Salud (CES) Investigador CIDI (Universidad Pontificia Bolivariana). Medellín – Colombia

Email: jdabotero@hotmail.com

(Colombia)

Albert García i Hernandez

Psicoanalista. Miembro fundador del "Col-legi de Clínica Psicoanalítica de València", perteneciente a la Internacional de los Foros del Campo Lacaniano (1999). Co-fundador y redactor de la revista Ausias. Escritor. Miembro de la Associació d'Escriptors en Llengua Catalana y de Cedro. Colaborador de numerosas publicaciones (revistas y diarios). Músico, guionista y productor musical de numerosos eventos. Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta

Email: albert.garcia@wanadoo.es

(España)

Sara Lía Chiavaro

Psicoanalista. Ex residente y jefa de residentes del hospital "Dr. A. Korn" (Melchor Romero). Ex Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de La Plata (Directora durante el periodo 1999-2000). Docente en la pasantía de pregrado de la UNLP. Supervisora de residentes y concurrentes de hospitales zonales.

Email: tpp049@movicombs.com.ar

(Argentina)

Walter Cortazzo

Psicoanalista. Docente en la cátedra Psicoanalítica, Carrera de Psicología, Fac. Humanidades y Cs. de la Educación, Universidad Nacional de La Plata. Miembro de Lazos Institución Psicoanalítica, La Plata, Argentina.

Email: waltercortazzo@hotmail.com

(Argentina)

Andrea Bielli

Licenciada en Psicología y Licenciada en Ciencias Antropológicas, Universidad de la República, Uruguay. Estudiante del Doctorado en Filosofía, Ciencia, Tecnología y Sociedad de la Universidad del País Vasco. Profesor Asistente de la Unidad Académica de la Comisión Sectorial de Investigación Científica (CSIC), Universidad de la República, Uruguay.

Email: andrea@csic.edu.uy

(Uruguay)

Adrián Liberman

Licenciado en Psicología (Universidad Católica Andrés Bello). Especialista en Psicología Clínica (Hospital Militar "Dr. Carlos Arvelo"). Psicoanalista (Miembro Asociado de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas) y profesor asistente del Instituto de dicha sociedad. Supervisor de prácticas clínicas de los post-gradados de Psicología Clínica de la Universidad Católica y de la Facultad de Humanidades y Educación de la Universidad Central de Venezuela. Columnista del diario "El Nacional" y autor de numerosos artículos sobre psicoanálisis.

Email: adrianliberman@hotmail.com

(Venezuela)

Jorge A. Pimenta Filho

Sociólogo, Mestre em Educação pela FAE/UFMG, Analista Praticante, Aderente da Escola Brasileira de Psicanálise do Campo Freudiano e atua profissionalmente em Belo Horizonte, MG (Brasil) como membro do Setor de Saúde do Adolescente e do NIAB – Núcleo de Investigação em Anorexia e Bulimia do Hospital das Clínicas/Universidade Federal de Minas Gerais

Email: jorgepi@terra.com.br

(Brasil)

Márcia de Souza Mezêncio

Psicóloga, Analista Praticante, Aderente da Escola Brasileira de Psicanálise — Seção Minas Gerais. Mestre em Psicologia pela Universidade Federal de Minas Gerais — Área de Concentração: Estudos Psicanalíticos. Atua profissionalmente em programa de atenção a adolescentes em conflito com a lei (Programa Liberdade Assistida – Prefeitura Municipal de Belo Horizonte – MG, Brasil).
Email: marcia.mezencio@terra.com.br
(Brasil)

Ronald de Paula Araújo

Psicanalista. Membro do Corpo Freudiano de Fortaleza - Escola de Psicanálise
Email: ronald_paula@bol.com.br
(Brasil)

María José Palma Borrego

Docente Universidad Carlos III Madrid. Doctora en Filología Francesa. Especialidad: Literatura Femenina y Psicoanálisis. Formación Psicoanalítica y filosófica con Julia Kristeva, Luce Irigara, Jorge Alemán, Derrida, Hélène Cixous y Eugenio Trias. Última publicación: M^{ra} José Palma Borrego.- Contra la igualdad. Historia del Movimiento de Liberación de las mujeres en Francia y crítica feminista al Psicoanálisis y a la filosofía.
Ed: Universidad de Cádiz, Dic 2000
Email: palmaborrego@telefonica.net
(España)

Elena Rangel Hinojosa

Psicoanalista. Miembro de la école lacanienne de psychanalyse
Email: elena58mx@yahoo.com.mx
(México)

Sergio Hinojosa

Psicoanalista. Colaborador en los Seminarios impartidos por la Unidad de Docencia de Andalucía para los MIR y PIR. Profesor de Filosofía
Email: sergioh@moebius.es
(España)

Valeria Pascale

Lic. en Psicología. Concurrente en el Hospital Alvear
Email: valeria.pascale@spm.com.ar
(Argentina)

Mariano Ruperthuz H.

Psicólogo Universidad de Santiago de Chile. Trabaja en el Programa de prevención del consumo de drogas "Previene" en la comuna de Quilicura. Miembro del Grupo de Estudio Psicoanálisis de la Escuela de Psicología de la Universidad de Santiago
Email: mruperthuz@vtr.net
(Chile)

Oscar Zentner

Psicoanalista. Fundador de *The Freudian School of Melbourne*. Senior Fellow del Departamento de Historia y Filosofía de la Ciencia de la Universidad de Melbourne
Email: o.zentner@unimelb.edu.au
(Australia)

Ana Christina Soares Rigobello

Psicanalista (membro inscrito) do Espaço Moebius desde sua formação em 1990 e Psicóloga formada pela PUC/Campinas. Especializada em Psicoterapia Infantil pelo GEPPPI Campinas. Exerce atividade clínica no município de Salvador, desde 1985.
Email: crisrigobello@hotmail.com y kikabahia@bol.com.br
(Brasil)

Mélanie Berthaud F.

Psicoanalista. Centro de Estudios Psicoanalíticos de México.
Email: lamel@voila.fr

(México)

Iván Samaniego

Lic. en Psicología graduado en la Universidad Nacional. Cursando una especialización en Pedagogía. Atención clínica en centros de la localidad. Escribo artículos para un periódico de la localidad, el Panamá América

Email: ivan_samaniego@hotmail.com

(Panamá)

Ariel Pernicone

Psicoanalista. Ex-Coordinador del Equipo de niños del Hospital Evita (ex. Araoz Alfaro) de Lanús. 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). Perito Psicólogo del Tribunal de Familia N° 2 Quilmes, Bs.As. Participante Asociado de la "Asociación de Psicoanálisis del Sur". Director de la revista Fort-Da. Coordinador del seminario "Psicoanálisis con niños" en EduPsi.

Email: silariel@ciudad.com.ar

(Argentina)

Edwin Sanchez Ausucua

Psicoanalista. Catedrático. Miembro de la Clínica Psicoanalítica Yotán

Email: sanausucua@hotmail.com

(México)

Jairo Gallo A.

Psicólogo Fundación para la Reconciliación. Candidato a Master en Psicoanálisis, Universidad John F. Kennedy

Email:

(Colombia)

Marcia Siqueira de Andrade

Doutorado em Educação (Psicologia da Educação). Pós-doutorado Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, São Paulo, Brasil. Diretora do Instituto de psicopedagogia da universidade de Santo Amaro

Email: mandrade@unisa.br

(Brasil)

Sonia María Pellegrini de Azeredo

Docente Orientador de Estágio da Licenciatura de Psicologia no Ensino Médio – modalidade Curso Normal –, da rede estadual de ensino do Rio de Janeiro

Email: s_pell_br@yahoo.com.br

(Brasil)

Alicia Kremer

Prof. Lic. En Ciencias de la Educación UBA. Post grado en la Escuela Clínica de Niños APNAD. Especialista en Didáctica UBA. Magister en Didáctica UBA. Coordinadora del Área de Psicopedagogía del Servicio de Psicopatología del Hospital Dr. Diego E. Thompson de la Municipalidad de San Martín. Asesora Didáctica de la Cátedra de Ginecología en la Unidad Hospitalaria Dr. Diego E. Thompson carrera de Pre - grado de Medicina UBA. Profesora titular de Nivel Terciario del Instituto de Formación Docente N° 174 "Rosario Vera Peñaloza" Pcia. De Bs. As. Miembro del Comité de Docencia e Investigación del Hospital Municipal Dr. Diego E. Thompson. Doctorando de la Universidad San Andrés

Email: alikremer@sion.com

(Argentina)

Fernando Paez Alonso

Licenciatura en Psicología de la Universidad de la República. Postgrado de Actualización en Psicoanálisis Clínico. Docente en Psicoanálisis

Email: fpaez@montevideo.com.uy

(Uruguay)

Guillermo Delahanty

Licenciatura en Psicología. Maestría en Psicología Social. Doctorado en Psicología Clínica por la Universidad Iberoamericana. Psicoanalista por la Asociación Mexicana de Psicoterapia Psicoanalítica. Profesor-Investigador de la Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco (México). Profesor Invitado por la Facultad de Psicología de la Universidad de la República Oriental del Uruguay.
Email: matuk7@yahoo.com
(Uruguay)