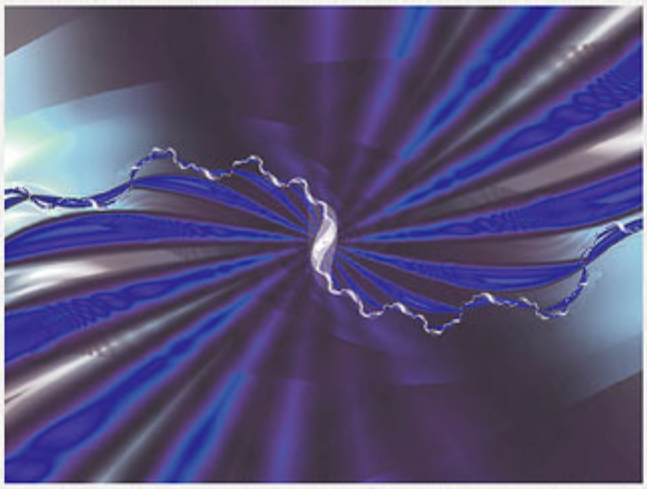
Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura

www.acheronta.org

Número 16
Diciembre 2002



Reportajes:
Marcelo Pasternac, María Christina Magalhaes, Juan Dobón

Artículos de:
Marcio Peter de Souza Leite, Ignacio Gárate-Martinez, Ronald de Paula Araujo, Pura Cancina, Javert Rodrigues, Norma Ferrari, Gerardo Herreros, Silvia Aguirre, Marisa Rau, María Borgatello de Musolino, Carlos Luis Restrepo, Rubén Tani, José Marcus de Castro Mattos, Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares, José Ioskyn, Graciela Spector, Susana Sifrán, Gegorio Bachrach, Luc Richir, Daniel Gutierrez Vera, Sara Elena Hassan, Jorge Valladares Vaquero, Teresa da Costa, Daniel Gerber, Gilda Vaz Rodrigues, Francisco Rodriguez, y otros

www.psicomundo.com
PsicoMundo
La red psi en Internet

Número 16
Diciembre 2002

Sumario

Editorial
Michel Sauval

Reportajes
Presentación - Michel Sauval
Reportaje a Marcelo Pasternac - Realizado por N. Ferrari, G. Pietra y M. Sauval
Reportaje a María Cristina Magalhaes - Realizado por L. Camargo, N. Ferrari, G. Pietra y M. Sauval
Reportaje a Juan Dobon - Realizado por L. Camargo, N. Ferrari y M. Sauval

La enseñanza de Lacan
Presentación - Norma Ferrari, Albert García i Hernandez y Sara Hassan
L´une-bévue: ¿um nome para o inconsciente lacaniano? - Marcio Peter de Souza Leite
A propósito de "semblanza" por "semblant" - Ignacio Gárate-Martínez
Gozo e saber, ... qual é a vedade do sujeito? - Ronald de Paula Araújo
La referencia al escrito del estadio del espejo en el Seminario IV (o cómo Lacan lee a Lacan) - Guillermo Mendoza

Política del Psicoanálisis
Presentación - Albert Garcia i Hernandez
La práctica del psicoanálisis en la Argentina - Pura Cancina
La IFPS, ¿marca alguna diferencia? - Javert Rodrigues

Psicoanálisis y Clínica
Presentación - Luis Camargo, Norma Ferrari, Sara Hassan y Albert García i Hernandez
¿Porqué supervisar un caso? - Norma Ferrari
Los tres registros de la transferencia - Gerardo Herreros
Le destin n'est pas la prédestination (ou l'amour est un caillou riant dans le soleil) - Ignacio Gárate Martínez
En el cajón de los recuerdos de Freud (el soporte de una letra) - Silvia Aguirre
Ceder angustia - Marisa Rau
El padre, ¿es el hombre en el lugar del padre? - María R. Borgatello de Musolino
Clínica y nuevas patologías ¿Variaciones sobre un mismo tema? - María del Pilar Vendrell
La envidia o el mal de ojo - Ignacio Gárate Martínez
La transferencia es un juego de repetición - Carlos Luis Restrepo
Potencialidade do inconsciente e eficacia da psicanálise - Javert Rodrigues
O testemunho da psicanálise em instituição filantrópica - Gustavo Saboia de Andrade Reis
Notas sobre la repetición - Pablo Kohan

Psicoanálisis y Filosofía
Presentación - Julio Ortega Bobadilla
"On-tique" (A desconstrução - lacaniana - do campo da Filosofia) - José Marcus de Castro Mattos
Nietzsche, Freud y el eterno retorno del mito - Rubén Tani, María Gracia Nuñez
Kant com Sade y Borges (entre o salão do filósofo e a alcova do libertino, o divã do psicoanalista) - José Marcus de Castro Mattos

Psicoanálisis y Arte
Presentación - Norma Ferrari
A literatura de horror e o Doppelgängerscheu (temor ao duplo) - Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares
La divinidad del texto en Steiner - José Ioskyn

Psicoanálisis y Sociedad
Presentación - Albert García i Hernandez
Desde el margen - Graciela Spector
La escucha de la noche a la luz del día - Susana Sifrán - Mariana Morgheinstern - Eduardo Lalo
Shoah: Nombrar lo imposible (para una lógica de lo incurable) - Gregorio Bachrach, Juana Lichtensztajn
La femme, "signe d'altérité" - Luc Richir
La textura de lo social - Daniel Gutiérrez Vera

La conciencia de los oprimidos - Patricia García Kausel

Psicoanálisis y Ciencia
Presentación - Sara Elena Hassan
Comentario sobre los efectos subjetivos de las tecnologías (A propósito del desfibrilador y otros dispositivos) - Sara Hassan
Microchip bajo la piel: angustia, sexualidad y muerte - Jorge Valladares Vaquero
Quando não há desejo, o dejeto - Teresa Da Costa
Angustia e saber - Gilda Vaz Rodrigues
El psicoanálisis y la razón moderna - Daniel Gerber
El sujeto cognoscente: la razón como imaginario - Francisco Rodriguez

Experiencias de Formación
Presentación - Guillermo Pietra
Una reflexión sobre el concepto de identidad étnica y una propuesta psicoeducativa - Rodrigo Galdames del Solar
Realidad, lenguaje, inconsciente y la práctica y teoría psicoanalíticas desde la filosofía - José Alonso Peña Herrera
¿Qué es, entonces, la perversión? - Juan Pablo Jaramillo Rico

Presentaciones de Libros, Revistas y CD-ROMs

Deshaciendo entuertos (sobre "El sexo del amo. El erotismo desde Lacan", de Jean Allouch) - Elena Rangel Hinojosa
Abuso sexual en la infancia (sobre "Abuso sexual en la infancia. El quehacer y la ética", compilador Jorge Volnovich) - Norma Ferrari
Freud Total 2 - CD-ROM con las Obras Completas de Sigmund Freud, epistolario, galeria de fotos, y diccionario freudiano alemán-español. Bibliele, Editorial del Libro Electrónico.
Territorios II - Número 5 (otoño 2002) de la Revista Espectros (México)
Dolor Social - Número 1/2 (Volumen XXIV, Año 2002) de la Revista de APdeBA (Argentina)
Fatiga crónica - Neurastenia - Pura Cancina
Psicoanálisis con niños hoy - Autores varios
Lacan día por día (Los nombres propios en los seminarios de Jacques Lacan) - Diana Estrin
Lacan, L'index - Les complexes familiaux - Françoise Bétourné
Lo publico, lo privado y lo íntimo - Juan Dobón (compilador)
La escritura o lo trágico de la transmisión - Laurent Cornaz
El doble crimen de las hermanas Papin - Jean Allouch, Erik Porge, Mayette Viltard
En aquellos tiempos (Notas sobre Louis Althusser) - Clément Rosset
Los ecos de Iris (ensayos en torno al libro Extraviada) - Manuel Contreras Ramos y María Inés Pérez L. (Compiladores)
Una célebre desconocida - Jacques Maître
Teoría y técnica de la psicoterapia psicoanalítica - José de Jesús González Núñez y María del Pilar Rodriguez Cortés

Datos de autores

Editorial

Michel Sauval

No quiero ser pájaro de mal agüero, pero mucho me temo que este número de Acheronta aparezca en los primeros días del año en que se desencadenará la guerra imperialista en Irak.
Hace ya unos años que venimos asistiendo a masacres que no tienen nada que envidiarle al holocausto. Ya hemos olvidado lo que se hizo en Bosnia? Acaso nadie sabe lo que se viene haciendo en Chechenia? Y en Afganistán? Esto, por nombrar las masacres y exterminios supuestamente "bélicos", que tampoco acaban con el supuesto fin de las "hostilidades" (1).
También tenemos la masacre cotidiana del hambre (2), la degradación y la violencia que implican la miseria a la que son sometidas las poblaciones de la mayor parte de este planeta, la represión cotidiana de las policías y aparatos represivos de los Estados sobre los trabajadores y ciudadanos que se rebelan, etc., etc.

Esta próxima guerra no será igual que las otras. Las consecuencias y efectos no podran contenerse en los estrechos espacios de los televisores. Esta guerra tendrá consecuencias económicas impredecibles, a escala mundial.
Muchos psicoanalistas suelen abordar estas cosas por el lado de la "pulsión de muerte" o el "goce", de un modo que parece mas una resignación política que un esclarecimiento de la tragedia internacional que nos toca vivir. En alguna ocasión intentaré precisar mi posición sobre estos planteamientos (tanto en este número de Acheronta como en números previos, los lectores encontrarán variadas referencias y posiciones, de numerosos colegas, sobre estos temas). Pero no quiero dejar pasar esta ocasión para testimoniar mi **rechazo a la guerra imperialista y a los gobiernos que las desatan, apoyan, toleran, o encubren**.
Ya han habido muchas manifestaciones en contra de la guerra, y espero que las mismas se multipliquen y potencien, y las apoyo activamente.

En cada número de Acheronta se cruzan vectores diferentes.
Lo hemos señalado en varias ocasiones: lo que damos a leer, amén de que cada cual lo lee a su modo (y que es desde el lector que se constituye, finalmente, la lectura), no lo imaginamos como un cuerpo de doctrina coherente, sino como un armado de preguntas, constituidas con esos cruces, con las contradicciones que presentan los textos seleccionados y publicados.

En este número encontrarán tres reportajes que, al menos a mí, me han resultado muy interesantes.
Y presentamos mas de 30 artículos agrupados, parcialmente, en las secciones de "La enseñanza de Lacan", "Política del psicoanálisis", "Clínica y psicoanálisis", "Filosofía y psicoanálisis", "Arte y psicoanálisis", "Sociedad y psicoanálisis", "Ciencia y psicoanálisis", "Experiencias de formación" y "Presentaciones de libros y revistas".

Buena lectura

Michel Sauval

Notas

(1) Aquellos que tengan estómago pueden ver las fotos de "los niños de Bush" (los niños nacidos en Irak, y que pagaron con su ADN las consecuencias de los bombardeos norteamericanos), difundidas en su momento por el Colectivo de Abogados "José Alvear Restrepo"?

(2) Ver en los diarios argentinos las fotos de los niños que mueren por desnutrición en Tucumán, Jujuy, Misiones, Buenos Aires, y todo el país

Reportajes

Presentación sección "Reportajes"

Michel Sauval

En este número de Acheronta presentamos tres nuevos reportajes.

En el caso de **Marcelo Pasternac**, psicoanalista de origen argentino y radicado en México desde hace más de 25 años, este es un reportaje que en cierto modo debíamos a nuestros lectores ya que tuvimos varias ocasiones, en el pasado, de hacerlo. Pero, por diversas circunstancias, los encuentros anteriores fueron canalizados, en privado, en experiencias de trabajo puntuales. Esta vez, y aprovechando un viaje de Pasternac a la Argentina, volvimos a charlar con él, pero con grabador de por medio.
Ha resultado este reportaje donde, además de analizar minuciosamente varios de los problemas relacionados al establecimiento y publicación de los seminarios de Lacan, los problemas de la traducción y los problemas, en general, de la transmisión en psicoanálisis, se fueron hilvanando distintos momentos y accidentes en el recorrido personal de Pasternac, desde su infancia en Córdoba, su experiencia psiquiátrica, las articulaciones del marxismo con el psicoanálisis, los encuentros con Lacan, el exilio, el encuentro con Allouch, las vicisitudes del psicoanálisis lacaniano en México, etc., etc.

María Cristina Magalhães es una conocida psicoanalista brasilera, en particular en Sao Paulo, donde codirige, con Manoel Tosta Berlink, la editorial Escuta, una de las principales editoriales específicamente psicoanalíticas en Brasil, y la librería Pulsional, cuyo centro de psicoanálisis funciona como articulador entre las diferentes corrientes e instituciones del psicoanálisis en esa ciudad. Entusiasta impulsora de los Estados Generales del Psicoanálisis, Maria Cristina Magalhães es una fiel representante de las tradiciones bandeirantes. El diálogo con ella se caracterizó por la franqueza y la cordialidad (aún cuando las preguntas fueron incisivas y polémicas). Creo que en este reportaje María Cristina Magalhães nos ayuda mucho a comprender algunas de las particularidades propias del Brasil, y del desarrollo del psicoanálisis en ese país. Recorrimos la historia de los bandeirantes, del psicoanálisis en Sao Paulo, de los Estados Generales, y del percurso personal de María Cristina Magalhães, desde sus primeros cruces con la psicología analítica jungueana hasta el psicoanálisis.

Juan Dobón es el director del Instituto de Investigaciones del Campo Psi-Jurídico. La charla, en su consultorio, fue tan amigable como interesante. Como lo menciono en el transcurso de la misma, encuentro en sus referencias a los límites del psicoanálisis, y la operación de los mismos, puntos que considero de especial importancia para el destino del psicoanálisis. Esto parece marcar gran parte de recorrido personal de Dobón por el psicoanálisis, ya que en el trabajo que actualmente desarrolla en relación al campo psi-jurídico se encuentran las marcas del tiempo de su exilio en España (donde se dan sus comienzos con el psicoanálisis) y sus amistades de entonces en el ámbito jurídico. A lo largo del reportaje fuimos abordando diferentes aspectos de estos límites: las psicosis, las adicciones, las relaciones entre lo social y el psicoanálisis (articulados, según el propio Dobón, como lo público, lo privado y lo íntimo), los abusos incestuosos, etc.

A estos tres psicoanalistas doy las gracias por el tiempo y la generosidad de su atención. Cada uno de estos reportajes ha sido ocasión para una interesante experiencia, para escuchar algo distinto, para escuchar algo particular. Y creo que quienes vienen acostumbrándose a este estilo de reportajes sabrán sacar un particular provecho de estos diálogos.

Finalmente, quisiera mencionar un reportaje que, en un sentido, podríamos considerar frustrado, aunque, en otro sentido, también podría considerarse realizado en esta simple mención que hago aquí de su no concreción. Desde junio del 2002 intentamos combinar un reportaje con Graciela Brodsky, actual delegada general de la AMP (Asociación Mundial del Psicoanálisis). Intentamos hacerlo en junio (para el número 15 de Acheronta). En esa ocasión Brodsky nos respondió que, por la proximidad del congreso de la AMP (19 de julio), no disponía de tiempo, y que volviéramos a comunicarnos luego. Volvimos a insistir en octubre (vía email) y en noviembre (vía telefónica: mensajes en su contestador personal), pero esta vez (el cargo ya asumido), no obtuvimos ninguna respuesta a nuestra invitación (ni por si, ni por no) (exactamente lo mismo que ya nos ocurriera cuando intentamos proponerle un reportaje al anterior delegado general de la AMP, uno par de años antes).

Nos interesaba conversar con Graciela Brodsky, tanto por su recorrido particular, como por la nueva función asumida en la AMP (y por primera vez permutada). Obviamente, no es obligación de Graciela Brodsky compartir ese interés. Pero me parece que su no-respuesta (sobre fondo de aquella otra no-respuesta), ya alcanza a constituir una respuesta, y como tal, quizás hable tanto como un reportaje completo. Por eso, creo que vale mencionarlo (y como para los demás reportajes, cada cual sabrá qué, o cómo, leer).

Michel Sauval

Reportaje a Marcelo Pasternac

Realizado por Norma Ferrari, Guillermo Pietra y Michel Sauval

Texto establecido por Michel Sauval y corregido por Marcelo Pasternac

Nos reunimos con Marcelo Pasternac el 14 de noviembre de 2002, en mi casa.
Marcelo Pasternac es de esas personas con las que se aprende mucho no solo por lo que dice sino por cómo lo dice, y desde donde lo dice.
Fue uno de los coautores de un clásico de las articulaciones entre el marxismo y el psicoanálisis ("Psicología, ideología y ciencia", Ed. Siglo XXI), sobre cuya experiencia hemos publicado en Acheronta un balance retrospectivo del propio Pasternac ("Freud y Lacan" de Althusser un cuarto de siglo después, en el número 9 de Acheronta) (y este fue, también, uno de los temas del reportaje).
Desde principios de los 80 Pasternac ha sido uno de los principales artífices del desarrollo de la *école lacanienne de psychanalyse* en México (es el director de la *editorial psicoanalítica de la letra*), país al que emigró (desde Argentina) en 1976, y donde reside desde entonces.
Autor de varios libros, entre ellos 1236 errores, erratas, omisiones y discrepancias en los Escritos de Lacan en español (cuya introducción fue publicada en el número 11 de Acheronta) y Lacan o Derrida. Psicoanálisis o análisis deconstructivo (cuyo capítulo Lacan, Derrida y "El verbario de Abraham y Torok" fue publicado en el primer número de la revista Relatos de la Clínica).

En este reportaje Pasternac habla con sumo cuidado y detalle sobre los problemas relacionados al establecimiento y publicación de los seminarios de Jacques Lacan, asi como sobre los problemas de la transmisión del psicoanálisis y, en particular, los problemas de la traducción. También se desarrollan fragmentos de lo que fue su recorrido personal, los encuentros con Lacan, el encuentro con la revista Littoral y con Jean Allouch, el surgimiento y desarrollo de la ELP en México, y partes de la historia del psicoanálisis, en particular el lacaniano, en México.

Una charla que se extendió por mas de tres horas y que no tiene ni una letra de desperdicio.

Michel Sauval

Marcelo Pasternac.: ¿Ya comenzamos a grabar?

Michel Sauval.: Sí. Después le pasaremos la desgrabación. Como habrá visto en otros reportajes, buscamos mantener la secuencia y las formas del diálogo. Creo que, de ese modo, también se transmite algo de la posición particular y personal de cada entrevistado.

M.P.: Mi forma de haber leído lo que he visto de las entrevistas es que siempre está bien, y cuando está "mal", también. Es decir, lo que hay allí es una cuestión de testimonio, mas allá de lo que uno pueda o no compartir de lo que ahí se expone.

Norma Ferrari. : Pensamos que se le ofrece al lector la posibilidad de ubicar la posición de cada uno

M.P.: Y además para ofrecer una visión, como en un campo, como si fueran flechas distintas, pero que cruzan ese campo, y que muestran la complejidad de ese campo. Yo lo relaciono con la situación de *Acheronta*, en el sentido de que ustedes han tomado una vocación que no es ni ecléctica - así por lo menos la encuentro yo - ni tampoco doctrinal.

Si fuera doctrinal tendrían que suprimir una cantidad de cosas; si fuera ecléctica sería una mierda. Es una yuxtaposición de cosas publicables, digamos. Uno dice: con éste estoy de acuerdo, con éste no.

Sin eso no podrían existir, tal como yo lo entiendo

M.S.: Exactamente.

M.P.: Eso marca una diferencia con la *école lacanienne*. La *école lacanienne* no podría hacer eso.

Aun así, tiene una heterogeneidad, afortunadamente. Pero no una heterogeneidad infinita.

El problema de la *école* es ése: cómo mantener, con todo, una coherencia - que en medio de la tormenta, ha tenido - pero con una heterogeneidad restringida.

Pero no es la posibilidad que todos comparten en la escuela. Es decir, quizá yo soy...

Cuando vi que Pommier había entrado a la escuela, por ejemplo, yo me escandalicé.

No en el sentido de que haya entrado, simplemente, sino de que la escuela no tuviera un límite para su heterogeneidad.

Ése es el problema de la admisión. Recuerdan ustedes que en el reportaje a Guy Le Gaufey apareció esto.

Efectivamente, yo creo que no es necesario llegar a tanto en...

N.F.: ...en la heterogeneidad?

M.P.: Yo creo que hay casos en que uno tendría que poder decir que no. No hemos encontrado la forma. No estoy proponiendo otra mejor que ahora, en este momento. Pero estoy diciendo que el caso Pommier es una demostración de que eso no está resuelto. Yo podría relatar anécdotas en ése sentido. La escuela pretende ser eso, una escuela, pero no puede evitar un costado institucional, no lo puede evitar en las formas, y ese no poder evitarlo en las formas impregna de algún modo el funcionamiento, en algún punto, afortunadamente mínimo.

Por ejemplo la *école lacanienne de psychanalyse*, (que se dice en francés, como se dice Boca Juniors y no "Jóvenes de la Boca") ...

M.S.: Bueno, parece que ahí hay una heterogeneidad porque hay algunos que lo dicen en castellano...

M.P.: ...que activamente dicen "escuela lacaniana de psicoanálisis" . No es extraño que sean minoritarios y que sean un grupúsculo fundamentalista, al menos el caso que yo pienso. Pero volviendo a la cuestión, la elp tiene una vocación de *école*, pero la sociedad invade: tiene que tener obligatoriamente una dirección administrativa. Y ahí entra ya en contradicción, porque no existe, como tendenciosamente algunos decían desde afuera en México, la Escuela lacaniana de París, Escuela lacaniana de México, Escuela lacaniana de Buenos Aires, Escuela lacaniana de Córdoba, Escuela lacaniana de la Argentina, etc.. Existen miembros de la escuela, uno por uno, y en relación con la escuela.

Pero la escuela tiene, sin embargo, su sede en la rue Madame número 29, en el 6° distrito de París, y entonces tiene que ser una asociación sin fines lucrativos según la ley francesa de 1901. Y según la ley de 1901 tiene que haber un director, y tiene que haber una elección de ese director, y tiene que haber, para eso, una asamblea formal por lo menos anual. Entonces ahí entra ese hecho, la institución invade la escuela, muy a pesar de lo que pueda decidir. Toda la tensión que eso provoca es que hay, a veces - afortunadamente han sido excepcionales - necesidad de votar. En la ultima Asamblea de la Escuela, para designar a su director, se tardó como 4 horas en designar al director, porque, contrariamente a la imagen de alguien que se quisiera apoderarse de la dirección - ustedes tendrán sus anécdotas de eso - no se lograba que alguien sea el director. Eso era escuela. Y no se decidió por unanimidad hasta el momento en que hubo un consenso.

Cuando hubo que votar una vez, eso fue el momento más crítico de la *école lacanienne*. Era un momento en que lo institucional invadía la escuela. Y es en ese punto donde yo soy más sectario quizás que otros, porque en las entrevistas que ustedes han tenido habrán podido ver que hay gente mucho más tolerante con ese costado institucional, quizás, o que no lo sufre tanto, digamos, ¿no?

M.S.: Tengo la impresión de que durante muchísimos años, los dos elementos que han marcado, que han sido referencia de la *école*, han sido el trabajo de establecimiento de una versión crítica de los seminarios de Lacan, y la posición de la *école* con la familia de Lacan, los límites y las diferencias de posición adentro o afuera de la familia.

M.P.: Y afuera y adentro de la gente que estaba en contra de la familia.

M.S.: También. Ahora bien, ¿cree usted que el cambio, cambio de posición que Miller plantea respecto de los seminarios - ya en un reportaje en *Le Monde*, en abril del 2001, se presentaba como tolerante, e incluso entusiasta, respecto de las publicaciones piratas, siempre que fueran con "fines científicos", y de hecho, no parece haber hecho objeciones, por lo menos hasta ahora, a la publicación en el sitio de la *école* del "*Pas tout Lacan*" y de las estenotipias - retomando la pregunta, entonces, cree usted que ese cambio de posición en Miller va tener alguna incidencia en la*école*?

M.P.: Yo no puedo hablar en nombre de la *École*, justamente porque cada uno de nosotros es uno.

M.S.: Está claro, es su opinión

M.P.: Yo puedo dar mi opinión. Yo soy menos optimista que otros en cuanto a esa perspectiva. Pero pienso que la diferencia no se da en la posición de la escuela (a propósito, puedo decir "la escuela" en español, porque ahí hablo de ella, a diferencia de cuando digo el nombre de la escuela: es el juego que hago), yo pienso que no afecta a la escuela.

Lo que pienso es que hay varios costados de la situación. Un costado es que ya Miller no se puede desdecir, creo, porque en el reportaje que hay en abril del 2001 en *Le Monde*, donde él afirma que no va a perseguir, eso abre una novedad importante. La otra pregunta es la novedad sobre Miller o la novedad sobre la posibilidad de circulación. Y después está la interrogación acerca de por qué Miller habría de, de pronto, permitir eso.

En el reportaje que ustedes le hicieron a Le Gaufey, él dice que cualquiera podía tener los seminarios, y ustedes le responden - con buen criterio, a mi juicio - que "no tan cualquiera"; podríamos decir, en cambio, casi cualquiera que esté en París...

M.S.: ...que viviera cerca de lo de Miller..

M.P.: ...o que viviera cerca de la rue Gay Lussac, donde había una fotocopiadora donde estaban las versiones Chollet, que eran las mejores en ese momento, porque las que tenía Chollet eran versiones - eso lo he podido comprobar en mi trabajo de establecimiento - a partir de lo que ella había recibido en las desgrabaciones, no de las estenotipias. Y a diferencia de la estenotipista, ella tenía una relación con el psicoanálisis, tiene una relación con el psicoanálisis, cosa que la estenotipista no tenía. Así, por ejemplo, yo acostumbro relatar, como una virtud del establecimiento de Miller, una virtud localizable, cuando en el seminario llamado "I", hay una parte donde la estenotipia dice "la *trame téchnique"*, trama técnica, y, con buen criterio, Miller, o sus escribas, ponen la *Traumdeutung*. Es decir, la estenotipista oye la *trame téchnique* - porque, además,*Traumdeutung*, en alemán, hay que ver como lo pronuncian los franceses: a mí me llevó tres meses, por ejemplo, (darme cuenta que "*froed*" era Freud) entonces la forma de pronunciación de Lacan de la palabra *Traumdeutung* , yo no puedo decir cómo era porque no he escuchado la grabación, y además creo que de esa época no hay grabación....

M.S.: ...de esa época parece que no hay

M.P.: Entonces, bueno, hay esa declaración a *Le Monde,* es un acontecimiento… Miller no se puede desdecir fácilmente y yo creo que no va a poder realizar persecuciones, ni se lo va proponer, porque sería un escándalo. Entonces, creo que hay algo muy bueno en esa declaración de abril, que abre esa posibilidad. Y luego hay otro movimiento más, cuando se plantea en la reunión de *Essaim*, (Enjambre). El, no sé si ahí, o en otra parte, dice: enjambre…, yo soy la abeja, yo he trabajado.

M.S.: Si no me equivoco lo plantea en la cuarta carta de esa secuencia que se inició a partir del conflicto con la revista de la Sociedad Psicoanalítica de Paris, la carta que corresponde al encuentro que hizo la revista *Essaim* que dirige E. Porge.

M.P.: Sí. Entonces, en esa reunión él plantea la posibilidad de las 3 versiones. Primero, la versión de la estenotipia - que en sí misma tiene un peligro y una virtud: depende del lector y exige al lector; el peligro es que si el lector no se da cuenta de que eso es para leer, como ese ejemplo de la *trame téchnique* o la *Traumdeutung*. Dicho de paso, algunos hacen una diferencia entre estenotipia y estenografía, pero no es exactamente así en todas las consecuencias. Estenotipia es una forma de estenografía; es decir estenografía era lo que enseñaba la Academia Pitman, una escritura con trazos, con rayitas. Esto es una estenotipia porque se usa un aparatito en el cual....

M.S.: .. seria una estenografía mecanizada?

N.F.:. ¿lo que se decía taquigrafía, pero mecanizada?

M.P.: Exacto, lo que había en el senado, en esos lugares. A nosotros nos enseñaban: yo aprendí taquigrafía, y había varios métodos. No hay diferencia en ese sentido entre estenotipia y estenografía. La diferencia surge cuando, luego, eso se pasa "en limpio" a la mecanografía máquina. Entonces bueno, la estenotipia, que sería el facsímil de lo que obtuvo Lacan de su estenotipista, eso es lo que está saliendo...

M.S.: Eso es lo que están publicando en el sitio de la *école*?

M.P.: Exacto. Dado que ellos dicen que van a hacerlo, pero no lo están haciendo, nos anticipamos. Eso es una posición de escuela, hacer que el material circule y no sea el privilegio de algunos y sacar el discurso del dominio de la propiedad privada de la obra de Lacan. Ahora no nos pueden perseguir, si cumplen con su palabra, y si no la cumplen, peor para ellos todavía, desde el punto de vista de que es lo que produce eso, en los planos políticos que están en juego. Planteándolo en el mejor de los sentidos posibles, se puede decir, de la expresión, "planes políticos". Entonces, en mi opinión, por de pronto, eso se hace posible y tiene que ir advertido el lector de lo que ello implica de su parte en cuanto observación crítica de lo que lee. Por ello es que creo que Le Gaufey era un poco escéptico con respecto a esto: no vaya a ser que la gente crea que ese texto, ahora disponible, es el "bueno", frente a la redacción - yo no lo llamo de otro modo, y el mismo Miller la llama "redacción", en la entrevista con Ansermet publicada - la redacción de Miller, que es una redacción, es el seminario de Miller, llamado seminario de Lacan. Bastaría que se llamara seminario de Miller - el llamado seminario de Lacan - para que eso fuera mejor, más claro en sus alcances y sus límites. Es decir, el lector estaría advertido. Entonces tenemos la estenotipia, acompañada por una advertencia: lea esto con cuidado, porque usted lo tiene que ...

M.S.: ...escuchar?

M.P.: escuchar

N.F.: e interpretar

M.P.: escuchar, interpretar y redactar; pero usted. Y eso no quiere decir que puede cada uno redactar lo que quiere, tiene que fundar ante sí mismo, y eventualmente ante los demás su trascripción de ese material problemático. Y, además, "usted lo puede comparar" - segunda virtud - lo puede comparar con el establecimiento o redacción de Miller. Y usted puede decir "ahí él se tragó –o no- todo este párrafo". Por ejemplo ¿qué efecto tiene que le falte a la primera página del seminario llamado "1", todo un párrafo de la estenotipia que al ser omitido coloca la referencia a la patada -allí presente- como un consejo? Aparece como si Lacan propusiera la patada. Es decir, ése sería el psicoanálisis: dar la patada. Y hay gente que lo ha tomado al pie de la letra, al pie de la letra…cortada. Entonces no es lo mismo que falte este párrafo o que esté presente en la trascripción.

Y en eso yo discrepo con Germán García que dice que a él eso le importa un comino, o algo así, que él cuando duda, va y busca el original. Pero para eso tiene que dudar primero. Está bien, él es un lector seguramente mucho más advertido que nosotros, no sé. Pero ¿cómo…?

N.F.: ¿Qué es lo que orienta para la duda?

M.P.: Claro**,** y por eso, desde la perspectiva genérica, digamos… (estoy mezclando un poco las cosas, pero así es). Uno puede decir: eso vuelve **todo** el seminario llamado de Lacan inconfiable, porque no sabemos dónde se puede confiar y dónde no. Es como cuando a uno le preguntan "fulano de tal ¿está en análisis con vos?". Si yo le digo que no - porque hay gente que anda diciendo por ahí que está en análisis conmigo; yo no salgo a la calle diciendo eh!! No, no es cierto, (me refiero a un hecho concreto que sucedió), yo no puedo salir a decir que no, porque entonces de otro podría decir que sí; estaría tácitamente enfrentado a que si alguien me pregunta, tengo que decir que sí, o que no. Yo no digo nada sobre un asunto de ese orden: entonces cualquiera que diga cualquier cosa, asunto de él: no es confiable la versión de nadie que diga que está en análisis conmigo,… ni que no lo está...

Todo el seminario de Miller se vuelve, digo, inconfiable, incluso donde está "correctamente" transmitido lo que dijo Lacan. No para que sea repetido, como un catecismo, pero esto "lo dijo Lacan"; ahora yo digo por mi parte lo que digo. No es carente de importancia que algo lo haya dicho Lacan, porque para uno, por alguna razón, no es irrelevante que lo haya dicho Lacan. Frente a eso, luego, yo puedo decir cómo trabajo su dicho. Pero si me dicen que esto lo dijo Lacan, yo le doy, o por razones transferenciales, o por razones post transferenciales, o por razones sin transferencia, un cierto valor. Como consecuencia de que, por ejemplo, falte el párrafo ese, yo no sé qué otras cosas faltan, no sé qué otras cosas él ha agregado, y por lo tanto **todo** el seminario se vuelve carente de confiabilidad. Ese es uno de los problemas de la redacción de Miller, que se solucionaría con el solo hecho de decir "éste es el seminario de Miller", escrito por él, a partir de lo que él leyó en Lacan. Eso sería una muestra de honestidad. No sé si eso es de un valor para otro, para mí lo es. Volviendo a la cuestión, entonces…

M.S.: pero en ese sentido ¿le parece que hay entonces un cambio de posición en Miller? ¿Estaría asumiendo algo de esto al reconocer públicamente tres versiones?

M.P.: Todavía no entro en la subjetividad de Miller, para mantenerme primero y ante todo en la dimensión de lo más compartible posible, e indiscutible. Porque en las interpretaciones sobre Miller ahí estaré yo comprometido subjetivamente mucho más, de un modo distinto. Yo creo que esto que estoy diciendo, si alguien lo rechaza, me tiene que decir por qué. Yo digo: tener la estenotipia abre la posibilidad de confrontarla con la redacción de Miller y hacer yo otra redacción, o felicitarlo ¿por qué no? hay cosas felicitables; no es algo carente de valor el trabajo que él hizo; lo que es carente de valor a mi juicio es que lo llame sin matices ni advertencias "seminario de Lacan".

N.F.: Estaba pensando en lo que muchas veces discutimos, que es la implicación del propio Lacan en esta cuestión, esta coautoría que el mismo Lacan…

M.P.: ...también eso lo dejo paran un segundo momento, porque estoy manteniéndome lo mas cerca posible en la marcación, soy como el famoso Obdulio Varela, aquel centro half de la selección uruguaya, al lado del delantero al que marcaba, no como Schubert Gambetta, el half izquierdo de la misma selección que no se limitaba a marcar de cerca sino que lo fracturó a Salomón, un jugador adversario…

N.F.: Ése no sé quien es

M.P.: Schubert Gambeta era un tipo de...

M.S.: Obdulio Varela y…

M.P.: el centro half de la selección; bueno él no era tan bruto, pero Schubert Gambetta lo rompió a un jugador argentino. Me acuerdo que se llamaba Salomón, y lo sacaron de la cancha, lo llevaron a un hospital directo, a pesar de su nombre de Schubert, lo hachó. Me mantengo en la marcación así cercano al jugador del que se trata sin quebrarle los huesos; el jugador del que se trata en este momento en la metáfora futbolera, tan cara a los argentinos, no es Miller ni Lacan, es la versión del seminario. Entonces decía: que haya esta posibilidad similar, es un riesgo si no se advierte al lector: que no se crea que ése es el seminario de Lacan, porque entre Lacan y uno está la estenotipia.

N.F.: y ahora está el registro sonoro

M.P.: y el registro sonoro también hay que escucharlo. Y está mi oído; en la visión es un poco más fácil, pero en el caso del oído es más complejo. Entonces..

M.S.: perdón, entre comillas, porque esta *Traumdeutung* o "*trame téchnique*" también es lo oído.

M.P.: Por eso, justamente, pero está la relación lectura / escritura, y en la lectura está la homofonía, y ahí viene justamente el problema de la homofonía y todo lo que se puede leer a la luz del caso Schreber, cuando se dice *tomber dans le paneau*, que quiere decir *caer en una trampa*, en la trampa del sonido y de la homofonía; estoy traduciendo casi literalmente *tomber dans le paneau*; es decir ahí uno cae en la apariencia cuando hay una homofonía; siempre la homofonía está presente en todo y en francés es mucho más rica que en español, porque la cantidad de vocales que existen, hace que los juegos de palabras sean mucho más ricos. Si ustedes entienden francés y pueden comprarse los discos de Bobby Lapointe, pueden tener una muestra extrema de esto porque es, podríamos decir, un cantor lacaniano, ¿Ustedes vieron *Tiren sobre el pianista*, de Truffaut? ¿No la vieron esa película? Él actúa en esa película y canta en ella una canción suya; bueno, él tiene, entre otras, toda una canción por ejemplo, que juega sobre las letras t y k, *Ta Katy t'a quitté* (Katy te abandonó) *t k ti ta ki te, takatitakite* y juega con *tac tac tacatactac* y después con el sonido de un reloj, el tipo se durmió y el despertador, tacatac , lo despierta… toda una canción jugada sobre eso, sobre los sonidos. Todas sus canciones son de una riqueza de homofonías maravillosas; les voy a mostrar algún día la grabación si es posible.

M.S.: ahora podemos hacer todas esas cosas por Internet

M.P.: Yo todavía no estoy tan perfeccionado. Pero en fin, volviendo a la cuestión después de esta digresión…, entonces, está el problema de las homofonías; en este caso de *trame téchnique / Traumdeutung*; el que lee, lee la homofonía, en este caso si lee con la desconfianza y lee en francés, tiene una rejilla de lectura del francés, entonces puede de pronto decir: "esto no puede ser", y por la secuencia puede entonces decir "acá viene *Traumdeutung*". Si es de la *école lacanienne de psychanalyse*, va a poner además con una marca entre corchetes, en el margen, [*trame tecnique]*, y va poner entre corchetes agudos, en el texto, <*Traumdeutung*>. El que lo va leer, va decir: ah!! el que hizo este establecimiento leyó, en *trame téchnique*, *Traumdeutung* y ¿yo?, ¿estoy de acuerdo? y con qué argumentos, tanto si acepto, como si rechazo, o si encuentro otra transcripción que pueda sostener no sólo por la homofonía, sino por el contexto.

M.S.: y además el lector va a saber que es de la *école lacanienne* porque usa este tipo de corchetes (risas)

M.P.: Claro, es una marca, es una marca de lectura y de escritura. Y una marca de actitud y de estilo en el afrontamiento del texto de Lacan, en ese sentido es, efectivamente, una posición de escuela, y no de institución. Porque además es cierto, un seminario hablado, no pasa forzosamente a la escritura tal cual. Sobre eso hay dos posiciones. Hay algunos que incluso llegan a las formas de escritura verbales omitiendo la escritura. Por ejemplo si yo digo "*she pas"*, quiere decir "*je ne sais pas*" (no sé). Entonces hay algunos que proponen una escritura fonética "*she pas*" y no, "*je ne sais pas*"; complican más la cuestión del lector no francés. Pero estoy mencionando una cantidad de cosas que están en el plano de la estenotipia.

Entonces sigamos, tenemos la estenotipia, tenemos la redacción Miller, y ahora viene la posibilidad de un establecimiento, de una transcripción crítica. La transcripción crítica no es solamente la que está armada con una serie de claves de lectura que le permiten al lector decir "ésta fue la intervención", sino que además pretende hacer como lo que hizo Strachey, mal o bien, bastante bien y puede enriquecerse o corregirse, con Freud; es decir hace referencias cruzadas. En el seminario *El acto psicoanalítico* por ejemplo…

(cambio de lado)

en el establecimiento de la versión critica que se ha hecho, hay una imagen de la pizarra, con flechas y un dedo que, donde Lacan dice la palabra "aquí", hay una mano que señala en la pizarra, en el dibujo que algunos tomaron, que en otros casos han sido reconstruidos, que en otros era hipotético, pero está fundado en todo lo que viene pasando, que el lector ve que, cuando dice aquí, es aquí, y también puede decir "no, pero no, yo no estoy de acuerdo, no debe haber sido ahí" y podrá decir por qué sostiene eso, basado en el texto. Como cuando uno lee en el grafo i(a) y a la m en la parte de abajo, a veces Lacan la

pone del lado izquierdo, a veces la pone en el lado derecho. Por ejemplo en el Seminario de la Angustia pone i(a) del lado izquierdo descendente del trazado del grafo y la m en el otro lado; sin embargo si uno lee "Subversión del sujeto" en los *Escritos* la m está del lado izquierdo. Cosas como esas, uno puede trabajar sobre eso porque, ¿qué se juega?, ¿es un problema de catecismo, nuevamente, o es el problema de la relación entre la imagen y el yo? ¿son intercambiables?, ¿no son intercambiables? O ¿son relativamente intercambiables? ¿Y qué se juega? Bueno todo eso está ahí, esta jugado ahí en…

M.S.: o en ese momento por el contexto, Lacan quería pensar otra cosa.

M.P.: Exacto, y uno piensa otra cosa también; pero en este caso del seminario del acto psicoanalítico, están los dibujos del pizarrón, y la pizarra está distribuida de tal manera y hay ciertas cosas que se mencionan. Es una transcripción crítica. Y además hay notas a pie de página donde uno menciona elementos de interés para ese texto y contexto, ¿cuál es el límite de una transcripción crítica? Si el tipo menciona a Goethe ¿hay que poner abajo Goethe, escritor alemán bla bla, bla, o que el tipo vaya a buscar al diccionario el nombre?

N.F.: Está hecho en trabajo de cartel ese trabajo?

M.P.: Hay varios seminarios, es un trabajo de enano ¿no? con perdón de los enanos, pero en fin; es un trabajo muy difícil, no hay muchos seminarios terminados. El de la identificación está terminado y está en transcripción crítica. Entonces, hasta ahí voy en el primer nivel, el de la marcación de los seminarios.

Más allá de la escuela, yo pienso que para el psicoanálisis es trascendental este cambio de Miller, su cambio de posición, Las consecuencias de ese cambio de posición, en ese sentido, ya son trascendentales. Porque los lectores empiezan a poder liberarse de Miller. O sea Miller ha dado un paso que libera al lector de Miller, y en ese sentido, ¡felicitaciones!

Que sea lo que él quiso hacer o no, es otro asunto y no abro juicio sobre eso. Pero el hecho concreto es que lo hizo. Y no hago un juicio de intención sino un análisis del acontecimiento.

Ahora, pasamos al segundo momento ¿qué pasó después de eso? Hay varios indicios también, que son hechos. Hay un acontecimiento: Miller pone en funcionamiento la Agencia Lacaniana de prensa, pero solo dura dos meses ¿Por qué? Él dice que va abrir los archivos, no los abre ¿Por qué? Hay hechos y hay preguntas. Y a continuación viene la respuesta que cada uno pueda dar. Por ejemplo, con respecto a los archivos, corre la información - no se cuán fidedigna es - de que es Judith Miller la que se opone, no él. Para el caso da lo mismo: no existe acceso a los archivos a pesar de lo anunciado.

M.S.: La publicación de los archivos es más que las estenotipias.

N.F.: Exacto

M.S.: En los archivos están las cartas, las notas, todo eso.

M.P.: Usted me preguntaba, creo, sobre el problema de la herencia. Usted escribió algo sobre eso, creo, de por qué no se publicaba el testamento.

M.S.: Tal cual, una vez yo le pregunté por qué no se podía publicar el testamento, y publiqué un artículo al respecto en Acheronta

M.P.: Bueno, eso estaría en los archivos

M.S.: Son "escritos".

M.P.: Por ejemplo ¿por qué los archivos de Freud se van a poder abrir en el año dos mil no sé cuanto?. Yo creo que hay dimensiones subjetivas que son respetables. Yo no sé cuáles son las disposiciones de Lacan, pero creo que el testamento es una decisión privada, no tiene el carácter privado que tiene un texto de Lacan. La correspondencia, ¿de quién es la correspondencia? ¿Del que la envió, o del que la recibió?

Hay muchas dimensiones que yo creo que son complejas y que no pueden simplificarse diciendo simplemente "él dijo y se tienen que abrir". Lo que quizá se podría decir es que hay una parte del archivo que no, pero volvería inmediatamente sospechosa esa parte excluida: ¿por qué esa parte no?, ¿porque forma parte del testamento que es de la familia o por otra razón? ¿O forma parte de los escritos?, ¿qué parte de la ….

M.S.: ¿Y Miller había dicho que los archivos se iban a abrir?

M.P.: Sí

M.S.: Pero en algún otro lugar, no recuerdo haberlo leído ni en el encuentro de *Essaim* ni en los diarios

M.P.: Eso no estoy seguro, no me acuerdo bien, porque hubo una reunión privada de él con gente de la *école lacanienne*, sobre lacual hubo un pacto de no difusión. Yo pienso ¿nosotros podemos decir esta reunión no la difundimos?, sí, nosotros podemos resolver eso, tenemos derecho de hacerlo, no hay que prejuzgar sobre eso, pero en fin, ha sido motivo de discusión eso. Entonces no sé bien, pero si había la estenotipia, las versiones críticas que otros harían, o que él mismo podría hacer o que gente de su misma escuela podría hacer ¿por qué no?

M.S.: Miller proponía construir una academia para eso.

M.P.: Sí, sí, y la misma designación con ese nombre de "Academia" fue objeto de discusión

M.S.: Ése sería un gran negocio político y económico

M.P.: Claro, vuelvo a la cuestión; hay un acontecimiento; si la academia se restringe al hecho de hacer circular el archivo es una cosa; si la academia es una empresa, etc. etc., es otra cosa. Como, de todos modos, no existe, cuando eso aparezca concretamente se podría ver; es decir ¿que quiere decir con eso de academia? No sé bien . Y en cuanto a los archivos, sí, yo creo que eso fue público, los archivos se iban a abrir. De todos modos, tanto la agencia lacaniana de prensa, que desapareció, al menos desde hace unos siete meses, como la no apertura de los archivos, son un hecho así como un tercer acontecimiento - y a ése sí asistí yo - el coloquio de *Ornicar*. Miller invita a Allouch, y es el que abre el coloquio. En la mesa está uno de los de la APA, no me acuerdo

M.S.: no, no fue, el presidente de APA no fue

M.P.: No, pero hubo uno de la APA que estaba ahí que es uno de los nombres de familia de la APA, no sé Usandivaras

M.S.: Ahhh, no, es Federico Aberastury.

M.P.: Eso es, Aberastury estuvo ahí - porque simultáneamente ellos tenían otra reunión de la internacional - estuvo ahí, estaba sentado Miller, a su izquierda estaba…

M.S.: Aberastury es del grupo lacaniano de APA

M.P.: Ajá!! ¿eso existe?. Sea lo que sea lo que eso quiera decir. Entonces, estaba él, en ese orden visto desde el público……siempre debo tener mis razones para tener la dificultad de recordarlo es. ¿cómo se llama? disculpe…

M.S.: Aberastury

M.P.: ah! ya me acuerdo por qué. Por Arminda, porque Arminda era la mujer de Pichón Riviere, y yo estuve involucrado en el tratamiento psiquiátrico (repito "psiquiátrico") de Pichón Riviere en Córdoba, y debe tener algo que ver con eso

M.S.: ¿era así de linda como se dice?

M.P.: "Y sus ojos celestes reflejaban las glorias del día ", dice el tango. No sé, yo a ella no la vi, pero estaba en torno de eso. Fue una cosa terrible, porque su mujer de ese momento, murió en un accidente automovilístico, yendo a visitarlo al sanatorio de Córdoba donde la APA lo había alejado del ambiente de Buenos Aires, según se dijo en esa época. Pero volviendo a la línea fundamental de estas asociaciones ....

N.F. : Coloquio de *Ornicar*

M.P.: coloquio de *Ornicar?*. Allouch hizo una exposición

N.F.: ¿Cuál es el texto?

M.S.: El que tradujiste, con Albert, para el último número de *Acheronta*

N.F.:. por eso, ¿cuál fue?, ¿como se llamó?

M.S.: El título "Algo que nos viene de Lacan"

M.P.: No era el título que tenía en el coloquio

M.S.: No, no. Ése era el título verdadero. En la publicación del trabajo, el título fue cambiado. Incluso hubo un hecho de censura.

M.P.: Por eso, a eso voy, de lo que pasó con la familia, a eso voy. Allouch trata cinco temas pero después, en la publicación, salen cuatro. ¿Ustedes tienen la publicación que salió? Que sale además en la página de la escuela…

M.S.: Exacto. Allouch lo publica, en francés, en el sitio de la *école,* y nosotros le propusimos traducirlo y publicarlo en español en *Acheronta*

M.P.: Entonces, en ese momento, en febrero creo, lo que aparece es que Miller está interesado en lo que los lacanianos dicen. Entonces, lo que hay en ese momento es un hecho, un acontecimiento: abre el coloquio Allouch, y Allouch dice lo que tiene que decir. Él no se censura. Y el primer punto que plantea es la alternativa "o familia o escuela", una disyunción excluyente o exclusiva, como otros dicen. Cuando él termina de dar su exposición Miller dice, recuerdo, "*ça décoiffe*" (esto despeina), o sea lo que dice Allouch le alborota los pelos. Y ese día, hablando con Allouch, él decía, bueno, ellos dijeron que lo iban a publicar. Y eso va a definir algo de qué es lo que está haciendo Miller. Como ve, me remito a los hechos, todavía no emito mis interpretaciones. Sigo marcando de cerca… Porque todo lo que hay ahí es una operación política - ahora hablo yo, en mi nombre - que es el proyecto de Miller de mundialización.

N.F.: la Escuela Una?

M.S.: Más bien la consigna de "reunificación del psicoanálisis".

M.P.: Exacto, que luego se va diluyendo, y que yo pienso que eso tiene algo que ver con la desaparición, al menos provisoria, de la agencia lacaniana de prensa lanzada al principio con bombos y platillos. Ahora estoy dando opiniones. Pero lo que no es una opinión es que cuando eso sale en la publicación interna de la *Ecole de la Cause Freudienne,* sale mutilado. Y entiendo que para Allouch era un d ato que permitiría establecer dónde las aguas se dividían. Yo le escribí a un amigo mío, que se dice alumno mío de otra época, que es miembro de la *Ecole de la Cause*, del cual puedo decir dos cositas sin mencionar su nombre, una es que yo le escribí sobre lo que había pasado y me escribe que él piensa que a Miller le importan bastante poco los lacanianos; que lo que le importa es la internacional, la reentrada. Él no lo dice, pero como yo lo interpreto es que esta reunificación se hace bajo la campana, la cúpula de Miller, lo cual me parece que además es una fantasía un poco descabellada, o sea que eso *decoiffe*, es descabellada. Porque tampoco los de la IPA se chupan el dedo: el negocio no lo van a regalar. Y bueno, yo creo que hay un juego de ilusiones generalizadas de variados signos, de qué puede pasar con esto que está pasando con Miller, que estaba pasando con Miller y que en este momento, cuando yo le relato a otra persona de la elp esto que alguien de la Ecole de la Cause, me relató a su vez, me responde diciendo que no es tan así,

porque Miller aceptó participar del coloquio de la *école lacanienne de psychanalyse* sobre el libro de los "789 neologismos de Lacan" (aparecido recientemente en París, con gran repercusión en el ambiente psicoanalítico y literario), que tuvo lugar hace pocos días. Uno de los 4 expositores era Miller. O sea que hay un movimiento en el cual, evidentemente la *école lacanienne* ocupa un lugar particular porque como no es una *école* contra Miller, no se define por estar a favor ni en contra Miller, se define por estar a favor de una lectura de Lacan, de una práctica de esa lectura, creo que esa es una virtud de la *école lacanienne*, lo cual no quiere decir tampoco que cada uno se chupe el dedo con respecto a Miller. Yo creo, me arriesgo a expresar ahora mi opinión saliéndome de la marcación del hecho puro, que Miller tiene un proyecto político de hegemonía. No puedo abrir juicio sobre si lo va poder llevar a cabo o no, pero pienso que estos movimientos de amplitud, de apertura, de tolerancia etc., etc., se inscriben en ese proyecto político. Y que, según el momento, le interesan más, o menos, los lacanianos. Lo que le interesa, fundamentalmente, es su propio proyecto, que es un proyecto institucional, que no es a mi juicio un proyecto de escuela.

Pero eso no impide que las cosas que él diga, puedan tener interés. Por ejemplo, a mi me pareció interesante esta construcción de la expresión *ortopraxia*. Él dice que después del momento en que - a diferencia de Lacan o de Jung - Melanie Klein no es expulsada de la Internacional, el problema de la internacional deja de ser un problema de ortodoxia y se transforma en un problema de ortopraxia; es decir que lo que divide en última instancia a los lacanianos con relación a la IPA fundamentalmente, no es doctrina… porque la IPA no tiene doctrina. Yo puedo decirles que en México, por ejemplo, hay gente que dice que a Freud no hay que leerlo.

M.S.: de la APM?

M.P.: Sí, de la sucursal local de la IPA. La generación joven está en contra de eso, y empieza a decir que hay que leer a Lacan. Esto no quiere decir que sean lacanianos, esto de los lacanianos de la IPA … Pero, por de pronto, no son ciegos, y eso ya es una virtud. Es gente que se está interrogando sobre varias cosas. A mí, por ejemplo, me invitaron a un congreso de la Asociación Psicoanalítica Mexicana, donde presenté un texto que se llama "Del unbewuste freudiano a la Unebévue de Lacan", que fue muy bien recibido, muy cordialmente, y después de eso hubo gente que me habló, y me invitaron a dar una charla sobre el problema de la escansión en la práctica psicoanalítica (en lo que yo leí la existencia de cierto conflicto de generaciones y de grupos en el interior de la APM) y yo acepté. Son invitaciones que, aunque esté tratando de rehuir por cuestiones de distribución del tiempo disponible, cuando se producen y a uno lo invitan para una cosa así, no se puede decir que no, porque uno es responsable de su acto al permitir que se nos relacione con una cuestión en la que se juega la transmisión de una posición en el campo de la experiencia analítica. Me invitaron a eso, pero cuando al final después de haberlo preparado durante meses, fui, no había más de 5 personas, que fueron las que fueron; entonces, cuánto les interesa y hasta qué punto no les interesa a los de la APM la referencia a Lacan, es algo variado y no se trata de hacerse ilusioness. Pero lo interesante es que hay esta cosa de la internacional que, en lo que dice Miller, me parece interesante. Es decir, lo que hay de verdaderamente inaceptable para la internacional es la liquidación del standard, de todo lo que es standard. Me aparece una interesante reflexión de lectura para establecer las relaciones. Entonces, la cosa es que si hay lacanianos y empieza a haber lacanianos de la IPA …

M.S.: ¿y eso tendría que ser un problema para la ortopraxia?

M.P.: Claro, y quizá eso tenga efectos. Y yo creo que quizás por ahí va la jugada de Miller, de hacer su cabecera de playa, y descender ahí con sus tropas, y tratar de hacer un entrismo, o no, o a entrar directamente. Pero yo creo que se hace ilusiones exageradas sobre eso.

Bueno, ésa sería la visión que yo tengo, que es totalmente discutible.

M.S.: Volviendo al seminario, con todas estas dificultades que hay para realizar la transcripción, hay un momento que es, me parece, llamativo en el seminario de Lacan, que es cuando se publica el primer seminario, es decir en la tercera o cuarta sesión de *Encore*, cuando se anuncia que va a salir el seminario 11, y que es más o menos sincrónico con el postfacio que Lacan redacta para el seminario 11

M.P: en el 71?

M.S : no, en el 73

M.P.: "Stécriture". Está tomado de ahí. Ahí tienen, ese es un ejemplo *stécriture* es un neologismo, que es "*cette écriture*"; es una pronunciación coloquial, pero es verbal escrito

N.F.:. yo lo asociaba más a estenografía y escritura.

M.P.: No, es fónico, *cette écriture*, hay formas coloquiales en francés.

M.S.: Bueno, ahí Lacan dice que los seminarios no son un escrito ¿Cómo entiende usted esa cuestión? ¿Qué es lo que hace que algo sea un escrito y qué es lo que hace que algo no sea un escrito?

M.P.: Bueno, él no lo escribió.

M.S.: sí, sí, en el postfacio, dice que los seminarios no son un escrito

M.P.: Claro, en el seminario, pero no es el texto que está ahí; "*cette écriture*", esa escritura, es una escritura, el postfacio es una escritura

M.S.: sí**,** dice que justamente, por eso puede hacer un postfacio, porque lo otro no es un escrito

M.P.: Ahí se está refiriendo al seminario, y el seminario no es un escrito, es un hablado. Ahí viene una cuestión que es algo que usted planteaba, que es la cuestión de la responsabilidad de Lacan, que no tenemos por qué compartir. Yo puedo, por ejemplo, dar un testimonio de un momento clave para mí, de mi trayectoria, que fue en esto de los grupos por y contra Miller. En 1982 fue el primer encuentro...

M.S.: ...en París. El último antes de pelearse.

M.P.: No, porque *Littoral* ya existía ¿pelearse quién con quién?

M.S.: Esa nebulosa que había quedado convocada después del encuentro de 1980.

M.P.: No, porque la secuencia es que hay un paso de *la Cause Freudienne* a la *Ecole de la Cause Freudienne.*

Cuando es *la Cause Freudienne*, y Lacan hace un llamado de fuerte carga transferencial, una demanda a los que me aman, a los mil, a los *mille*, el *mille* de *Miller*, etc. - o sea que hay que jugar con eso - y la gente responde. La gente responde porque no es una escuela. Le Gaufey le dice - en el reportaje en *Acheronta* - yo, cuando Lacan dice, ¿de nuevo hacer la escuela? No, eso no; disolverlo fue maravilloso, rehacerla es una estupidez, más que estúpido. Creo que lo dice en esos términos, más o menos. Entonces, hay una secuencia: en *la Cause* están, en la *Ecole de la Cause* no, a eso no van. Se van por distintas razones. Y entones está la *Ecole de la Cause...* de Miller. En el 82 es *la Ecole de la Cause de Miller* que llama a ese encuentro mundial - que luego habrá de repetirse cada dos años - su organización de uno y otro lado del Atlántico. En ese momento, yo formo parte de un grupo de cuatro personas…; yo me estoy analizando en este momento, parece, porque me dejo atrapar por asociaciones libres: me acordé de una canción que decía "cuatro personas, cuatro personas no más, tú y yo, papá y mamá"

M.S.: Usted después ve si lo borra o lo deja (risas)

M.P.: Por eso digo, no puedo evitar, se apodera de mí. Entonces, era un grupo de cuatro personas que acabábamos de descubrir *Littoral* - ésa es otra historia que dejo de lado - lo importante es que nosotros vamos a ese encuentro y ahí nos hacen una entrevista a los cuatro, Judith Miller y el equipo de cortejo. De cortejo a todos los grupos que existieran en el mundo, supongo yo, no creo que le interesáramos esas cuatro personas, muy especialmente, pero " éramos México". Nosotros éramos México. Y entonces, dice, bueno pero ustedes vienen aquí y no fueron a Caracas. Entonces uno de nosotros, que no soy yo, le dice, "sí, este país nos gusta más", y entonces la Judith dijo, "ah! quiere decir que nosotros no les interesamos" (parece que le cayó bastante mal), lo cual era cierto y no era del todo cierto, no estábamos tan claramente definidos; estábamos definiéndonos, y lo que estaba pasando en ese momento era definitorio. Por eso digo

que fue un momento muy importante para mí, y es que nosotros estuvimos en ese encuentro, escuchamos lo que fue esa cantidad de gente hablando.

M.S.: ¿Y por qué no fue a Caracas?

M.P.: ¿Yo? Bueno, en esa época no estaba en condiciones de ir, etc., etc, pero además aparecía como una referencia que formaba parte por un lado de nuestra ignorancia de lo que estaba pasando en el mundo llamado lacaniano, y por otro lado que había una fuerte dimensión de exhibición y de explotación del personaje de Lacan. No sé, creo que estoy mezclando, en esto que digo, momentos distintos de mi pensamiento, pero yo sé que no tuvimos ganas de ir a Caracas, y al mismo tiempo quizá tampoco teníamos muchas posibilidades, y lo que se estaba jugado era algo de lo cual recibíamos nosotros los efectos a través de los diarios, nos estábamos desayunando con algo. Luego podemos hablar un poco de eso, porque está incluso una demanda que esos cuatro le habíamos hecho a Miller - cuatro que no tenían nombre, ni escuela, ni institución, éramos cuatro y punto - y cuya respuesta o falta de respuesta es parte de la explicación de por qué Miller y su empresa no existen actualmente en México.

Este momento, que fue definitorio, se cruza con la historia de la revista *Littoral* y nuestra relación con ella - lo que luego va desembocar en la *école lacanienne*. Estoy hablado de 1982, febrero (*Littoral* había salido en abril del 81) y al mismo tiempo que pasa esto con Judith Miller - lo cual indica que no estamos ahí - al mismo tiempo nos invitan a una reunión de los otros, de los que no estaban de acuerdo con Miller. Esos otros, los "demás" , se reunían en la casa de Claude Dumezil, una casa en la zona más *cossue*, como dicen los franceses, una casa de gente de buena posición, de burgueses importantes, con sala de billar, etc.. Hay que saber cómo se vive en Francia, en departamentos relativamente modestos, que son todos chiquititos, para saber lo que es tener un departamento enorme en esa avenida donde nos reunimos.

Pero lo importante es que en esa reunión estaban "los demás", desde Melman hasta Nasif. No me acuerdo si estaba Safouan. Estaba Zentner, que estaba en Australia, que no estaba forzosamente entre "los demás", pero estaba ahí también como estábamos nosotros cuatro, y estaba Allouch, y estaba Dumezil, y estaban verdaderamente todos los que **no** querían estar con Miller o comprometidos con su empresa. Y ahí el tono con el que se hablaba, en general, era que Miller se había apoderado de Lacan. "En general", digo porque justamente Allouch intervino ahí, en un tono completamente diferente al resto, y dijo "NO; no pueden responsabilizarlo a Miller, eso es responsabilidad de Lacan". Entonces ¿se dan cuenta, las 3 líneas que había? Claramente: Miller, los no Miller que necesitaban pensar que Miller era un traidor a Lacan, que lo había manipulado y con ello decían que la responsabilidad no era de Lacan, sino del yerno que se aprovechaba de su suegro - y la posición de Allouch: "no, el responsable de eso es Lacan, Lacan quiso eso, Lacan quiso la *Ecole de la Cause*". Le Gaufey también dice lo mismo. Entonces en mi vida, en mi trayectoria, eso fue muy importante, muy definitorio. Es decir, me sacó de la alternativa Miller - no Miller. Bueno, pero hablábamos del archivo.

M.S.: Lo traía a colación de la pregunta de qué es lo que hace escrito y qué es lo que no hace escrito

M.P.: *c'est écriture, cette écriture,* "es un escrito", lo otro es un hablado. Y Lacan autoriza, y es responsable - ahí viene el asunto: la responsabilidad de Lacan - es cierto, él es responsable de la redacción de Miller; él permitió y promovió eso con una concepción de lo que podía pasar en su seminario al público. Así lo entiendo yo..

M.S.: En todo caso, eso es lo que está escrito en su testamento

M.P.: Bueno, cuando él dice "hay uno que se va dedicar a eso", Lacan lo respalda.

Quiero decir una cosa, yo en mi archivo tengo…

Casette 2

M.S.: En la resolución judicial por la cuestión de *Stécriture,* el juez dice que en el testamento Lacan dice que…

M.P.: Entonces hay algo que sabemos del testamento...

M.S.: Exacto. Esto fue publicado en *Ornicar?,* en el número 41.

M.P.: En el sentido de la legalidad, no hay ninguna duda

M.S.: El asunto es que, eso, más allá de ser un documento legal, y además de ser un documento familiar, es un documento psicoanalítico.

M.P.: Por supuesto, es una concepción sobre como pasan los seminarios al público, que Lacan respalda, y Lacan es responsable de eso. En el plano de la legalidad, ninguna duda; en el plano de la legitimidad uno puede discrepar.

M.S.: Sería un escrito entonces ¿o no?

M.P.: No, hay una escritura de lo hablado.

M.S.: Digo, esa parte del testamento, sería un escrito...

M.P.: Sí, eso es un escrito, tomado por un notario - o un otario, hablando de homofonía.

No, yo creo que no era un notario, era un otario. El que era un otario era Lacan, porque Lacan yo creo que autorizó algo que tenía consecuencias psicoanalíticas enormes. Por eso, esa frase de Allouch, es una frase del máximo respeto por Lacan; porque lo contrario sería como hacer de Lacan una especie de Althusser asesino de su mujer irresponsabilizado del asesinato. No, Lacan es responsable de lo que él le trasmitió al notario. Que uno pueda luego decir, quizás estaba deteriorado, o no estaba deteriorado, que fue en su momento de lucidez, fue en su momento de....

N.F: ...de crepúsculo

M.P.: ...de crepúsculo, no sé. Fue un aprovechamiento. Siempre pasa eso, pasa en las mejores familias. Pero en este caso, efectivamente, hay un efecto psicoanalítico que nosotros no tenemos por qué endosar. Lo que podemos decir es he aquí por qué se trata de optar o escuela o familia, confirmando el trozo, no por casualidad despeinante, y suprimido, de lo que Allouch dijo en ese coloquio *Ornicar?*.

M.S.: Si figura como escrito, por ejemplo, en *Pas tout Lacan*, la nota que Lacan envía a la jefatura de policía para inscribir una asociación, es decir que se considera que eso es un escrito y que tiene que ver con el psicoanálisis, porque ahí se declara ante el Estado la creación de tal institución psicoanalítica - alguno puede pensar que no es más que un trámite burocrático, o que esa declaración importa en relación a los psicoanalistas y no en relación al Estado. Pero, en los hechos, es un trámite ante el Estado, con sus consecuencias para el psicoanálisis - entonces, si eso vale como un escrito de Lacan, el testamento también vale como tal, con sus consecuencias para el psicoanálisis….

M.P.: Claro, sobre eso no hay ninguna discusión. Sobre lo que hay una discusión es sobre la publicidad de un acto escrito, de un escrito. Es decir, ¿hasta qué punto yo tengo derecho de exigirle que publiquen todo lo que él escribió, por ejemplo, a su hija Sybille?; ¿tengo derecho? Bueno, yo tengo derecho de decir lo que se me da la gana, él tiene derecho de decir no. Pero lo que yo no acepto que me digan que no, y en lo que Miller se enredó las patas, es a la posibilidad de publicar, de hacer públicos los "hablados" de Lacan en sus versiones transcriptas críticamente. Mucho antes de que esto pasara, había un proyecto de llevarle a Miller nuestro trabajo, ya que a nosotros nos prohíben publicar: "acá les traemos a ustedes para que ustedes hagan la guita con el seminario de Lacan" pero que sea el de Lacan. Les aclaro lo siguiente - yo tengo en mi archivo - cuando salió el seminario 11, salió una doble página en *Le monde*, dos páginas enteras de Le Monde - eso es muy importante - sobre la aparición del seminario. Y ahí Miller decía que iban a salir 3 por año - lo cual revela o su ceguera o algo más. Lo interesante es que nunca salieron 3 por año ni mucho menos, y uno puede decir ahora "menos mal", por un lado, porque ¿cómo hubieran salido esos seminarios transcriptos? Cualquiera que se haya aproximado, como ustedes se aproximaron a dos o tres sesiones de *Encore*, se da cuenta que es un trabajo enorme, que es un trabajo que no puede hacer uno solo, que tiene que hacerlo mucha gente, que tiene que ser releído, tiene que ser rediscutido, etc, para saber, efectivamente - si es que se acepta este método de transcripción - dónde van los corchetes rectos, donde van los corchetes agudos, donde van las barras diagonales que hacen cambiar, transformando en

un escrito algo que fue hablado. Porque eso transforma en un escrito algo que fue hablado, y sobre eso puede haber distintas posiciones.

M.S.: ¿transforma en un escrito algo que fue hablado?

M.P.: Exacto, y transforma en un escrito, pero en un escrito de un hablado; eso tiene una particularidad. Baños, por ejemplo, propone que además vaya con indicaciones teatrales. Por ejemplo, *diminuendo*, o por ejemplo, que uno ponga en letra más grande porque de pronto grita, y gracias al registro sonoro nosotros transformamos en escrito un hablado. Nijinsky escribe su coreografía, hay notaciones de la coreografía. Es decir, hay escritos de una coreografía, no solamente escritos de un hablado, sino escritos de una danza.

N.F.:. Lo que a mí me hace pensar es que acá queda en juego, por un lado la cuestión del origen, y por otro lado la cuestión de quién escribe, para esto que vos te estás preguntando que es lo que hace pasar un hablado a escrito. Aquí no sería Lacan el que escribe.

MP: Exacto, por eso es que nosotros proponemos una transcripción crítica. No solamente crítica en el sentido de las notas, del cruce de referencias - que siempre pueden enriquecer, además, porque estamos en una época de transición con respecto a eso - sino en cuanto a unas claves de lectura que al lector le permite saber las intervenciones del transcriptor

N.F.: sobre el texto?

M.P.: sobre el texto, que le permite discrepar con ellas.

M.S.: Ya que usted trae esto, en el registro sonoro, a veces grita, o cosas por el estilo

M.P.: Cuando uno escucha, oye sonidos…

M.S.: porque en el postfacio del seminario 11, y también en *Encore*, plantea, justamente, la incidencia del inconsciente en lo oral, y que hay una diferencia entre el inconsciente y la escritura, es decir hay un paso…

M.P.: Puedo decirle algo sobre eso. Puedo decirles ¿por qué el pase no puede ser por escrito?

¿Porque no puede haber lapsus? Puede haber *lapsus calami* pero son corregidos; alguien preguntó eso.

Hay gente que no hizo el pase porque había que viajar: quiere decir que no quería hacer el pase … no llegaba a tener unas ganas tales como para pagarse un viaje (lo mismo ocurrió con alguien que pensó entrar a la escuela y se negó a acudir al lugar donde se hacía la admisión, que es variable por otra parte, en distintos lugares del mundo)

M.S.: Ahora, tratar de escribir lo oral implica tratar de aprehender algo de la enunciación de Lacan.

M.P.: Sí, por ejemplo se pueden encontrar lapsus, y lapsus respetados, no borrados y neologismos que como se verá cuando salgan aquí las publicaciones han sido eliminados o disimulados, a veces, en la traducción o en la redacción de Miller,

N.F.: …. el estilo es respetado**...**

M.P.: Lo importante es que abre la posibilidad que nosotros hagamos ese trabajo. En la página de la escuela la gente va poder encontrar este trabajo. Hay gente que se queja de que está en francés. Bueno, se va poder traducir. Hay gente que se tiene que poner a traducirlo. "No es moco'e pavo", como decíamos por aquí.

M.S.: Esto me genera otra pregunta. Se me cruza otra serie de reportajes, de otra revista, hermana de *Acheronta, Relatos de la Clínica*, donde para el próximo número nos estuvimos preguntando por la relación del psicoanálisis con las lenguas. Le hicimos un reportaje a un psicoanalista que viene trabajando desde hace muchos años el tema de la relación con el castellano, Enrique Millán; y a Alicia Lowenstein que

es alemana - es decir, el alemán es su lengua materna - y acaba de terminar una nueva traducción de "La represión".

M.P.: hizo una traducción de "La represión"?

M.S.: Una traducción del alemán. Ella no acordaba con términos como el "esfuerzo de dar caza", y otros que usa Etcheverry. El punto es que en un momento de ese reportaje, aparece el problema de la transmisión del psicoanálisis, y la pregunta que se plantea es si se trata solamente de la transmisión de los conceptos - evidentemente, una parte sí tiene que ser así, para eso estuvo todo el esfuerzo de formalización en Lacan - o si hay algo más.

N.F.: ¿en el pasaje de una lengua a otra?

M.S.: Bueno, quizás hubo alguna situación de malentendido. Quizás algunos de los presentes pensaban más en el pasaje de una lengua a otra. Yo pensaba la transmisión del psicoanálisis, en el pasaje de uno en uno, donde el eventual pasaje de una lengua a otra forma parte del pasaje de uno en uno.

G.P.: Ocurre que lo que motiva la traducción que Alicia realiza es una dificultad en la transmisión en el ámbito universitario: ella es docente en la Universidad de Buenos Aires.

M.S.: Creo que eso se expresó claramente en ese reportaje. Pero para terminar de reformular la pregunta en este reportaje, la cuestión es si reducimos la transmisión a la transmisión del concepto, o si hay algo más, ligado al estilo y a la enunciación. Por algo se plantea que por más estudio que haya, no hay transmisión en psicoanálisis si no es por la vía del análisis particular, el análisis de cada cual. Por más que alguien estudie psicoanálisis, analice los conceptos, etc., hay algo de lo particular, que es ineliminable de la transmisión - por eso el psicoanálisis no es una ciencia. Entonces, ¿cómo es esta relación de lo oral a lo escrito para la transmisión del psicoanálisis? Una de las cosas que me llamó la atención, de las que subrayaba Alicia Lowenstein, respecto de la traducción de Etcheverry, era que se perdían elementos del estilo de Freud.

N.F.: No hay una transmisión integral de una lengua a otra, es complejo.

M.P.: Bueno, yo puedo dar un dato. En un momento dado, y lamentablemente eso fue prohibido por Gallimard, en la revista *Unebévue* empezaron a salir suplementos…

(pedimos las empanadas)

M.S.: Retomamos lo de la lengua; el psicoanálisis y la lengua y la transmisión

M.P.: La lengua a la vinagreta (risas)

M.S.: Retomando el trabajo de Alicia Lowenstein, esta traducción la hace dentro de un cuadro de investigación universitaria, dentro de todo un cuadro de preocupaciones de tipo académicas universitarias. Ella criticaba varias cosas de la traducción que hace Etcheverry, por ejemplo "el esfuerzo de dar caza", que es la traducción que hace Etcheverry de la *Verdrängung*, el esfuerzo de dar caza

M.P.: Eso es atroz, es Tarzán traduciendo, "yo dar caza". Ahora algunas traducciones dicen "forzar hacia adelante"

M.S.: Creo que ella lo traduce como empuje post .

M.P.: Post empuje o post empujar

M.S.: El asunto, me parece, es que cualquier traducción va implicar tener que inventar una palabra, realizar un forzamiento. Recuerdo que cuando comencé a estudiar a Freud yo no entendía un carajo qué quería decir "esfuerzo de dar caza". Y dudo mucho que la dificultad radicara en las palabras utilizadas en esa expresión. Finalmente, algo aprendí, y lo poco, o mucho que aprendí, o entendí, lo aprendí, o entendí,

diciendo "esfuerzo de dar caza". A tal punto que ahora me resulta totalmente "normal", o "común", decir "esfuerzo de dar caza".

M.P.: lo que pasa con la traducción de Etcheverry es que es mejor y peor que la traducción de López Ballesteros. Es mejor porque toma en cuenta el problema de la literalidad, pero lo resuelve, a mi juicio, mal, en algunos puntos, pero el lector puede pensar esas cosas....

N.F.: por la comparación de versiones

M.P.: Exacto, y además, Etcheverry tiene un tomo donde justifica sus opciones, lo cual es una virtud. Hay un tomo, que uno habitualmente no lee, pero ahí están las cosas. Por un lado, esa traducción tiene la virtud de que uno puede leer, en Etcheverry, el efecto de Lacan. Por ejemplo, cuando Lacan dice que Freud nunca dijo "frustración", que esa es la traducción inglesa *frustration* de Versagung, dice algo a mi juicio correcto. Y ustedes pueden encontrar, en las intervenciones de Etcheverry - porque están las intervenciones de Strachey que están marcadas con corchetes, y están las intervenciones de Etcheverry que están marcadas con llaves - y van a ver que frecuentemente él pone *Versagung* entre corchetes en los lugares donde dice frustración. Yo leo la presencia de Lacan en la cultura, en las llaves que él pone. Es decir le está diciendo al lector "esto es *Versagung*". ¿Por qué? Porque en *Versagung*, el prefijo *ver* (tiene una presencia en *Verdrängung*, *Verwerfung*, etc.) y *sagung* está en relación con un verbo que los judíos argentinos pescan enseguida - porque el idisch que es una especie de alemán degradado o arcaico, lo mismo que hay muchos arcaísmos en español que ya han salido de la lengua pero son mantenidos, en México por ejemplo- entonces el verbo es *sagen*, que significa decir. Entonces *versagung* es des-decirse, y Lacan señala que la frustración es no cumplir algo que estaba prometido en el decir. Se dan cuenta que frustración no es eso, entonces hay un problema en ese plano. Pero lo que me parece que constituye un error de Etcheverry, que lleva a esa forma no castellana o no española de traducir, que es lo que hace un efecto de tipo Tarzán, es que él no ha tomado en cuenta algo que señala Jakobson, que es que cada lengua se caracteriza por lo que no puede decir. Y hay que reconocer lo que no puede decir, no hay que hacer una traducción….

N.F.: un forzamiento

M.P.: claro, pero es cierto que hace ….. Son cosas que uno pondría a pie de página.

M.S.: ¿Cómo tomar en cuenta lo que una lengua no puede decir, para la transmisión del psicoanálisis? ¿Cómo hacemos con *Versagung* y *Verdrängung*, que son palabras, términos fundamentales en la teoría psicoanalítica?

M.P.: Bueno, en el caso de Strachey se explica donde él pone una introducción, en cada artículo, donde habla de los cruces de referencia y donde a veces habla de algunos problemas de traducción. Yo creo que hay que reconocer ese problema. A mí me interesan mucho los problemas de traducción, soy un apasionado de los problemas de traducción. Yo discrepo con lo que dice Germán García en un punto porque, aparte de esto que él dice, "para qué me importan todas las menudencias si yo voy y busco", está bien, es respetable, pero yo creo que él comete un error porque pareciera hacer una oposición entre : o se preocupa uno por lo que dice exactamente o se es un creador. Me interesan más las desviaciones, dice él. Bueno, pero no es forzoso que las desviaciones se hagan en nombre de Lacan. Serán las desviaciones en nombre de García, que yo creo que son respetables. Lo mismo en el caso de Miller; estaría muy bien si Miller dijera yo digo esto, que es lo que no hace al redactar los seminarios.

Yo creo que no hay esa oposición. Yo creo que hay que diferenciar cuando uno lee, al que lee, y cuando uno, a partir de lo que lee, hace su propia elaboración. Uno podría decir, yo sostengo esto, y esto que sostengo lo firmo yo. Pero atribuírselo a Lacan, no es lo mismo. Por eso el primer número de Littoral va con un editorial en francés, donde dice "nosotros le regalamos a nuestro público una canastita de comillas". Pónganle comillas. Y Lacan lo dice, en el llamado "Pequeño discurso a los psiquiatras" de noviembre de 1967. Hay gente, dice, que no produce algo nuevo porque no pone comillas al citarme.

M.S.: Ahora, ¿no podríamos pensar esto a nivel de las lenguas?

M.P.: ¿A ver, como?

M.S.: Así : esto dice él y esto digo yo, esto dice el alemán y esto dice el castellano, esto se dice en alemán y esto se dice en español. Con lo cual, lo que se dice en español, o en castellano, para ser más preciso, sería distinto.

M.P: Para ser lo mismo. Si no fuera distinto, no sería lo mismo. Por ejemplo, "*je donne ma langue au chat*"; traducción: "le doy mi lengua al gato". Como se ve, no es igual que decir "me doy por vencido". Y, sin embargo, es lo mismo decir "me doy por vencido" en español que decir en francés "*je donne ma langue al chat*". No es igual para que sea lo mismo, ¿no es extraordinario? ¿Qué hago yo, por ejemplo, cuando he hecho alguna traducción? Hay como una especie de frase que circula entre los traductores que es: la nota al pie de página es la vergüenza del traductor. Entonces, uno tiene que tratar de que no haya una nota al pie de página - tienen que tratar pero no hay que ser fanático, primera cuestión. Segundo, entonces, hay una forma que yo suelo utilizar y es, "como dicen los franceses", y a continuación "como dirían en español", entonces lo incluyo como si estuviera en el original. Entonces en francés tal cosa, dicen en francés, que es intraducible y como diríamos en español tal cosa; para que sea lo mismo tiene que ser diferente. Si no fuera diferente no sería lo mismo. En francés hay una expresión que es *du pareil au même*, Soury la utiliza, y el hace la diferencia de *pareil au même* topológicamente. Se puede hacer con el trébol: uno hace dos tréboles, uno en el que está anudado, que es la parte central del nudo borromeo, y otro que no se nota, pero está no anudado, es simplemente que está modelado como si fuera un trébol, y es "pareil"… pero sin embargo no es un trébol anudado.

M.S.: pero *ce n'est pas le même*

M.P: Es semejante pero no es el mismo.

M.S.: ¿A eso remite el jueguito en el logo del sitio web de la Ecole?

M.P.: ¿Cuando pasan de una cosa a la otra?

M.S. : Cuando ponen la P de la sigla, y alguien dice que no - que me parece reconocer la voz de Allouch - y la animación vuelve para atrás, y después lo engancha bien.

M.P.: Exacto, yo no lo había pensado en esos términos, pero es lo mismo

M.S.: Así está en el sitio web

M.P.: Exacto.

M.S.: Hay una animación que es esa, que cualquier visitante, forzosamente se pregunta ¿pero, porqué está esa animación ahí?

M.P.: Está mostrando cómo se anuda, y cuál es la diferencia entre el borromeo y el no borromeo: basta con que uno no esté anudado para que no lo estén todos

M.S.: Lo que yo me preguntaba es ¿por qué ponen eso justo en el logo de la ELP?

M.P.: bueno, hay una referencia al nudo borromeo desde el principio. En *Littoral* ya, pero con un dibujo hecho, creo, por un chino, hay un nudo borromeo muy enrevesado, porque, bueno, el nudo borromeo es muy sencillo, pero se puede dibujar de cualquier forma, puede ser deformado y sin embargo es un nudo borromeo. Entonces ahí, yo no había pensado que era una manifestación de esto, pero es du *pareil au même*, pero *pareil o même,* se puede leer de dos maneras, se puede decir: es la misma cosa.

M.S.: Por ejemplo, del Unbewuste al Unebévue

M.P.: Claro, hay una homofonía cercana, pero no es exacta. Por ejemplo, había un dirigente comunista, Jaques Duclos, que cuando se refería a las elecciones entre tal y tal (de los no comunistas: elegir entre Pompidou o Mitterand) decía *blanc bonnet ou bonnet blanc*, uno es un casquete blanco y el otro es un blanco casquete. Sin embargo es diferente: no es lo mismo decir es un pobre tipo que decir es un tipo

pobre. Cuando yo digo es un pobre tipo estoy haciendo un juicio sobre esa persona, cuando digo que es un tipo pobre estoy diciendo que es una persona pobre. El epíteto no es lo mismo que el adjetivo habitual, hay un juego. Entonces, el problema que se le plantea al traductor es ese juego. Entonces, para decir lo mismo tiene que decir algo diferente, en el pasaje de lengua, pero lo más cercano posible.

Por ejemplo, yo traduciría de una manera distinta a Lacan que a cualquier otro lacaniano. Es decir, en Lacan trataría de estar lo más cerca posible, yo prefiero una traducción fea a una traducción aproximativa dentro de ciertos límites. Por ejemplo, mi hija es mucho mejor traductora que yo, pero yo puedo leer errores de la traducción que ella hace. Entonces yo no me hago cargo de la traducción. Mi hija es bilingüe, porque hizo la escuela primaria en Francia, hizo la *maternelle* en Francia. La primera cosa que dijo mi hija, en francés, después de un largo silencio en esa lengua, de muchas semanas, fue en un supermercado, quería algo y decía "qu'un"; "qu'un", es una construcción complicadísima que quiere decir "sólo uno"; no es "*je ne veux qu'un*", sólo quiero uno. Eso dice un tipo que construye la frase, pero un francés dice "*qu'un*", "solo uno", porque había prometido que no iba pedir nada cuando fuera. Esa fue una de las primeras cosas que dijo en francés, o "*j'en fais colection*", "yo colecciono eso"; son construcciones espontáneas de un bilingüe. Yo estoy muy en contacto con la cultura francesa, leo habitualmente textos, periódicos, entonces uno se entera de muchas cosas que el traductor no sabe ¿qué quiere decir SDF? "Ese tipo es un SDF", que quiere decir eso?. Es un "*sans domicile fixe*" un sin domicilio fijo, vale decir un tipo que vive en la calle, una frase que se ha transformado en un sustantivo. Entonces hay que estar enterado de muchas particularidades de la lengua hablada, no basta con el diccionario. Para traducir también hay que autorizarse… con fundamentos. Entonces, bueno, volviendo a la cuestión, de todos modos el problema que planteaba era otro, era cómo transmitir en el caso de los hablados de Lacan. El problema es otro, el problema es que habla el inconsciente. Por ejemplo, cuando yo hace un rato dije "estoy, además, en análisis porque me vienen recuerdos", cuando yo le hablo a otras 3 personas de un modo respetuoso - a ustedes no - yo tengo que suprimir eso, porque yo tengo que hablar con una representación de meta, con una *ziehl vorstellung,* y entonces yo tengo que suprimir lo que se aparta de mi razonamiento, porque yo tengo que ser elocuente, demostrativo, correcto, tengo que transmitir mi pensamiento. Lo que no transmito es al sujeto.

Lacan transmite al sujeto a través de las inflexiones de voz, a través de los juegos de palabras, a través de los neologismos, esto es lo que no comprenden los que, desde afuera, dicen con un criterio de la semiología psiquiátrica: "esto es una jergafasia". Cuando él dice *ça c'est tout pourri* en lugar de un *potpourri* ¿que es un *potpourri*? ¿que es un "*tout pourri*"? "*Tout pourri*" suena como "*potpourri*", pero es "todo podrido". Sin embargo el *potpourri* también va en esa dirección. Pero él juega, él se permite cosas. Llega un momento en que sus escritos están impregnados de eso. Yo acabo de hablar con un psiquiatra que parece haber leído neologismos de Lacan, y me dice, "está loco ese tipo"; hace un diagnóstico de Lacan. Es interesante, porque al mismo tiempo que está totalmente rayado, el psiquiatra que dice eso, no totalmente rayado, justamente no está rayado, pero lo lee psiquiátricamente cuando lo que está ahí es el sujeto, cosas que uno suprime de sus textos, porque uno no se muestra. Puede ser obsceno para alguien eso, uno se desnuda como sujeto. No es obsceno, es auténtico. Claro que hay normas de convivencia…

(cambio de lado)

Ahora se plantea el problema del libro *789 neologismes de Jacques Lacan* que no queda claro quién la publicará. Por nuestra parte, Nora y yo haremos otro libro, en el que comentaremos la construcción de neologismos de Lacan. De ese libro seremos nosotros, Nora y yo, los responsables. En él, por ejemplo, vamos a decir, que "*tout pourri*" es un juego con una cercana homofonía anagramática con "*potpourri*", que se dice tal cosa, y que además existe la palabra que ha pasado al lenguaje habitual de *potpourri*. "*Tout pourri*", "*tout"* de todo, "*pourri*" de podrido," tout *pourri*" en lugar de "*potpourri"*: ése es un comentario. Otro ejemplo: *Père-version* está construido por la condensación entre padre y versión, y por la homofonía con perversión. Entonces cada uno está construido. Y en español se podría inventar cómo es un neologismo de escritura, finalmente los neologismos son "de escritura" porque *père-versión*, dicho, ahí está la diferencia entre el escrito y el oral. Es decir, Lacan "habla escrito". Lacan habla escrito porque dice "la père-versión que *j'écris comme ça*, (yo escribo así) dice, como escribe también: "ex-sistence" de esta manera.

M.S: Que hable escrito combina los dos registros de la operación analítica

M.P: Exacto. Pero si él no lo dice se le plantea un problema al transcriptor. Por ejemplo ¿cuándo Otro debe escribirse con mayúscula, cuándo es con minúscula?

N.F. :.. ¿?

M.P.: Entonces nosotros hemos inventado para perversión, "paterversión", colocando corchetes que abarcan la a y la t, entonces queda p[at]erversión; pero está entre corchetes [at]. Es un neologismo de escritura, porque va con los corchetes. Es necesario ver los corchetes porque si yo digo paterversión se escucha padre y versión pero no se escucha suficientemente perversión. Hay que leerlo, como hay que leer en francés *père - version*, si no, uno se cree que dice perversión. Si no lo leen creen que yo digo paterversión. Como cuando Lacan dice père-version y eso sólo descubre su condición de neologismo cuando se lo ve escrito o cuando él mismo aclara, hablando, que lo escribe con dos palabras separadas y unidas por un guión. Pero yo digo paterversión porque yo incluyo la "at" de pater y mantengo separada la palabra perversión, p-erversión; entonces construyo una escritura en español que es un neologismo. A veces se puede, a veces no. Por ejemplo, en *l'achose*, la acosa, se oye *la chose* (la cosa) solamente escrito es *l'achose*; pero él dice *l apostrophe achose*, es la a guión cosa, "la a-cosa", porque está el objeto a metido ahí. Entonces cada una de esas cosas, nosotros la comentamos en nuestro libro. Ese libro nuestro va a salir en español, y nos ocasiona un trabajo de locos.

M.S.: Ahora, todo ese trabajo, es una transmisión diferente a la transmisión que hacía Lacan, en cierta medida.

M.P.: Lacan la hacía en directo, y su público la pescaba, o no.

M.S.: Claro, pero ya tiene otro valor cuando aparece trabajado. No es lo mismo "la tercera" en directo, escuchando "*discoursdrome*" y no se cuantas cosas mas....

M.P.: *"discoursdrome*", ése es uno de los neologismos que comentamos. Entonces, está la palabra *disque*, disco, la palabra *discours*, discurso, la palabra *drome*, la palabra *ours*, oso; está todo mezclado ahí. Hay que ver si la palabra oso entra o no. Hay que ver, por el contexto, si eso queda excluido de todas las homofonías que se pueden meter. Hay algunas que quedarán excluidas por la relación entre transcripción, traducción y transliteración. Pero lo interesante del asunto es la posición frente a la transmisión. Por eso yo vuelvo a lo de Germán García, con todo respeto por su creatividad, en el sentido de que, efectivamente, es importante para la transmisión, trasmitir, en lo posible, lo que está en el texto de Lacan, para que el otro pueda trabajar sobre eso, y que no sea un privilegio. Esa es mi bandera, es la que puse yo en los 1236 errores. Ese libro está hecho ¿para qué?, para que leer a Lacan no sea un privilegio de los que saben francés. Entonces hay un problema de transmisión. Pero en el problema de transmisión surge que para que eso sea transmisible hay que reconocer la dificultad, no ocultarla. Eso es lo que pasa, en francés, con los seminarios de Lacan, en francés.

M.S.: Retomando las cuestiones, por ejemplo, de la *Unbewuste* al *Unebévue*. O, si nos corremos un poco má s: en alemán no podrían haber pensado la diferencia entre *moi* y *je*.

M.P.: No, eso es lacaniano, no es freudiano.

M.S.: Pero además de lacaniano es francés.

M.P.: Y entonces ustedes pueden leer las notas, lamentablemente se perdió la correspondencia según dicen, de Segovia con Lacan.

(llegan las empanadas, y la conversación deriva sobre temas variados)

O sea que mi hija fue inmediatamente incorporada, cuando llegamos a México, pero porque era una buena escuela activa y no podía ser evitado que fuera a una escuela privada.

G.P.: ¿No hay escuelas públicas en México?

M.P.: Hay, pero son bastante malas, según nos hicieron saber al llegar, hay un deterioro brutal de eso. Yo venía de la escuela pública argentina, y nunca se nos ocurría, por lo menos hasta el año 1975, que nuestro hijo fuera a una escuela privada - aunque creo que después eso cambió un poco, lamentablemente

M.S.: En provincia es casi terrorífico

M.P.: Es terrible eso. Porque con todo lo que uno pueda decir, el servicio militar obligatorio y la escuela hicieron la Argentina. Yo hice el servicio militar y venían los muchachos de Santiago del Estero, campesinos analfabetos, etc. Y estábamos juntos. En la escuela, si uno veía la lista de los nombres de la gente en la escuela argentina había uno griego, dos ingleses, tres franceses, un checoslovaco, varios judíos y muchos italianos y españoles.

M.S.: En ese sentido Argentina y Uruguay, para lo que es la educación, me parece que tuvieron un lugar distinto que el resto de Latinoamérica

M.P.: Mi primera experiencia con el Uruguay, fue cuando asistí becado por Uruguay a un curso de temporada en 1959 y, al regresar, en una intervención por radio destaqué mi experiencia con la extraordinaria escuela uruguaya y la referencia a la escuela de Jesualdo Sosa y los libros de su escuela con los poemas de los niños que a ella asistían.

M.S.: Todo eso evidentemente se ha estado viniendo abajo

M.P.: Cuando llegué a México, yo tenía 800 dólares de los cuales 200 eran para el primer alquiler, 200 para depósito, me quedaban 400.... y había que pensar en pagar una escuela privada. Eso marco el comienzo de la experiencia del exilio.

G.P ¿En que años te fuiste?

M.P.: Entre 1975 y 76. En Córdoba no se podía pasar desapercibido. Tengo, por otra parte, una diferencia de trayectoria fundamental con todos los entrevistados de *Acheronta*. Cuando los leía, veía que ellos llegaban a una sensibilidad política luego de un recorrido, y yo hice la trayectoria al revés. Mi trayectoria política fue, justamente, un obstáculo para mi llegada al psicoanálisis, y ellos lo cuentan, es decir a mi me interesaba la….

N.F.: Individualista

M.P.: Individualista no, yo estaba metido en la militancia. La idea que circulaba entre nosotros era que los psicoanalistas eran elitistas de la burguesía, el psicoanálisis era para los burgueses, y nosotros, en cambio, ésta era la historia que nos contábamos, éramos los médicos que luchábamos por la salud pública, y que en el interior del interés por la salud pública nos ocupábamos de los problemas de la "salud mental"..

M.S.: ¿En algún sentido no tiene validez eso?

M.P.: En un sentido tiene validez, pero es un obstáculo, porque era un error. Yo lo planteo en un artículo. Los sistemas de oposición eran erróneos. Nosotros nos manejábamos con la teoría de Bleger, que era una referencia ambigua en psicología de la conducta y en la teoría de los niveles de integración, que nos permitían ser materialistas históricos, etc., etc., y manejar los fundamentos biológicos. Pero eso era un error. Eso no quiere decir que sea un error luchar por eso, pero era un error vincularlo de esa manera con un sistema de oposiciones infundado.

Por eso el encuentro con Lacan resultó. Todo eso está contado en un número de *Litoral* en el artículo " ‘Freud y Lacan’ de Althusser, un cuarto de siglo después"

M.S.: Y en *Acheronta*

M.P.: Y en *Acheronta*. Porque sigue siendo este un tema de…

M.S.: ...y vuelve a serlo, porque la situación política, de alguna manera, se mete en todo, y vuelve a replantear las relaciones de todo el mundo, de cada cual, con la lucha de clases

M.P.: De cada cual: usted lo dice en su conferencia en Chile. Es de cada cual; es decir, cuando uno camina por la calle no camina como psicoanalista, no es un psicoanalista que camina, es un tipo que camina. Y ese tipo que camina se encuentra en la calle con que está bloqueada por una marcha de piqueteros, y se agrega a la marcha, o la mira, la mira con simpatía, la mira con odio, se queja de que no le dejan llegar a tal hora a tal otro lado, etc, etc, pero no es en tanto psicoanalista. Y yo, lo que planteo, en ese artículo, es que justamente, era una especie de ilusión pequeño-burguesa de creer que con eso se hacía la participación.

M.S: Esa ilusión, lamentablemente, sigue estando, tanto por derecha como por izquierda, en la medida en que se sigue usando el psicoanálisis como herramienta de interpretación sociológica como, por ejemplo, cuando Germán García - por tomar alguien al que hemos hecho referencias - "interpreta" a los ahorristas que golpean contra las puertas de los bancos como un intento de disimular su impotencia individual en el fenómeno grupal, de la misma manera que hay otros psicoanalistas que pretenden hacer su "aporte" a la "izquierda", en tanto que "psicoanalistas", o desde la teoría psicoanalítica.

M.P.: En ese sentido yo lo reconozco como un error mío, y yo puedo dar las determinaciones de eso. Pero era un error parcial, porque era un error simétrico al de…

M.S.: ¿Al de Germán García?

M.P.: No, no es Germán García, creo que es en un reportaje a alguien que recuerda que la Asociación Psicoanalítica era algo prestigioso...

M.S: Volnovich

M.P: Volnovich. Dice que APA era lo prestigioso, pero es interesante, porque él hace la evolución, a partir de eso, hacia una sensibilidad política. Uno puede discutir las formas que toma esa sensibilidad, los enemigos que se fabrica, lo que sea. Pero es exactamente lo inverso en mi caso . Para mí la APA era lo más desprestigiado, tenía con ellos un resentimiento de clase ante los privilegiados, pero constituía para mí lo que luego podría decir que era un obstáculo epistemológico que me hacía confundir el bebé con el agua de la bañera.

El caso más cercano, en términos sociológicos, podría ser el de Germán García que es un alguien que no parece venir de un grupo económicamente acomodado, no es rico, y llega a una pensión a los 17 años. Yo, a los 10 años era el sostén de mi familia. Es decir, yo no me podía dar el lujo de irme de la casa de mis padres a vivir, en una pensión, en la ciudad y a vivir la experiencia intelectual que él pudo tener. Era al revés, había que quedarse en la casa para sostener la casa. Él podía irse y su familia podía seguir viviendo. Por eso decía, al principio, en la conversación que teníamos antes del reportaje, que esta situación de 10 mil familias judías en Buenos Aires recibiendo 200 pesos por mes, por solidaridad de su comunidad, es un hecho nuevo: un judío extremadamente pobre, que ahora sea un hecho social, eso es una novedad absoluta (y lo que es más grave divide, por primera vez desde hace más de medio siglo. hasta tal punto a la sociedad en grupos de solidaridad, según las comunidades a las que pertenecen) Entonces toda esta gente que ustedes entrevistan son gente que llegaron a tener una sensibilidad. Para mí, desde el principio Barrio Norte estaba constituido por gente privilegiada, eso era execrable. Era una tontería, porque no se dividen así las cosas. Pero era una tontería inevitable, para mí, en ese momento. Y fue un obstáculo. Es decir, en otros términos, yo estaba tirando el bebé junto con el agua de la bañera, al referirme de ese modo a los psicoanalistas y al psicoanálisis, pero yo no lo sabía.

Pero éramos eclécticos, no éramos consecuentes. Por eso la teoría de los niveles de integración de Bleger era formidable, porque daba una coherencia, todo entraba bien, y entonces uno podía ser un interesado por los problemas *psi* en la práctica médica - y eso hizo de nosotros, en la generación de Córdoba, una generación excepcional, la mejor medicina, gratis en el Hospital de Clínicas, para el pueblo; éramos un polo de interés por las cosas *psi* - y éramos, en cierto modo, freudianos, ideológicamente, al mismo tiempo, digo, de alguna manera medio vergonzante. Mezclábamos cosas reflexológico-freudianas porque, claro, la reflexología no podía dar respuesta a los problemas de la clínica, podía dar un esquema y dar una lógica,

por qué se daba tal medicamento y no tal otro, cuál actuaba en la corteza y liberaba entonces la sub-corteza, etc, etc, Y eso, junto con escuchar a la gente…

M.S.: ¿y que fue lo que le permitió salvar ese obstáculo o hacer un clic?

M.P: Bueno, había un fracaso en la clínica, por un lado - la clínica era muy pobre. Y luego la beca en Francia, porque reveló que no era un defecto del tercer mundo la insuficiencia de la psiquiatría, sino que la psiquiatría no existía. Los psiquiatras argentinos, los buenos psiquiatras argentinos eran mejores que los buenos psiquiatras franceses, porque no tenían el sectarismo de los buenos psiquiatras franceses, y yo estaba haciendo mi experiencia de despedida de la psiquiatría nada menos que en la Catedral de la Psiquiatría, en la cátedra de Jean Delay. Un ejemplo de la ceguera de ese centro de la psiquiatría: Maxwell Jones, el Papa de la psiquiatría comunitaria inglesa fue invitado por Daumezon (amigo de Lacan) en el año 1967, cuando yo estaba becado, en París. Y estuvimos reunidos con él, en su exposición, en total 8 personas en un pequeño sótano de Sainte Anne. Entonces, era buena la psiquiatría francesa, pero era una psiquiatría que ignoraba a la psiquiatría inglesa, la psiquiatría rusa, a la psiquiatría alemana y a la psiquiatría norteamericana. Bleuler no estaba traducido, había solamente un resumen hecho por Henri Ey .

M.S.: traducido al francés?

M.P.: los españoles traducían a los alemanes, nosotros los leíamos de las traducciones españolas. Mucho antes ya disponíamos de la obra íntegra de Bleuler. A los norteamericanos y a los ingleses los leíamos directamente. La psiquiatría rusa entraba por otro lado; entonces ¿que pasaba? Y, mientras tanto, Pichot decía, yo lo escuché en París, que los psiquiatras ingleses abrían las puertas de los hospitales en su psiquiatría comunitaria… ¡porque no sabían manejar los neurolépticos!

Pude romper con la esperanza de una psiquiatría diferente. Entonces, ahí conocí a Lacan. En 1966, noviembre, salen los Escritos, y yo estuve becado desde agosto de 1967. Lo primero que hago es ir a la biblioteca dirigida por Henry Ey y leo todos los *Écrits*, y no entiendo, evidentemente...

N.F.: nada

M.P.: Digamos... *casi* nada. Pero hay cosas que sí se entienden. Y después está el famoso "Discurso a los psiquiatras": ahí es donde se produce mi doble relación con Lacan. Un mes después de la proposición de octubre, el 10 de noviembre de 1967, él va a la cátedra de Jean Delay, y da una conferencia - que luego circula con el nombre de "*Petit discours aux psychiatres* ", donde yo me confronto con dos problemas; con un problema de incomprensión - porque el escribe S tachado rombo a, en 1967, y muchas cosas así, y yo, en ese momento, pensaba que no entendía bien el francés y que por eso no entendía lo que él decía, pero miré a los otros franceses que estaban al lado, y veía en sus rostros que ellos tampoco entendían - y luego una aparente confirmación, porque él habla y dice, en un momento dado algo así como: y si esto ustedes no lo entienden - o sea que él le veía la cara de los franchutes que estaban ahí - y si esto ustedes no lo entienden, no importa, porque esto no ha sido hecho para ser entendido sino para ser utilizado. Y yo lo escucho en una clave de pragmatismo: no interesa entender, lo que interesa es utilizar. Entonces, ahí, por un lado mi incomprensión de la lengua, por otro lado un problema de obstáculo epistémico Porque si hubiera dicho: "no importa si no entienden, van a entenderlo si hacen el recorrido", yo hubiera entendido esa frase. Es más aún, cuando uno después hace un recorrido, sabe que no entender es fundamental para Lacan. La consigna es no entender. Pero presentado como ser utilizado sin ser entendido, ser utilizado implicaba algo así como no importan las razones, lo importante es el resultado.

Entonces, ¿parecía pragmatismo a la yanqui? Error garrafal de mi parte. Pero, por otro lado, él dice una cosa fundamental para mi trayectoria dice que entre el psicótico y el psiquiatra, está la angustia. Entonces, entre psicótico y psiquiatra hace falta poner al jefe de clínica, entre el jefe de clínica y el psicótico hay que poner al interno, entre el interno y el psicótico hay que poner al externo, entre el externo y el psicótico hay que poner al enfermero, entre el enfermero y el psicótico hay que poner los medicamentos ¿para qué? para eliminar la angustia del psiquiatra. Más o menos, eso sí lo entendí, y ahí abandoné la psiquiatría.

G.P.: ¿Todavia no tenías una formación analítica?

M.P.: No,

G.P. Ni freudiana? ni …

M.P.: No, pero tenía esa cosa cultural de los argentinos. Hacíamos una psicoterapia y éramos mejores que los psicoanalistas, porque nosotros estábamos con el pueblo, y además oíamos a los pacientes, porque eso era diferente de los otros, transmitíamos a los médicos que había que escuchar a los pacientes, que los pacientes no eran pasibles de una práctica veterinaria, que eso tenía influencia en lo que pasaba, no era un problema de bondad, que si uno no hacía eso no hacía medicina simplemente. Entonces, había una transmisión en Córdoba muy importante de eso, era un polo. Pero había que encontrar una teoría para sustentar eso. Eso se cruzaba con la Reforma Universitaria: José Ingenieros, Aníbal Ponce, Gregorio Berman, y toda la tradición de izquierda, todo eso constituía una mescolanza noble pero equivocada desde el punto de vista de su fundación epistémica - en ese sentido lo planteo. Yo lo reconozco, en mí, como un error, y creo poder decir por qué: por razones de resentimiento de clase y por razones de sensibilidad social. Y, buscando una fundamentación la encontrábamos en Bleger, el psicoanalista, paradójicamente, y nos manejábamos con los mecanismos de defensa de Anna Freud, y con la reflexología pavloviana, en una ensalada total.

Esto, por la ciencia. Y frente a eso ¿qué? Yo lo digo en el artículo, frente a eso estaban los ricachones, los elitistas, todo lo que dicen actualmente los que no comprenden lo que pasa en el psicoanálisis, o se han enfrentado con algunos que dicen que son psicoanalistas y que corresponden a eso. Entonces hay digamos así, una multideterminación de la cuestión.

¿Cómo me libero de eso? Me libero por el fracaso de la clínica por un lado, y por el encuentro con Lacan. Los *Escritos* "me los leo" (dicho de ese modo, atragantándome) todos en el 67, y lo que encuentro - hay un montón de cosas que no entiendo afortunadamente, pero no dice que no importa no entender; lo que dice en la dirección de la cura es ¿qué es lo que debe saber el psiquiatra? eh! el psicoanalista - ahí está justamente todo mi cruce del 67 - ignorar lo que sabe. Porque está en juego la singularidad del sujeto. Entonces eso me permite, luego, analizarme.

M.S.: En cierta medida es el problema de los psicoanalistas que estaban en la izquierda

M.P.: Claro, que en lugar de militar…

M.S.: No, es que militar, se milita, pero en nombre del psicoanálisis...

M.P: Por eso, a eso me refiero

G.P: Te analizás cuando volvés?

M.P.: Tiempo después, porque hay un acontecimiento que es en 1972…. yo estuve becado hasta 1968; después me interesa volver a Francia. Con el pretexto de la psiquiatría, gano un concurso: soy residente de los Hospitales psiquiátricos del Sena. Hay 4 cargos para todo el mundo, y uno de esos lo gano yo. Voy para estar en París, y ahí sí, voy a las presentaciones de Lacan, y en el 72, en el momento en que Bordaberry - creo que estaba en ese momento - había un lío enorme en Uruguay, y había un congreso al lado del casino San Rafael, que estaba rodeado por el ejército...

M.S.: ...En Carrasco

M.P.: Sí, en Carrasco, hay un congreso, creo que de psiquiatría y ahí escucho la denuncia de la tortura y de la represión hecha por un psicoanalista uruguayo en el congreso, y con ese psicoanalista me analizo. Pero les aclaro que en esa época la FAP - habría que aclarar que no eran "fuerzas armadas peronistas" sino la "Federación argentina de psiquiatras" – estaba dirigida por, una psicoanalista, Marie Langer justamente, ella la que decía que no volvería a optar como lo había hecho antes entre el marxismo y el psicoanálisis, que ahora los uniría. Se produce ahí un cruce… Plataforma y Documento empiezan a existir en el ambiente psicoanalítico; es decir, hay ese doble acercamiento que menciona Althusser: los psicoanalistas que se desprenden de la utilización degradante del psicoanálisis, y los otros, los izquierdistas, que atraviesan un obstáculo ideológico y un error de fondo. En ese sentido el texto de Althusser es valioso, y en ese sentido me permite, a mí - porque yo lo leo en la *Nouvelle Critique* en el 67 (había aparecido en 1965) – entonces, digo ¿que me permite?, me permite trabajar mis propias

contradicciones, en el sentido de una sensibilidad, una posición política, y un problema ético. Todo eso está relatado en el artículo de…

M.S.: ¿Podríamos relacionar esa particularidad de su recorrido con la particularidad del psicoanálisis lacaniano en México?

M.P.: ¿Qué particularidad?

M.S.: En casi todos los países están los millerianos, está la Convergencia, y después hay gente…

M.P.: ¿Les cuento algo? Hace dos días llegó una persona de la EOL a México - no viene al caso su nombre - y me trajo un montón de libros que enviaba Germán García, para mí. Nunca hubo un contacto personal, le dio mi nombre, y ella me habló, y no había encontrado a ningún milleriano en México, estaba sola. Nos encontramos, era una persona agradable, y charlamos, y no había "nadie", nadie "milleriano". Entonces, efectivamente hay un problema ahí

M.S.: Y en los anuarios de Convergencia tampoco existen grupos mexicanos

M.P.: Hay un grupo, de gente mezclada diría yo, que no puede estar en la *école lacanienne*, y que está tratando de encontrar un lugar

M.S.: ¿Espectros del psicoanálisis?

M.P.: No, Espectros es gente que vendrían a ser los lectores cultos, vinculados, directa o indirectamente, o lejanamente, con el psicoanálisis tradicional de la APM, pero marcados - porque son lectores cultos. Pero no son lacanianos, tampoco son francamente antilacanianos, y además, son heterogéneos.

M.S.: ¿Están dentro de la IPA en general, o no? ¿Dentro de la APM?

M.P.: Hay entre ellos, sí, una persona que se llama Roberto Castro, que tiene un libro editado por Siglo XXI sobre "El proyecto". Otro que fue miembro en una época del Círculo Psicoanalítico Mexicano, una organización vinculada con Igor Caruso (de Viena), que fue muy solidaria con el exilio, gente de izquierda. Armando Suárez lo dirigía…

M.S.: Es interesante porque estos grupos que derivan de Caruso han construido una internacional, donde tienden a afiliarse las instituciones que no son lacanianas pero tampoco son de la IPA, y que, en general, tienen un carácter progresista o izquierdista. Es la IFSP, la Federación Internacional de Sociedades Psicoanalíticas.

Tercer casete

Hay que dividir las preguntas quizás

M.P.: Habría que dividir las preguntas quizás, porque se nos han mezclado espontáneamente los temas.

Por un lado está ese conflicto de generaciones en la APM, entre los que empiezan a ser sensibles - por lo menos - a que no es imposible leer a Lacan, o que puede ser importante leerlo. Pero para ellos, pese a todo, unido a que ellos sí piensan que hay que leer a Freud, unido a eso, para ellos Lacan no deja, a mi juicio, totalmente de ser un psicoanalista más de la letra L, por orden alfabético. No está ausente, pero es un psicoanalistas importante de la letra L

Y no pueden, sin entrar en una crisis, a mi juicio muy fuerte, reconocer lo que Lacan introduce como una palanca que hace saltar el mecanismo de esa ortopraxia - que en los términos de Miller caracteriza el lugar de una ortodoxia que ha desaparecido.

Por otra parte, ese grupo psicoanalítico es un grupo que corresponde en general a las dimensiones institucionales habituales, en general, no totalmente, pero es un análisis para quien puede confrontar eso, y

la ortopraxia en ese sentido funciona porque hay que tener tal cantidad de cosas, tales tiempos, etc. y además tal formación, donde hay las cuestiones curriculares - que hay que colocar una palomita dicen ellos, es decir un tilde es una palomita, hay que palomear tantos seminarios, tantos cursos, tantos años de análisis con tal analista. Ese es un psicoanálisis destinado a las minorías, y que puede tener penetraciones universitarias, pero menores, porque hay una tradición frommiana que dominó la universidad. Ése un psicoanálisis con sensibilidad social, etc. … y en general bastante charlatán.

N.F.: ¿ Bastante charlatán?

M.P: Y sí, porque esa mezcla del "arte de amar" - que en esa época ecléctica que les digo, yo también leía. Además Fromm vivía en México, yo tuve algún antiguo paciente de él.

Entonces, ven la escena ideológica : la Universidad, la A.P., el Círculo Psicoanalítico que organiza, por ejemplo, antes del exilio, la reunión de Franco Basaglia, de Langer, etc - hay un librito de siglo XXI de esa reunión. En 1970 - 1971 cuando yo estoy en Francia, yo traigo a regreso del viaje el libro de Cooper "*Psiquiatría y antipsiquiatría*", y el libro de Franco Basaglia "*La institución en negación*"

M.S.: ¿No es "*La institución negada*"?

M.P.: En francés se llamaba "*L'institution en negation*"; en castellano le pusieron negada.

Entonces todo eso, y tengamos en cuenta que tanto Cooper como Franco Basaglia fueron editados por Lacan

M.S: ¿En Francia?

M.P: Sí, entonces la confusión en el mate era total. Es decir, éramos progresistas, podíamos ser lacanianos - porque había esta cosa del mazacote transferencial; si Lacan publica a Basaglia, si Lacan publica a Cooper, y está en la misma colección que los escritos – entonces eso es respetable porque Lacan lo promueve, y por ello, verdaderamente, eso constituyó una época de gran confusión en mí. No hablo de los demás, pero en mí…

G.P.: Y riqueza también

M.P.: Sí, yo diría que el camino del infierno está empedrado de buenas intenciones, pero es mejor que sean buenas intenciones que maldades. Yo siempre uso esto, un boludo puede mejorar, un cínico no; yo era un boludo.

M.S : Tenía el camino abierto (risas)

M.P: Los demás pueden decir si esto es una mejoría o un empeoramiento, recordando el criterio ese de que si un boludo se analiza termina siendo un canalla. Yo creo que un canalla, es difícil que se analice. Pero un boludo, si llega a analizarse, quiere decir que algo pasaba con su boludez, con su tontería. Ahora, después de eso, viene el exilio.

Entonces está la AP, los Frommianos, y sobre todo el Circulo Psicoanalítico - que nos recibe, nos recibe con los brazos abiertos, una generosidad incalculable - Armando Suárez está ahí - que es el editor de 1971 de la "Lectura estructuralista de Lacan" - está toda la historia que yo ya les he presentado someramente, y esa es una institución ecléctica y una institución tolerante… mientras no aparece para ellos Lacan en el horizonte. Cuando aparece Lacan - a mí me proponen dar un seminario de Lacan - ahí se produce un despelote total. Surgen versiones de que yo me quiero apoderar del Círculo Psicoanalítico, porque hay gente que pide que haya un segundo semestre de Lacan - porque era un semestre Klein, uno Winnicott etc. todos, porque eran tolerantes, no eran sectarios.

M.S Fue demasiado interés por Lacan?

M.P: Demasiado interés que fue visto como una maniobra mía cuando, en realidad, yo, en ese momento, ya estaba saturado. A mí, Diego García Reynoso me propuso "dar" un semestre sobre Freud, como cuando en la escuela nos decían ¿qué nos da la vaca? La vaca nos da el cuero, la leche - la vaca no nos da nada, en realidad se la quitan - pero en fin, yo "daba" Freud…

M.S ¿Dónde, acá en Argentina?

M.P: Allá, en el Circulo Psicoanalítico.

M.S.: Diego fue el psicoanalista de Volnovich

M.P.: Sí, y estaba en el Circulo Psicoanalítico. Estábamos, con Diego, en muy buenos términos. El exilio es una situación muy importante en ese momento. Las líneas de fractura todavía no se producen. Con Braunstein no hubo una verdadera pelea, hubo un distanciamiento y un dejar de vernos absoluto, porque había una discrepancia de fondo, y cada uno de nosotros puede contar esa historia a su manera.

G.P: Está entre los dos el libro sobre *Psicología. Ideología y Ciencia.*

M.P: Sí, el libro había salido en 1975, y se editaron desde entonces 50 mil ejemplares de ese libro.

M.S Sigue siendo un clásico.

M.P: Sigue vendiéndose todavía

M.S.: De alguna manera, el resurgimiento de la lucha de clases vuelve a convocar ese libro.

M.P.: Quiero decirles, bueno, mi historia es que en 1975, en febrero, en una visita a Francia yo compro los seminarios *Encore* y el seminario sobre los escritos técnicos, y en ese momento Braunstein ya está en México, y yo todavía estoy en Argentina donde permaneceré por un año más, y en ese año trabajamos en el equipo del Hospital de Clínicas de Córdoba esos dos seminarios. Y es eso lo que me permite darme cuenta y sostener que aquel libro (*Psicología, Ideología y ciencia*), es un libro que, desde el punto de visita del psicoanálisis, es erróneo. Desde el punto de vista de la diferencia psicoanálisis/psicología es valioso. Y tiene todos los problemas de un texto marcado por una coyuntura histórica muy particular, por la referencia de Althusser, y por un análisis sobre la no cientificidad de la psicología. El error central es que es un libro "laplanchiano", que nosotros, gracias a Masotta, creíamos que era un discípulo de Lacan. El "psicoanálisis francés contemporáneo" es una especie de ensalada como la que yo tenía en el mate un poco antes. Pero nos abríamos paso con los elementos que podíamos. Porque, además, el problema era que nosotros éramos de Córdoba, no éramos de Buenos Aires, y en Córdoba los defectos del elitismo del psicoanálisis general eran más extremos, hasta que se produce Plataforma y Documento. Entonces se produce una confluencia, y va Rafael Paz a Córdoba, va Sciarreta, va Hornstein, y hacemos trabajo en el psicoanálisis, libresco en cierto modo, pero desaparece la alternativa, la falsa alternativa política, y aparece la posibilidad de abordar, cada uno de nosotros, sus propios problemas

Entonces eso se traduce por el libro, se traduce porque la inserción en México se facilita

M.S.: Y el libro les ayudó

M.P.: Sí, libro que, hay que decirlo, fue fruto del empuje de Braunstein. El libro sale en mayo del 75, antes de que yo vaya a México, invitado por él, gentilmente y solidariamente. En realidad él me invitó en septiembre del 75, y yo le dije que no quería ir. Pero en noviembre estaba sacando el pasaporte, porque las cosas en Córdoba se ponían difíciles de una manera vertiginosa - y en Córdoba no se podía pasar desapercibido. Bueno, me ahorro una cantidad de relatos clínicos de la vida cotidiana, importantes para alguien que no tuviera un aparato que lo defienda. Y nosotros estábamos con la cabeza por encima de la trinchera por no pertenecer a ningún aparato político. Y en el consultorio pasaba gente de todos los grupos que se podían imaginar, todos desconfiando de mí, como supuesto agente ya sea soviético, o chino, o de la cana, o cualquier cosa, y todos esos que desconfiaban venían, y las cosas llegaban al extremo que algunos se fantaseaban que se abría la puerta y entraba un tipo con una ametralladora y no "nos" mataba sino que mataba só lo al analista. No era muy difícil de interpretar, era gracioso. Una vez, una persona, en

el diván, se sienta, y dice: hay gente con armas largas en los techos. Pienso, este tipo se rayó, pero señaló con el dedo por la ventana, y había gente con armas largas en los techos, en el diario de *La voz del interior*, que quedaba al lado, y así de seguido como decían.

Entonces, el exilio, las líneas de fractura, con Braunstein de inmediato constituimos un grupo donde estaba Silvia Bleichmar - no estaba su marido, estaba Silvia Bleichmar solamente

M.S.: ¿Su marido es Hugo Bleichmar?

M.P.: No, ella es Bleichmar de nacimiento. Su marido era un analista… no recuerdo el apellido

M.S.: ¿Y Hugo Bleichmar es pariente de ella? ¿El hermano?

M.P.: Y ellos tienen ahora un grupo, el hermano…

M.S.: ¿En España?

M.P.: En México, que van más lejos que Braunstein, porque ellos ofrecen un doctorado en clínica psicoanalítica, sic. Braunstein al menos no ofreció hasta ahora un doctorado en clínica, sino en teoría psicoanalítica.

M.S.: Este Hugo Bleichmar, ¿es el de la revista *Aperturas*?

M.P.: Creo que el que está ahí se llama Norberto, no estoy seguro. En el que está Hugo es el libro de la depresión, él, creo, está acá. Ellos tienen una importante inserción académica.
Braunstein tiene una fundación y un centro de investigación y de estudios psicoanalíticos.
Los Bleichmar no tienen una referencia lacaniana, pero tienen un curso de Lacan incluido en eso. Me habían ofrecido a mí, que yo haga resúmenes de la revista *Litoral* para incluirlo en un texto que ellos tenían, cosa que no acepté. Ellos son gente culta y su negocio tiene todo eso incluido.
Braunstein sí se plantea como lacaniano. Él sí tiene un aparato fuerte, es una empresa muy fuerte, es una empresa cultural, es una empresa insertada en la sociedad mexicana, y además ofrece títulos reconocidos por la Secretaría de Educación Pública, de maestría y doctorado en teoría psicoanalítica.

M.S.: Por las universidades

M.P.: Reconocido por la Secretaría de Educación.
Aparte, él es profesor en la Universidad.

M.S : ¿En su institución misma?

M.P: Sí, en su institución y está bajo forma de denegación que eso no habilita para el ejercicio del psicoanálisis. Pero la gente se autoriza por...

N.F.: ..por el curso?

M.P.: por el título (a pesar de la denegación, así funciona). Pero es muy interesante porque, como nosotros, como *école lacanienne* no ofrecemos cursos y no ofrecemos ningún papel - cuando hay un seminario no damos ni siquiera certificado de asistencia, no damos ningún papel, entonces lo nuestro no sirve para nada...

M.S.: Realmente ustedes… (risas)

M.P.: Nos suicidamos (risas). Pero somos un polo claro. Es decir, la *école lacanienne*, cuando se dice en México "la escuela", es por antonomasia, no hace falta aclarar. Y entonces nosotros tenemos una irradiación a través de diversos mecanismos... Yo suelo plantear el tema así: es ante todo un despliegue en mancha de aceite. Cada uno de nosotros, con su actividad, la gen te que viene, que se aproxima; luego tenemos los seminarios de gente invitada que tiene prestigio y que interesan a mucha gente, entonces eso

es una mancha más amplia, y luego tenemos el tiro de artillería que son los libros, entonces, eso pasa, por un lado.

Por otro lado, la gente que está, no con Bleichmar - creo que ellos de entrada van para eso - sino la gente que se aproxima a Braunstein, quiere formación, y entonces se dividen en 3 grupos, unos que se dan cuenta muy pronto de que eso no es y tiran el bebé junto con el resto y abandonan toda referencia al psicoanálisis; otro grupo que se integra en eso y que trabaja en la fundación viendo pacientes, y controlados por ellos; o sea que tienen toda..

N.F.: ...una clientela cautiva?

M.P.: Es clientela socialmente necesitada, pero que es la entrada al mercado, y además la línea que luego le va permitir ampliar eso. Y un tercer grupo que se da cuenta que eso no es, pero que eso les organiza la lectura porque hay Lacan 1, Lacan 2, Lacan 3, Lacan 4, hay Freud 1, Freud 2, Freud 3, Freud 4, y hay epistemología 1,2,3,4 y al cabo de eso se sale con el título.

N.F.: Sabiendo teoría

M.P.: Algunos lo siguen hasta el final y luego vienen a analizarse con nosotros, otros lo dejan en la mitad y vienen, o sea, es una fuente importante de gente que se aproxima a nosotros. No de derivaciones solamente sino de gente que se interesa por la *école lacanienne*; no se integra forzosamente, porque no es necesario ser miembro de la *elp*, pero participa en actividades del seminario, se analiza con algunos de nosotros, o no, va a los seminarios...

M.S.: Pero y retomando esta otra pregunta ¿por qué el millerismo no?

M.P.: Porque como consecuencia de esta distribución, había uno que estaba en relación con Miller, pero se murió - un psicoanalista que se analizó en París, volvió a México, quiso recuperar su clientela previa pero fracasó y se murió. Y Braunstein se peleó, porque Braunstein es un tipo importante, entonces dos gallos en un gallinero, ahí no cabía, y él se consideraba un gallo como Miller. Entonces él invita gente a la que …. Lo puede invitar a Zyzek, puede invitar a Marta Gerez - ella va todos los años casi ...

M.S Hay una red formada ahí

M.P También hay gente que no lo aprecia a Braunstein, pero sigue ligada con él porque es una fuente importante de inserción. Esa gente que está en relación con él, pero mas distanciada, y algunos otros que salieron del Circulo Psicoanalítico, son gente que han construido un grupo que creo que está en crisis en este momento, que se llama Real.

M.S.: Lo que me llama la atención de la situación en México, es que, en este mundo globalizado, las instituciones internacionales suelen traspasar las fronteras y las diferencias de idiosincrasias. Es decir, en cierta medida, no importa cuál sea el país, se crean los grupos distribuidos en función de las grandes internacionales. Por ejemplo, últimamente he estado yendo a Chile, y a pesar de que prácticamente no hay lacanianos, son muy poquitos, me parece que rápidamente se están dejando atrapar dentro de las referencias internacionales. Y en cierta medida, parece inevitable. Y no se ve por qué harían otra cosa.

M.P.: Sí, pero en Chile no había casi psicoanálisis. En México nosotros llegamos en el 75- 76; nos recibe el Círculo Psicoanalítico, ya tienen el panorama del resto: no existe transferencia lacaniana. Nosotros estamos en un proceso. Como consecuencia del aprecio por los exiliados - porque fue una elite a México, no de la gran categoría que tuvo la elite española que emigró por la república derrotada, porque ahí estaba Wenceslao Rozes, traductor de Marx, está toda una cantidad de maestros, y la función del Colegio de México estuvo muy marcada por ellos - los argentinos jugamos un papel importante pero, además, muy ambivalente, porque además no tenemos buena prensa, porque hay una mezcla de charlatanes con gente meritoria, etc. Entonces, en ese momento en el CÍrculo Psicoanalítico, un grupo de gente se reúne para trabajar sobre Lacan. Está integrado por Braunstein, Frida Saal, Gloria Benedito y Enrique Maurenzic, que son el grupo de Braunstein; Silvia Bleichmar y uno o dos mexicanos, uno de ellos Fernando González; y un grupo que somos los cuatro, que son Miguel Sosa, Hélyda Peretti, Estela Maldonado y yo. Duramos lo que la ceniza en el cenicero de una motocicleta. Rápidamente las líneas de fractura se produjeron, en buenos

términos, y cada uno se fue por su lado. Entonces los cuatro que mencioné nos pusimos a continuar nuestro trabajo sobre Lacan. Nos leíamos todos los seminarios, conseguimos las distintas estenografías o las versiones Chollet, y las trabajamos desde 1976, y en 1982 habíamos terminado todo el ciclo

M.S.: Chollet ¿es mujer u hombre?

M.P.: Es una mujer, creo que Monique Chollet.

En los años 1976 a 1984… bueno, yo tengo por entonces mucha presencia pública porque trabajo en un centro de salud mental comunitaria y reintroduzco el esquema que tenía en Córdoba en el Hospital de Clínicas : psicopatología en la práctica médica; entonces ahí hacemos un trabajo de aparente psicoterapia psicoanalítica; tomamos el texto de Fiorini, lo desmontamos para fabricar una alternativa al texto de Fiorini mostrando sus inconsecuencias con el psicoanálisis, tomándolo como punto de partida de lectura y plantear cuál es la alternativa en función de Freud y de Lacan, de una psicoterapia posible, no de objetivos limitados sino de tiempo forzadamente limitado por la institución y no por la problemática subjetiva, proyecto ambiguo en una institución psiquiátrica y entonces la gente viene ahí para desarrollar sus inquietudes, atraída por el prestigio del proyecto que no brinda, sin embargo, ninguna oferta de garantía curricular. Esto le da un sello de gran autenticidad al interés despelegado. Llegamos a ser 100; era algo único en toda la ciudad de México y el pacto era que cada uno de los participantes con este esquema va al seminario, participa de la atención que brindaba el centro y se hacen discusiones grupales, y eso fue lo que inició una irradiación de influencia importantísima. Yo tenía decenas de alumnos, y me pedían análisis y yo los derivaba. En efecto, yo en esa época todavía no había resuelto el problema de que la transferencia no se transfiere. Si no hubiera actuado así habría sido por razones no doctrinarias, sino de conveniencia. Entonces derivaba la gente que estaba en relación transferencial conmigo. Seguía con mi boludez (risas)

Pero era una boludez fundada: mi análisis no estaba suficientemente avanzado. Es decir que yo estaba mezclado por el hecho que estaba en análisis con un psicoanalista de la IPA, con esta concepción en curso, con sesiones de 45 - 50 minutos, y con la concepción de que si alguien era un alumno no podía tomarlo; el resultado es que todos los demás recibían pacientes a lo loco, mientras que yo saboteaba incluso mi situación económica. En estas circunstancias se produce una situación nueva en relación con el fenómeno de la revista *Littoral*. Sale *Littoral* número 1, en francés, es un número muy especial. Si ustedes se fijan en las primeras paginas, sale quienes auspician; está la dirección: Allouch, el director, Guy Le Gaufey, Philippe Julien, Eric Porge y Mayette Viltard, y están los que auspician, entre los que figuran nada menos que Juan David Nasio, Moustafá Safouan, Jacques Nassif , etc ...

M.S.: Todos

M.P.: Una analizante cordobesa de Nasio, se dirige a uno de nosotros cuatro, a Estela Maldonado, y le propone ser representante, corresponsal de *Littoral* en México. Nos reunimos los cuatro. Evidentemente ser corresponsal de una revista francesa en México era y es muy prestigioso, pero nosotros decimos no, porque no sabemos qué es *Littoral*. Lo que queremos es suscribirnos a *Littoral*. Nos suscribimos a *Littoral*, recibimos *Littoral* y creyendo que esos que auspician son de lo mismo...

M.S.: *du pareil mais pas le même …*

M.P.: No sabíamos que era *Littoral* hasta que lo leímos. Viene Albert Fontaine a México, que había tenido una infancia en México y quiere saber quienes son estos 4 suscriptores de *Littoral* que hay en México, era un enigma cómo era posible que hubiera esos suscriptores allí. Y entonces se encuentra con nosotros, ve a otras personas más de México, y queda muy impresionado por nosotros, porque efectivamente nosotros estábamos haciendo un trabajo muy serio: esta situación de inserción en la clínica, nuestros estudios sobre los seminarios, el hecho mismo de no haber aceptado una cosa que podía ser vista como que daba lustre, brillo y esplendor, y las cosas que charlamos. Y él nos dijo entonces: "Allouch está de vacaciones en Cancún y va pasar mañana por México, es fundamental que lo encuentren". Y éste es el episodio así verdaderamente capital, en nuestra trayectoria en julio o agosto de 1981.

N.F.: Sería una divisoria de aguas

M.P.: Porque nos encontramos con él. Ustedes han tenido una entrevista con él; ustedes se dan cuenta lo viviente que es; es una cosa vital, esa libertad, a la vez que rigurosidad de lectura, frente a Lacan.

M.S.: Fue nuestro primer reportaje

N.F : Fue maravilloso

M.P.: Y entonces ¿qué pasa? Justamente, pregunta él, ¿que pasa con el psicoanálisis en México?, y yo, escandalizado, le digo "¿sabe? hay, por ejemplo, un psicoanalista - que yo lo sabía porque era el antiguo psicoanalista de una persona que estaba en análisis conmigo - lo que he escuchado es que ese analista invitaba a comer a su analizante". Entones Allouch me mira y me dice "¿y por qué eso está mal?". Es decir, en lugar de la complicidad del escándalo, la interrogación sobre las razones: no son obvias. Lo que yo decía estaba dicho por alguien que consideraba eso obvio, en la trayectoria que tiene que ver con ese análisis y con todos los prejuicios de lo que era correcto o no era correcto en psicoanálisis, en el método psicoanalítico. Con esa frase, yo puedo decir que en ese momento empezó a terminar mi análisis y, en ese momento, empecé a liberarme de lo que vería luego en mi análisis como prejuicios acerca de las cuestiones del tiempo y de la transferencia...

(cambio de lado)

Vamos a eso de febrero del 82 y le decimos a la gente de *Littoral* que queremos que vayan a realizar un seminario en México. En lugar de decirnos que sí, tuvimos como 10 horas de conversaciones sobre qué era lo que hacíamos nosotros, cómo éramos, qué queríamos, qué esperábamos, y al final de eso Allouch dijo "sí, yo voy", y es para dar "La transferencia, la letra; no, la transferencia, creo que el pase y el fin del análisis", no estoy seguro cómo era el título.

Entonces, es interesante porque nosotros habíamos pedido una reunión que ellos aceptaron, y sobre la base de lo que habíamos leído en el número 1, decíamos que fuera con Safouan, Nasio, Fontaine y Allouch y ellos dijeron sí, bueno, vamos a preparar un lugar en el Hotel Lutetia (nosotros estábamos deslumbrados, los del tercer mundo…) ; resultado, Safouan se había ido de viaje a Estrasburgo, supuestamente enfermo, Nasio se había ido de vacaciones, y entonces nos encontramos con Fontaine y nos dimos cuenta de que nosotros estábamos verdaderamente como turco en la neblina porque no entendíamos que no había ninguna relación entre estos tipos. Fontaine y Allouch, sí, y entonces es claro porque esas frases de apoyo, que desaparecen en el segundo número, eran fruto de una coyunt ura muy, muy local, que es, que era la primera revista que sale después, no de la muerte de Lacan, sino de la disolución de la *Ecole Freudienne* , la primera revista lacaniana. Y entonces todos ésos que están ahí son en cierto modo no Miller, pero no *Littoral* tampoco, y entonces fue cuando con la misma ingenuidad nosotros nos desayunamos con que había problemas en la *École freudienne* cuando nos enteramos que había disolución.

Poco tiempo antes, alguien que vino de Córdoba a México, nos dijo "ustedes están demasiado encerrados, ustedes necesitan romper eso; ustedes son cuatro demasiado autosuficientes, tienen que buscar alguien má s, alguien que no es de la escuela". Fue una intervención correcta, entonces a nosotros, ¿qué se nos ocurre? ¿Escuela Freudiana de París?, le mandamos una carta a Miller diciendo que queríamos hacer un cartel y que él fuera el +1. Nunca nos contestó. Pero qué imbéciles que éramos, qué le puede interesar 4 tipos a un tipo que se interesa por las dimensiones planetarias. Gracias a eso no está Miller en México porque a él 4 tipos no le interesan, le interesa la multitud - y no en el sentido de Negri y Hart, la multitud en el sentido de Spinoza. Bueno, nunca nos contestó, ¡menos mal!!!

Entonces cuando nos encontramos con la gente de Littoral, ahí hubo un encuentro cualitativamente muy importante porque cuando va Allouch a México, lejos de ser un conquistador que viene a subyugar a los indígenas, Allouch es un desconocido en México. O sea, lejos de ser un conquistador que viene a invadir México, los conocidos éramos nosotros; nosotros sabíamos que eso nos íba a costar una x cantidad de pesos, y no teníamos ninguna garantía de poder pagarlo con la gente. Entonces nosotros nos dijimos, no importa si nosotros cuatro somos los únicos que asisten, nosotros cuatro pagamos los gastos. Hubo 70 personas, es decir esas 70 personas marcan lo que empezaba a darse, y expresa la irradiación que nosotros ya estábamos produciendo. Evidentemente después ya no vinieron a los seminarios por nosotros sino que vinieron por ellos y por nosotros a la vez. En años sucesivos, vinieron: Philippe Julien, Eric Porge, Le Gaufey, Mayette Viltard,… entonces eso creó toda una tradición. Entonces los polos eran la escuela

académica de Braunstein, prestigiosa, poderosa, con una seguridad económica, con buenos papeles administrativos; y por otro lado, nosotros, que no teníamos nombre y que no dábamos certificados de asistencia, que garantizabamos en cambio la calidad de otro orden de nuestro abordaje del campo de la transmisión del psicoanálisis. Cuando se hace el primer seminario, nosotros no podemos convocar un seminario en nombre de Sosa, Maldonado, Peretti, Pasternac. Tenemos que ponernos un nombre. Hasta ese momento nuestro nombre era el que nos ponían los demás que decían por ejemplo, "la banda de los 4" - así circulaba en el ambiente - o el grupo Kiss - Kiss nos había puesto alguna gente porque decía que estábamos enmascarados y todos pintarrajeados, una broma, pero así circulaba- ; entonces tuvimos que buscar un nombre y lo llamamos el "Seminario Psicoanalítico de la Letra". Entonces el Seminario Psicoanalítico de la Letra invita al seminario de Jean Allouch sobre el tema tal con tal argumento y ahí empieza esta nueva fase de la historia.

Entonces, la pregunta era ¿por qué Miller no puede entrar? Porque Miller no respondió a nuestra carta. Porque si él hubiera respondido a nuestra carta no estoy seguro de que nosotros no nos hubiéramos equivocado; no estoy seguro de que no hubiéramos caído en la trampa; creo que no, pero no puedo estar seguro, porque la capacidad de seducción y de poderío del personaje era muy grande. Pero a él no le interesábamos. Por otro lado, tengo la idea de que pese a todo había en nosotros algo que nos hubiera protegido de ese desastre.

M.S.: Algo más tiene que haber de la idiosincrasia mexicana, porque en la globalización, aunque siempre las particularidades son fundamentales, no deja de haber fenómenos generales.

M.P: Entonces la idiosincrasia?

M.S: Yo no sé si es eso que me han contado del "*masiosare*" o qué.

M.P.: No, es que el psicoanálisis es muy pobre en México.

M.S Entonces puede ser eso.

M.P: Es un mercado muy limitado, que nosotros hemos creado. No lo hemos creado porque queríamos un mercado, lo hemos creado por prepotencia transferencial, por así decir…

M.S.: No funciona el mercado sin quienes lo han creado y ésa es una situación distinta en otros países

M.P.: Sí porque ¿qué entró en México? en México está Monterrey, donde entró la psicología del yo, entró el psicoanálisis a la norteamericana versión Nueva York, y eso está más o menos establecido. Pero también hay gente de la *école*, y nosotros creamos ese público. Braunstein creó ese público.

Y entonces, no tienen agentes, no tienen a quien mandar como adelantado a las provincias que van a ser su virreinato. Es distinto en Nueva York, por ejemplo. Yo fui a Nueva York y lo visité a Schneiderman. Lo visité y quedé impresionadísimo no solo por su soledad sino porque él la reivindicaba como una virtud: yo soy el único y quiero seguir siendo el único. Hay creo, también, una argentina que está allí.

M.S.: Josefina Ayerza

M.P.: Exacto, que tiene una revista. No sé como evolucionó después. Esa es la inserción Miller

En México no tiene a nadie. Tenía un grupo, intentaron, pero no funcionó porque no tienen un trabajo. Nosotros no creamos un mercado proponiéndonos crear un mercado. Trabajamos y el mercado se produjo en consecuencia.

M.S.: Claro, ¿y si va un capitoste milleriano de Argentina y se instala en México?

M.P.: Puede ser que al cabo de algún tiempo tenga su corte. No es imposible, pero necesita tiempo, necesita trabajar. No es simple insertarse ahí. Yo sé por ejemplo cosas que pasan en ciertos lugares de

Bolivia, donde va gente milleriana y se inserta en un trabajo de varios que van y al mismo tiempo hace una cosa política terrible de impedir a los demás; todo el que no va y se somete a las reglas, va a la horca….

M.S En Paraguay hay una psicoanalista de la elp, de Uruguay que va a Asunción y da unos seminarios y ha reunido un pequeño grupo. Y hay otro pequeño grupo de gente que trabaja creo que con millerianos de Brasil.

M.P.: Si es que hay "escuela milleriana" ahí; ¿qué quiere decir escuela milleriana? No sé bien pero quiere decir poder. Yo he dicho en algún momento que había dos cosas que le mencionaría sobre eso, y una había sido esto de que él no tenía interés por los lacanianos. Otra es que me cuentan que el problema relacionado con la ruptura con Colette es que un analizante de Miller no pasó el procedimiento del pase.

M.S.: Además de ser un hecho, ésa es la versión que presenta la gente de Colette Soler, porque articulan ahí lo que, para ellos, sería el punto de viraje, de traición, etc., en Miller.

M.P.: No sabía. Esa persona amiga mía (de la ECF) me dijo que, según Miller, esa persona tenía que haber pasado porque hay 3 criterios, sostiene, para el pase: uno es el criterio analítico, otro el criterio epistemológico, y otro es el criterio político. El criterio político es que presta servicios a la escuela. Y entonces yo le dije a mi amigo "che, pero ¿y lo de la destitución subjetiva?". Y entonces él me dijo: "Ves, vos no pasarías". Y lo decía tomando cierta distancia.

M.S.: Todo eso está escrito y discutido. ¿Recuerda ese grupo de trabajo sobre el pase, cuando yo estaba con la gente de Soler, donde lo invitamos para que nos contara como era el pase en la ELP?

M.P.: Bueno, pero esto me lo cuenta alguien que está con Miller, y que es amigo mío, y que no deja de estar con Miller, y no deja de ver eso como un problema. Me lo dice como diciendo, "ves, no te merecerías, según ellos, el pase", como tomando cierta distancia con lo ocurrido. Entonces, yo creo que … ¿por qué no está Miller en México? Por nuestro trabajo y por su falta de interés. Quizás su falta de trabajo esté vinculado a que no le interesaba tanto, o que no valoró, la coyuntura histórica que se daba con nuestro pedido. Yo tengo la esperanza de que si él hubiera aceptado, nosotros nos hubiéramos avivado igual, pero… no hay garantías.

Hay una película inglesa, muy interesante, basada en un hecho real, que se llama "Te lo has merecido". No sé si la vieron. Es de un muchacho, la película comienza con un bombardeo durante la guerra, en Londres, y hay un derrumbe, y le cae una especie de mole sobre la cabeza, parece que hay lesiones cerebrales; la acción continua y pasa el tiempo y se presenta como un tipo que podemos llamar tonto, y por lo tanto, bueno, pero con ese aspecto de tontería. Y entonces está la vida de Londres, el padre - el papel lo hace Tom Courtenay, el mismo de La soledad del corredor del fondo, de Tony Richardson - y el muchacho está solo, y afuera en la vida real, están las pandillas. Y entonces él sale a la calle y hay un pandillero amigo que anda en el barrio, lo busca, etc y lo incluye en la pandilla. Pertenecer a la pandilla para un chico tonto, solo, aislado, para hacerla breve la historia, la pandilla evidentemente hace cosas de pandilla; y entonces, hay un asalto y hay un ataque y hay un muerto, un policía, y al único que condenan a muerte es a este muchacho tonto. Entonces, quiere decir que para un tonto, pertenecer es importante, y para un no tonto también. O se entontifica, y es muy entontificante esa situación. Yo no parto de la base de la deshonestidad de toda la gente que está mezclada en esto; se cuentan historias que les permitan justificarse o que les permiten valorar y después están los mejores que son los peores, es decir los que sí saben, y están en eso, cada uno sabrá cuáles son pero ésos no tienen coartadas. No tienen coartadas; no puedo decir seguro, pero tengo esperanzas de que no habríamos caído en la corrupción, porque nosotros trabajamos de esta manera, trabajábamos los textos. La cosa culminante fue cuando en 1980 fui a París, fui a buscar el seminario *Ou Pire*… que nos faltaba para la colección, como cuando uno juntaba figuritas, me faltaba Ou Pire…, y entonces le dije a una persona cuyo nombre no diré, que buscábamos eso, y dijo ¿para qué quieren los seminarios si nadie los lee? Y era "lacaniana". Pero de todos modos me dio el nombre de Rithée Cevasco… y fui a verla a Rithée Cevasco, me acuerdo, en la Plaza Alligre en París. Ella me recibió muy cordialmente y me dijo ah! justamente estoy haciendo un ejemplar para Germán García. Quiere decir que en ese momento en toda América latina iba a haber dos ejemplares de *Ou Pire*, uno para Germán García - porque si no lo tenía él, yo pienso que los otros no lo tenían - y otro para mi.

M.S: Germán García, mas precisamente, la BIP, junto con la EFBA, eran los lugares donde estaban todas las versiones en francés de los seminarios.

M.P.: Pero lo que quiero decirles es que al mismo tiempo, y en México, había 4 tipos sueltos, allá, leyendo algo que según la lacaniana: "no!! si nadie lo lee". Y eso ustedes lo tienen en la cosa que cuenta Le Gaufey creo; quiere decir que nosotros leíamos los seminarios; los notables, los capitostes no leían a Lacan. Y nosotros lo leíamos con una mezcla de lectura cuidadosa y crítica y una mezcla de religiosidad.

M.S.: *comme des malades*

M.P.: Sí, leíamos como locos, hasta que terminábamos.

G.P. ¿Hasta que?

M.P.: Hasta que Allouch nos liberó de la parte religiosa de eso. Allouch, y con él todo el grupo de *Littoral*, pero sobre todo él, porque tiene esa forma que confía tanto en que el otro no va transformar eso en una resistencia, que es brutal; es brutal para con los prejuicios con que uno está en ese momento.

M.S.: En el reportaje que le hicimos, cuando Eduardo le preguntó por la dirección de la cura dijo "¿qué es eso?"

M.P.: Es violentísimo.

N.F: Después le preguntó: ¿el deseo del analista? Y también: ¿qué es?

M.P: Produce una mezcla, porque por un lado uno no tiene por qué renunciar a que exista la dirección de la cura, pero es eso, cuando él me dice ¿por qué está mal eso? Es decir no hay complicidad y es eso la dirección de la cura. Porque, en última instancia, cuando uno interviene, es porque introduce enigma donde el analizante no lo está poniendo. Es decir, entonces la intervención no es lo que usted dice significa tal cosa, sino "¿cómo?" "Perdón… ¿cómo dijo?" O, la cita "Ah! ¿tal cosa?", al otro le falta la sorpresa de la barbaridad analítica que se está diciendo, pero yo no sé cual es la barbaridad, yo la desencadeno a través de esa intervención. Todo el problema de lo que es interpretar se trastorna, porque no sé, pero yo sé otra cosa, sé que no sé la singularidad de él. Por eso yo tengo mi propia concepción sobre la ética que no es la misma que Jean; yo pienso que hay una ética del psicoanálisis que es la ética de la opción por la singularidad, eso es ético

M.S.: ¿Ético? (risas)

M.P.: Claro, en el sentido de que yo podría no optar por eso; pero, ¿por qué opto por eso? ¿Por razones morales?, no, es la ética del plomero. Si un plomero trabaja mal no tiene ética de plomero; mejor dicho, si no trabaja como plomero, no es plomero, ni bueno ni malo, si deja agujeros en la tubería simplemente no es un plomero.

M.S.: Yo pensaba un poco así las cosas con la ética.

M.P.: Pero claro, Allouch es mucho más radical.

M.S.: El texto de Freud sobre la joven homosexual femenina me hizo repensar la cuestión de la ética, porque si hay una ética, hay algo común. La ética no puede ser sino común

M.P.: Y lo común es la singularidad del sujeto. La frase de Lacan, cuando Lacan dice ¿qué debe saber el analista?: debe saber ignorar lo que sabe; esa es la ética del analista. No es en el interior de la referencia kantiana, es en el sentido de la ética que yo diría de quien trabaja con cristales; romper los cristales no es ético si es cristalero; claro, puede decir acá hay que romper, entonces es ético; pero si no respeta la singularidad del cristal no es ético. Yo digo: es una opción, porque uno podía no optar, pero claro que al no optar por eso, a mi juicio, y ahí viene mi sectarismo, sería un no analista. Cuando aplica el psicoanálisis no es psicoanalista, por eso no hay psicoanálisis aplicado. Eso no quiere decir que uno no pueda aplicar los conocimientos acumulados por el psicoanálisis en otras situaciones. Por ejemplo, en lugar de llevar la cultura exterior a la sesión, uno lleva la sesión a la cultura exterior, es decir uno aprende a no dar consejos, por ejemplo. Una aplicación de lo que uno aprendió en su análisis: nadie pide consejos; si los acepta es

porque ya lo sabía, pero eso le da la ventaja de poder decir que si le salió mal, fue el otro. En ese sentido entiendo la ética. Es discutible. Lo mismo con la cuestión del deseo del analista, hay que ver ….se puede entender de muchas maneras, uno puede independizarse del texto de …

M.S.: Ahí en ese punto sí, para mí sigue funcionando como un elemento fundamental para pensar ciertas cosas

M.P.: Porque uno podría decir por ejemplo, sin tener en cuenta a Lacan ni a Allouch, que el deseo del analista forma parte de la subjetividad del analizante; desea que haya un analista, ojalá que éste sea un analista. Estoy diciendo una fantasía para empezar a asociar; es mucho más problemático plantear ¿cómo es posible que un analista desee la singularidad del otro? ¿Garantiza el hecho que haya atravesado su propio análisis y abordado su carencia etc etc, de tal modo que desee la carencia del otro como para que, a diferencia del atravesamiento de la fantasía que plantea Miller, lo que desee sea llegar a la dimensión pulsional? ¿Se puede? ¿Por qué carajo desearía eso? Podría ser un problema.

M.S.: El punto donde se hace problemático es cuando se lo aborda como la tipificación de un deseo común para todos los analistas.

M.P.: Es un deseo común que no es común.

M.S.: A mí me resulta más útil mantenido al nivel de simplemente la relación operativa: si uno opera con su yo, si uno opera con su conciencia, si uno opera con su deseo….

M.P.: O si uno opera con la singularidad enigmática del sujeto, de nuevo la ética. Porque si yo digo uno opera así, así, así, ¿por qué elegir? Cuando… qué gusto que me da operar con el yo porque entonces él no existe, existo yo, qué deseo que tengo de ser yo y no que sea él ¿por qué desear que él sea él, y …qué es "ser" él? Por eso, esta cuestión de la singularidad es para mí, hasta este momento, e ilumina por lo menos mi experiencia, lo que me permite dirigir, o sea no dirigir, ignorar qué debe saber un analista, ignorar lo que sabe, es möebiano porque sí sabe, pero ignora lo que sabe. Porque de ése no sabe nada, pero sí sabe una cosa; ¿ hay algo común? Sí, yo pienso que hay algo común: la carencia. La carencia que el lenguaje abre en el humano por ser hablante ¿Es común eso?, pero cómo cada cual se las arregla con la pulsión que eso determina como para tener que construir una fantasía, en función de ella una sintomatología en función de las imágenes y los ideales; estoy hablando con el grafo. Ahora, yo digo, espero la impugnación de eso, estoy abierto a eso; pero pienso que eso me permite no entrar en la dimensión de la etificación que yo prefiero como usted llamar m oralización ¿por qué? Porque en la moral hay una dimensión de lo bueno, y de lo malo. Uno puede recibir a un violador en análisis si hay una demanda de análisis. Pero, ¿hay acaso allí una demanda de análisis? ¿Cómo saberlo? Si un tipo viene y dice :oiga, vengo porque yo estoy violando mujeres, pero además, violo a mujeres de clases pobres, de clases subordinadas, de clases explotadas y yo soy de izquierda; tengo ese problema; las levanto en las paradas de los ómnibus y las invito a llevarlas a su casa y ellas suben, es ambiguo porque aceptan; incluso una de ellas, cuando nos agarró la cana, fue ella la que pagó la coima y además me dio su teléfono para que la llame de nuevo, pero yo tengo un problema, ¿por qué justamente con gente indígena? ¿se puede analizar? ¿O hay que decirle váyase porque yo no trato con un violador de indígenas ni con pedófilos?; el problema es si hay una demanda de análisis ¿cómo saberlo "antes de" ?

Yo me fui de la Argentina antes del golpe, porque vino un tipo que dijo que é l era dirigente sindical, que era del ERP, y después me preguntó: ¿usted es comunista? Según la técnica hay que decir ¿y esa pregunta cómo aparece aquí? Él dice, porque ayer estuve en una reunión con tenientes coroneles y dijeron que usted era el que organizó la huelga del sindicato Ctera. ¿Hay una demanda de análisis ahí… o hay un aviso? A interpretar no para él, sino con la vieja consigna de que "soldado que huye sirve para otra guerra". Efectivamente, luego, en los puentes de Córdoba estaba mi nombre; en los puentes paraban a los coches, paraban a la gente; quizá no era para un análisis (ahora me doy cuenta de que, como lo vengo diciendo, no está claro si en los puentes era para un análisis o…). Era, así entendí, un tipo que me estaba diciendo: viejito, estás a tiempo ¿Por qué el tipo me vino a avisar? ¿Podría haber utilizado la interpretación como enigma o como cita? No, fui a pedir un pasaporte y me lo dieron.

M.S.: Y no estaba todo informatizado, así que de repente el que hacía el pasaporte no estaba al tanto de…

M.P: Bueno, es hora de hacer el bien, el bien de irse; no sé si todo esto es publicable.

M.S Lo vamos a desgrabar y se lo mandamos para que haga las correcciones, agregados, etc.

M.P: ¿Pero a ustedes qué les parece así lo que salió?

N.F.: A mi me encantó.

Reportaje a María Cristina Rios Magalhães

Realizado por Luis Camargo, Norma Ferrari, Guillermo Pietra y Michel Sauval

Texto establecido por Guillermo Pietra y corregido por María Cristina Magalhães

María Cristina Magalhães es una conocida psicoanalista paulista, directora de la editorial Escuta (importante editorial psicoanalítica brasilera) y una de las dueñas de la librería Pulsional (un particular espacio de la cultura y del movimiento psicoanalítico de su ciudad). Por sus características personales, y por las particularidades de sus recorridos, se ha mantenido siempre por fuera de las instituciones psicoanalíticas, y quizás por ello mismo sea hoy una de las principales convocantes de los Estados Generales del Psicoanálisis, en Brasil. De hecho, la oportunidad de esta entrevista se vio favorecida por la visita de Maria Cristina Magalhães a Buenos Aires en ocasión del II Encuentro Latinoamericano de los Estados Generales del Psicoanálisis, que se realizó en esta ciudad, en los días previos al 28 de noviembre de 2002 (fecha de este reportaje)

La entrevista tuvo lugar en la cafetería de un bonito hotel sobre la avenida Corrientes, a metros de Callao. Con gran cordialidad, simpatía y seducción, María Cristina respondió a nuestras preguntas a lo largo de más de 2 horas y media. Recorrimos gran cantidad de temas, y no quedaron afuera las polémicas sobre política, tanto a la hora de hablar de los Estados Generales, como de las elecciones francesas, o de las cuestiones locales.
Su estirpe bandeirante se hace presente a la hora de pensar la política de los psicoanalistas en Brasil, aportando un recorrido por la historia brasilera, muy rico en detalles y anécdotas personales que se remontan hasta sus ancestros indígenas y portugueses.
Un triste recuerdo de los tiempos de la dictadura y de su trabajo con chicos de la calle sirven para pensar no solo cuestiones sociales o políticas sino también algunas ideas sobre los principales conceptos psicoanalíticos.

Guillermo Pietra

La charla se inicia con informalidades, entre ellas, el gusto de Maria Cristina por Bs. As, donde tiene muchos amigos que antes le resultaba difícil visitar. Ello deriva hacia la crisis brasileña, y sus consecuencias sobre los costos editoriales. Lo que da pie a la primera pregunta.

Michel Sauval: Ya que tu eres una de las dueñas de la librería Pulsional, quería preguntarte: ¿Cómo es el circuito editorial en portugués para el psicoanálisis?. ¿Las principales editoriales de psicoanálisis, están en Brasil, están en Portugal, o circulan más los libros en otras lenguas?

María Cristina Magalhães: Los libros portugueses casi no llegan a Brasil. En general tenemos pocas librerías que traen libros importados, pero son muy caros. El mercado editorial en portugués es muy restringido El número de psicoanalistas es pequeño y lo que es producido por ellos no llega al Brasil de forma comercial.

La Editora Escuta exporta sus libros a Portugal.

El Brasil es el segundo mercado editorial de psicoanálisis del mundo. En primer lugar están los EE.UU.

Aún así siendo el segundo mercado podemos considerar que el número de ejemplares de cada tirada es muy reducido. Para hablar de los libros, yo podría contar las circunstancias en que fue generado el proyecto de la Editora Escuta, de la Librería Pulsional e de las actividades que ahí se desarrollan. La Editora Escuta comenzó a trabajar en 1986. Empezamos a pensar el proyecto en 1980. Manoel Berlinck y yo.

M.S.: ¿Es tu esposo?

M.C.M.: Es mi esposo y socio en la editora. Practicábamos el psicoanálisis y no queríamos entrar en ninguna institución o asociación de analistas. Para nosotros, de las formas en qué existía, no nos ofrecían una buena condición de trabajo. El psicoanálisis mismo era nuestra institución: estábamos atentos a su historia y a su memoria Queríamos participar de su tradición de alguna otra manera. Pensábamos la institución de una forma más amplia.

El psicoanálisis en si es una institución. es posible diferenciarlo de otros tipos de prácticas. Tiene sus propias características y exigencias. La pluralidad que constatamos en el en su campo fue constituida a través de su historia. A pesar de que el psicoanálisis es uno solo, es pensado y practicado de múltiples formas. Ya no se lo confunde más con una sola escuela o una sola institución.

La expulsión de Lacan, los movimientos de Documento y Plataforma que tuvieron lugar aquí en Argentina, y posteriormente, los cismas del movimiento lacaniano produjeron nuevas posibilidades para pensar las instituciones y sus instituyentes.

Los pioneros inspiraron nuestra formación. Pensábamos que lo mejor era analizarse, estudiar en grupos y supervisar de forma independiente. Mi análisis y la historia del psicoanálisis me llevaban a eso Yo me preguntaba qué era el psicoanálisis y qué era la formación de un psicoanalista. Pensaba también que todo analista debía participar y hacer su contribución al campo.

M.S.: En los grupos de estudio, ¿en qué lengua leían Freud?

M.C.M.: Veníamos a la Argentina, íbamos a Francia, y luego sacábamos fotocopias de los libros que habíamos comprado - que para la gente, en general eran inaccesibles. Nosotros viajábamos y los traíamos porque para comprar en Brasil era muy caro. Todos teníamos mucho trabajo y mucha dificultad para mantenernos informados. Era así en el inicio de nuestra formación y también más adelante. A Freud cada uno lo leía en idioma que prefería. A mi me gustaba leerlo de la traducción hecha por Ballesteros, en España.. Después me empecé a divertir con las distintas traducciones: la de Ballesteros, la de Etcheverry, las francesas, la brasilera de Imago y la inglesa de Strachey. Tuvimos dos traducciones de Freud en Brasil, la traducción de Editora Delta y más tarde la de Editora Imago.

M.S.: la gente leía en otros idiomas...

Norma Ferrari: Castellano y francés por lo menos....

M.C.M.: Inglés también. Algunos leían alemán. En la facultad yo estudiaba psicología principalmente en castellano. Yo leía los autores de aquí (Argentina), de España, leía los ingleses, franceses y los alemanes traducidos al inglés, francés o español. Pero muy poco estaba traducido al portugués

Existía la traducción de la versión inglesa de las obras completas así como una parte de los Escritos de Lacan. Había también alguna cosa de la obra de Melanie Klein y de sus seguidores y algunos autores americanos o franceses pero nada más.

Nosotros pensábamos que psicoanalistas, aislados cada uno con su grupo, no funcionaba. Solo eso no funcionaba. Las instituciones y las asociaciones tienen su papel, tienen su lugar, importante en la constitución del campo psicoanalítico: Aún así, nos parecía también importante que la práctica y el saber surgido de ella pudiesen ser debatidos en los intersticios de las instituciones y de las asociaciones.

Concebimos una editorial y una librería con un centro de psicoanálisis donde fuese posible reunir gente de distintas nacionalidades y líneas a debatir. Queríamos publicar lo más interesante de todas las tendencias.

En esta época no podíamos contar con autores brasileros. Solo escribían algunos exponentes ya conocidos. Pensamos en contribuir, como pudiésemos, a la constitución de un pensamiento sobre la práctica analítica así como para el desarrollo de su literatura en Brasil. Las cosas eran distintas que acá.

En los años 70 y 80, a pesar de ser Brasil mucho más grande y populoso que Argentina nuestra producción grafica y editorial eran significativamente menor.

No estoy hablando de la producción editorial del psicoanálisis, estoy hablando en forma general. En lo que concierne al psicoanálisis, como ya dije, la producción editorial del psicoanálisis era insipiente y el campo, más o menos hasta mitad de los años 70, era, casi enteramente, dominado por la IPA.

El número de sus candidatos y asociados creció mucho durante esa década pero la pluralidad en el campo apenas comenzaba. La circulación del saber analítico era restringida. No había un movimiento significativo de pensamiento, de escritura de los psicoanalistas en Brasil.

La dictadura militar y su aparato represivo estaban desplegando una gran actividad en la creación y el sustento del milagro económico brasilero. La IPA y sus analistas, salvo raras excepciones, asumieron una posición política neutra.

Había algunas personas interesantes, pero era un clima cultural todavía muy ralo.

En 1976, muchos argentinos inmigraron.

A mí, hasta 1975, no me interesaba practicar psicoanálisis. Me interesaba lo que se leía en los libros, pero no lo que se practicaba en San Pablo.

Cuando inmigraron los argentinos, yo formaba parte de un grupo muy interesante que trabajaba en la periferia, y habíamos entrado en crisis. Invitamos a Fernando Ulloa - sabíamos quien era - y en esa experiencia yo empecé a escuchar otra cosa, otra posición posible para un psicoanalista. Ahí pensé, "muy bien", y fui cambiando.

Guillermo Pietra: ¿Te acordás qué otros argentinos llegaron en esa época?

M.C.M.: Fernando Ulloa, Ana María Sigal, Mario Fux, Lucía Fux, Silvia Alonso, Magdalena Ramos, Emilio Rodrigué, Marta Berlin, Beatriz Aguirre. Guillermo Bigliani y Lea Bigliani, Tito Schutz, Baremblitt, Oscar e Nora Míguelez, Godino Cabas, Osvaldo Saidon, Vida y algunos otros.

Luis Camargo: Jerusalinsky?

M.C.M.: Alfredo Jerusalinsky fue para Porto Alegre, donde está hasta hoy, y fue, y sigue siendo una influencia muy importante en Río Grande do Sul y en otros lugares inclusive en San Pablo.

También hubo muchos brasileros que venían a la Argentina para hacer su formación. Venían acá, o iban a Paris o a Inglaterra.

M.S.: ¿Es desde entonces que tienes amigos acá en Argentina?

M.C.M.: Desde ahí, psicoanalistas amigos o amigos psicoanalistas. Antes de eso la amistad con los argentinos se daba a través de otros intereses.

En 1975-76 comenzaron a llegar los brasileros que habían ido a Paris para hacer una formación lacaniana. Algunos habían llegado un poco antes: como Durval Checchinato, de Campinas, en San Pablo, Iván Correa, de Recife, en Pernambuco. En esos años el número de los que iban llegando creció mucho. Se organizaron diversas posibilidades para estudiar, hacer análisis y supervisar.

Con la llegada de los exiliados argentinos y el retorno de los brasileros que fueron a Paris o a Buenos Aires, aparecieron nuevas instituciones. Fue una época de gran expansión dentro y fuera de IPA.

La década del 80 fue el despliegue de esos acontecimientos A partir de ahí ya era posible concebir un trabajo a ser realizado entre los muros de las escuelas y las asociaciones.

Nos interesaba el intercambio. Queríamos hacer que los autores extranjeros fuesen más accesibles y pensábamos también que era fundamental estimular el desarrollo de otros autores brasileros. La meta era colaborar para producir un incremento del pensamiento del psicoanálisis brasilero.

Por ser proyectos muy diferentes, tal vez no hubiéramos tenido esa idea, si René Major y Dominique Geahchan no hubieran realizado "Confrontations".

Trajimos muchos extranjeros, reunimos muchos brasileros en varias oportunidades, en diversas propuestas. Tradujimos varios autores extranjeros y publicamos muchos autores brasileros. Ese trabajo lo estamos haciendo desde 1986 hasta hoy.

Por eso, para mí, en cierta medida, la convocatoria de René Mayor a los Estados Generales significó trabajar en aquello en lo que yo ya estaba trabajando. La práctica en reunir gente con diferencias para debatir y la historia de confianza de las personas de distintas instituciones y escuelas, facilitó mi participación.

Interesantes posibilidades surgieron con esa convocatoria en 1997. Una convocatoria internacional a todos los psicoanalistas para que participando en su propio nombre constituyan un foro pluralista, autónomo, autogestado para debatir el estado actual del psicoanálisis en el mundo, me pareció muy oportuno, necesario y novedoso. El hecho de que los Estados Generales del Psicoanálisis reconocieran la función de las instituciones existentes, y propusieran espacios caracterizados por la ausencia de jerarquías, de dueños, de garantías y legitimaciones preestablecidas inauguraba una forma inédita para el encuentro y el debate entre lo psicoanalistas. Todo eso podía generar un espacio impar para el pensamiento de la clínica, del funcionamiento de las instituciones, con el necesario cuestionamiento de su política. Un lugar fuera de las universidades y de las instituciones o escuelas donde pudiesen surgir nuevas proposiciones.

M.S.: Habrás visto que no es igual el funcionamiento de los Estados Generales en Argentina que en Brasil.

M.C.M.: Fue muy bueno el encuentro acá (1)

M.S.: ¿Porqué te pareció bueno? ¿Cuál es tu balance de ese encuentro?

M.C.M.: Se caracterizó por un clima muy fértil, participativo, estimulante y tranquilo para pensar. Muy distinto de lo que yo sé que suele ocurrir. Me gustó mucho el encuentro y los trabajos inscriptos. Eran interesantes generaron un gran número de intercambios, de excelentes e importantes debates. El comité organizó las mesas con sensibilidad, los trabajos fueron atentamente leídos por los discutidores. Todo eso facilitó una dinámica y discusiones óptimas.

M.S.: ¿No habrá sido porque quizás no había demasiadas heterogeneidades institucionales, ni demasiada gente?

M.C.M.: ¡Había! Había lacaneanos de varios grupos, gente de APA, había independientes. No había demasiada gente pero había más que suficiente para un buen debate. Participaron 14 personas y fueron presentados 78 trabajos. Vinieron participantes de México, de Francia, de España. Argentinos oriundos de la provincia de Buenos Aires, del interior y brasileros de distintas regiones. El III Encuentro fue preparado y se realizó a pesar de la crisis que el país enfrenta, con todo lo que eso representa social, económica y psíquicamente para las personas que lo organizaron. Muchos pensaban que sería imposible. Fue una pena que el grupo que trabajó aquí en Argentina, preparando el encuentro en la Sorbone, en 2000 no haya participado. Esa ausencia generó un empobrecimiento.

M.S.: Quizás las ausencias tengan su razón en cómo se organizó el encuentro.
En Brasil los EGP fueron un fenómeno muy importante. Inclusive, creo que nunca fueron tantos psicoanalistas brasileros juntos a un evento fuera de Brasil como al encuentro de los Estados Generales del 2000 de la Sorbone. Creo que hubo más de 300...

M.C.M.: Había 200 brasileros, teníamos el 35% del total de los trabajos inscriptos. Fueron trabajos buenos...

M.S.: Retomando el tema de la editorial Escuta, qué porcentaje hay de textos de producción brasileña?. Me da la impresión de que es mayor la proporción de textos de producción brasilera que los de otras lenguas

M.C.M.: En 1986 casi no teníamos qué publicar en portugués. YA existían algunas traducciones: Freud, algunos títulos de Lacan y de autores lacanianos y un poco más de autores de IPA. Entretanto, nadie se había ocupado todavía, por ejemplo, de los franceses que no fueran lacanianos. Los autores franceses, que no eran de la École, fueron prácticamente introducidos en Brasil, a través de nuestro trabajo.
Ahora la situación es completamente diferente, y así publicamos un mayor numero de autores brasileños.

M.S.: Una edición estándar ¿cuantos libros vende en Brasil?

M.C.M.: Si es un libro para lectores con instrucción universitaria, la edición estándar tiene de 1000 a 1500 ejemplares. Si es un autor que vende bien, dependiendo del tipo de libro, demora unos 3 años, 3 años y medio para venderse toda. De algunos es posible hacer una segunda, tercera o más ediciones. Ese sería un comportamiento más o menos estándar.

L.C.: de Lacan ¿qué está publicado en portugués?

M.C.M.: De Lacan están publicados los seminarios 1,2,3,4,5,7,8,11,17 y 20. Los Escritos, Los complejos familiares, De la psicosis paranoica y sus relaciones con la personalidad, La querella de los diagnósticos, Televisión. ..

M.S.: ¿Quién es el equivalente de Paidós en Brasil? ¿Quién publica los seminarios?

M.C.M.: Los publicó Zahar, pero no es como Paidós. Zahar y Paidós son editoriales que no se asemejan. Zahar tiene una historia muy importante con las ciencias sociales y con la filosofía. Publica también, sin que sea una cantidad importante dentro de todo lo que ella produce, libros de psicoanálisis. La Imago tal vez sea la editorial que se podría aproximar a Paidós. La semejanza es que son, actualmente, editoriales que pueden ser llamadas grandes, en el sentido de haber producido muchos títulos y de tener un catálogo importante con un alto porcentaje de títulos de psicología y psicoanálisis. Aun así existen muchas diferencias en el proyecto editorial de cada una.

M.S.: ¿Imago es la editorial que sacó las obras de Freud en CD y las publica también en papel?

M.C.M.: Exacto. Pero Imago publica principalmente traducciones de autores de lengua inglesa, se caracteriza por publicar principalmente los autores de IPA. También publica algunos brasileros o franceses. Pero como el psicoanálisis no alcanza para mantener una editorial que sea grande, ellos están publicando otras cosas. En los últimos años Imago se viene diversificado mucho. Hoy en día, publica solamente un número pequeño de títulos de psicoanálisis. Esto es una tendencia general. Muchas de las editoriales que en un cierto momento publicaron psicoanálisis después desistieron de hacerlo en forma sistemática. La editora Escuta, es la única insistente. Si termina el año y tenemos déficit metemos la mano en el bolsillo e ponemos lo que falta.

M.S.: ¿Los dueños de las otras editoras no son psicoanalistas?

M.C.M.: El dueño de Imago sí. El fundador, Jayme Salomão, es parte de IPA. Él es de la Sociedad Brasilera de Psicoanálisis de Río de Janeiro. La Imago fue creada, en Río en 1967, especialmente para publicar las obras completas de Freud. Tal vez, hoy en día, él no se dedique mas a la editora. El hijo o los hijos, si no me equivoco asumieron la dirección. Existen unas dos o tres editoras más cuyos dueños son psicoanalistas, pero son editoras más recientes y todavía con pocos títulos. A pesar de que varias editoras hayan desistido, el número de autores y de libros de psicoanálisis aumentó considerablemente en Brasil.

Durante el proceso inicial de concepción de los Estados Generales en Brasil, en São Paulo se reunieron psicoanalistas de varias partes del país. En esos grupos escuché un análisis de la situación del psicoanálisis en el Brasil, que me pareció verdadera. Todo el proceso fue interesante y revelador.

Con la convocatoria de René Major, nos reunimos y las cuestiones fueron: ¿como nos interesa de ésta convocatoria y para qué? ¿Cuál sería nuestra contribución a una convocatoria como ésta? ¿Cómo se desarrolla el psicoanálisis en Brasil? ¿Cual sería la revolución necesaria entre nosotros?¿Cómo? ¿Como se daban las relaciones de poder entre nosotros? Reconocíamos nuestra producción y nuestra satisfacción

con los caminos recorridos en las últimas décadas. Durante ese tiempo fueron discutidas muchas cuestiones importantes de la clínica y de la práctica teórica, estudiábamos y debatíamos los textos clásicos y también las últimas novedades. La calidad del pensamiento y de la producción nacional escrita venía aumentando. El psicoanálisis en Brasil se puso más sólido, estaba más productivo y rico que nunca. Aún así pensábamos que, de manera general, esa producción escrita era todavía tímida y poco significativa en relación a lo que veíamos del desarrollo del psicoanálisis en otros países. Saltaba a la vista otra tendencia presente en la vida intelectual del país: la configuración subjetiva del colonizado y sus funestas consecuencias. Recordamos nuestra historia de colonia, un pasado que no paso y que se reproduce en el campo de nuestras relaciones con el mundo. Una repetición aniquiladora de la subjetividad, de la singularidad, del pensamiento. El colonizado es sometido, es infantil. Es destituido. Destituido de su alma por la fascinación con el poder del colonizador y de la metrópolis. Su poder es siempre desconsiderado frente a la competencia real o imaginaria del colonizador. Desde esa óptica lo mejor que puede pasarle al colonizado es dejar de ser lo que es y transformarse en una copia mal hecha del colonizador. El mismo y su contexto pasan a ser renegados, recusados. Cuando hace frío en Paris ellos salen de *manteau* aunque el verano sea de 35 grados. Esto fabrica una masa de seguidores con poca producción concreta. No genera condiciones necesarias para la formación de analistas y no produce psicoanálisis.

El psicoanálisis es un saber de origen europeo. Fue desarrollado en Brasil a partir de la importación de maestros extranjeros que, la mayor parte del tiempo, estaban imposibilitados de salir de esa posición. Les preguntábamos a ellos, todo el tiempo, como hacer, como pensar. Algunos de esos maestros también se sentían a gusto para gozar de esa posición.

Si existe un psicoanálisis inglés, francés o americano nos preguntábamos qué sería o cómo sería un psicoanálisis brasilero. En Brasil muchos analistas se definían como de escuela inglesa, otros como de escuela francesa o de la americana. Los estados Generales del Psicoanálisis sería para nosotros una escuela francesa mas para seguir?

Viendo ampliamente la situación del psicoanálisis en el país y en el mundo nos preguntábamos, como era y donde estaba nuestra producción. Precisábamos conocerla, reconocerla, generar textos, debatirlos. Nos incomodábamos con el hecho de que, raramente, leíamos o citábamos autores brasileiros, en nuestros trabajos. Cuando ellos eran leídos, em general, eran desconsiderados como tan irrelevantes que no merecían ser debatidos.

En cuanto desconsiderásemos lo que nosotros producíamos, en cuanto citásemos solamente los psicoanalistas extranjeros, quedaríamos alienados en relación a lo que realmente practicábamos. Sin conocer lo que los psicoanalistas producían en Brasil, sin debatir y criticar esa producción o saber que podríamos generar no avanzaríamos mucho. La relación amo – esclavo o la fascinación por constituir maestros eran los enemigos. Al mismo tiempo, nos percibíamos una etapa de cambio. Localizábamos un punto de viraje. No más ser loritos de piratas sino poder hacer algo distinto con la inquietud que nuestra práctica nos trae. Algo básico salta a a la vista: pensar lo que, realmente, estábamos haciendo. Teorizar la práctica, tal como la llevábamos adelante y no "la que debería existir". Estábamos en una inflexión en la cual aparecía otro camino diferente de la famosa repetición. Esa inflexión se iba estableciendo, lentamente, a través del tiempo, coexistiendo con el modo de funcionamiento más antiguo.

L.C.: ¿Cuales fueron los maestros extranjeros?

M.C.M.: Todos los que podíamos invitar o leer. Nosotros tuvimos muchos maestros de diferentes nacionalidades, asociaciones y escuelas. Sentíamos gratitud hacia los que fueron verdaderamente generosos, pero sentíamos que, todavía, éramos poco generosos con nuestro propio trabajo.

Así como el inconsciente no tiene espacio ni tiempo, la práctica del psicoanálisis se realiza inserta en una trama social y una cultura. A lo largo de muchas décadas, varios acontecimientos transformaron tanto nuestra sociedad como el campo del psicoanálisis. El papagallo del pirata tenía su lugar pero estaba fuera del tiempo

La propuesta de René Major era muy motivadora y nueva. Si fuese tomada en su radicalidad podría generar un espacio inédito de intercambio y debate. Un espacio regido por reglas que rompen completamente lo instituido en el campo y que hacen surgir una otra relación de poder para con el psicoanálisis y una otra relación de poder entre los psicoanalistas. Una circulación diferente de

conocimiento que podría propiciar nuevas ideas a los psicoanalistas ya reconocidos, así como traer a la interlocución algunos nuevos talentos. Pensábamos que eso generaría una contribución al psicoanálisis en Brasil y que movilizaría una producción interesante para el debate internacional.

Revolvimos nuestros conocimientos de historia francesa, de su revolución y de sus consecuencias, que marcaron de forma indeleble la cultura occidental, donde quiera que sea. Nos empeñamos en discernir lo radical de la propuesta. De raíz en raíz, donde se yuxtaponía con las raíces de nuestra cultura. Lo singular y lo universal trabajando conectados. Lo arcaico y lo mas reciente ligados. La historia de nuestros ancestros, así como Freud y el legado del psicoanálisis se hicieron presentes, colaborando en el porvenir de aquel proyecto. La sala se pobló de antropófagos. Realizada a deglución, el tabú se actualizó en totems y la fratria pudo asumir su poder.

La revolución francesa decapitó al rey. La guillotina no forma parte de la tradición de Brasil, pero la antropofagia se inscribió en la cultura brasilera como una de las posibilidades de producir cambios.

Oswald de Andrade, los otros modernistas, los tropicalistas también estaban por ahí. La historia de los indígenas brasileros y sus costumbres estaban también.

Para responder al cambio propuesto por René Major, acogiéndolo a nuestra historia, deglutimos, metabolizamos y transformamos la antropofagia de los indígenas, la de los modernistas, la de los tropicalistas; deglutimos y transformamos la convocatoria de los Estados Generales del Psicoanálisis y construimos nuestra participación.

Las bases y el espíritu de la convocatoria, abordar los seis temas propuestos eran una apertura suficiente para que cada brasilero pudiese pensar lo que ya le estaba preocupando, lo que ya estaba haciendo, y no un tema elegido para la ocasión.

Era una ocasión para que apareciese la singularidad en comunicación con lo universal. Como todas las cosas se organizan con muchos muros, pensamos que sería muy bueno se todos se sentaran para discutir, a pesar de las diferencias entre las escuelas. Eso llevaría al abandono de los dialectos, tendríamos que hablar "portugués".

Así comenzó todo.

Queríamos aumentar el flujo de análisis de nuestra repetición y de nuestro movimiento de autoría.

Debatir con los psicoanalistas el Mundial, seguramente nos enriquecería en ese proceso. Pensábamos también, que el diálogo con los otros latinoamericanos podría aportar una profundización de nuestras cosas en común, que forman parte de una realidad bien diferente de la de nuestros colegas del primer mundo.

Vincular a cada uno con todos, para debatir las cuestiones actuales del psicoanálisis: su clínica, su transmisión, sus instituciones, sus relaciones con lo social, la política y con los otros campos del saber contemporáneo. Sin jerarquía, sin dueños, en nombre propio, con ausencia de garantías, eso revolucionaría la revolución. Los Estados Generales podrían tener una función catalizadora y estimulante de nuestra revolución necesaria, ya en curso.

Planeamos y construimos varios dispositivos que viabilizasen lo que queríamos: escuchar a los brasileros y en la medida de lo posible escuchar lo que nosotros sudamericanos, latinoamericanos teníamos para decir para, después de un amplio debate, inscribir los trabajos en el encuentro mundial. Reconocíamos las diferencias existentes entre los varios pueblos latinoamericanos, pero estábamos atentos también à nuestra historia común.

Internet jugó su papel, desde el inicio. Invitábamos a través de ella, a todos los psicoanalistas que podíamos, para reuniones sistemáticas, a lo largo del tiempo. Estábamos en agosto del 98. En las reuniones íbamos juntando ideas de cual era nuestra situación y de cómo nos deberíamos organizar. Queríamos comenzar a pensar, junto con los otros latinoamericanos, la incidencia de nuestra historia común en la práctica del psicoanálisis e comprender mejor sus diferencias existentes. Organizamos un

debate preparatorio para el foro mundial, que acogería también a los que, por diversas razones, no podrían viajar a Paris.

Las reuniones eran anunciadas a los colegas de varias partes de Brasil, así como a varios psicoanalistas de América Latina, de los Estados Unidos y de Europa. Ellas se realizaban en San Pablo, con paulistas presentes, pero también con mucha gente que venía de otros lugares.

En un proceso de coautoría, los planes fueron siendo concebidos y realizados.

Construimos una red que incluyese el mayor número posible de psicoanalistas e interesados en el psicoanálisis y, que incluyese también, el mayor número de iniciativas independientes, mas ligadas por la comunicación y por el diálogo. Una red donde cada uno pusiese su potencialidad en escena, si quisiese. Quien prefiriese trabajar aislado, también todo bien. Podríamos encontrarnos en algún momento. Preveíamos la posibilidad de que las personas se organizasen de otras formas.

Deseábamos tener una visión general del trabajo de los psicoanalistas de Brasil. Queríamos saber cuales eran las cuestiones que los preocupaban, cuales los impasses vividos en sus prácticas clínicas e teóricas. Un movimiento de atención a lo que cada uno hacía o pensaba. La única vía posible para lo que queríamos era incentivar el desarrollo de elites, viabilizada por la multiplicación de los liderazgos. No nos interesaba un movimiento de masa. Los comportamientos de masa pueden ser analizados por el psicoanalista, pero él no produce cuando está disuelto en ella.

Concebimos un espacio, en principio, infinito, que se iría haciendo realidad en la medida en que existiese quien lo sustentase. Cada uno participaría como pudiese, como quisiese. Sin necesidad de invitaciones especiales. Todos estaban especialmente invitados. Las actividades, reuniones, plenarios, los grupos siempre fueron abiertos a todos. Quien quisiera crear algo que todavía no hubiera sido propuesto, solo debía comunicarlo y ponerlo en debate. Multiplicamos los espacios de trabajo, así como también los espacios vacíos, ya esbozados, existentes pero poco ocupados. Se hubiera quien se dedique a ellos tal vez se pudieran desarrollar.

Con la colaboración de los participantes, hicimos un portal en la Web, constituimos una comunicación por correo electrónico, con más de 12.200 personas: interesados en psicoanálisis y psicoanalistas.

Pensar formas de incluir participantes y multiplicar las posibilidades, ha sido importante para nosotros. Basados en los principios de los Estados Generales, propuestos por René Major, y la escucha del campo del psicoanálisis en Brasil, elaboramos políticas y dispositivos de: inclusión de participantes en el movimiento, de toma y sustentación de decisiones, de producción y circulación de informaciones. Cada detalle de ese trabajo es una acción políticamente pensada. Además de participar en ese movimiento mundial, queremos favorecer, catalizar lo que diagnosticamos como importante para el desarrollo del psicoanálisis en nuestro país y tal vez, importante también, para otros países de América Latina.

En la coautoría de ese proyecto, los participantes, frecuentemente, mencionan el dialogo y la horizontalidad que eso produce en nuestra organización. Tal vez, esas dos expresiones sean las que mas traduzcan nuestra práctica y nuestra utopía concerniente a las relaciones de poder que queremos desarrollar entre nosotros. El diálogo y la horizontalidad generan transparencia y cordialidad. Todo eso ayuda mucho en la producción y en el debate de ideas. Nos dedicamos al desarrollo de la hospitalidad en relación con las personas y en relación al intercambio de ideas. Eso que los participantes van llamando horizontalidad, articula de un modo interesante las diferencias.

Ese modo más horizontal, donde el espacio, tiempo, poder de voto y de trabajo es democráticamente propuesto: es igual para todos. Eso resalta las diferencias, colocándolas en comunicación. Muchos talentos se confirman y otros nuevos surgen.

En los Encuentros Latino Americanos se sientan juntos, analistas con cincuenta años de clínica, analistas principiantes y una gran mayoría situada en un promedio de 15 a 35 años de trabajo en psicoanálisis.

La respuesta a la convocatoria fue muy buena. Ahora tenemos un portal en Internet, que tiene 1000 textos, con casi 400.000 accesos o hits.

Cada persona que entra al portal queda mucho tiempo buscando y leyendo los contenidos. Los colegas, los estudiantes y también muchos legos lo visitan. Nuestro acervo de textos han contribuido mucho a los investigadores y estudiosos del psicoanálisis. Gente que, desde cualquier lugar de Brasil, accede y manda un mail solicitando un analista en su ciudad, o una bibliografía sobre un tema, o queriendo información sobre lugares idóneos donde sea posible formarse como analista. O sea los Estados Generales en Brasil se convirtieron en una referencia, no solo para los analistas, sino también para la comunidad.

Una propuesta muy difícil de ser realizada, pero que viene dando frutos excelentes. Ya son cuatro años y medio de trabajo y de resultados interesantes e importantes. Por ejemplo, tenemos evidencias de que en Brasil, el movimiento de la Red de los Estados Generales del Psicoanálisis modifico varias veces la forma en que algunas instituciones proponen y organizan sus reuniones.

N.F.: ¿Quién responde a esas iniciativas de la gente, a ese tipo de preguntas? ¿Funcionan como grupo o quienes son los que responden? ¿Cómo funcionan?

M.C.M.: Depende. El funcionamiento allá es concebido en función de incluir participantes, propiciar el debate de ideas, la producción y la publicación de textos. El proyecto se fue elaborado por medio de juntar e intercambiar ideas. Todas las actividades son públicas y pueden ser realizadas por quien quiera. No tenemos un comité especial. Todo es público. Las reuniones son grabadas, muchas son transcriptas y puestas en el sitio. Otras son guardadas, pero pueden ser consultadas. Algunos colegas, se dedica a tareas específicas, a veces uno, a veces otro, muchas veces yo... entre algunos nos ocupamos de estas cuestiones. Tenemos una secretaria que se ocupa de muchas cosas. El proyecto se elabora en red. ideas de varias personas, de algunos grupos, mucha charla acá y allá eso es lo que impulsa el movimiento. Gente que aparece, desaparece, reaparece. Muchos que están siempre ahí, pensando que es lo que estamos haciendo, para qué y para quién.

Psicoanalistas de muchos lugares de Brasil y también algunos participantes de Buenos Aires colabora en las múltiples etapas de todo ese trabajo.

M.S.: Una pregunta y después te peleo un poco....

M.C.M.: Estamos mezclando todos los temas... (risas)

M.S.: Nuestros reportajes suelen ser así, esa es un poco la idea...

M.S.: ¿Hubo mas instituciones en el encuentro en San Pablo que las que fueron a Paris?

M.C.M.: Todos fueron: los de la AMP, los de Convergencia, de Sedes, de la IPA y otros. Todo el mundo, de nuestro pequeño mundo, fue.

M.S.: El encuentro de San Pablo reprodujo la misma situación interinstitucional?

M.C.M.: Si. Primero hicimos un encuentro.

El primer encuentro que hicimos en Brasil fue antes del de París, fue en 1999 y lo hicimos a nuestra manera, usando nuestra forma de trabajo. Fuimos juntando expectativas, las posibilidades de realización. Nos reunimos y conversamos mucho, con mucha gente. Al mismo tiempo en que nos preparábamos para el Encuentro Mundial de 2000, perseguíamos el objetivo de conocer lo que los participantes brasileros y latinoamericanos producían. La organización del Encuentro, en San Pablo, fue consecuencia del desafío que era para nosotros la articulación de nuestro espíritu lúdico con un conjunto enorme de diferencias.

Los Estados Generales son importantes en la Revolución Francesa, que influyó toda la cultura occidental. A pesar de que Brasil tiene una cultura que se inserta en el mundo occidental, el nombre Estados Generales provocaba extrañeza en muchos. Cuestionaban como íbamos a participar de un movimiento que tiene un nombre que sólo nos era comprensible si nos adentrábamos en los meandros de la historia de la Revolución Francesa. Cuestionaban si siendo así nos sentiríamos cómodos para apropiarnos del proyecto. Querían saber donde quedarían las singularidades. Sugerían otros nombres para el trabajo aquí. Querían participar en Paris, pero aquí tendría otro nombre. Otros encontraban que la historia de los

Estados Generales de la Revolución Francesa podían ser una buena referencia, una fuente de inspiración. Conversando, empezamos a jugar: "Estados Gerais da psicanalise", "Estados Minas Gerais da psicanalise" (risas)

Entonces apareció Grupo Caraíbas....

El grabador de Juruna... Él fue un jefe indio electo diputado. Él decía que la palabra del hombre blanco era muy inestable. Por eso el andaba siempre con un grabador cuando conversaba con los que no eran indios.

Además de indios, nosotros somos europeos, negros, asiáticos y mestizos de todo tipo. Somos colonizadores y colonizados al mismo tiempo.

Pensábamos que los Estados Generales del Psicoanálisis eran para pensar los estados generales del psicoanálisis. Fuimos aproximándonos, jugando con esas cosas y percibimos que lo que estábamos haciendo ya pertenecía a la tradición brasilera.

Hay algunos caníbales pero, la antropofagia ¿qué es? Lo que se come es el espíritu del ánthropos. El proceso fue así, jugando.

De esta forma se creó una fuerte transferencia de trabajo y una numerosa producción escrita fue puesta en circulación y debate. Eros trabajó mucho. En el primer encuentro, en San Pablo, discutimos cada uno de los 90 trabajos inscriptos. En el Encuentro Latino Americano de 2001, discutimos 140 trabajos. Y aquí, en Buenos Aires, discutimos los 78 artículos.

Organizamos también varios grupos - que llamamos grupos de interlocución. En San Pablo, se armaron cinco - dos de ellos no progresaron, pero mas tarde, otros grupos se formaron y trabajan hasta hoy. Además ya había grupos en Brasilia, en Recife, en Río de Janeiro - que funcionaban independientemente del trabajo que estábamos haciendo en San Pablo, pero que participaban como coautores en ese proyecto más general. Un grupo, de Río, fue el primero de Brasil.

Mucha gente de otros Estados de Brasil venía a los plenarios en San Pablo.

Psicoanalistas de muchos lugares se iban uniendo a la red en formación. Así comenzamos a trabajar con Carlos Guzzetti y Luis Vicente Miguelez, desde la preparación del encuentro del 99. Ellos ya tenían una experiencia en el trabajo con psicoanalistas que se organizan en red. Fue también a través de la Red, que Juan Carlos Volnovich y otros, contribuyeron varias veces al debate.

Esa convocatoria del 99 comenzaba así: nosotros psicoanalistas de América del Sur, Brasileros, Argentinos, Uruguayos, Paulistas, Cariocas, Bahianos, Recifenses, Paraenses, Brasilienses, Gauchos, Croatas, Porteños, Caraíbas, Mineiros, Goianos, Campinenses, Holandeses, Tupinambás, Italianos, Japoneses, Chinos y muchos otros. Nos encontraremos para discutir nuestra clínica, y nuestra producción teórica, nuestras instituciones y las relaciones del Psicoanálisis con las prácticas sociales, políticas y éticas en el mundo contemporáneo, nos reuniremos para discutir, en este fin de siglo, resistencias y flujos, nuestros recorridos y las perspectivas del saber psicoanalítico para el próximo milenio.

Esa diversidad que se fue encontrando, conversando, organizando, a lo largo del tiempo, todos los dispositivos que viabilizaron la participación de muchos brasileros, existían porque queríamos, porque investíamos la convocatoria de los diferentes. Por otro lado, ella se daba también por una particularidad de la ciudad de San Pablo que es una ciudad cosmopolita, una ciudad de inmigrantes, emigrantes de muchos lugares del mundo. Mucha gente que va y viene de muchos otros Estados. Recorriendo una misma cuadra, podemos escuchar diferentes lenguas extranjeras y diversas entonaciones del portugués.

Si buscar medios para articular el diálogo entre los diferentes es lo que nos une en los Estados Generales, entre nosotros, teníamos que articular mas de lo que las diferentes escuelas psicoanalíticas o asociaciones de analistas...

M.S.: ¿Ese grupo de Río de Janeiro es el que convoca al segundo encuentro internacional?

M.C.M.: Eso mismo. Ese grupo y otros participantes que trabajaron desde el inicio en la preparación para 2000. Esa reunión mundial será al final de octubre y principios de noviembre de 2003.

No tenemos todavía, una buena cantidad de relatos que cuenten los procesos de los grupos, pero en todo caso, los procesos que ocurrieron con la reunión de las personas, en función de los Estados Generales. En Río, ese primero grupo se preocupó en estudiar los Estados Generales en la historia de Francia y en seguida se dedicaron a discutir los textos de los participantes.

Después de julio de 2000, después de París, ellos desarrollaron varias actividades. Ellos tienen otra propuesta, una otra forma de organizarse.

Hasta ahora, toda esa diversidad se presentó como algo que suma, que enriquece.

Estamos hablando de diferencias culturales, de lugar, donde las cosas se dan y de la marca dejada en lo que es producido. La ciudad de Rio de Janeiro, además de ser un puerto con una localización geográficamente maravillosa, de tener muchos antropófagos, "malandros de morro", mulatos, etc.. tiene también las marcas dejadas por la situación de haber sido el centro del Imperio Portugués y, mas tarde, capital del Imperio de Brasil y después de la República. Con la presencia de la familia real y de la corte, la vida cultural en Rio se transformo, asumiendo nuevas posibilidades. Ellos se tornaron cosmopolitas mas temprano. São Paulo e Rio son los grandes polos de producción de todo en el país.

Digamos que los paulistas son antropófagos, caipiras, indios, mulatos, judíos, árabes, orientales, etc... y habitantes de una gran ciudad.

A partir de fin del siglo XIX, recibimos en San Pablo una gran cantidad de extranjeros, del mundo entero. Pero también por la historia... en San Pablo se hablaba Tupí Guaraní hasta mediados del siglo XVIII. El portugués fue instituido y legitimado como lengua oficial, durante el Imperio de D. Pedro II. Hasta esa época, la lengua más hablada en el interior del Brasil era el tupí-guaraní. La segunda lengua más hablada era el castellano.

NF: ¿Es un dialecto?

M.C.M.: Es una lengua indígena, o mejor dicho un tronco lingüístico. En la ciudad de San Pablo, en la calle, se hablaba Tupí Guaraní. La clase dominante también. En los primeros tiempos estaba formada por los bandeirantes y después por sus herederos, los barones del café, allá por el siglo XVIII, siglo XIX, XX. Eran mestizos, hijos de indios y portugueses.

Esa población permaneció cerrada, en el Planalto Paulista, desde 1500 hasta el siglo XVIII. Portugueses y Indios se fueron casando entre si, durante mas de dos siglos. Crearon una cultura propia, fruto de esa mezcla de razas. San Pablo siempre tuvo una tradición autonomista con relación a la corona portuguesa. Eso mismo se prestaba a un juego de conveniencia donde, en algunos momentos se hacía alianza con Portugal, pero teniendo muy claro cuales eran los intereses. Pero la mayor parte del tiempo eran autonomistas. Eso forma parte del lema de la ciudad de San Pablo.

M.S.: ¿Cuál es el lema?

M.C.M.: "*Dirigimos, no somos dirigidos*". "*Non ducor, duco*"

Existían las tribus del Planalto Paulista, que antes de la llegada de los portugueses ya guerreaban con las otras, y como siempre, unas intentaban dominar a las otras. Cuando llegaron los portugueses, eso fue óptimo para hacer negocios. La confederación de los Guaianás era la más poderosa de la región. Aliados a los portugueses, a través de casamientos y sociedades en los emprendimientos, ellos cazaban indios de otras tribus, para esclavizarlos y mandarlos a los trabajos agrarios en todo el Brasil, o a Europa, o donde pudiesen hacer dinero. A pesar de ser cazadores y comerciantes, quedaron aislados. No tenían casi contacto con la metrópolis y se comunicaban poco con los territorios donde había un mayor control europeo. Mas tarde, ellos incorporaron a sus actividades la búsqueda de oro y piedras preciosas en Minas Gerais, Goiás... Ellos fundaron muchos poblados en Minas, en Goiás, en Mato Grosso y en Paraná.

Ese lema tiene su origen en la mentalidad de esos fundadores.

M.S.: ¿Esto forma parte de las tradiciones actuales, en las formas de relación de los brasileros? ¿Los paulistas siguen siendo "dirigimos, no nos dirigen"?

M.C.M.: Continúan, si, continúan. (risas)

En la república tuvimos un largo periodo que se llamó: republica "café con leche" (risas)

Paulistas y mineros se alternaban en el poder. Después, vino el gobierno y la dictadura de Getulio Vargas, un caudillo gaucho. Pero hubo un período que se llamó así, "café con leche".

Es una expresión graciosa. También es usada en los juegos de los niños, para designar a los participantes que, por tener menos edad, no estarán sometidos à las reglas válidas para la mayoría. Funcionaran de acuerdo a otras reglas mas adecuadas a sus edades. Ellos estarán fuera del juego sin ser excluidos. Son incluidos y excluidos al mismo tiempo. Café con leche es, también, una bebida típica, hecha de la mezcla de esos ingredientes. Pero "café con leche" representó un gran poder económico. El café en San Pablo, y la leche, Minas Gerais tenía mucha ganadería - aún hoy, la tienen. Fue a través del café que los bandeirantes se convirtieron en los barones del café. Ellos eran ricos e tenían poder político. Pero con la abolición de la esclavitud, el cultivo de café empezó a disminuir, porque se sustentaba en la mano de obra esclava, principalmente negra. Los indios no eran buenos esclavos, se enfermaban, huían con mas frecuencia, eran frágiles, Los negros no, eran más fuertes. A pesar de que morían con frecuencia, sobrevivían mas que los indios.

Pero al abolirse la esclavitud comenzó la importación de mano de obra europea. San Pablo recibió un gran número de inmigrantes, principalmente italianos, pero también de toda Europa. Después vinieron los orientales. Primero japoneses, después coreanos etc.

L.C: De cuando estás hablando?

M.C.M.: La Primera República, la republica "café con leche", va hasta 1930. Pero la inmigración masiva comenzó al final do siglo XIX y fue muy intensa en los primeros cincuenta años del siglo XX.

L.C. : ¿Principalmente por las guerras?

M.C.M.: Y antes también. Ya teníamos una importante inmigración árabe y judía. Un gran número de judíos huyendo de la Santa Inquisición llegó a Brasil. Era más moderada al sur de Ecuador. Después llegaron muchos árabes.

Esas son las influencias más antiguas.

Es interesante pensar como es el encuentro del psicoanálisis con todas esas historias.

M.S.: Y tu, ¿por donde te ubicas en toda esa historia?

M.C.M.: Yo soy descendiente de Tiribiçá, el jefe de la confederación de los Guaianás, que tenía una hija llamada Bartira, que se casó con un portugués. Las princesas indígenas se casaban con los portugueses para consolidar alianzas. Indios y portugueses unidos, iban a cazar indios de otras tribus.

Bartira se casó con João Ramalho, un náufrago. Algunas versiones dicen que el llegó antes de Pedro Álvarez Cabral. Cuando llegó Martín Alfonso de Souza, el dueño de la capitanía de San Pablo, João Ramalho ya estaba allá desde hacía más de 30 años. Él tuvo muchos hijos con la india Bartira y con otras también El casamiento era poligámico, muchas veces. Desciendo también del casamiento de la hija del cacique Piquerobi con Antonio Rodríguez, otro portugués... Algunos indios pasaban a usar nombres portugueses. Con los jesuitas, todos ellos participaron de la fundación de la ciudad de San Pablo.

N. F : Esa lengua indígena de la que nos hablabas antes ¿pasa a ser reemplazada por el portugués? Esa lengua, ¿no se habló más?

M.C.M.: No. Pero, más o menos veinticinco, treinta por ciento de las palabras de la lengua portuguesa, en Brasil, son vocablos de lengua Tupi.

M.S.: Y esa lengua, ¿cómo se inscribe en la frase "dirigimos, no somos dirigidos "?.

M.C.M.: Era una resistencia: "no hablamos portugués porque no tenemos nada que ver con ese Rey, somos independientes". No se querían someter al dominio de la metrópolis. Ese lema tuvo su origen en el autonomismo paulista del período colonial y tuvo su gran momento en la Revolución Constitucionalista, de 1932, cuando lucharon contra el dictador Getulio Vargas.

A causa de la industrialización, para dirigir, los paulistas se tuvieron que transformar en demócratas. Fueron obligados a modernizarse, para que pudiesen defender sus intereses. Actualmente, el Estado de San Pablo es el mas rico y el más moderno de la Federación y se puede decir que tiene un lugar de vanguardia en el país, en lo que se refiere al desarrollo de las instituciones democráticas. Aún así, en todo el país, instituciones muy actuales, modernas, contemporáneas, posmodernas conviven con otras, extremadamente arcaicas. Hoy en día, en el mismo espacio, en el Congreso Nacional, se reúne el coronel y el metalúrgico y, digamos, ambos electos democráticamente. Es un proceso complejo.

M.S.: ¿y que decidió el cambio de lengua?

M.C.M.: Yo pienso que los barones del café estaban interesados en ser Europeos. Ellos querían los modales de París, las ropas de París y una vida cultural tipo europea. Se querían sentir formando parte de la corte, de la aristocracia...

M.S.: Para dirigir, finalmente necesitaron hablar portugués... (risas)

M.C.M.: Querían existir a la francesa o a la inglesa. En 1750, aproximadamente, ya iba a Europa estudiar. Se formaban "bachilleres". La República de Brasil fue, hasta hoy, la república de los "Bachilleres". Ellos iban a Europa, asimilaban las ideas, las traían, y así se fueron europeizando. Ya no tenían esa cuestión de resistir. Preferirán reprimir, para resistir en el poder. Río de Janeiro se transformó en la sede de la corona portuguesa en 1808 y a partir de ahí muchas cosas cambiaron, también, en San Pablo.

M.S.: Esta tradición, ¿crees que pesa en el rechazo de las instituciones?.¿Porqué el rechazo a las instituciones?.

M.C.M.: Nunca hubo rechazo a las instituciones. Lo que tenemos son varios tipos de instituciones que se suceden. Las instituciones están muy bien armadas en Brasil. Por ejemplo, hablando de San Pablo, la forma de dirigir encontrada fue a través de las instituciones democráticas. Instituciones fuertes son substituidas por otras fuertes también y esa substitución determinada por los intereses económicos. Los barones fueron substituidos por los capitanes de la industria, el esclavo por el operario, el bachiller l por el tecnócrata, el coronel o el general por los demócratas. El rechazo que persistió fue al autoritarismo ajeno.

En todo Brasil la sociedad civil se fortaleció mucho, a partir de los años 80, con el final de la dictadura militar. Actualmente, percibimos una gran diferencia en la vida política, en general. Muchos participan, se informan, opinan. Es un fenómeno que notamos en todo el país, no sólo en los principales centros urbanos. Aún así, todavía convivimos con estructuras sociales y políticas muy arcaicas.

Pero para hablar de psicoanálisis, por ejemplo, en San Pablo, la IPA debe tener entre 900 y 1000 personas. Además, con mucha cohesión, nunca se dividieron pese a las peleas o diferencias entre ellos. El grupo lacaniano se dividió, pero no por una pelea entre los brasileños, sino por la pelea entre J. A. Miller y Collette Soler. Las instituciones van muy bien, no tienen problemas, y van a tener cada vez más miembros.

M.S.: Por qué aunque parezca...

M.C.M.: La IPA de San Pablo contiene una gran variedad de escuelas: hay bionianos, hay kleinianos, algunos siguen la escuela francesa, no lacaniana, otros piensan que no hay necesidad de tener en cuenta el inconsciente y de ahí en adelante. Gran diversidad. Ellos tienen una vida institucional intensa, pero muy cerrada en ellos mismos. La institución es tan imaginariamente proveedora y fuerte, que precisan de pocas cosas por fuera de ella. Existe muchas otras instituciones menores, pero estables.

Los Estados Generales no son contra las instituciones son contra el autoritarismo.

Algunos piensan que los Estados Generales son contra la IPA. Pero no es así, porque no estamos contra las instituciones, ni la IPA. La cuestión es poder pensar fuera de los cánones de cada institución.

M.S.: Pero por ejemplo ¿vos estuviste en alguna institución?

M.C.M.: No, pero eso es un caso raro.

M.S.: ¿Por qué no quisiste formar parte de una institución?

Porque no es lo mismo que uno vaya a los Estados Generales perteneciendo a una institución - sea del grupo de Quinet, o de Forbes, o de convergencia – que sin pertenecer a ninguna institución. ¿Porque elegiste no pertenecer a una institución?

M.C.M.: Yo pienso que, por un lado, tengo mi síntoma ¿no?

Y por otro, los argentinos a través de los cuales me interese por el psicoanálisis, a Lacan ya lo conocían - no eran solo de la IPA, pero venían principalmente de Documento y de Plataforma - yo con mi síntoma y con esa oportunidad... (risas)

Pienso que no se puede pelear con los síntomas. Tenemos que producir a partir de ellos. Si ellos están en un estado de flexibilidad para que se los pueda usar, y no ser usado por ellos, estamos en una buena condición..

Sólo en el sentido común del término, yo no participo de ninguna institución psicoanalítica. Entretanto, se miran mejor yo participo de la institución del psicoanálisis de una forma intensa y activa. En mi trabajo y de acuerdo a sus reglas. Yo formo parte, no estoy fuera de él

L.C.: ¿Y la producción de tu síntoma se llama Pulsional?

M.C.M.: Escuta - Pulsional, mi forma de pensar y de practicar el psicoanálisis. Tengo una clínica muy variada. Durante mucho tiempo trabajé con chicos de la calle, y fue muy importante para mí. No dependo de las cuatro paredes y del diván para practicar psicoanálisis. Yo pienso que el encuadre está adentro, y yo voy con él a donde yo quiero.

Claro que la condición ideal para hacer psicoanálisis es con un diván, cuatro paredes, etc...

L.C.: En San Pablo las instituciones del ámbito gubernamental ¿le dan cabida al psicoanálisis?

M.C.M.: Depende de la época. En los gobiernos más democráticos, el psicoanálisis actúa más en el ámbito público, con los gobiernos de derecha esa presencia decrece significativamente.

N.F.: A mi me había quedado una duda del principio. La gente con la que vos empezás a armar el proyecto de Pulsional ¿tampoco estaba en instituciones?

M.C.M.: No, era gente de todos lados. Lo de Pulsional es un acontecimiento diferente en el campo. Es un lugar considerado neutro, donde es posible que personas consideradas enemigas se sienten para trabajar. Tanto los psicoanalistas que están en las instituciones, cuanto los "independientes" se encuentran en Pulsional. Por eso una convocatoria como la que vino después era muy fácil, era solo llamar todas esas personas de esas instituciones...

M.S.: ¿Y porqué venían?

M.C.M.: Porque yo los llamaba (risas).

Porque conocían a René Mayor y admiraban su trabajo, también porque, Helena Besserman Vianna es una persona muy considerada. No sé si ustedes saben como aparecieron los Estados Generales en Paris: son consecuencias del caso Amilcar Lobo

M.S.: El "analista torturador"...

CM.: Helena tuvo un papel muy importante en denunciar, pero fue silenciada por la institución, durante muchos años. Se intentó, de muchas formas dentro de IPA, que nadie supiese. Quien hizo públicamente la denuncia fue Mimi Langer, y hasta 1997, cuando se crearon los Estados Generales, la IPA continuaba tratando de ocultar el tema.

Por ese motivo René Major, Elisabeth Roudinesco, Helena Vianna y otros pensaron los Estados Generales. Era importante poder crear un espacio, donde fuese posible hablar de lo que es institucionalmente silenciado.

Proponían que cada uno viniera en su propio nombre, ejercer la libertad de pensar en la ausencia de la presión de los cánones de las escuelas, o de las conveniencias de las instituciones establecidas. Si yo relato mi práctica, no voy a decir yo hice eso porque Lacan, o porque Melanie Klein...

Quien sustenta ese tratamiento? Quien se responsabiliza por el ? Para pensarlo utilicé a Melanie Klein, a Lacan, a Winnicott, o Urania Perez, o Manoel Berlinck, no importa quien, pero soy yo quien lo pensó así, por algo.

Así las cosas son muy interesantes, en San Pablo, en Brasil, en todo lugar, existe a tendencia a las cristalizaciones. Percibirlas y disolverlas es lo cotidiano del psicoanalista.

N.F.: Y aquí?

M.C.M.: Aquí y allá. Pero aquí, mucho más que en Brasil, es una cosa de castas.

Esa cosa sin jerarquías, a mucha gente le resultaba algo interesante.

M.S.: Sin embargo los Estados Generales no funcionaron exactamente así...

M.C.M.: ¿Dónde?

M.S.: Al menos en Paris. No sé cómo seleccionaron a los brasileños que fueron "comentadores", pero a los argentinos los eligieron a dedo – y eso lo tengo claro porque participaba del comité argentino - y supongo que en otros países posiblemente haya sido también así. No se como habrá sido en Brasil.

M.C.M.: A Brasil, vino quien quiso. En San Pablo no existieron comentadores como en Paris. La reunión fue sin dueño, sin jerarquía, cada uno sustentando su participación en nombre propio, quien quisiera podía proponer lo que quisiera. Había que sustentarlo. Todo eso con gente de todo Brasil. San Pablo es un lugar por el que transitan psicoanalistas de todo Brasil: gente de Porto Alegre, de Belém, de Paraíba, de Recife, Goiás, de Brasilia, de Río de Janeiro, de Paraná...

En la preparación del Encuentro Mundial en Paris, hicimos muchas sugerencias, inclusive de miembros para el comité internacional, comentadores, etc. Sugerimos el Português como língua oficial. No senti un contacto autoritário. René Major y el comité en Paris estuvieron abiertos al diálogo, todo el tiempo.

M.S.: ¿Y cuál sería la diferencia con el Lacanoamericano?

M.C.M.: Los Estados Generales no son lacanianos.

M.S.: Me refería principalmente al funcionamiento

M.C.M.: El Lacanoamericano ¿es en nombre propio? No, son instituciones que convocan. En los Estados Generales no hay instituciones que convocan. No hay representación institucional. Son personas que convocan y participan. Es completamente diferente de algo donde son las instituciones que convocan. Participan psicoanalistas de todas las escuelas y asociaciones, así como algunos "independientes".

M.S.: ¿Cuál es la relación de eso con el eclecticismo?

M.C.M.: Ninguna. Cada uno trabaja desde sus referencias.

M.S.: Pero si todo el mundo puede ir ¿cuál es el límite?

M.C.M.: Ninguno.

M.S.: Entonces es una posición ecléctica

M.C.M.: No, ecléctico es cuando yo tomo un poco de acá, un poco de allá y hago un Frankenstein. Los encuentros de los Estados Generales no pretenden un cuerpo, son el encuentro de diversos modos de pensar en diálogo. Interesa el debate. El objetivo de las reuniones es el diálogo entre diferentes, que seguirán siendo diferentes.

M.S.: Pero el conjunto ¿no es ecléctico?

M.C.M.: No es un buen nombre, es pluralista.

M.S.: Pero si no hay límites...

M.C.M.: Es pluralista, no es ecléctico.

M.S.: Pero ¿cual es el limite?

M.C.M.: Yo tengo las posibilidades y los límites de las referencias que sustenta mi pensamiento y de mi capacidad de crear. Innumerables veces tenemos que abandonar premisas y paradigmas para conocer más. Existe también un límite en la especificidad que la propia convocatoria nos impone. Ella marca varios límites.

MS.: Puede venir un sicoanalista de la SPOB?

M.C.M.: Psicoanalista no es un título. Es psicoanalista quien produce psicoanálisis. La actividad del lenguaje es inherente a esa vivencia, a esa experiencia. En los Estados Generales los distintos textos se presentan y se interrogan. Están allí para ser pensados, debatidos. Se exige consistencia y fundamentación.

Conversamos y discutimos mucho sobre como desarrollar dispositivos de trabajo que favorezcan la inclusión de la diversidad del psicoanálisis, além de avanzar en el diálogo con otros saberes. Si el trabajo estuviese bien hecho, pasa al debate, si no corresponde à la calidad exigida, debe ser excluido. Eso puede ocurrirle a cualquiera, no importa de que institución.

M.S.: No los reconocen como psicoanalistas?

M.C.M.: Este es un momento muy rico en el psicoanálisis de Brasil, pero también, es un momento de banalización extrema. El nombre psicoanálisis es utilizado para cualquier cosa, por lo tanto podemos reconocer lo que es psicoanálisis de lo que no lo es.

M.S.: ¿Y cómo se define quien es psicoanalista y quien no?

M.C.M.: Lo que yo pienso es que la institución del psicoanálisis tiene su historia, sus instituciones. Ya está instituido más allá de sus sociedades y asociaciones. Es posible saber lo que forma parte del psicoanálisis y lo que no. En Brasil, tenemos la IPA, la escuela lacaniana, grupos referidos a Lacan pero que no están con J. A. Miller, psicoanalistas que hicieron su formación con los argentinos, algunos grupos locales con excelente reputación, otras asociaciones del ámbito nacional. .. Esas son instituciones de formación reconocidas, porque se hicieron reconocer a través del trabajo que desarrollaron. Aún así el hecho de que alguien cumpla con las exigencias formales de las instituciones, no garantiza a eficacia en el lugar del analista. Esa cuestión no es simple. Yo leí un trabajo de un americano de la IPA, de los EE. UU, donde el sostenía que el psicoanálisis debería cuantificar y estandarizar sus resultados.

Ahora, el hecho de que psicoanálisis se haya transformado en un nombre para cualquier cosa, es un gran problema. En el "site" de una de estas instituciones que se dicen de psicoanálisis, uno que se dice psicoanalista presentó un artículo, donde se preocupaba en establecer criterios para un diagnóstico diferencial para definir quien precisa un psicoanálisis y quien un exorcismo. Y él llega a una conclusión: si el paciente reacciona con furia al nombre de Jesús, precisa de un exorcismo, si no, puede hacer un psicoanálisis. No tienen ni idea de lo que es el psicoanálisis.

Un grupo de impostores presentó un proyecto al congreso para reglamentar el psicoanálisis. No fue aprobado porque fue evidente que, quien lo escribió no tenía ni la más remota idea de que es el psicoanálisis.

El significante psicoanálisis es un significante de prestigio.

Yo salgo un día de mi casa y veo un cartel que dice: "¿Está desempleado? ¿Ya pensó en ser psicoanalista? Profesión digna y rentable". (risas). Alguien me comentaba que en un aula de una de esas instituciones, una que tiene cobras en su emblema, un profesor decía que: "El psicoanálisis tiene dos cobras. Si cura, cobra. Si no cura, también cobra". (risas)

No importa el nombre de la institución, no importa la persona, importa si conocen o no el psicoanálisis.

M.S.: Tomemos otro ejemplo: el grupo de Magno, ¿participa de los Estados Generales? ¿Los aceptan?

M.C.M.: Claro que los aceptamos. Magno tiene una importancia histórica grande. En una determinada época el escribió libros interesantes. Ahora...

M.S.: Me han hablado bien de Magno...

M.C.M.: El formó mucha gente.

M.S.: Pero en su sitio Web él equipara los psicoanalistas a un "Personal Trainer". No es lo mismo que Jesús y el exorcismo, pero, ¿cómo pensar un psicoanalista como un "Personal Trainer"?, ¿no está en los límites?

M.C.M.: Ahora no estoy muy al tanto de lo que Magno está haciendo, pero digamos que en los años 70, él fue uno de los pioneros. El dirigió la institución lacaniana más importante de Río de Janeiro, y formó muchísima gente. Era una institución muy vital. Magno es muy personalista, pero una parte de los analistas importantes de hoy, de Río de Janeiro, estuvieron en esa institución.

M.S.: Las traducciones de los seminarios que se leen en Brasil ¿son de Magno?

M.C.M.: No, Magno tradujo dos seminarios

M.S.: Yo creía que más, porque me lo habían relacionado con el hecho de que es un excelente poeta, alguien que sabe usar muy bien los recursos de la lengua portuguesa.

M.C.M.: Si, pero no tradujo mas que dos seminarios.

M.S.: Entonces, los seminarios de Lacan ¿por quien han sido traducidos al portugués?

M.C.M.: Por varios. Betty Millan, Antonio Quinet, Marie-Christine Lasnik, Aluisio Meneses y otros.

Ahora, algunas instituciones hicieron traducciones, pero no están publicadas comercialmente.

M.S.: ¿No hay ninguna institución o lugar que haya sido el principal centro traductor?

M.C.M.: No. Déjeme pensar. Es posible que algunos de estos traductores estuviesen ligados a Magno, en aquella época. Necesitaría preguntar.

G.P.:¿Hay algún traductor de los seminarios establecidos?

M.C.M.: Esos son los traductores de los seminarios establecidos por Alain Miller. El proceso de traducción no fue como acá. Acá piratearon mucho más. Allá, en Brasil, conseguíamos las versiones no oficiales francesas, o las argentinas, pero nadie las publicó en portugués. Algunas traducciones aisladas hubo, pero pocas.

L.C.: Como vos sabes acá, no solo en las instituciones, sino también en la cultura, el psicoanálisis tiene mucho peso. ¿Qué ocurre a nivel popular, o social, con el psicoanálisis, en San Pablo, o en Brasil?

M.C.M.: Tiene una presencia importante. Influyó en el campo de las artes y de varios otros saberes, mas, definitivamente, no es como aquí. Argentina y Brasil, todavía tienen situaciones culturales muy diferentes. En Brasil existe una tremenda concentración de la renta. Menos del 10% de la población tiene educación universitaria. Son diez por ciento de 170.000.000 habitantes, o sea alrededor de 1.700.000 individuos. La mayoría es analfabeta o lee y escribe precariamente. es posible que la población de Argentina corresponda mas o menos a la población del Estado de San Pablo.

Ahora, frecuentemente, el psicoanálisis es evocado a través de los medios. Algunas veces aparece de forma apropiada, otras de forma grotesca. También hay situaciones donde es además expropiado. Por ejemplo, en la televisión, un psiquiatra hablaba de depresión infantil. Hizo una descripción diciendo que es un problema físico químico, y que tenía que ser tratado con medicación. Ahí el entrevistador le pregunta que es eso de la depresión, cómo aparece, qué explicación tiene, y el hombre entra por el psicoanálisis.

Un uso banal y común. Puede ser que alguna confección lance una camiseta escrita "Freud explica"

L.C.: Los psicólogos en general, ¿se orientan hacia el psicoanálisis?

M.C.M.: Digamos que una parte sí. La formación en psicoanálisis es muy cara, lleva mucho tiempo, no hay tanta gente que se anime.

N.F.: ¿de donde venís vos, María Cristina?

M.C.M.: Yo hice la carrera de Psicología.

N.F.: ¿La corriente cognitiva tiene mucho desarrollo allá en Brasil?

M.C.M.: Inmenso. Es lo dominante. La psiquiatría biológica se asocia muy bien con ellos.

G.P.: Tiene más inserción en todos los ámbitos?

M.C.M.: Depende. Un psiquiatra biologista puede decir que el psicoanálisis no hace ni bien ni mal, pero que lo mejor es una terapia cognitiva. Entretanto, muchos, ya de entrada dicen que no vale nada. En cambio si le preguntas a los psiquiatras que tienen una tradición fenomenológica, ellos están más ligados

al psicoanálisis. Aún así, lo dominante es la vertiente biologista de la medicina, siendo así, las terapias cognitivas son las que han sido mas indicadas, cuando la indicación viene de los médicos.

L.C.: ¿ Y en las instituciones de salud pública?

M.C.M.: Hmmm. Depende de la época. En, San Pablo, en el gobierno democrático de Franco Montoro, que fue el primer gobierno después de la dictadura, los psicoanalistas fueron muy solicitados. Pero con el gobierno de Maluf, muchos tuvieron que salir. Depende..

L.C.: ¿Y ese espacio fue ocupado por quienes?

M.C.M.: Por todos: cognitivistas y no cognitivistas, psicólogos y psiquiatras de todas las corrientes.

M.S.: ¿Por qué crees que los Estado Generales no tuvieron el mismo desarrollo en otros estados brasileños?. Porque está concentrado principalmente en San Pablo y Río ¿no?

M.C.M.: San Pablo y Río son los grandes centros, donde están reunidos la gran mayoría de los psicoanalistas. Sin esas dos ciudades, todo sería mucho más modesto. El eje San Pablo y Río es una vieja historia. Existe una gran concentración de bienes culturales y materiales en esa región.

Aún así, el panorama del psicoanálisis en Brasil, no se agota en esa región. Existen otros centros urbanos que contribuyen para su desarrollo.

Comenzando por el Sur, en Porto Alegre hay dos grupos de IPA y un número importante de lacanianos – varios grupos, de distintas procedencias, se unieron y constituyeron la APPOA - la Asociación Psicoanalítica de Porto Alegre. Contardo Calligaris, Jerusalinsky y otros la fundaron. Ellos siempre están pensando cosas interesantes.

En los encuentros que hicimos, varios psicoanalistas de Río Grande do Sul, de Santa Catarina y de Paraná se reunieron y debatieron. Pero, Estados Gerais no llego constituir un movimiento, en estos Estados.

En Brasilia hay un grupo que aun no siendo grande, produce de forma significativa. Cuando se pensó donde podría ser el próximo Encuentro Latino Americano, Brasilia fue pensada como uno de los lugares posibles. El otro lugar propuesto fue Recife, en Pernambuco

En Bahía, tampoco se armó un movimiento. Hay algún que otro participante, a pesar de que, en Salvador, relativamente, exista un número importante de analistas.

De Belém, de Ceará, de Paraíba también participaron algunos, pero son lugares donde el número de analistas es más reducido.

M.S.: Vos decías que así como le ponías un límite a los de la SPOB, también se lo ponías a los nazis. La pregunta sería, ¿dónde comienzan los nazis, en psicoanálisis?.

M.C.M.: Apareció uno, de Francia. No me acuerdo su nombre. Él decía que estaba siendo marginado en Francia y que eso le parecía extraño porque los Estados Generales convocaban a todos. Entonces, el quería trabajar con los brasileros. Me mandó un libro que decía que el mito del complejo de Edipo venía de Grecia, que Freud era un judío, y que tanto uno como el otro eran orientales. Pensaba que era imperativo construir un psicoanálisis occidental, para que finalmente el psicoanálisis de Freud fuese erradicado. Sinceramente, leí un poco, y tiré el libro. En mi opinión no se conversa con nazis. Están siempre comprometidos con imposiciones autoritarias.

M.S.: Pero el problema no era que fuera nazi sino que no sabía nada de psicoanálisis!!!

M.C.M.: Amilcar Lobo era un nazi y formaba parte de la IPA.

M.S.: Cuando preguntaba donde empieza el nazismo lo hacía pensando ¿te parece que el psicoanálisis puede votar por Chirac en Francia?

M.C.M.: No sé eso. Es un problema francés ese. Tenemos que pensar la especificidad de lo que aconteció.

M.S.: Bueno pero según lo que hagan los franceses uno puede pensar qué se hace también en otros países. Quizás en Francia se dio una situación que puso a prueba a los psicoanalistas de una manera que, en otros países todavía no ocurrió, pero que quizás en algún momento ocurra.
René Major llamó a votar por Chirac.

M.C.M.: ¿El votó por Chirac?

M.S.: Llamó a votar por Chirac, junto con J.A. Miller, y casi todos los...

M.C.M.: Ah, después de que Jospin perdió. Ahí todo el mundo reaccionó, porque iba a ganar la ultra derecha. Estaba abierta esa posibilidad. Es un momento francés que hay que analizarlo. El problema fue que cuando había que votar a Jospin, todos se quedaron en casa. Y después que Jospin perdió, quien era mínimamente demócrata, ante la opción Le Pen o Chirac...
Francia gobernada por la extrema derecha traería serias consecuencias a todo el mundo.

M.S.: Pero porqué los psicoanalistas habrían de votar por Chirac?

M.C.M.: Porque sino ganaba Le Pen!!

M.S.: Dudo que fuera a ganar....

M.C.M.: No ganó porque todos se unieron. La izquierda parisina se alió, y todo el mundo se unió en torno a Chirac. Pero ese fue un problema francés.

M.S.: No sé si es tan francés. Con un criterio similar, aquí mucha gente votó a De la Rúa para que no ganara Duhalde, y ya sabemos lo que significó De la Rúa y los "progresistas" que lo impulsaron...

M.C.M.: Mirá, cualquier cosa que sea totalitaria...

M.S.: Chirac es un gobierno que apoyó la guerra imperialista de los Estados Unidos contra Afganistán y contra Irak. Los psicoanalistas franceses llamaron a votar por un gobierno que apoyó esa guerra.

M.C.M.: De acuerdo, pero si se hubieran quedado en sus casas hubiera ganado Le Pen. El problema está en el comienzo, en lo que fue hecho mucho antes de las elecciones. Pienso que lo que puede ser llamado izquierda está en crisis, en el mundo entero. Desde este punto de vista, Usted tiene razón.

M.S.: Precisamente, ese es un problema de la izquierda. El asunto es qué hacen los psicoanalistas llamando a votar por Chirac, es decir, por un gobierno que apoyó activamente la guerra contra Afganistán y contra Irak.
La pregunta la hago porque tú planteabas que tendría que haber una relación entre el psicoanálisis y ciertos aspectos de la política.

M.C.M.: Vamos definir de otra forma. Todo el que quiere establecer la dominación y el sometimiento del otro, no tiene como escuchar el inconsciente, no tiene las condiciones psíquicas mínimas para conducir un análisis. Yo pienso que existe una incompatibilidad entre el psicoanálisis y el autoritarismo, pero el campo del psicoanálisis no está libre de los dictadores y de aquellos que desarrollan formas de exterminar a los diferentes.

En Brasil tenemos muchos psicoanalistas que votan a la derecha y muchos que votan a la izquierda. Almícar Lobo fue alguien que participó muy activamente en el aparato represivo de la dictadura. No fue algo muy común. Tuvimos ese caso. Muchos psicoanalistas se quedaron quietitos, y otros no.

Muchas veces, cuando mi candidato preferido no tenía ninguna chance de vencer, yo voté por el mal menor. Si Maluf iba ganar, entonces se hacía una movilización para que todos votasen contra Maluf. En política tenemos que lidiar con realidades muy adversas o complejas. Existe el ideal y lo posible, en cada momento.

M.S.: Es lo que te decía, aquí votaron así por De la Rua, y así nos fue.

El año que viene los Estados Generales van a hacer el segundo encuentro internacional.
Hay un comité organizador o algo así. La pregunta sería: en la medida en que esto se prolonga en el tiempo ¿por qué no se lo podría considerar como una institución más?

M.C.M.: A cada encuentro personas entran, otras se van. Algunas se mantienen a lo largo del tiempo. Las cosas son puntuales: lo que nos interesa es una red de circulación de ideas. Uno puede estar hoy, mañana no, después volver a entrar. Pero encuentro interesante la pregunta. Algunos procedimientos se van repitiendo... Me parece importante pensar en eso. Si alguna institución se va delineando, cabe también preguntarse: ¿qué tipo de institución ? No creo que tengamos que huir de las instituciones como del diablo huye de la cruz, pero una red es una institución?

G.P.: ¿Tienen una caja propia, dinero?. Porque una cuestión para pensar el estatus del grupo podría ser si tienen una caja propia.

M.C.M.: Somos deficitarios. Yo sostengo el portal. La mayor parte del tiempo lo pago con dinero de mi bolsillo. Después "paso la gorra", y lo vamos equilibrando así. Todos pueden contribuir, aún no siendo psicoanalista. El funcionamiento es bastante precario porque no tenemos una personería jurídica. Es una situación que restringe mucho. Yo he usado mi propia cuenta del banco. Hago una contabilidad que es pública, todos la pueden ver. Todo bien detallado. Pero es muy incómodo y difícil de sostener en el tiempo.

M.S.: Ya que hablamos del tema de la caja ¿los psicoanalistas, en Brasil, viven principalmente del consultorio o de otras cosas - como el trabajo en instituciones, universidades, etc?

M.C.M.: Hay de todo, pero hoy en día tenemos algunos pocos que viven exclusivamente del consultorio

M.S.: En los trabajos institucionales ¿cuales son las de mayor presencia?

M.C.M.: Pienso que es variado: universidades, hospitales, de todo.

G.P.: ¿En instituciones privadas como por ejemplo seguros médicos?

M.C.M.: Muy poco. En Brasil, los seguros médicos no pagan análisis

G.P.: ¿Y alguna otra forma de psicoterapia?

M.C.M.: Poquísimas sesiones. Si sos un psicólogo o un médico, tu paciente puede pedir la devolución del impuesto a las ganancias, pero ningún seguro paga - ni de psicología ni de psiquiatría - más que algunas consultas. No se paga un tratamiento.

M.S.: Tu trabajas en algún tipo de institución asistencia o solo en tu consultorio?

M.C.M.: Solo en consultorio.

M.S.:¿Hay algún tipo de pacientes, o de clínica, que te caiga más antipática, por cuestiones personales; o que prefieras?

M.C.M.: Me gusta recibir pacientes de distintos tipos. Por eso tengo honorarios muy variados. Si me llega una moza de un bar, que gana poco, y pienso que precisa 3 sesiones por semana, le cobro algo que pueda pagar. También tienen pacientes que pueden pagar muchísimo, pero muchísimo más, y vienen cuatro

veces. Hay otros que no vienen al consultorio, y yo voy atrás de ellos, en la calle. Trabajé muchos años con chicos de la calle, y ellos nunca vendrían al consultorio.

M.S.: ¿Y donde trabajabas?

M.C.M.: Teníamos un "consultorio" en el estacionamiento de un supermercado. Líneas imaginarias en un horario fijo definían un punto de encuentro. Los chicos empezaban a llegar, contaban sueños, contaban lo que les había pasado, de uno que murió, de otro que estaba preso en forma ilegal en la comisaría, del tráfico de drogas etc.

M.S.: Lo hacías sola?

M.C.M.: Éramos un grupo

G.P. : ¿De una institución pública, o la iniciativa había partido de ustedes?

M.C.M.: Nosotros hicimos una institución que se llamaba "Asociación para el desarrollo del ciudadano". Recibíamos un poco de dinero de una asociación holandesa, otro poco de una inglesa, y otro poco lo pagábamos nosotros. Existía un "juez corregidor" que apoyaba nuestro trabajo. Un padre, de la teología de la Liberación, un aliado nuestro, trajo ese apoyo del poder judicial.

Si uno sabe que hay niños presos en forma ilegal, no es posible callarse la boca. Esa neutralidad no sirve. Entonces el juez muchas veces nos autorizó a sacar a los chicos del calabozo. El padre se ocupo muchas veces en resolver problemas como esos.

M.S.: La figura del corregidor, ¿qué viene a ser?

M.C.M.: Es un juez que fiscaliza. El problema fue que empezamos a molestar a la policía. Trabajábamos en Osasco, una ciudad que pertenece al gran San Pablo, y la policía comenzó a multar nuestros autos, a perseguirnos, a pincharnos los teléfonos. Eso fue en el año 1979/80, la etapa de transición del fin de la dictadura para a democracia. Teníamos que estar muy unidos porque, así como morían los chicos, también corríamos riesgo nosotros. Allí yo tenía 35 pacientes, y quince años después no quedaba ninguno vivo. Los chicos tenían entre 4 y 16 años, y ninguno sobrevivió.

N.F.: Cómo se iban enterando de que morían estos chicos?

M.C.M.: La iglesia allá es muy fuerte, y está muy organizada. Tienen grupos que conocen a la población y cual fue su destino. Una de las primeras medidas tomadas para iniciar el trabajo fue conectarnos con esas instituciones, que se dedicaban al trabajo comunitario. Nos apoyaron mucho aun después a través de ellos, conseguíamos obtener noticias de los chicos

M.S.: ¿Trabajas también con pacientes adictos, o con psicóticos?

M.C.M.: Algunas veces. No son mayoría entre los que se analizan conmigo. Cuando preciso de una institución, contacto con un hospital de día.

G.P.: Cómo funciona ese hospital de día?

M.C.M.: Todos ellos tienen problemas con la duración de los tratamientos, pues algunos seguros médicos los pagan solamente durante algún tiempo. Los psicóticos pobres en general deben tratarse en instituciones públicas. Las posibilidades del consultorio para pacientes psicóticos, sin recursos económicos, son limitadas.

L.C.: Hay manicomios?

M.C.M.: Si. Pero cada vez en menor número.

L.C.: ¿Y cual es la relación de los psicoanalistas con esos manicomios?

M.C.M.: Muchos trabajan en ellos. Ahora hay un programa de desmanicomialización. Muchos dejaron de realizar interacciones y mantienen tratamientos a través de hospitales de día.

L.C.: Son psicoanalistas rentados?

M.C.M.: Hay también muchos voluntarios.

M.S.: Una pregunta que siempre me hago respecto de Brasil, más específicamente respecto de Bahía – una ciudad que me gusta mucho – es cómo funciona el psicoanálisis con relación a la religión. Digo esto porque, si bien la iglesia es muy fuerte, en la cultura existe la religión más afro, donde está la posibilidad de hablar con los antepasados, donde la distancia con los muertos, o con los dioses, es mucho menor. No sé si será por eso que los brasileños parecen más alegres y menos melancólicos que los argentinos, pase lo que pase. Pero lo importante es que ese aspecto de la religión, en la cultura, implica una mayor cantidad de lugares y formas para los diálogos, para que la gente pueda hablar de sus "problemas".

¿Cómo se ubicaría el psicoanálisis, con relación a esos lugares creados a partir de este carácter mas pagano de la religión en muchas zonas de Brasil?

M.C.M.: Hay un trabajo de una analista de Belén do Para que está pensando el lugar del analista en esa zona, pensando la cuestión del analista y del chamán. Ellos, allá, no tienen una tradición negra como en Bahía, sino una tradición indígena, mezclada con portuguesa. Ella contaba que las personas de origen más popular que iniciaban un tratamiento psicoanalítico, raramente lo continuaban. Ella empezó a interrogarse sobre qué era lo que pasaba. Ella va trabajando la cuestión y ve que la cuestión de los chamanes tiene que ser incorporada, no se la puede combatir.

L.C.: ¿Recordás algunas otras conclusiones a las que ella hubiera llegado?

M.C.M.: Fundamentalmente el problema de la actitud del analista. Si ese que se dice analista, permanece en una posición que podríamos llamar autoritaria, desautorizando la cultura del paciente, el tratamiento no funciona. Para que se abra la posibilidad de un tratamiento, es necesario que la situación analítica pueda acoger el chamanismo, toda la magia, todas las simpatías y creencias del paciente. es como cualquier análisis. Tiene que acoger el conflicto. Es complicado cortar pedazos de los pacientes para que ellos quepan en el diván.

Suzana Pastore, en ese artículo presentado en el Encuentro Latino Americano, aquí en Buenos Aires, dijo que el abandono del tratamiento es la respuesta de esos pacientes al no reconocimiento de su sufrimiento, por el analista. No comprender el sufrimiento es no reconocer al sujeto que sufre. Esta era tal vez la única forma de mantener una integridad personal.

M.S.: Eso no deja, en mi parecer, de implicar un obstáculo para creer en el inconsciente.

Porque creer en el inconsciente implica una relación con el lenguaje, y con la palabra de uno mismo, diferente de otras creencias humanas.

Cuando le hicimos el reportaje a León Rozitchner – hace uno o dos números, en Acheronta - una de las cosas que me llamó la atención fue su comentario en el sentido de la modernidad implica una reducción de lugares u ocasiones donde la gente pueda hablar de sus "problemas". Por ejemplo, criticaba cierto aspecto imperialista del psicoanálisis, expresado en situaciones que, podrían ser típicas en Argentina, donde cuando alguien le empieza a hablar de sus problemas a un amigo, este termine diciendo "tenés que ver a un analista". En cierto sentido, esta es una situación que podría indicar una transferencia positiva con el psicoanálisis, el efecto de cierta difusión del psicoanálisis en la cultura. Pero en otro sentido – que es el que, creo, Rozitchner subrayaba – es un borramiento los espacios de dialogo entre la gente.

El problema, ahora, lo planteo al revés: ¿qué pasa cuando otros lugares, y sus respectivas estructuras de suposición de saber, tienen un peso importante? Estructuras de suposición de saber que no remiten al inconsciente.

L.C.: Otro Otro?

M..S.: Podríamos decirlo así.

M.C.M.: La cultura brasilera es una cultura mestiza. Es una yuxtaposición de partes. Entonces ¿cuáles son las principales influencias? La africana, la indígena, la portuguesa y la castellana. En el siglo XVI, XVII llegaron muchos judíos huyendo de la Santa Inquisición. Venían, principalmente, de Portugal y de España. La Santa Inquisición tenía sus tentáculos en Brasil, pero era inconmensurablemente más fácil evitarla aquí, de lo que era en Europa. También existe una fuerte influencia árabe. Las culturas orientales dejaron sus marcas en muchos lugares. La gama de prácticas culturales disponibles es inmensa.

Pienso que en el mundo entero vemos múltiples prácticas culturales que no consideran el inconsciente, o que lo consideran, pero usan un otro abordaje, llamando de inconsciente algo que no tiene nada que ver con lo que Freud teorizó. Toso eso coexiste socialmente con el psicoanálisis. Son propuestas diferentes que traen consecuencias distintas. Es común, pacientes que tienen una práctica religiosa y aun así ellos buscan un analista.

No se olvide que los franceses son muy católicos y aún así el psicoanálisis se desarrolló allá. Y lo que usted me decía de la coexistencia con la psiquiatría biológica?

M.S.: La pregunta sería ¿la antropofagia, no hace un poco de obstáculo a la suposición de saber que implica el inconsciente?

M.C.M.: No, para nada. Cual es el problema ahí. Usted se acuerda de Tótem y tabú, de Freud?

La antropofagia es universal. El banquete es fundamental en la constitución de la psiquis y de la civilización. Freud habla de identificación primaria. Los hijos comen al padre y de esa forma se vuelven iguales a él.

Recordando el Manifiesto Antropófago, de Oswald de Andrade: "Sólo la antropofagia nos une. Socialmente. Económicamente. Filosóficamente. La única ley del mundo. Expresión enmascarada de todos los individualismos, de todos los colectivismos....",.

La antropofagia era una costumbre indígena. Un ritual. Ellos comían cuerpos para incorporar las características espirituales admiradas del extranjero, del enemigo.

Evidentemente ni los modernistas, ni los tropicalistas comieron la carne de alguien. Oswald de Andrade leyó Freud. Leyó Tótem y tabú. Él está buscando hilos entre lo local y lo universal. Así, el concibió el *Manifiesto Antropófago* que es una pieza clave para la comprensión del movimiento Modernista.

La Antropofagia apareció en las reuniones de los Estados Gerais, en un momento en que pensábamos en lo universal y en la cultura brasilera. En las ligaduras entre esas dos cosas. Psicoanálisis y movimiento artístico son cosas diferentes, entretanto, todas esas referencias emergieron juntas, mientras pensábamos e interpretábamos la convocatoria hecha por René Major.

Yo pienso que antropofagia nomina, con precisión, una manera típica de producción de la cultura en Brasil.

Volviendo a la cuestión de la multiplicidad de culturas. En muchos casos, la relación con el chaman se actualiza en la transferencia suscitada por el tratamiento analítico. Es común que nuestros pacientes esperen que sepamos todo sobre ellos y todo sobre el sufrimiento y que hagamos alguna cosa, mágica, que los salvará.

Las posibilidades son tantas en la cultura mestiza. El que consulta, primero fue al chamán y no obtuvo una solución al problema. Entonces, cuando viene al centro de salud, o al hospital, busca la ayuda de un " psi-cualquier cosa", porque lo otro no funcionó. Entre los psi disponibles, muchas veces está allí un psicoanalista.

Las situaciones complejas son innumerables. Hubo un caso de una persona que mató a otra. Cuando le preguntaron sobre sus motivos dijo: "fui poseído por Zé Cané ", él no tenía ninguna responsabilidad sobre sus actos. Con eso tenemos que trabajar. Psicosis? Religión?

Hace más o menos diez años, un jefe indio, junto con su mujer, violaron a una joven, no india, que iba a dar clases en la escuela de la tribu. Una de las cuestiones que el hecho levantó, era que ellos conocían las leyes del país. La mujer del jefe fue absuelta, pero él fue condenado.

En el caso de este asesinato por posesión, tenemos que ubicar en que tradición está situado.

L.C.: Pero si el que recibe esa consulta llega a pensar que es un delirio psicótico, va a complicar las cosas. Tiene que conocer las particulares de ese Otro cultural.

M.C.M.: Así es, sino el psicoanálisis en Brasil no tendría ninguna posibilidad de existir. Hay que entender las diferencias culturales y trabajar teniéndolas en cuenta. El umbanda tiene una presencia firme, el candomblé, el espiritismo. Todo se mezcló. Las tradiciones indígenas se mezclaron con las negras y con el catolicismo.

Hay varios tipos de umbandas. En San Pablo, existe uno que es una mezcla del Kardecismo francés, con marcas de la cultura indígena y negra. Está todo allí, y uno de los lugares que la gente tiene para hablar, son los centros de umbanda. Allí mucha gente se cura. Por supuesto que no es una cura psicoanalítica, pero funciona para muchos problemas. Mucha gente de origen europeo frecuenta el centro de umbanda o de candomblé. Todo eso funciona mucho para las cuestiones relativas al sentimiento o a la realidad del desamparo.

M.S.: Es distinto de lo que ocurre acá, porque no es lo mismo hablar con los espíritus o con un ancestro que con un pastor. Es otra la relación con la ley, con el superyó.

L.C.: Es un Edipo ampliado...

M.C.M.: El incesto está interdicto en todas esas culturas. Hay muchos psicoanalistas que están pensando sobre el padre. En general piensan que el nombre del padre es siempre europeo, y ahí se equivocan. También está el padre africano, también el padre indígena. Eso no es tan fácil escuchar. Pero es necesario que se pueda, porque sino podrían pensar que es un país de perversos (risas)

M.S.: Basta ir en Carnaval para verlo!! (risas).

M.C.M.: Exacto... Pero no lo es. El Carnaval es un momento especial. Esa diversidad precisa ser considerada. Si eso no fuera viable el psicoanálisis será imposible en Brasil. A no ser en San Pablo, o en otros grandes centros mas europeizados.

Lo que produce el saber psicoanalítico es el método analítico en acto. Eso posibilita que la psiquis, que el inconsciente, se presenten, se representen. Eso viabilizó la teoría de Freud y es eso lo que nos posibilita describir y teorizar nuevas patologías.

El psicoanálisis se mantiene vivo a través de esa capacidad de escuchar lo desconocido, propiciado por su método.

L.C.: Supongo que ese debe ser uno de los desafíos más interesantes para el psicoanálisis brasileño: dar cuenta de la práctica en culturas que presentan estas particularidades. Algo que se da sobre todo en Brasil, y no en Europa o Argentina.

M.C.M.: La eficacia simbólica. Estoy pensando en Lévi-Strauss. Es muy distinto si existe una tradición que sustenta determinado evento. Eso torna ese acontecimiento diferente que si pensamos que pueda ser un delirio psicótico. Si lo clasificas enseguida de psicótico, cerrás el problema.

L.C.: Con eso que yo decía, medio en broma, del Edipo ampliado. Me parece que hay una exigencia de repensar conceptos psicoanalíticos como el de Edipo, en ese ámbito cultural tan distinto. Donde las relaciones generacionales también son distintas.

M.C.M.: En particular, del Edipo, yo pienso que no puede ser una premisa, un punto de partida. Cuando yo recibo un paciente pienso que puede ser que esté en el Edipo, o no. Tengo siempre la esperanza de encontrar algo que pueda ser diferente. Solo que en 25 o 30 años que llevo trabajando en esto, no encontré a nadie que no esté inmerso, o que no haya pasado por el complejo de Edipo (risas)

Hasta ahora, siempre encontré una referencia a la ley, a un padre simbólico.

Una vez recibí un paciente que hablaba, hablaba y yo miraba su rostro sin poder precisar su origen. Le pregunté y me respondió: "No tengo". "Epa!", pensé, no es un psicótico, dice no tener orígenes ¿será que encontré alguien por fuera del Complejo de Edipo? ¿Será que se subjetivo de alguna otra manera? Ahí, el inició un relato en el cual estaba claro la negación de las relaciones familiares. Estaba todo ahí. Lo mismo con los chicos de la calle, que vienen del mestizaje negro, indígena.

No sé si leyeron el Edipo Africano de Marie-Cécile y Edmod Ortigues. Una psicoanalista y un filósofo, ambos franceses, que trabajaron en Senegal. Ellos cuentan que sus pacientes vivían la rivalidad edípica de una forma diferente a la encontrada en Europa. Aún así, pensando en una estructura, el complejo de Edipo se manifestaba en todos. La rivalidad que no se manifiesta en relación al padre, se desplaza o al tío, o a los hermanos. Hay siempre un Tótem, un río, un árbol...

M.S.: ¿Se puede saber con quién te analizaste?

M.C.M.: Te cuento en particular. Mi primera terapia fue jungiana, cuando era estudiante. Yo no hacía cuestión de que fuese psicoanálisis pero quería algo que escuchase el inconsciente

M.S.: ¿Elegiste hacer una terapia jungiana**?**

M.C.M.: Yo pensaba que la psicología clínica era muy elitista, y no me interesaba. Había elegido hacer una carrera dentro del ámbito educacional o de la psicología social. Durante el curso, conocí un profesor que se llamaba Sandor**.** Él era un contemporáneo de Ferenczi, más joven que Ferenczi, que vino a Brasil. Yo estudié en la Universidad Católica de San Pablo, y allí empecé a frecuentar sus clases. Ahí descubrí que el inconsciente existía. Quedé completamente interesada. Con él, empecé a leer los pioneros: Ferenczi, Groddeck, Reich, Tausk, todos ellos, y Jung. Este hombre tenía un trabajo propio que tenía sus referencias en Ferenczi, Reich, Jung y otros pioneros. Hacía una junta médica (risas)

A través de él llegué a mi primera terapia.

Estaba bastante loca...(risas). .. y me ayudó mucho.

En esa época, me interese mucho por Reich, en su etapa alemana. Elegí un terapeuta que trabajaba así.

M.S.: Parece que ese grupo siguió un proceso inverso al de Reich.

M.C.M.: Exactamente.

Un recorrido variado y muy rico, que me dio mucha libertad de pensamiento. Algunos colegas leen mis textos y dicen que soy freudiana. Me gusta el espíritu freudiano. El eclecticismo mantiene las ideas en la superficie. Creo que es necesario desarrollar conceptos claros que puedan representar lo que sucede con eficacia. Pienso que debemos leer todos los autores, de todas las corrientes, después cada uno tiene que pensar su trabajo, eligiendo qué conceptos usar, para que exista un cuerpo teórico por el cual transitar.

L.C.: ¿Has publicado libros o artículos y donde se pueden leer?

M.C.M.: En los Estados Generales tienen 3 o 4 artículos míos.

M.S.: Es más común que la gente que llega a Reich luego siga hacia la bioenergética antes que el proceso inverso. ¿Cómo se fue dando en ti eso?

M.C.M.: La bioenergética nunca me interesó. La bioenergética fue la apropiación Norteamericana de Reich. La encontraba muy chata.

M.S.: Pero, por ejemplo, ¿cuándo, o como, decidiste que Freud tenía razón respecto de Reich en su posición sobre la pulsión de muerte?

M.C.M.: En la medida en que fui estudiando Freud, se hizo evidente que tanto uno como el otro, hasta cierta época, tenían una visión en la cual el ámbito social era mucho más importante.. En 1908, en "La moral sexual cultural y la nerviosidad moderna", Freud plantea el conflicto entre la sociedad y la pulsión. Era un pensamiento más ingenuo. Mucho después aparece la oposición pulsión de vida y muerte.

Reich fue un autor muy creativo, con una practica importante. Su libro: El análisis del carácter, es un clásico del psicoanálisis. Pienso que SexPol fue una cosa muy interesante, lo que hizo Vera Schimidt con los niños, en Rusia, debe ser leído, a pesar de los errores teóricos. La revolución comunista ocurrió y las personas continuaron neuróticas, psicóticas, perversas, o lo que sea. Pienso que toda la parte de la técnica de Reich es muy interesante. Es posible aprender muchas cosas a partir de ahí: la análisis del carácter, por ejemplo. Pero de ahí a pensar que si se hace la revolución social no va a haber más neurosis, hay una distancia. Para mi no fue una cuestión llegar a ser una psicoanalista. Todo el tiempo pensaba ¿esto que yo hago que es? Llegó un momento en que pensé: esto que yo hago tiene un nombre, es algo que mucha gente hace y se llama psicoanálisis; no estoy inventando nada, estoy teniendo en cuenta la transferencia, la abstinencia, la neutralidad, la interpretación, la asociación libre, la atención flotante.

L.C.: Nuevamente el proceso inverso, no te nominaste primero y después llegaste a una práctica sino que practicaste y después llegó la nominación.

M.C.M.: No me interesaba qué nombre tenía lo que hacía, sino que fuera un trabajo efectivo. Así fui encontrando lo que era más efectivo. Por dónde un análisis podía ir más lejos, y así encontré el psicoanálisis. Sobretodo a Freud, que es mi referencia más importante.

N.F.: ¿Y Lacan?

M.C.M.: Yo pienso que si alguien quiere trabajar en psicoanálisis, lo hace siempre entre las columnas lanzadas por los grandes fundadores. Yo principalmente basculo entre Lacan y Freud. Pero ya me pasó de estar hablando de clínica y alguien me dijo: eso es kleiniano. Yo digo que no, que es de mi clínica, el paciente no es un paciente lacaniano, o freudiano, es un paciente y está hablando. Es necesario escuchar y pensar. Por supuesto hay conceptos que no podemos dejar de tener en cuenta, como: la pulsión, la represión, la transferencia. Hay conceptos que son fundamentales, pero la teoría psicoanalítica es solamente una memoria.

L.C.: De Lacan ¿qué es lo que más te interesa?

M.C.M.: El primer Lacan, no el de las fórmulas, ese no va conmigo. Las entiendo, en algún momento me ayudaron a pensar algunos problemas, pero no es de mi preferencia.

M.S.: Han pasado ya casi más de tres horas. Te queríamos agradecer el tiempo que nos dedicaste. Ha sido un placer conocerte personalmente. Muchas gracias

Notas

1 II Encuentro Latinoamericano de los Estados Generales, realizado en Buenos Aires, entre los días de noviembre de 2002

Reportaje a Juan Dobón

Realizado por Luis Camargo, Norma Ferrari y Michel Sauval

Texto establecido por L. Camargo y corregido por Juan Dobón

Nos reunimos con Juan Dobón, el 30 de noviembre de 2002, en su consultorio.
Nuestro entrevistado es Médico Psiquiatra, Psicoanalista, Jefe de Consultorios Externos del Hospital Piñero de la Ciudad de Buenos Aires, ha sido integrante de SABA (Sociedad Analítica de Buenos Aires, desde sus inicios hasta su disolución), es Miembro Asesor de la Sociedad Argentina de Psicopatología de la Asociación Médica Argentina, y Director del Instituto de Investigaciones del campo Psi Jurídico.

Señalando los diferentes momentos de su recorrido como analista, surgieron precisiones sobre la denominación "campo psi-jurídico" - en el cual realiza parte de su práctica desde hace varios años - y en el que confluyen aportes de diferentes disciplinas : Sociología, Derecho, Psicología, Psicoanálisis, con la consecuente complejidad que dicha confluencia supone.

Por un lado la riqueza de los diferentes conceptualizaciones y modos de intervención, por otro el encuentro con los límites y fronteras de cada disciplina. Particularmente interesante es la noción de punto ciego, en el lugar de la supuesta intersección interdisciplinaria.

El concepto de sujeto para el Derecho y para el Psicoanálisis, la noción de ley para una y otra disciplina, el estatuto del ciudadano-consumidor confrontado al de ciudadano-habitante, el pensamiento mercado, el objeto gadget, son sólo algunos de los temas que se fueron desplegando a lo largo del reportaje que descontamos será de gran interés para los lectores de Acheronta, y no solamente para aquellos concernidos por las prácticas en el campo psi jurídico.

Norma Ferrari

(al prender el grabador la conversación giraba en torno a una Notebook...)

Juan Dobon (J.D.): Solamente la utilizo como lugar de archivo de documentos o escritos. No reemplaza, para mí, el papel, necesito el lápiz para escribir o hacer esquemas. Sin embargo en la actividad hospitalaria hay un requerimiento mayor de enviar documentos, pericias o informes judiciales.

M.S.: ¿Se puede decir que hay una tendencia hacia las historias clínicas archivadas informáticamente?

J.D.: Institucionalmente se iría hacia eso, pero también se me ocurre un tipo de efectos no deseables, pues toca a la privacidad de las personas, como documento público esto no varia sustancialmente con el papel.

Entonces, cada vez más hay una mayor sistematización de las historias clínicas. Está planteado, aunque todavía no se la exige obligatoriamente. Hay acuerdos internos de los servicios - actualmente soy jefe de consultorios externos del Hospital Piñero - estamos empezando a hacer un trabajo de homologar las historias clínicas.

M.S.: Podríamos comenzar con una pregunta amplia: ¿Cómo es que definís esto del campo psi-jurídico? Lo planteo así también porque eres uno de los que más trabaja en esa vía y en la insistencia de ese significante - o concepto - por oposición a la clásica denominación de psicología forense.

J.D.: En realidad es una toma de posición, dentro del campo del psicoanálisis para mí, en mi trabajo como analista, desde el inicio hasta el tiempo actual, pasando por mi relación institucional en SABA - la Sociedad Analítica de Buenos Aires - que integré como analista hasta su disolución, mantuve mi apuesta al análisis personal, la formación y el trabajo con otros analistas. El instituto de investigaciones es parte de esa posición como construcción de un campo donde confluimos analistas que provenimos de diferentes

experiencias y donde cada uno mantiene sus relaciones institucionales por fuera del Instituto, aunando las tareas de estudio e investigación con profesionales que pertenecen a otras disciplinas.

Por una parte creo que no guarda ninguna relación con la disciplina de lo forense. El significante jurídico, mas allá de otras resonancias, apunta a señalar el estatuto de ciudadano. El analista además es un ciudadano - o habitante - que promueve un discurso que tiene alguna consecuencia en la vida de "las gentes del lugar". Por otra parte, permite valorar la incidencia de la época en nuestro discurso y nuestros dispositivos. Ese es el sentido de lo jurídico, allí. Vale decir, la doble impronta de nuestro discurso en la época y el de la época en nuestro discurso, dejando para las diferentes instituciones psicoanalíticas quizás, lo más específico, que es el espacio de la intensión en el trabajo y la formación.

En general uno puede advertir que en el trabajo interdisciplinario cada discplina tiene una concepción de sujeto, una idea de lo que es la ética de su disciplina y la pertinencia de los conceptos fundamentales de cada praxis. La interdisciplina es el desafío de soportar las pertinencias de cada aporte y por otro las fronteras del mismo, topológicamente es cosa de vecindad.

Sin embargo también es posible advertir que hay puntos de desconocimiento, a la manera de escotomas o "puntos ciegos", en las ciencias del campo de lo social: es la aceptación de la división subjetiva, aquello que nombramos como sujeto del deseo inconsciente. Es más, no deja de sorprender que la concepción de lo inconsciente en general mantenga un resabio de la concepción prefreudiana y oscurantista.

En nuestro campo, en cambio se escotomizan algunos fenómenos que vienen del campo de los fenómenos sociales, y se aborda solo lateralmente el doble impacto, que antes señalaba, de nuestro discurso en y por la época. Entonces creo que la construcción, hace una década, de un campo de interdisciplina, era interesante, campo de pensamiento crítico, donde pudiéramos intercambiar, más allá de la escuela de donde cada uno provenga del lado del psicoanálisis, con disciplinas que para la nuestra en general están en el borde de nuestros conceptos...

Un campo así promueve la movilización del pensamiento analítico y nos pone a prueba cada vez, además de ser enriquecedor conceptualmente, para **un problema complejo, el sujeto en cuestión.**

M.S: ¿por qué llamarlo "campo", y no, por ejemplo "espacio"?

J.D.: Me parece que es un territorio que, como tal, hay que hacerlo existir, más allá de los derechos de libre tránsito y pertenencias o filiaciones institucionales. Entonces, bien, se trata de un campo de construcción de pensamiento crítico y de movilización del pensar en general. Al encontrarnos con abogados, criminólogos críticos o filósofos del derecho y sociólogos, ante el hecho de intentar el hacer existir un lugar de intercambio y poner a prueba algunos de nuestros conceptos, nuestra concepción de sujeto, lo que son nuestros conceptos fundamentales, del inconsciente, la repetición como método para conducir a la diferencia, la pulsión y nuestra idea de cuerpo, etc., nos enfrenta a pensar, por ejemplo, la diferencia entre estudiar o investigar. Un campo de investigación debe sostener el desafío de producir o bien ideas nuevas o bien valorar de otra manera ideas ya aceptadas.

Porque no "espacio"? por que, bueno, si te dijera el origen, es un poco azaroso, pero surgió en un encuentro que tuvimos en España entre juristas, sociólogos, abogados, en Oñate, que es un Instituto de Sociología Jurídica del País Vasco. Entonces, inicialmente confluíamos como Instituto psi-jurídico y nos preguntaban "a que se dedican?", bueno al "campo" de la investigación, el "campo" de la palabra y sus consecuencias, etc., y bueno, quedó lo de "campo", no fue calculado.

Como debe ser fuimos hablados y después nos dimos cuenta que era así, un campo en construcción permanente. En ocasiones cuando uno intercambia, hay una extraterritorialidad que insiste todo el tiempo y es muy difícil pensar un espacio en común, sino un campo complejo a transitar.

M.S.: ¿Cómo podríamos precisar un poco ese punto ciego de los desencuentros entre disciplinas?

Por otro lado, la noción de "campo" tiene una vocación de un concepto, marcando algo que va mas allá de las personas que puedan momentáneamente transitarlo o trabajarlo. Por ejemplo, la noción de Campo

Freudiano - mas allá de la(s) institución(es) que puedan usar ese nombre - es un concepto, en Lacan, que recubre el amplio espectro de la práctica del psicoanálisis.

J.D.: Lo que pasa que desde la Ciencias Sociales, puntualmente, desde la Sociología Jurídica y el Derecho mas positivista, la subjetividad que nosotros proponemos, no sólo no existe, sino que, como es un indemostrable en un punto, las categorizaciones que ellos manejan desconocen absolutamente, no solo algunos conceptos -a pesar de que los usan (sujeto, deseo o síntoma son términos utilizados)- pero le van dando, todo el tiempo, otra significación.

Por ejemplo, el sujeto, si bien es llamado sujeto del deseo, o sujeto social, en realidad es un sujeto no dividido, un individuo, sujeto de la conciencia, es el sujeto cartesiano pero no en el sentido que le da Lacan -la doble negación de De Morgan, etc.- sino que se lo piensa casi como pre-kierkergardiano, es decir ya en la existencia. El pensar y el ser están homologados para el Derecho Positivo, por ejemplo, aunque no para la Sociología. Ese es un punto ciego de las disciplinas sociales, y la injerencia - cuando se piensa en proyectos colectivos - del deseo, es leída casi como la injerencia del caos, bajo la teoría de caos. Hasta la tienen desarrollada de acuerdo a los parámetros de la ciencia, entonces bueno, esto determina una práctica interdisciplinar difícil. Como dice la epistemóloga e investigadora Cuky Coria, configura un problema complejo en el sentido de la ciencia porque tenés que hacer intercambio con disciplinas que desconocen la cualidad del deseo tal como lo pensamos analíticamente, o bien se lo calcula como incertidumbre bajo caos. Entonces es muy difícil pensar un intercambio desde ahí. Ese es un escotoma o punto ciego.

Y el punto ciego nuestro, desde algunos psicoanalistas, es suponer que el impacto de los hechos o los acontecimientos de lo social en el sujeto, sí existen, pero quedan subsumidos bajo cierto axioma que es el de "las consecuencias de la crisis", o los eufemismos que se emplean para pensar solo colateralmente como es su impacto en el sujeto. Me parece más pertinente el término propuesto por Lacan: "marcas de la época". Sino es como que se dejara por fuera del campo, justamente, el transcurrir de la persona o el analizante en la ciudad, y eso es todo un escotoma, porque nosotros no analizamos sujetos sino que analizamos analizantes-ciudadanos, o habitantes de lo social. Esto me parece que también determina una dificultad interesante entre los propios psicoanalistas, y por eso podemos coexistir desde el campo de lo social ciudadanos que somos psicoanalistas, con ideologías totalmente distintas.

Esto es de real interés, tal estatuto de diferencias.

Luis Camargo (L.C.): Vos has hablado del Sujeto de la Referencia Social. ¿Cómo se constituye ese sujeto hoy?

J.D.: Lo que hubo en los años 90 es una tendencia - de aquellos que estudian la subjetividad - en homologar ciudadanos a consumidor y de allí extraer las primeras y muy interesantes consecuencias de tal impacto. Sin embargo, la misma ha sido parcial. En los desarrollos de Pierre Legendre - un excepcional pensador de esta época - encontramos un efecto de subjetividad que él nombra con el término de "referencionalidad social de la subjetividad". En nuestras investigaciones partimos desde allí para arribar a la idea de un *Sujeto Síntoma(do) en lo Social* o *Sujeto de la Referencia Social* que sería, al menos parcialmente, equivalente.

Si uno piensa que el estatuto del consumidor-ciudadano es un efecto de la época debe estar advertido de la historia de tal subjetividad y por otra que como todo nombre es parcialmente abarcativa. En realidad prefiero la categorización de habitante a la idea del consumidor. Creo interesante pensar que -bueno, aquella se remonta en realidad a 1789, si uno tuviera que filiar ese ciudadano se filia en los ideales que promueve la Declaración Universal de los derechos del hombre y el ciudadano y aun más atrás, es necesario releer la Política aristotélica para repensar el estatuto del Politei (ciudadano) en la polis. Este estatuto de ciudadano ya es parcial y poco abarcativo, es un reduccionismo con consecuencias de clase, ya que en la institución primera de filiación del concepto de ciudadano hay una exclusión y un orden de segregación, dado que no todos eran politei: los niños no eran ciudadanos, las mujeres no lo eran así como tampoco los esclavos. Con la instauración del concepto de ciudadano también se instituye el concepto de habitante, el que habita el campo, aquel que trabaja en el terreno, la tierra.

En ese sentido, yo creo uno de los efectos de la crisis de esta época es justamente lo que esta crisis devela, cuestionando la homologación de ciudadano y consumidor, porque sale a la luz algo ya sabido, que

es el envés del pensamiento mercado: el costo social y la masa de exclusión casi necesaria para que tal pensamiento mercado siga funcionando.

Cuando digo pensamiento mercado no hago mas que referirme al discurso capitalista.

De manera esquemática podríamos decir que la subjetividad de lo social se filia en este orden, mientras que la subjetividad de lo inconsciente, si bien guarda algún lazo de relación con este lazo, siempre sintomático, se filia con la Ciencia, es un sujeto heredero del pensamiento cartesiano según Lacan.

M.S.: Vi hace poco un programa de Punto Doc1, donde analizaban el problema del enorme crecimiento que está teniendo la población indocumentada, la gente sin documento, sin DNI. Esto se debe a costos y complicaciones burocráticas que, con la tremenda agudización de la crisis económicas, se transforman en dificultades insalvables para un número cada vez mayor de gente. Ahora bien, lo que en ese programa señalaban también, eran todas las consecuencias de no tener documento. Son gente que directamente no existe.

J.D.: Claro. En la reforma última de la constitución, la del año 94, la que permitió la reelección a Menem, se introduce el artículo 42**.** Y se presenta como un logro que el ciudadano ahora sea un "consumidor" que tiene derechos y no deberes, básicamente derechos al consumo. Esto tiene impacto en los habitantes, por que esto supondría que todo habitante en nuestra tierra es un consumidor cuando, en realidad, legaliza algo que no es así, y creo es uno de los motores del pensamiento mercado, desconociendo la composición social y legitimando algo que en aquel momento no estaba en cuestión.

Norma Ferrari (N.F.): Yo te quería preguntar algo respecto de los puntos ciegos de una disciplina y otra. Pensaba: lo que es el orden de la ley para el derecho, supuestamente abarcaría un para todos, y lo que se trataría en el psicoanálisis, es la singularidad del uno por uno. Me parece que este es un punto de dificultad, de obstáculo, no se si te parece...

J.D.: Si, si, el estatuto de la Ley. Porque el problema con la interdisciplina es la "babelización de los saberes", porque donde decimos "ley" suponemos que el otro nos está entendiendo. Sobre todo en encuentros interdiscipinarios lo que veíamos era esto, al presentar nuestra idea analítica de asentimiento o rectificación subjetiva, o bien el estatuto de la responsabilidad del sujeto - aún siendo psicótico - apostando a la responsabilidad subjetiva: desde el orden jurídico la responsabilidad es leída - o inevitablemente mal-entendida - como auto-culpabilización consciente. El término culpa en el campo del derecho se homologa linealmente al reproche consciente y, además, merecedor de castigo. Se desconoce la incidencia de la escena de lo inconsciente y, tal como anticipara Freud, resulta siempre mas sencillo expresarnos en términos de necesidad de castigo que de sentimiento inconsciente de culpa.

Y con referencia al concepto de ley vemos una verdadera expresión de aquello que decimos lo Real como límite. Es decir nos enfrentamos a un punto de indecibilidad a priori que es el punto de distancia entre la ley, en el sentido de la norma-jurídica, y la ley aquella de lo inconsciente. Hemos señalado que no existe un correlato directo entre la Ley y su sujeto - en el sentido jurídico-normativo- y la Ley que ordena y opera en sentido analítico, aquella que regula sus formaciones inconscientes, ordena la sucesión de generaciones y brinda un orden de filiación.

Todo desplazamiento entre ambas concepciones transforma nuestra disciplina en un "arma de doble filo", tal como advirtiera tempranamente Freud, en sus apreciaciones sobre la pericia judicial. La Ley en estricto sentido analítico determina una pregunta en el sujeto acerca de las relaciones de consistencia-inconsistencia, del lazo con la misma, su estatuto Simbólico-Real. Vía que conduce al sujeto a pensar una práctica del saber hacer con la misma, hacia lo Real como imposible, vale decir el punto imposible de escribir que lleva al limite "el espíritu de su letra". Esto debe pensarse en el extremo, entre la sujeción y el hacer "uso" - como uso racional de la misma - lo que implica un tiempo de asentimiento subjetivo como asunción consecuencialista de responsabilidad. Claro está que esto es constitutivo del lazo con la verdad, y es siempre sintomal, vale decir, fuente de malestar

Con relación al otro orden de la ley (orden normativo-jurídico) las normas que regulan las prácticas, la circulación o el estatuto de derechos fundamentales, etc, , nos desafían también el pensar el uso y valor de las mismas. Esto retorna en forma sintomal en el analista, como fuente de pregunta abierta en cada

situación que la misma (Ley-norma) prescribe. El "bien decir", que no es ni la vía de la rebelión como mascarada de la impotencia, ni la renegación como montaje trasgresor, es una senda que lleva a deconsistir el peso Simbólico Imaginario de los valores e ideales que las normativas portan. El buen uso de la norma entonces se sostiene en el acto y la Privación (de un "no hay" al imperativo ético-moral de "no hay que..."), que es el soporte de la abstinencia analítica.

M.S.: ¿Podrían servir de ejemplo las discusiones relativas al campo de las adicciones?. Por ejemplo, la contraposición de concepciones entre el modelo del Marmottan - creado por Oliveistein, donde hay una responsabilización del consumidor pero que no es culpabilizante - y los modelos de las comunidades terapéuticas - de tratamiento mas religioso, dirigidas, por lo general, por religiosos y ex adictos, y donde predomina la idea de la culpa...

J.D.: Si, digo sustituyen la "d" de droga por la "d" de Dios.... (risas)

Lo que quizás para algunos podría ser de valor.

Bueno, pensar críticamente esto también forma parte del campo de intersección de lo psi-jurídico. Hay un punto que es insalvable: lo que para ellos son estrategias - y cuando digo "ellos" me refiero desde los sanitaristas hasta los penalistas - el abstencionismo, la reducción de daños, la "evangelización" - que obviamente, a título personal, en términos políticos, voy a estar siempre de acuerdo con estrategias que tengan en cuenta el consumo responsable, o que vayan dejando del lado del sujeto la posibilidad de despegarse del consumo, claro está que de tal abanico es la reducción de daño la que es funcional a esto - pero, decía que, aquello que es estrategia para un campo, para nosotros, desde una orientación psicoanalítica, en el sentido fuerte, es táctica.

Entonces, habrá casos, en tratamiento individual, donde tal abanico de tácticas pueda ser usado, en ese caso, siguiendo su lógica - tácticas que van desde el abstencionismo hasta la reducción de daño - pero esto, caso por caso, y es táctico, al servicio de nuestra estrategia, que sabemos, es la transferencia.

En el campo de la Ciencias Médicas, al desconocer los fenómenos de la transferencia y el estatuto de la responsabilidad subjetiva que propone el psicoanálisis, se habla de estrategias: estrategias de salud, o estrategias sanitarias, o estrategias frente a la adicción.

Entonces, bueno, ya se juega mas en términos de estrategia y política. En general, las políticas mas duras, abstencionistas, tienen que ver con la corrientes americanas, y las de reducción de daños tienen que ver con las corrientes europeas, que también incluyen el consumo responsable estilo Holanda. Entre estas opciones, existe esa corriente de inspiración en general evangélica, pero desde el pensamiento religioso en general como estrategia hacia una política que lleva, digamos, directo a Dios.

En el menú de tácticas, puede darse un caso en que, hasta sea del orden de lo necesario implementarlo. Como psicoanalista, puede ser que leamos, en un caso, que a un sujeto, la función de Dios le resulte ordenadora en algún sentido, no sé, digamos, como Nombre del Padre, o suplencia, o simplemente como un significante del Ideal, y que uno crea que la táctica del pensamiento religioso sea necesario. Claro está, siguiendo otro orden valorativo de estrategia.

L.C.: Vos haces un nexo entre el estatuto constitucional del consumidor y lo que tiene que ver con la subjetividad actual en relación al consumo, y lo que pensás en relación al adicto como una especie de envés de esa subjetividad de la época.

J.D.: En realidad los cuatro discurso establecidos por Lacan en el 69, tal como los entiendo actualmente, conllevan en su centro el quinto discurso de la rueda, el pensamiento mercado, el discurso capitalista, tal como lo escribió Lacan - que me parece que es clarísimo - con su imposibilidad de reversión. Entonces la rueda gira y puede verse cómo, en la época, todos los discursos reciben la incidencia de este pensamiento mercado.

Amo Universitario
(matema del discurso capitalista)
Histérica Analista

Se ve claramente como cada discurso, y aún el nuestro, como analistas, está atravesado por el pensamiento mercado, y que es necesario realizar una operación, que llamo de "forzamiento", para incidir desde allí y no ser cooptados por el discurso capitalista. Tal forzamiento consiste en sostener nuestro vector ético "el deseo del analista", como un vector de fuerza que, sin desconocer el discurso capitalista y sus efectos, no se deje cooptar por él a la hora del acto. Es necesario que el deseo del analista sea mas fuerte que este pensamiento mercado, sino la distorsión en la escucha es máxima - aunque las prepagas te propongan esto.

Volviendo al tema, me parece que por la lógica del pensamiento mercado aparece esta subjetividad que es la del consumidor, que funciona en tanto la rueda del discurso capitalista siga produciendo este objeto descartable, los gadgets de la ciencia - tal como dice Jorge Alemán (con quien cada tanto intercambiamos ideas) - el "objeto técnico" compitiendo y pretendiendo suturar el objeto de la pulsión. Pero en ese sentido, me parece que aparece la subjetividad síntoma de lo social "adicto" como un revés del guante del consumidor-consumido por la falsa creencia de haber hallado "su objeto". A diferencia del consumidor, que espera el nuevo objeto de consumo, o el nuevo objeto de demanda, el "adicto" o toxicómano" padece el creer haber encontrado un (su) objeto como necesario.

No es el objeto de la necesidad - porque he escuchado analistas decir "la droga es el objeto de la necesidad", o "el objeto del consumo es el objeto de la necesidad". No, es el objeto de la demanda, que se presenta como un falso objeto de la necesidad. Y tiene esta cualidad: al hacerse necesario la cadena del consumo empieza a hacer ruidos, se detiene, es como un granito de arena en un engranaje de flujo de capitales y mercancías. En un sentido, pues hablo en términos de la cadena legal, de pensamiento mercado-capitalista. Entonces el adicto como el revés del consumidor: se adhiere a una sustancia, sustancializa su ser, no necesita de otros objetos de consumo, o esos otros objetos de consumo están al servicio de conseguir esa sustancia. La rueda para el adicto toma otro sentido, no es que se detiene. El régimen de gozar bajo la apariencia de una falsa diversidad tiende a homogeneizarse y ritualizarse. Resulta difícil operar allí dado que recusa el valor de la palabra frente al uso de la sustancia. Al menos en un inicio, es recusada nuestra función como analistas.

M.S.: Te propongo una pequeña objeción respecto de cómo se plantea, en general, la cuestión del objeto gadget. Te la propongo para separar al sujeto consumidor del sujeto del derecho - entendido éste tal como lo define el derecho, es decir, un sujeto que es propietario, sino de cosas, al menos de su persona, definido por la propiedad de al menos su persona - y ver que podemos extraer de esa separación.

El sujeto consumidor no estaría definido por la propiedad de su persona sino por las relaciones que tenga con la mercancía. Tengo la impresión que toda la juridicidad del sujeto consumidor se organiza como derechos ante el vendedor o proveedor de mercancías.

Los psicoanalistas suelen asociar el objeto técnico, o gagdet, como el objeto a de ese circuito de consumo, y en tanto tal, suelen asociar ese objeto al goce.

Si el término goce y otros conceptos psicoanalíticos pudieran aplicarse a lo social, creo que más que el televisor que se consume - que el consumidor compra y mira - el problema es el televisor que no se consume, es decir, el que queda en los estantes sin venderse. Recordemos que las crisis capitalistas son crisis de sobreproducción. Es decir, el obstáculo en el circuito capitalista se concentra en la mercancía que no se vende. Por lo tanto, si se pudiera hablar de un objeto asociado al goce, es decir, si se pudieran exportar nuestros conceptos analíticos para pensar lo social, el goce no se encuentra por el lado del consumo de los objetos - que en términos capitalistas implican la realización de la mercancía - sino por el lado de la privación de la población que no puede consumir. Es decir, el goce se encuentra, en relación con el objeto, no tanto por el lado de su entrega como de su privación.

En marzo o abril, cuando la crisis de los tambos, en Argentina, mientras miles de personas se morían de hambre, se tiraban litros de leche porque no se podían realizar como mercancía...

J.D.: Estoy de acuerdo, porque hay dos vertientes. Una es la de este objeto técnico, que vendría a saturar, en algún sentido, el objeto de la demanda pulsional. Pero por otro lado está el efecto - lo que vos planteas - del objeto como resto. Por eso decía su carácter descartable, que habla de la saturación de otro orden, que es de los cuerpos que quedan privados del consumo y de los cuerpos que trabajaron para producir eso, y que son descartables.

Tierra del Fuego es un ejemplo de eso: de doscientos cincuenta fábricas solo quedan cuarenta y siete.

O sea, los cuerpos que han quedado descartados, y que entran en la lógica de lo que se llama la crisis del capitalismo actual. Es el efecto de revés en términos de trabajador-desocupado, que en alguna medida es inmanente al discurso capitalista. Si algo nos permite operar como analistas en el discurso capitalista es justamente la posibilidad de situar y poner a trabajar lo sintomático que hay en él, el malestar y la exclusión, mas allá de la ficción de felicidad que en él se propone.

L.C.: Los distintos tipos de alienación tal como los plantea Marx...

J.D.: Exactamente. Esta es una diferencia con algunos planteos sobre la crisis actual, donde se valora todo en términos de simbólico-imaginario, dejando por fuera la discusión sobre lo Real. Como si el sujeto que propone el psicoanálisis fuese un simbólico, efecto de una cadena simbólica pura, de una teoría simbólica, de una función simbólica, y que con la caída del orden simbólico, se cae todo.

Nuestro sujeto es Real, efecto de lo Simbólico-Real.

Bajo aquella otra posición cae el marxismo, cae el psicoanálisis, caen los relatos como puros simbólicos consistentes.

La nuestra es una teoría de la Inconsistencia, tal como relee Lacan a Freud. Nuestro inconsciente es un modelo de estructura abierta e inconsistente. Lejos puede, una teoría que propone esto, concebir el síntoma del hombre y las preguntas por su existencia, el trabajo, la producción o la invención, como ajenos a lo Real. La idea de inconsistencia anticipó en más de treinta años algunos fenómenos que asistimos en el orden subjetivo.

Esto que puede parecer una cuestión dogmática, si uno la lleva hasta las ultimas consecuencias, en la lectura de esta época, hace del psicoanálisis una praxis con capacidad para inteligir los efectos de la crisis en cada sujeto. La inconsistencia determina un punto de incertidumbre en el sujeto.

Me parece que habitamos un momento de máxima inconsistencia en lo social.

Vivir en Argentina es "la incertidumbre a la segunda potencia".

Incertidumbre, inconsistencia, indeterminación de la verdad, también son formas de nombrar un limite, lo Real. Así trabajamos en la lectura de la alienación-separación.

L.C.: Tu último libro se llama "Lo público, lo privado y lo intimo. Consecuencias de la ley en el sujeto". ¿Podés darnos cierta idea de cómo se imbrican y entrelazan estas tres instancias?

M.S.:¿Cuando salió el libro?

J.D.: En Diciembre del 2001. Investigamos casi tres años estos términos en las distintas áreas de Instituto, los dispositivos donde hay extensión del discurso analítico: hospital, educación, niñez y adolescencia - como dicen algunos - en "conflicto con la ley" - este término habría que precisarlo un poquito...

L.C: La ley está en conflicto con ellos (risas)

J.D.: ¿Qué sujeto no está en conflicto con la ley, no?. Lo que primero que establecimos es que el par binario público-privado era una categorización jurídica que en realidad no se ajustaba a nuestras observaciones. Lo que quedaba por fuera, desalojado de esa lectura, es justamente aquello que creo es lo más específico que nuestra disciplina aloja: la intimidad y el sujeto.

En segundo lugar, siguiendo la modalidad de anudamiento que propone Lacan en "La tercera" - conferencia o discurso de Roma - anudamos las tres instancias para así proponer una forma de lectura acorde con la estructuración del sujeto. Al trascender la idea binaria antes dicha notamos que es posible pensar cada uno de nuestros conceptos y coordenadas fundamentales desde esta perspectiva. Vale decir,

por ejemplo, si repensamos los fenómenos de transferencia, no es lo mismo concebir los efectos de un tratamiento bajo transferencia en un dispositivo público, que si el mismo está eximido de tal connotación. O en el caso de la angustia, no es lo mismo la manifestación pública o privada de la angustia, que puede ser evaluada en términos de ansiedad o cooptada por la lógica de los trastornos actuales, y que difiere de lo que en el campo del psicoanálisis concebimos como angustia que compromete las tres instancias del sujeto: su cuerpo, su palabra y aun su organismo. La intimidad alojada en la palabra que de cuenta de esto, que tiene que ver con habitar un cuerpo viviente, que tiene sus bordes, y es toda la lógica de lo pulsional, en un sujeto que se sabe hablante y mortal. En otras lecturas, de los dispositivos, en general, que abordan solamente la dimensión de lo público y lo privado, dejan por fuera por ejemplo el concepto de pulsión, y las diferencias entre cuerpo como organismo viviente y cuerpo sexuado.

En tercer lugar, advertimos algo que hace síntoma en las instituciones: la escritura. Es decir, la producción escrita, desde cómo escribir una historia clínica, que aloje algo de intimidad, preservando la privacidad en un documento público. Existe como un doble registro entre el historial - la intimidad - y la historia clínica - lo publico.

Ese es un problema en la pericia forense, o en un informe judicial: cómo escribir un informe que de cuenta de hechos de la intimidad que se asiste, por ejemplo, en un niño que ha sido objeto de abusos, y no reduplicar en las prácticas de verificación o en los escritos, tal orden de abusos, transcribir esta cierta privacidad, en un documento público, en un informe a un juez, sin volver a atentar contra la intimidad. Entonces cada vez que extendemos el psicoanálisis a un dispositivo no tradicional, nos enfrentamos con esa compleja zona y la difícil tarea de preservar ese tesoro que alojamos, que es la intimidad de la palabra, dado que allí reside un valor en sí. El olvidar esto no solo nos desvía de lo nuestro sino que nos transformaría en una práctica confesional o de sugestión

M.S.: Creo que gran parte de las discusiones sobre si es posible, o no, el psicoanálisis en las instituciones, cae en la reducción del binario público-privado. Creo que pensar este ternario permite salir de muchos impasses de esa discusión.

J.D.: Es riesgoso suponer que el psicoanálisis trabaja solo con lo íntimo, desconociendo que el psicoanálisis trabaja con la interrelación de esos tres registros, su anudamiento. Aquella pregunta tiene que ver con lo sintomático. Reaparece en cada caso, cada vez. Lo que es innegable, al menos para mí, es que hay practicantes de psicoanálisis, y analistas, en las instituciones. Y que eso determina distintas cualidades de efectos. Hay efectos y producción de escritura. No hay que subestimar esa producción.

M.S.: Aunque no sé si esto resuelve el problema de si el acto analítico es posible solo dentro del consultorio...

J.D.: No, no lo resuelve en un para todos. Creo que el acto analítico enfrenta un imposible lógico, desde Freud hasta nuestros días. Ese imposible es interno al acto y tiene que ver con otro orden que es el de las disyunciones entre el saber y la verdad. Por una parte, y tal como decía hace un rato, la decisión entre la neutralidad y el forzamiento: la operación del acto, al desandar el sentido, es de forzamiento, y allí se riñe con la neutralidad. Sin embargo, la decisión es cada vez. El ideal de neutralidad, o de forzamiento, nos conducirían a lo peor

En el otro plano es indudable que donde hay pensamiento analítico la institución (pública o privada) cambia. No se si para bien.... (risas)

... pero cambia la circulación de discursos y se producen efectos de apertura discursiva.

M.S.: El problema pasa, quizás, por la idea de "ser" analista.

J.D.: Hay cierta inercia a pensar eso, que uno tiene que ser analista en todos lados, o pensar que si existe un servicio con trescientos psicólogos tenés trescientos psicoanalistas, o que todos los médicos son psiquiatras. Eso pertenece al orden de las incumbencias pero también de la inercia de no pensar el discurso analítico en sus consecuencias. Desde "pueden los legos ejercer el psicoanálisis" en adelante creo allanado ese resabio conservador y positivista.

Eso es efecto del desconocimiento de la teoría de los discursos. Se desconoce algo que Lacan no resuelve en el "*Envés del Psicoanálisis*" sino más adelante, en su seminario de los Nombres de Padre. Existe un punto de tensión quizás insalvable entre la idea del 69 acerca de la no-posibilidad de optar voluntariamente por una posición en un discurso, como si fuera un acto de voluntad, con la otra idea, que es la del Semblante y sus "usos". Pero definitivamente bajo ninguna de las dos vertientes es posible la idea del tipo "voy a hacer o sostener el semblante de analista". No, eso es degradar nuestro discurso. En ese sentido, por eso decía: pensamiento analítico significa personas atravesadas por esto, intentar sostenerlo, que en algunos tratamientos ha provocado discurso analítico y acto analítico.

L.C.: Cuando uno hace una pericia, un analista en un ámbito jurídico, vos tenés, en principio, la persona que te envía el juez, que de antemano vos no sabes que va a pasar, puede que ocurra algo de este orden de lo analítico, y puede que no - quizás, la mayoría de la veces no ocurre nada-, pero después está el juez, y ahí tenés cada juez en particular, donde influye la relación que tenga con vos - en el sentido de la transferencia, si querés. Sería interesante pensar esto, cómo es la transferencia que vos podes tener con aquellos que te demandan verdaderamente. Porque no te demanda el sujeto que viene a verte, te demanda, al menos por una suposición de saber, un juez, al que vos tenés algo para decirle. A ese juez en particular, uno por uno, por ahí algo del orden de lo analítico se puede producir. No de lo analítico con relación a la subjetividad del juez, sino respecto al deseo del juez en cada momento de su acto judicial.

J.D.: Si, esta es otra acepción del forzamiento. Creo que hay que producir un forzamiento a la inercia del discurso institucional o jurídico, pero estar advertidos, hasta si querés (vamos a ponernos en extremos del otro lado) evitar el forzamiento del psicoanálisis como indicación terapéutica, porque hay situaciones clínicas que se abordan en una institución pública, que son refractarias al discurso analítico. Y justamente, eso habla de que *solo un analista es aquel que puede decir "no" al análisis en un caso* , al psicoanálisis en el sentido más estricto, de una psicosis, por ejemplo, porque es un "no" de la privación, no es el "no" de la impotencia. Y eso no quiere decir retroceder ante la psicosis. Uno puede asistir con una orientación psicoanalítica a un tratamiento en la psicosis mas desestructurada, pero con esto no vas a forzar intentar psicoanalizar la esquizofrenia.

Digo esto porque hubo toda una corriente muy fuerte de producir una erotomanía de transferencia en la psicosis - creo que era Brocca que sostenía eso en los años 80 - que malentendía aquello de "no retroceder frente a las psicosis", y donde se creía necesario forzar el dispositivo a la manera de la neurosis. Y eso conduce a lo peor, a mi criterio, y por la experiencia que hemos tenido.

Ahora, privarse no significa que te prives de otras prácticas de orientación psicoanalítica con la psicosis, trabajar el amor, el saber y el pathos de la existencia sabiendo los límites en cuestión.

Hay una diferencia con que sea la inercia del discurso institucional que diga "no, los analistas no atiendan psicosis", es decir que sea refractaria al discurso analítico. Algunos jueces, o algunos colegas psicólogos lo son. Eso es de un orden que es totalmente distinto a que un analista este ahí justamente para privarse. Pero, insisto, privarse no significa que no haga nada. Es la condición para pensar la psicosis desde el psicoanálisis. La privación es la operación lógica, es condición de nuestra abstinencia. No se trata del no de la impotencia, un "no se puede", sino de algo que solo un analista puede valorar, que es el "no hay".

L.C.: Por eso, incluso esto que decís, refractario, me parece que lo podes extender mucho mas allá de la psicosis, lo podes extender a pacientes que te consultan y son neuróticos y que pueden ser refractarios al psicoanálisis, y esto no quiere decir que se retroceda. Y lo mismo en la interrelación con otros discursos, hay jueces que serán refractarios al psicoanálisis, con lo cual no quiere decir que uno tenga que decir que no y habrá que hacer otro laburo. Con los pacientes también: vos no sos analista con todos los pacientes todo el tiempo. Hay pacientes que al menos, tal vez por un tiempo, son refractarios, y uno no dice que no.

J.D.: Ese punto toca aquello del hacer uso de los semblantes al servicio de una estrategia en la cura. Pero en casos extremos de inanabilizabilidad hay cierta recusación de la palabra del otro, o de la causa del otro: recusación como termino jurídico que nos dice "Usted no puede ser parte de la causa que me compete, porque su causa en mi no tiene interés". Eso nos deja también sujetos a la lógica de la privación y la abstinencia. O sea que la privación también es parte del arte del analista y de su borde ético.

N.F.: ¿Podés precisar un poco mas esta cuestión de privarse?

J.D.: Claro, porque el privarse es un acto que se apoya, a su vez, en un tipo de falta que es instituyente de la subjetividad. Y como tal, no es del orden del "no se puede" sino del "no hay". La privación es la operación condición necesaria de la Castración, y en tal sentido, del límite. Por ejemplo, ante cierta intervención, abstenerse de actuar es producir agujero, en un sentido o bien en una verdad. En otro orden, el concebir la transferencia en las psicosis requiere saber los efectos subjetivos en juego que esta determina, si hay o no, ahí, las condiciones para una cura psicoanalítica. Es también una forma de afirmación subjetiva.

N.F.: O sea, volvemos a la cuestión del sujeto...

J.D.: Claro! Esa es nuestra cuestión. Hay sujeto, tal como dice Lacan en la Introducción a la traducción francesa de "las memorias de un Neurópata...": hay sujeto del significante - efecto que compartimos los hablantes - y sujeto del goce del Otro - cualidad mas del lado de la psicosis. Durante mucho tiempo, así como retorna el paradigma de la pregunta "es posible el psicoanálisis en la institución", también retorna la pregunta acerca de si hay sujeto en las psicosis. Unos años después, uno puede sostener y valorar en la clínica, en trabajos analíticos, que, efectivamente, hay efecto-sujeto del significante y efecto sujeto del goce del Otro, en un mismo paciente, en un mismo hablante. Lo que no le resta a esas preguntas su valor sintomal, es decir, de retorno en cada caso. Esto nos abre un campo operatorio diferente; lo que no creo es que estén dadas - tal como lo anticipaba Lacan en "Una cuestión preliminar" - las condiciones para el desencadenamiento de la transferencia, que en la vertiente Sujeto supuesto al Saber tomaría esa vertiente del sujeto supuesto al saber-todo, en la psicosis, que es bastante arrasadora para el sujeto porque se transforma en este efecto sujeto del goce. En la vertiente de la repetición de la transferencia, es probable que uno asista a efectos transferenciales de repetición del pathos con el semejante. La tercer vertiente que plantea Lacan de la transferencia, que es la puesta en acto de la realidad sexual del inconsciente, cuando se desencadena en la psicosis, tenemos, como ejemplo, a la relación entre Schreber y Flesching, la erotomanía mortificante, de acuerdo a la promesa de este de provocarle un sueño "fecundo". Si se pretenden forzar relaciones con la verdad corremos este riesgo, que se ponga esa realidad sexual del inconsciente en escena. Hay que tomar en cuenta eso de los recursos psíquicos del paciente psicótico...

M.S.: Me parece muy interesante esto que decís de la privación, porque lo podríamos relacionar con el origen del cual arrancaste, que es una experiencia institucional, ¿no? Hacer existir un campo psi-jurídico es hacer existir un discurso que haga de límite también al psicoanálisis, no sólo que complemente, sino que haga de límite. Porque esto de ponerse un límite - por ejemplo, qué es lo que el psicoanálisis puede hacer o no con las psicosis - vale también para las relaciones del psicoanálisis con otras muchas cosas: con las adicciones, pero también con pacientes neuróticos, con cuestiones de la cultura, de la política, es decir, si todo lo podemos explicar desde el psicoanálisis.

Hace poco, en un artículo en la Nación, Marcos Aguinis decía que el problema con los palestinos es que son masoquistas, se quedan afincados en la posición de víctima, en la envidia ante los que tienen, a diferencia de los judíos que no se quedan quejándose en una posición de víctima y salen a construir su porvenir. Es un literato, en realidad es un facho, y nada más (risas)

Pero habla con términos del psicoanálisis, y hace un análisis que quizás suscriban muchos psicoanalistas que, en ese caso, justamente, no se privarían de hacer lo que no tiene sentido hacer.

J.D.: Si, es capital. Lo que las psicosis nos enseñaron acerca del límite mismo de la estructura y como no retroceder, también las sucesivas crisis institucionales, que tuvieron diferentes modos de resolución, desde épocas donde el psicoanálisis hegemonizaba la discusión, hasta otras mas recientes, de alto cuestionamiento, pero que redoblan el esfuerzo necesario para preservar la especificidad de nuestro discurso, pero creo que el limite que enseña el asistir las psicosis es crucial como enseñanza.

Yo fui jefe de una sala de internación en un hospital, durante 10 años, de una sala que se llama Jacques Lacan - nosotros lo propusimos, llevamos toda la bibliografía de Lacan, Judith Miller lo autorizó, nos pasó todo el curriculum del padre, fue aprobado por el Consejo Deliberante, y la sala se llama Jacques Lacan - quiero decir, intentamos dejar una marca del pasaje de algunos psicoanalistas por esa sala durante 20 años. Pero lo que vimos ahí fue una cierta cuestión clara de nuestro campo tal como lo pensábamos en las neurosis, que no era linealmente extensible a las psicosis. Insisto: "se puede, pero no hay". Si no hay, ahí se configura como cierto imperativo categórico del "Superyo analíticum" -póngale comillas, pero que funciona - que favorece ese "no hay que", es decir, si "no hay", "no hay que".

Y como vos decís, no solo en las psicosis, sino también en algunas formas de toxicomanías.

En aquellas neurosis que, como decía Lacan, no quieren ser más que felices, también debemos privarnos de ir mas allá, saber cuando concluir, entonces, ¿los vamos a forzar por la pregunta por la existencia?

M.S.: o los problemas del tiempo en un hospital, que parece que habría que encontrar el objeto a en seis meses...

J.D.: Totalmente, y además, después hay que demostrarlo en los espacios o ateneos donde uno va como invitado! Pobre terapeuta, pobre invitado, y en definitiva, pobre psicoanálisis. Sin embargo me parece que es al revés, hay un trabajo muy serio allí, en las residencias, y la gente más joven muestra un verdadero trabajo en el sentido de la producción. Es nuestra tarea como analistas el transmitir la fuerza que da la privación a un discurso, el efecto de seriedad y rigurosidad. El saber los límites enriquece a una disciplina.

M.S.: Retomando la cuestión de los "puntos ciegos" entonces, ¿no podríamos decir acaso que el punto ciego del psicoanálisis respecto a lo social es que no percibe que tiene un límite respecto de eso?

J.D.: Creo que sí. El que no lo percibe, es ciego, y si encima no sabe que es ciego, doblemente peligroso! Para sí y para terceros! (risas).

Después esta todo el tema de los dispositivos institucionales, que no sé si dan para esta charla, los problemas de la formación de analistas, que ya es mas una problemática interna de las escuelas y de los grupos de formación de analistas. Ese es un límite, a su vez, del Instituto del campo psi-jurídico: nos propusimos siempre que eso pertenece al ámbito interno de cada escuela.

De todas maneras creo que nos podemos preguntar: ¿Como se valora la incidencia del discurso analítico en una institución que, como el hospital, no es pensada a tal fin? El hecho de valorar tal incidencia puede al menos tomar dos vertientes. Una es la de las evidencias que valoran eficacia. La otra es la valoración de la realización en acto.

La valoración de la evidencia la vemos desplegarse en términos de lectura de su presencia como discurso, esto en si es innegable a partir de asistir a los efectos de la potencia de la palabra que exceden el marco de cualquier tipo de sugestión. La abstención como método al servicio de la ética, el privarse aquí del dar sentido y de concluir en dispositivos de sugestión, dan su razón a la presencia del discurso analítico en éste ámbito.

Lo que nos permite pensar y comprobar, cada vez que sucede, que en el repetido encuentro entre un paciente y un practicante de psicoanálisis en un hospital suceda con mas frecuencia de lo que se podría estimar, la a-puesta en acto de un tychico encuentro que permite el advenimiento del par analista y un analizante, lo que se comprueba en los dispositivos de funcionamiento y formación (supervisiones, control, pase- de sala o consultorios-, ateneos y presentación de enfermos).

La otra vertiente de la valoración es aquella que realiza el deseo del analista como operador conceptual. Esto implica más un forzamiento que el semblante analítico propone como deseo y búsqueda de una diferencia, que no tiene que ver con ningún deseo de ser o querer ser analista. El deseo del analista es lo que reenvía la demanda a un territorio más allá de toda sugestión. Este territorio es donde habita la pulsión y su realización en el deseo. Uno puede pensar que este orden de valoración está sujeto a una lógica diferente, que es la del *1 afuera*, me refiero al análisis personal, su formación como analista y su trabajo institucional con otros analistas, estas son cuestiones que la aplicación del psicoanálisis en un hospital no puede suturar.

M.S.: Volviendo a una cuestión clínica, no recuerdo donde lo leí, pero en algún lado Lacan habla de la situación en que el incesto ha sido traspasado, el caso de violaciones incestuosas. Tengo varios pacientes en esas condiciones, y son problemáticos, digo, en lo referido a la cuestión del goce, del deseo, son puntos donde el entrecruzamiento de ley y psicoanálisis es problemático. Tengo la impresión de que este tipo de situaciones va en aumento, no se si favorecido por la degradación de las condiciones de vida, o por alguna otra cosa...

J.D.: Tengo el mismo prejuicio - digo prejuicio porque no tengo estadísticas al respecto - ya que en el ámbito público, en el Hospital, lo que se escucha en los relatos clínicos es una mayor incidencia e impacto de este tipo de casos. Problema complejo que creo no es unicausal, pero no puede ser ajeno, tal como vos precisas, a la degradación, en algún sentido, del orden jurídico, a los excesos y abusos que propone el régimen general de exclusión, y a montajes perversos en diferentes estructuras. Este término de montajes perversos responde a la idea de los rasgos de perversión, que van más allá de la incidencia efectiva, o no, de perversiones en el campo de lo subjetivo.

Lo que, por otra parte, es innegable, es que el hecho de asistir a este tipo de situaciones impacta directamente en quien las asiste. Recién en un segundo tiempo es posible procesarlas y alojarlas en algún lugar. Ese exceso también impacta en los cuerpos de los terapeutas y los mortifican.

En cuanto a la devaluación de la Ley, en el sentido de la norma, esta no hace más que mostrar su inconsistencia. Lo que nos reenvía a otra frontera de nuestro pensamiento analítico que es la imposibilidad de precisar un patrón común de causalidades. Por esto ante ciertos fenómenos prefiero tomarme un tiempo para leerlos y pensarlo críticamente.

M.S: ¿No te parece que se podría llegar a armar una relación entre estos traspasamientos del incesto con los efectos de privación del objeto mercancía? Son formas de goce, pero más articuladas al problema legal que en el caso que habitualmente se piensa de las adicciones. Son casos donde el goce de la familia prima sobre la ley, el padre, o lo que sea de la organización simbólica

J.D.: A mí me parece válido, y así empleo el término de Fernando Ulloa, de la "encerrona trágica". En estos cuadros la encerrona es clarísima, no solo como encerrona familiar, sino en los términos que planteabas del régimen de goce, el de la exclusión y la mortificación en los cuerpos.

Un grupo de investigadores de IICPJ - Luna, Rousseaux, De Palma y Nicoletti - han trabajado también estos fenómenos que impactan en la subjetividad en la crisis y la exclusión. Son desarrollos muy interesantes. Lo leo como el sin-salida.

La encerrona se da porque se agota o expulsa la posición "del uno afuera", que no solo vehiculiza el deseo sino que brinda la apertura a la estructura. No solo sobre el afectado directo sino también en los testigos mudos.

Esto también nos pone frente al límite de la escucha, por que ya es un problema asistir a quien ha sido abusado, o realizar esta practica. El problema es pensar hasta donde se lleva la escucha cuando quien promueve esa práctica está frente a uno. Es un borde de decisión ético para cada analista.

Tuvimos un caso de estas características, en estos días, y resultaba interesante la discusión sobre la frontera de la escucha y, por otro lado, el asistir a dos ordenes de perversión: aquel del acto, pero también el del relato del mismo, dado que se trataba ostensiblemente de alguien que habiendo detectado la angustia en su terapeuta parecía complacerse, bajo la mascarada de indiferencia, en verificar esto.

M.S.: O sea que escuchar, en ese caso, no le ponía un limite, y por o tanto no operaba analíticamente

J.D.: No operaba por estructura en las siguientes entrevistas: luego de un discurso de asunción de culpas consciente, continuaba inmutable con sus prácticas de abuso. Me recordaba una pregunta de un analista amigo - Alejandro Ariel - que hace unos años preguntaba adrede: ¿atendería usted a un torturador?...., cada cual sabrá su respuesta.

L.C. En general, a quienes trabajamos en la práctica pericial, nos llegan requerimientos de los juzgados correccionales, es decir, los que trabajan con la gente que está con sentencia penal, con penas privativas de la libertad. Y cuando les corresponden beneficios de salidas transitorias, salidas laborales o libertad condicional, nos llega una especie de oficio standard donde nos piden evaluar si el condenado se ha adaptado a las normas de convivencia social y si es peligroso para si o para terceros. Y en realidad, a lo sumo, lo que se podría decir es que, a las normas de la cárcel, se adaptó bien! (risas)

J.D.: Las practicas "re", como dice Rivera Beiras: re-institucionalización, re-adaptación, re-socialización, re-educación, re-inserción. Esas practicas "re", en general, en España, dado que hay mucha menos impronta del discurso analítico, están hechas por psicólogos...

L.C. De todos modos, el mismo autor dice que hay como cierto abandono actual de esas prácticas "re", en tanto lo que importa mas es el castigo por si mismo, la pena en el cuerpo, con una criminalización de la marginalidad y la pobreza cada vez más creciente, marginalidad y pobreza para las que queda reservada exclusivamente el sistema penal.

Pensaba también que, a la escena trágica del abuso en si, como hecho traumático, hay que sumarle lo que los victimólogos llaman "victimización secundaria", que es lo que acontece con los niños cuando son tomados en esas situaciones por las instituciones que van a operar a partir de la puesta en escena pública del abuso, donde los distintos dispositivos tienen ocasión de volver a actualizar la cuestión traumática, y acaso reforzarla y aun agravarla.

Trabajando pericialmente en casos de esa índole, las pericias que se me requieren son a los niños víctimas, luego que han pasado por las audiencias testimoniales, que son filmadas en presencia del juez, el fiscal, el defensor de menores, el defensor del acusado, todo un panel, luego de las visitas en el hogar de las asistentes sociales, etc.. Raramente me requieren peritar a los supuestos abusadores.

J.D.: Traumático a la segunda potencia! Creo que lo traumático, como concepto, cada vez toma mas peso en la teoría psicoanalítica. No podemos seguir pensando la repetición como si Lacan no hubiese dicho, en su seminario 11, que hay dos órdenes de repetición: la repetición de lo traumático y la repetición en la cadena significante. Si seguimos pensando la repetición solo como repetición de los signos y la cadena significante, otra vez dejamos caer lo real, la tyche, en el sentido de mal encuentro y su repetición.

L.C. Los analistas, quizás, quedaron muy abrochados a la "rectificación" de Freud respecto a la teoría del trauma, su "abandono", poniendo en primer plano a la fantasía por sobre la ocurrencia real, o no, de los hechos ligados a la seducción infantil por parte del adulto. Entonces no importa si pasó o no pasó...

J.D.: Homologar la teoría del trauma a la realidad de los hechos, o desconocer lo traumático, son dos ordenes distintos, pero desconocer lo tychicamente traumático atenta contra el sujeto.

M.S.: Es una época de destructividad de la subjetividad.

J.D.: Si, si, las tres i: inconsistencia, indeterminación e incertidumbre

L.C. Juan, te llevo a un terreno que sé que has trabajado, y me parece que es interesante, ya que estamos hablando de instituciones también. Hay otro libro tuyo, como compilador, junto a Iñaki Rivera Beiras, que se llama "Secuestros institucionales: laberintos de obediencia fingida", que trata sobre las instituciones de encierro, cárcel y manicomio...

M.S.: Como te habrás dado cuenta, Luis tiene a su cargo la sección "bibliografía"! (risas)

J.D.: Ese es un libro que surgió a partir de uno de los encuentros en el Instituto de Sociología Jurídica de Oñati, en el País Vasco, que fue un encuentro entre penalistas, sociólogos y psicoanalistas. Y era gracioso, en un sentido, por que todos los abogados y juristas eran españoles, y los psicoanalistas - que raro, ¿no? - eran argentinos (risas)

Participaron Sebastián Schreerer, de Alemania, Vicenzo Ruggiero y G. Mosconni, colegas italianos de Pavarinni, Ignacio Muniagorri quien, desde el gobierno de Felipe Gonzalez, había construido las reformas del Código Penal, Rivera Beiras y Bergalli, que son titulares de Derecho Penal de la Universidad de Barcelona, J. Pegoraro, desde la sociología, bueno una serie de personas implicadas en la critica y construcción de un discurso jurídico crítico. Ellos planteaban más que nada la lógica del encierro, del tratamiento carcelario. El tratamiento, para el Derecho Penal, incluye prácticas que van desde el encierro carcelario a todas las practicas alternativas. Del lado del psicoanálisis concurrimos aportando nuestra experiencia de interdisciplina en el hospital, los efectos de apertura y cierre institucionales que nuestra praxis ha debido ir enfrentando, aportamos el impacto que tienen las encerronas institucionales, aunque se

trataran de hospitales generales, agudos, abiertos, que es lo mas "abierto" dentro de las instituciones que tenemos publicas.

Se desprendieron dos cuestiones de ese encuentro: primero que los laberintos institucionales, son encerronas discursivas, no responden a la existencia de rejas, paredes, etc. Aun en el proyecto más libertario uno ve encerronas discursivas y laberintos de discursos que terminan encerrando a nuestro sujeto, el sujeto del deseo. ¿De que manera? Pues, cuanto más abarcativa pretenda ser la asistencia o el tratamiento, más totalizante termina siendo, termina totalizando el arrasamiento subjetivo. Ese es el riesgo que tiene el trabajo multi-disciplinario, cuando trabajamos médicos, psicoanalistas, psicólogos, asistentes sociales, terapista ocupacional, el abogado, etc., está ese riesgo del abordaje total, y del arrasamiento subjetivo total. Eso por un lado.

Por otro lado, estaba este jurista que redactó las reformas en el Código Penal, y se arribó a una discusión, muy a lo vasco (es interesante como discuten los vascos: mesa larga, no tiene el estilo de congreso nuestro - tres ponencias, abrimos las preguntas, intercambiamos -, sino que es una mesa larga, la mesa siempre es importante, donde están todos los invitados - 60 personas rodean una mesa -, habla uno, y en vez de aplaudir se golpea en la mesa, todos golpeando, aprobando o no , y a partir de ahí comienza la discusión; pero el efecto escénico, como diría Deleuze, es interesantísimo), y, bueno, lo que se desprendió ahí fue la extensión del concepto de peligrosidad a todo el código penal, que un recluso, cuando se lo determinaba como peligroso, cambia su estatuto y subjetivamente pasa a condición de máximo encierro y sujeción a las normas, lo que lo conduce a un tratamiento penitenciario mucho mas riguroso, casi des-humanizado...

¡¿Y quiénes determinaban la peligrosidad? Los "psi": los psicólogos, los médicos y los forenses.

De acuerdo a la reforma del Código Penal en España, lo que se empezó a evaluar es que el concepto de peligrosidad se había extendido a todo el Código, entonces en causas mayores o menores, ahí aparecía nuestro campo como una especie de brazo político del Derecho, para determinar si es peligroso o no, con la consecuencia del encierro y todo eso. Verdaderamente siniestro.

Bueno esto que pasó en España, en Argentina, años después - como siempre - se instauró. Entonces el concepto de peligrosidad para si o para terceros está cada vez mas presente en nuestro andamiaje jurídico. Y, bueno, surgía en ese libro una especie de advertencia a nosotros mismos, de la peligrosidad de nuestra práctica. Las practicas "re", como dice Rivera Beiras: re-institucionalización, re-adaptación, re-socialización, re-educación, re-inserción. Esas practicas "re" en general se extendieron rápidamente por los noventa en España, dado que hay mucha menos impronta del discurso analítico...

L.C. De todos modos, el mismo autor dice que hay como cierto abandono actual de esas practicas "re", en tanto lo que importa mas es el castigo por si mismo, la pena en el cuerpo, con una criminalización de la marginalidad y la pobreza cada vez más creciente, marginalidad y pobreza para las que queda reservada exclusivamente el sistema penal.

J.D.: Lo que es interesante de los efectos actuales es que recién ahora comienza en nuestro medio a tomar estado público lo que acontece en nuestras cárceles desde hace más de treinta años...

M.S.: Algunas las cerraron, para filmar "Tumberos"!! (risas)

¿Cómo es este encuentro con los españoles? Me llama la atención que este dialogo psi-jurídico se instrumente cruzando el océano. ¿No hay jueces argentinos en ese diálogo?

J.D.: Lo que pasa es que yo viví en Suiza y en España. En los años duros, me fui... o me tuve que ir...

Recuerdo la anécdota que relata Rodrigué en la biografía de Freud cuando se tuvo que ir de Austria. Jones lo convence contándole que al explotar el Titanic un tripulante sale volando al agua por la explosión de la caldera, vuelve nadando y el capitán del barco lo sanciona por haber abandonado el barco en la explosión, el tripulante sorprendido le dice al capitán "yo no abandone el Titanic: el Titanic me abandonó a mi", y entonces ahí el capitán lo perdona...

Pero, bueno, la cuestión es que al ir allá , era médico, pero trabajaba como músico de jazz y otras músicas, actividad que siempre está presente de alguna manera para mí. Empecé a tomar contacto con la lectura del psicoanálisis, me acerque a la Biblioteca de Psicoanálisis de Barcelona. Y, por otro lado, la amistad con Rivera, que era de esa época, él empieza a trabajar en la Facultad de Derecho, y ahí, además de la amistad que nos une, empezamos a intercambiar, intelectualmente, durante los años que pasé allí. Después, cuando regresé en el 82, ese intercambio siguió. Y como había dejado gente allí, afectos, regresaba cada tanto a España, y se fue construyendo este lazo de intercambio. Por supuesto que aquí trabajamos con jueces y abogados, los Dres Cibelli, Paladini, Juan C. Fernández, F. Núñez o Vázquez Acuña, entre otros. Con ellos trabajamos situaciones determinadas, casos, o problemas, más del pensamiento critico como peligrosidad, encierro, prácticas de restitución de familiares, o bien situaciones conflictivas en el abordaje de familias en riesgo y adicciones. En este momento estamos trabajando con periodistas y con abogados, el tema de la incertidumbre y la repetición. Estamos dando un seminario en el Sindicato de Periodistas donde van abogados, periodistas y psicoanalistas para pensar el concepto de repetición, para el psicoanálisis y para la historia.

L.C. ¿Tu primera aproximación al psicoanálisis es en España?

J.D.: Si, en Barcelona, a través de grupos de estudio sobre los historiales freudianos y las primeras versiones desgrabadas en francés del seminario de la angustia, y escritos de Lacan, en la Biblioteca de Psicoanálisis de Barcelona. La orientación mas fuerte allí era freudiana, por que las obras completas de Freud no eran de circulación libre, durante el franquismo, lo que provocó un retroceso del pensamiento freudiano en España muy fuerte. Estaba restringida su circulación, no se podían conseguir públicamente. A partir de la apertura, con Suárez, etc., se produce un boom del pensamiento crítico. Barcelona, en los 70/80, mantenía un pensamiento muy aldeano, era una ciudad chica - 600.000 habitantes - no había aún tanta impronta de los argentinos, recién llegaban los primeros - aunque en el 66 habían llegado algunos por el éxodo debido al gobierno de Ongania - pero la oleada fuerte llega en el 76, y empiezan a abrirse dos o tres núcleos, de pensamiento. Uno era esta Biblioteca. A ella fue Lacan, una vez, en un encuentro que no tuvo mayor trascendencia y que en el "mundillo" catalán en aquel momento tampoco resonó. Esto me fue relatado por Alberto Marchilli, que era amigo personal de Masotta. Pero, bien, no había en España una marca de psicoanálisis, senda que dejo abierta, en algún sentido, Masotta.

M.S.: Y aquí en Argentina ¿hay un mínimo de respuesta o de escucha por parte de los magistrados?

J.D.: Uno por uno. Hay jueces muy progresistas, en el sentido de su pensamiento. Nosotros tenemos un grupo de Criminología, al cual yo asisto, donde hay 4 o 5 abogados penalistas de trayectoria. Pero hay cierta cosa de dificultad, por lo pronto, dificultad para juntarse, a pensar cosas con otra disciplina, y después, como efectivizar prácticas que tengan alguna consecuencia. Tenemos un dispositivo donde intercambiamos, como una especie de supervisión. Para profesionales que tienen que tomar decisiones, el efecto de la alteridad, de poder pensar con otros discursos, les sirve, no para tomar las decisiones, pero si para pensar algunas consecuencias de esas decisiones. Hay cierta permeabilidad.

Después hay otros grupos muy serios, como el INECIP, el CELS, gente de distintos grupos que trabajan codo a codo con psicoanalistas, abogados, antropólogos, entonces, bueno...

M.S.: Son en general grupos imbuidos con ideas de los Derechos Humanos, donde se piensa que el psicoanálisis también está dentro de los Derechos Humanos, todo es Derechos Humanos...

J.D.: Si, por eso la relación nuestra es uno por uno. En ese sentido, no integramos ese tipo de instituciones, aunque el tema de los Derechos Humanos es central, de hecho contamos con un área que aborda la Subjetividad y los derechos del hombre, pero no es la lectura excluyente. Preferimos este intercambio así, armar espacios de encuentro, como por ejemplo, con una jueza de minoridad, construir un espacio para trabajar los temas de minoridad, las dificultades que tienen, que tenemos, y eso incide en la practica nuestra y en la de ella, y así con cada una de las disciplinas. Los penalistas son más refractarios al intercambio con analistas. Ellos se nuclean en el grupo de criminología, y toman mas la vertiente de la cuestión delictiva, por eso ahí asisto como participante y oyente...

En el Instituto, estables, son 25 personas, en su mayoría psicólogos, médicos y abogados, en una proporción 4 a 1. Y después es como una red de intercambios que se abre hacia el derecho y las ciencias sociales, y del lado nuestro hacia las instituciones psicoanalíticas. Lo que si, en este grupo más cercano de

psicoanalistas hay gente de distintas orientaciones, que pertenece a distintas escuelas, y eso permite también un intercambio interesante, tenemos como condición para hacer posible este campo no interferir ni ser interferidos por la política interna de las escuelas. Es decir intercambiamos entre analistas o practicantes de psicoanálisis de las diferentes escuelas y grupos del campo del psicoanálisis, pero no de manera orgánica. Y nos reunimos alrededor de 2 o 3 temáticas, y la idea fuerza es escribir e intercambiar a través de nuestros escritos, por que es la mejor manera que podamos dar cuenta de lo que pensamos. Además nos reunimos mensualmente en un grupo estrictamente destinado a nuestro discurso analítico que es Praxis, un espacio específicamente clínico. El otro espacio es Dispositivos, cuyo objetivo es el de pensar la incidencia de los discursos en los distintos dispositivos de intervención. Hasta ahora llevamos hechas 5 publicaciones, alrededor de los temas que hemos ido recorriendo e investigando, además de un CD-ROM sobre adicciones, de la Biblioteca Medica Digital. En esa obra publicamos e intercambiamos 88 personas, holandeses, argentinos, españolas, etc... .

L.C. Me llegó un reportaje que te habían hecho en Uruguay, donde vos decías algunas cuestiones que tenían que ver con la realidad actual del país..

J.D.: Ah si, el reportaje en Brecha. Eso fue cuando presentamos el libro último en la Secretaria de Cultura de Colonia. La gente de Brecha nos hizo una nota, y como estaba muy atravesada la cuestión argentina por los hechos del 19/20 de diciembre del 2001, y era en febrero, ellos preguntaban como se podía pensar esto de la crisis, y yo ahí lo que planteaba era que había impactado de maneras distintas, que no se podía plantear como un colectivo global de cómo había impactado la crisis en los argentinos, y que había que empezar por desbloquear algunas cuestiones y ver cómo, en cada sector impactó, de una manera diferente, lo que después se fue verificando, los sectores mas acomodados estaban en realidad preocupados por preservar las prerrogativas y el nivel de consumo que tenían en ese momento, y hasta cierta dosis de impunidad -que va desde no pagar lo que tienen que pagar de impuestos hasta la impunidad en lo legal -, cómo impactaba en la clase media, en la subjetividad de consumidor, los temores de clase y después, bueno, un poco pensando en los términos de esta exclusión donde en realidad, para mucha gente, mas de 15 millones de personas no se debatían si consumían menos, sino su supervivencia, que en ese momento eran los primeros registros manifiestos de algo que ya estaba instalado.

Después otro tema que surgía en aquella nota era el de las asambleas. A ellos les interesaba porque la orientación de Brecha es más de construcción política, y bien, cierta caracterización de las asambleas que en ese momento eran un fenómeno nuevo para nosotros, y que lo que se estaba cuestionando era el sistema de representatividad o la referencialidad de las dirigencias, y lo que más se escuchó en las asambleas era el pedido de, por un lado, una política directa o acción directa en las decisiones. Y fue interesante porque el periodista planteaba los tiempos de construcción que tuvo el Frente Amplio en el Uruguay, y cómo ellos plantearon la construcción del poder. En ese momento, yo creo que había una pregunta, acerca de si era efectivamente una crisis, o iba a pasar, y bueno, con el tiempo se constata claramente la crisis instalada, y se instalaron cuestiones que hasta aquel momento por lo menos no habían tomado estado público: la exclusión, etc..

Pero como que, sin hacer del psicoanálisis una cosmovisión, extendiendo el psicoanálisis a la política, mas que nada por la lectura política de los hechos, uno puede ver la tendencia a la repetición, el cierre sobre sí mismo, de la clase política como ciertas prácticas de autopreservación. Lo que en enero/febrero de este año parecía un campo de ebullición que se abría hacia alternativas diferentes, se constata luego que comienzan a re-aparecer las viejas formas de preservación. A ellos les interesaba mucho el papel del psicoanalista, si había alguna injerencia del pensamiento nuestro respecto de la crisis, y todo el tiempo intente aclarar de cómo uno podía alojar los efectos subjetivos de esa crisis en cada habitante uno a uno, y no invertir el vector, llevar el pensamiento nuestro a lo social, porque seria un desastre.

M.S.: Muchas gracias Juan por todo este tiempo y palabras. ¿Hay algo más que tu quieras agregar?

J.D.: No, no. Agradecerles, realmente. Las preguntas me han hecho repensar algunas cuestiones.

M.S.: Nos resultó muy interesante esta charla contigo. A mí, en particular, me resultó muy interesante el tema de los límites porque me parece que es un problema del psicoanálisis, del conjunto de las instituciones psicoanalíticas, del conjunto de los psicoanalistas, una dificultad para poder encontrar los límites. Y como bien señalabas, sin los límites es muy difícil pensar en hacer algo…

J.D.: Sí, estoy de acuerdo. Creo que hay que empezar por ahí. Empezar, y cada vez, porque es un "cada vez", en cada pregunta, ese punto de tensión. Hasta que punto no te deslizas hacia lo que decía Freud, hacia una cosmovisión, una filosofía, aunque la niegues - esa frase la decimos todos - pero, cada ve,z uno bordea ese punto del límite.

L.C. Incluso en la práctica más "tradicional" del consultorio, la de las neurosis. Freud decía algo básico, de este orden: pulsiones de auto conservación-pulsiones sexuales, no podemos analizar las sexuales si las de auto conservación no están medianamente satisfechas. Pensemos en el trabajo con algunos adictos, cómo trabajamos en términos analíticos si eso mas básico, ligado a la auto conservación, no esta regulado mínimamente?

M.S.: No podes evitar que salga a afanar para consumir... (risas)

L.C. Claro, y esto hace también a la interconsulta, a la relación con otros profesionales, pues, si vos tenés un paciente adicto grave, pues lo mandas a buen psiquiatra a que estabilice cierto goce destructivo allí, y después vamos a trabajar lo otro, si no, como hacemos?....

M.S.: Se trata de no ser Filósofos de cómo vivir en el capitalismo.

J.D.: Estudié filosofía con León Rozitchner y con Enrique Marí. Y el encuentro con esas personas, también me sirvió para entender el porqué decimos que el psicoanálisis no es una filosofía... Bueno, les agradezco.

Enseñanza de Lacan

Presentación sección "La enseñanza de Lacan"

Sara Elena Hassan – Norma Ferrari – Albert Garcia i Hernandez

Los autores que presentamos en esta sección, con el titulo de Enseñanza de Lacan, nos han hecho llegar sus textos en los que, de diferentes modos, exponen sus estilos y modos de transmisión de lo que, pensamos, resulta entre lo que se puede aprehender y lo que se deja enseñar.

En **A propósito de "semblanza" por "semblant"**, ***Ignacio Gárate-Martínez*** nos confronta, y por sobre todo parece confrontarse, con lo intraducible. Aun cuando su punto de partida es un cuestionamiento de su versión de "semblant" (del francés de Lacan) por el español "semblanza", el autor toma una posición que le permite, más allá de cualquier intento de promover significaciones congeladas de una palabra en el pasaje de un idioma al otro, hacer de la traducción, acto.

En la secuencia, no programada, de estos trabajos, insiste la cuestión de la traducción: en **L´une-bévue: ¿um nome para o inconsciente lacaniano?**, el psicoanalista brasilero ***Marcio Peter de Souza Leite*** indaga lo que considera un acto poético de traducción en Lacan cuando este postula, en seminario del 76, la expresión "une bévue" como traducción del alemán "Unbewusste", acuñado por Freud para "inconsciente". Por la vertiente de la homofonía translinguistica, o sea de la relación de sonidos similares entre las lenguas, Lacan amplia, retraduce, da nombre, podríamos decir, a lo que no se puede saber ("insabivel" en portugués) mas allá de lo "insabido" (no sabido) del inconciente freudiano.
En la misma línea de traducción de "Unbewusste" por el " un embuste" del español, hace aparecer también la dimensión del chiste.

En **Gozo e saber, ... qual é a vedade do sujeito?**, ***Ronald de Paula Araújo*** articula los seminarios "Del Otro al otro" y " Aún", haciendo pasar la relación del saber al goce, por la función del objeto " a", que operaria para el discurso analítico de la misma forma que la plus-valía para el discurso marxista. El autor relaciona el saber con la represión originaria en Freud, y en Lacan, este saber resulta de un modo de relación entre significantes. Avanzando en su formalización, pasa por la teoría de los conjuntos y la paradoja de Russell

En **La referencia al escrito del *estadio del espejo* en el Seminario IV (o cómo Lacan lee a Lacan)**, **Guillermo Mendoza Gutierrez** pivotea entre el escrito sobre el estadio del espejo y el seminario de la relación de objeto, pesquisando el pasaje lacaniano desde la primacía del registro de lo imaginario hacia su articulación con lo simbólico.

L´une-bévue: ¿um nome para o inconsciente lacaniano?

Marcio Peter de Souza Leite

I- O insabido e o insabível

Tanto para a poesia como para a psicanálise a significação vai alem da palavra dita. Tanto o inconsciente como a poesia implica que se os escute.

Lacan no seminário de 1976, *L'insu qui sait de l'une-bévue s'aile a mourre 1* qualifica a poesia, assim como a psicanalise, como uma *escroqueria*, mas não qualquer uma: *é uma escroqueria que incide justamente , em relação a isto que é o significante, que seja algo bem especial, que tem efeitos de sentido 2.*Um pouco depois afirma: *tudo o que se diz é uma escroqueria. Não é somente o que se diz a partir do inconsciente. O que se diz a partir do inconsciente participa do equivoco (bévue), que é o principio do chiste - equivalência do som e do sentido.*

Alguns autores 3, 4 afirmam que Lacan a partir deste seminário, teria, de uma maneira poética, substituído a noção de inconsciente freudiano pelo termo *l´une-bévue,* homofônico a *Unbewusst*, palavra para inconsciente em alemão.

De fato Lacan, no dia 16 de novembro de 1976 5, disse: *Vocês souberam ler o cartaz? O insucesso - isso equivoca e eu traduzi enseguida o Unbewusst, dizendo que havia parte de, no sentido partitivo, que havia parte de um-equivoco (de l'une-bévue)... Um-equivoco (l'une-bévue) é a tradução tão boa do inconsciente como qualquer outra, que o inconsciente em particular, que em francês, e em alemão também, equivoca com a inconsciência. O inconsciente não tem nada a ver com a consciência, desde então porque não traduzir tranqüilamente por um-equivoco?*

A palavra francesa *bévue* é traduzida ao português como erro, descuido, equivoco, deslize. Coloquialmente poderia eqüivaler a "dar uma mancada". Lacan aponta que *um equivoco (L´une-bévue) é o que se troca apesar de que isso não vale a unidade em questão. Um equivoco é um todo falso. Seu tipo, se posso dizer, é o significante. 6*

L'une-bévue inventado por Lacan seria apenas um ato poético, ou um conceito antinômico à noção de inconsciente (*Unbewusst*) definido por Freud?

Qual o sentido de se introduzir um outro nome para o inconsciente?

Sem duvida Lacan criticou e gradativamente modificou o conceito de inconsciente freudiano. Na conferencia *Joyce le symptome II 7* Lacan anunciava seu desconforto com o inconsciente freudiano ao dizer: "minha expressão de *parletre* que substituirá o inconsciente de Freud...", e depois de propor em 16 nov 1976 substituir o termo inconsciente por *l'une-bévue*, no mesmo dia 8, propõe introduzir *algo que vai além do inconsciente.*

Confirmando seu mal-estar com o inconsciente freudiano, ainda no mesmo seminário, em 11 de jan de 1977 9 , Lacan diz que *Freud tinha poucas idéias do que era o inconsciente.*

O que é o *l´une-bévue* colocado em oposição ao *Unbewusst*? Freud frente à tradição que sustenta que o saber "sabe-se a si mesmo" insiste no inconsciente como um saber de natureza simbólica, que seria um saber que não pode ser sabido por nenhuma consciência. Nesta perspectiva o inconsciente freudiano é o insabido, mas que pode vir a se saber.

Em Lacan o inconsciente como saber, é um saber porque está escrito, o que não quer dizer que possa ser sabido pelo eu do sujeito. A este saber que não pode ser sabido, Lacan denominou incabível.

L'une-bévue pode ser entendido como o insabível, diferente do não sabido que caracteriza o *Unbewusst* freudiano. Cabe aqui uma pergunta: haveria uma relação entre o *Unerkannt,* traduzido como o não-reconhecivel, termo usado por Freud em relação ao umbigo do sonho, e que Lacan articula com o recalque primário 10, com o *l'une-bévue*, no sentido do o insabivel?

II- Psicanálise joyceana

A oposição *l´une-bévue/Unbewusste* coloca em evidencia que existem outros signos que constituem inscrições no corpo do falante, sem significação, isolados: são as letras, traços sem sentido que não poderão jamais ser significados. A esta expressão dos signos se reserva o termo *gozo*

É a isto que Lacan se refere quando disse na conferencia *Joyce le symptome II* 11, que o termo de inconsciente introduzido por Freud seria substituído pela noção de *parletre.*

O parletre advém da sua captura pela *alingua*. A alingua é a materialidade da ex-sistencia. A alingua é a língua incompleta marcada pelo gozo e pelo desejo. É uma forma de marcar o encontro traumático entre a carne e o logos. Os corpos biologicamente sexuados ao serem presos pela linguagem são excluídos da relação sexual entendida como reciprocidade e harmonia. Ganhar um lugar como sujeito no campo significante é perder o ser da vida natural. O corpo desvitalizado pela palavra fica perdido enquanto real.

Lacan comentando a fixação ao trauma, que organiza a produção do sintoma, se pergunta porque as pessoas se orientam para as recordações infantis, para a fixação de gozo da vivência infantil, em vez de se fazerem poetas.

Mesmo não sendo certo que Joyce foi um poeta, é certo que existe um dispositivo de criação joyceano próprio. E seria nisto que a escrita lacaniana da psicanálise tem algo de joyceano.

A influencia de Joyce já estava presente há muito tempo no texto de Lacan, fato que J.Aubert 12 chama de *gestos de escritura joyceana*, pois Lacan imita Joyce na criação de palavras.

Exemplo disso é o titulo do seminário de 1976 *L´insu qui sait de l´une-bévue s´aile a mourre,* que é uma construção igual as produzidas por Joyce em *Finnegan's wake.* Nesta construção Lacan joga com o equivoco da homofonia poduzindo varias leituras possíveis. Este titulo de seminário pode ser vertido ao português como:

L'insu, a ignorância, o insabido

Qui sait que sabe, soa como *c'est,* que é.

L'insu Qui sait faz homofonia com *l'insuccès,* insucesso, o mal resultado

De l'une-bevue, de um equivoco, soa como *de l'Unbewusst,* de um inconsciente (em alemão)

S'aile a mourre, se asa por jogo, (mourre é o jogo do par ou impar) soa como *c'est l'amour*, é o amor.

L´insu qui sait de l´une bévue s´aile a mourre, tem sua versão em português como *o insabido que sabe de um equivoco se asa por jogo*.

Em francês é homofonicamente equivalente a *l´insuccès de l´Unbewusst c´est l´amour* , vertido ao português como *o insucesso do inconsciente é o amor.*

IIII- Poesia psicanalítica

Se o ultimo ensino de Lacan com *l'une-bévue* tende a assimilar a psicanálise à poesia, seria a vertente poética da psicanálise substituir um meio dizer metonímico por um super dizer poético?

L'une-bévue, ao se referir a palavra alemã homofônica *umbewusst* põe em ato, poeticamente, aquilo que foi traduzido para o espanhol como *unembuste* 13, chiste que recria o nome lacaneano para o inconsciente.

Renomear o inconsciente como *l´une-bévue*, que traduz o *Unbewusste* jogando com a homofonia da língua francesa com a alemã, faz o inconsciente levar em seu nome a marca da alingua.

Este ato é poesia ou chiste? É *metalingua* diz Lacan na aula de17 de maio no mesmo seminário: *a metalingua em questão, consiste em traduzir Unbewusst por um-equivoco*.

Notas

1Lacan,J., *L'insu qui sait de l'une-bévue s'aile a mourre*, (1976-77)- publicado in Ornicar? Num 12-13, 1977; num 14,1978; num15, 1978; num 16, 1978; num 17/18, 1979

2 Lacan, J., *L'insu Qui sait de l'une-bevue s'aile a mourre*, aula de 19 de abril de 1977, publicada na Revista Brasileira Internacional de Psicanalise Opção Lacaniana, num 22, agosto de 1998 com o titulo nomina non sunt consequentia rerun

3 M.Vitard " *Il y a de l'une-bevue",* in L´unebevue,num 1,1992,

4 Allouch, J., *Ce à quoi l´une-bévue obvie*, in L´unebévue, num 2, 1993

5 *Línsu...* op cit, nota 2

6 Lacan, J., sem cit 14 de dez 1974,in Opção Lacaniana, op. Cit. Nota 2, aula publicada com o titulo: O sistema torico e a contra-psicanalise

7 Lacan, J., Joyce le symptome II, Bulletin de l´Association freudienne, 1989, num 34, pp3-5

8 Lacan, J op cit, nota 2

9 Lacan, J op cit, nota 6.

10 Lacan, J., Resposta a una pregunta de Marcel Ritter, in Estudios de psicosomatica, vol 2, org. Vera Gorali, ed Atuel , Bs As, 1994.

11 Lacan, J., op. Cit, nota 7

12 Aubert, J., Joyce com Lacan, in A jornada de Ulisses, Escola Letra Freudiana, ano XX, num 28,RJ, 2002.

13 Braustein, N., *Freudiano y Lacaniano*, Manantial, 1994, BsAs.

A propósito de "semblanza" por "semblant"

Ignacio Gárate Martínez

Dos apenados lectores que se preocupan por el rigor de los conceptos y la dificultad de los traspasos de una a otra lengua, nos invitan, a los autores de *Lacan en castellano 1*, con críticas acaso pertinentes, a dejar un concepto en francés (*le semblant*) para no dar traspiés en castellano (la semblanza) 2.

La cosa es meritoria y engendra un acuerdo de principio que nos parece inmediato por lógica de Perogrullo : lo mejor es leer en versión original, a condición de poseer por completo el idioma del escritor; claro que acaso lo mejor sería leer en la propia lengua lo que uno mismo ha escrito, a condición de reconocerse, al leerse, como autor de lo escrito, siendo evidente que siempre que escribimos algo nuevo, nos extraña el resultado cuando *nos* lo leemos, e incluso nos cuesta autorizarnos a pensar que viene de nosotros: tan es así que llegamos hartas veces a decir que nuestros propios enunciados provienen de otro que habla en nosotros mismos, sabe Dios, sólo Dios lo que *se* quería decir al escribirlo. ¿Tiene esto algo que ver con lo que Jacques Lacan en su *idioma materno*, tras tamizarlo con el paso por el *idioma académico*, nos intenta decir en la *lengua del análisis*?

La primera vez que "semblant" aparece en sus escritos como nombre común, "le semblant" (nosotros lo traducimos por semblanza), es el 7 de noviembre de 1955 en "*La Cosa freudiana*…" en donde dice:

« Acaso es tan grande la diferencia entre el pupitre y nosotros en cuanto a la conciencia, que adquiere tan fácilmente *la semblanza*, al ser puesto en juego entre mi y ustedes, como para que mis frases hayan permitido que nos equivoquemos (o engañemos) con *ello* (*on s'ytrompe*). Lo mismo que al colocarse con uno de nosotros entre dos espejos paralelos se le verá reflejarse indefinidamente, lo que quiere decir que se parecerá mucho más de lo que uno cree a aquel que mira, puesto que al ver repetirse de la misma manera su imagen, éste también se ve a través de los ojos de otro cuando se mira ; ya que sin ese otro que es su imagen, no se vería verse. »

Dos años después, en "*el psicoanálisis y su enseñanza*", Lacan introduce de nuevo la expresión, en relación con la muerte esta vez:

« Así la muerte adopta *la semblanza* del otro imaginario, y el Otro real se reduce a la muerte. Figura límite de las que responden a la pregunta sobre la existencia. »

En 1967 en su discurso a la E.F.P. afirma:

> « Lo que no soporta *la semblanza* es el acto »…/… « la creencia es siempre *la semblanza* en acto »

En el 74 en « *La Troisième* » Lacan dice que no hay « ningún discurso en donde *la semblanza* no dirija el juego. » Lo que implica que *la semblanza* también funciona como director de envites en el propio discurso analítico, cosa que no se ha de olvidar si no se quiere caer en la tentación*rigurosamente* idólatra de una actitud de reverencia hacia los conceptos, siempre encapotados por *la semblanza*, incluso en el *discurso del psicoanálisis*, tanto como en los otros tres. Hay un déficit que no se puede taponar, porque, y Lacan lo expresa en *Lituraterre* a propósito de los japoneses, « Nada es más diferente del vacío socavado por la escritura *que la semblanza*. El primero es cubilete 3 siempre dispuesto a acoger el gozo, o por lo menos a invocarlo a partir de su artificio. »

Tanto la biografía como la autobiografía, son semblanzas en donde el autor refleja en la escritura la propia imagen que le produce su percepción, del otro o de sí mismo. Si se tratase de dibujos, se le diría *bosquejo*. Semblanza, ya lo hemos dicho, proviene de "semejar", por transición del "similis" latino al "similaris". El participio activo de *semblar*, semblante, ya se usaba por "parecido" en los *castigos de D. Sancho* en el siglo XIV. También apariencia de algo desde el XIII y en la misma época es, sobre todo, "rostro". La semblanza es un intento de acercarse, en la escritura, a la *figura real*: todos sabemos que el intento es siempre fallido, porque los significantes se encadenan pero, deslizándose, producen ripios, y no se sabe muy bien de quién se habla al forjar la semblanza, si del *objeto* que se enuncia o del *sujeto* que lo enuncia,

huidizos ambos; tampoco es fácil, capturar a ese sujeto, pues el significante es semblanza que representa a un sujeto para otro significante que también es semblanza.

Quedan los juegos de palabra: *sentido blanco* (*sens blanc*), *sangre blanca* (*sang blanc*), que al traducirlos traicionan el quiebro, el hallazgo de quien habla; las ocurrencias nos vienen sin querer, no son forja de la voluntad de ser chistoso, más bien destellos desenmarañados del lenguaje que nos hacen pasar del "cubilete" al "jubilete" (de "*godet*" a "*goder*"), dándole hilaridad a nuestro paso del *goce* al *gozo*, transformando también lo mortífero de la repetición del gozo fálico en el *júbilo* (más bien comedido) del *goce* o de la *fruición* orgástica. Cuando Lacan dice "*s'amblent* ", utiliza un viejo término del francés, específico a las caballerías, que refiere un tipo de paso bien conocido en equitación y que, según creo, se dice en castellano "*andar pasuco*", cuando se le obliga al caballo, en sus andares, a mover las piernas delantera y trasera al mismo tiempo, izquierda y derecha consecutivamente [4]. "*Ambler*" lo recoge Littré ya como antiguo, y la *Enciclopedia* de Diderot dice de "*amble*" que es un paso de caballo en el cual tiene siempre a la vez dos piernas levantadas, proviene de la forma verbal "*ambler*" que equivale a "*aller à l'amble*", de ella dice que hay ciertos caballos muy fuertes que van *pasucos* (*qui amblent*) cuando se les excita o mete prisa, pero que lo más a menudo es por debilidad natural o por cansancio. Claro que el segundo sentido de "amblar", en castellano esta vez, también en desuso, pero rico de germanía, es *mover las ancas por impulso lúbrico* durante la cópula; así lo refiere nuestra María Inés Chamorro en su *Tesoro de Villanos*, dando la definición de Oudin, "amblar la muger o el varón: remuer le cul, culeter"; y no lo recoge, sin embargo, mi *Diccionario portátil* del famoso abate Gattel, acaso por ser Abate, publicado posteriormente en París en 1798. Chamorro nos da tres preciosas referencias del *Cancionero de obras de burlas prouocantes a risa* (1519):

"Gentil dama singular/ honesta en toda dotrina/ mesuraos en vuestro amblar/ que por mucho madrugar/ no amanece mas ayna"; "Mientras que hodian: y mientras que amblavan"; "esta dessayno al Bachiller moreno afuerça de amblar entre otras cosas".

¿Que hacer, al traducir, con la polisemia que se ofrece en la lengua de origen a los deslizamientos y al resbalón significante? ¿Cómo trasladar estos *efectos de sentido* en donde el cuerpo tejido por los significantes de la lengua materna, de la madre envolvente, nos traiciona, nos lleva, nos levanta por chispas y por guiños retazos de represión?

No creo que se pueda trasmitir el *genio* de una lengua a cualquier otra, ni la escansión, ni el ritmo ni la rima. Pero el efecto de sentido, para no quedarnos con la *mente en blanco*, para que no se nos ponga *sangre de horchata*, el efecto de sentido, digo, implica un *arriesgarse a decir en nombre propio*, autorizarse el traspaso a la lengua de uno, que es siempre compromiso entre tres lenguas, retorno a la primera, desvelando *la semblanza de la academia*, refriega en la *semblanza materna*, por la tiranía de su llenar la oquedad del deseo que nos predestina, tornar a la lengua del análisis, para desvelar al cabo que nuestro *sentido* forja *destino* y andadura nueva, pero lo que en ese sentido tocaba a lo real, se nos escabulló para siempre en el instante mismo del hallazgo. Ir y venir vociferando es condición del ser hablante, velar en los entresijos para desvelar semblanzas, socavar oquedades, vaciarlas, puede ser el empeño de quienes enamorados de la verdad de lo inconsciente, no le piden a un discurso que se convierta en metalenguaje, desvelando para siempre la semblanza en que se teje, desatino.

Burdeos, a 17 de diciembre del 2002.

Notas

1 Gárate, Ignacio & Marinas José-Miguel ; *Lacan en castellano, tránsito razonado por algunas voces*, Quipú ediciones, Madrid 1999. Edición corregida y aumentada (en prensa) *Lacan en Español*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

2 Omar Guerrero, Cecilia Hopen : *Un semblant más semblant (que el verdadero) o traducir el Sens blanc* ; En el sitio web de la *Asociación lacaniana internacional* ; http://www.freud-lacan.com/documents/rechThemes. Septiembre de 1999.

3 Lacan dice "*godet*", en vez de "*gobelet*" o "*verre*", asociando sin duda con la expresión vulgar de "*goder*", equivalente de "*prendre son pied*" o sea el goce o disfrute del orgasmo, para introduce el "gozo" mortífero que se incrusta por capas sucesivas

4 O sea el "amblar" anticuado en castellano que recogen desde Roque Barcia a la Academia, pasando por Doña María Moliner.

Gozo e saber,... qual é a verdade do sujeito?
(Articulações entre os seminarios "Do Outro ao outro" e "Mais, ainda...")

Ronald de Paula Araújo

I – GOZO E SABER (O CORTE DA PSICANÁLISE)

Lacan inicia a sua lição de 27 de novembro de 1968 trabalhando a questão da relação do saber ao gozo, "a alguma coisa certa, mais misteriosa, mais fundamental"[1], como nos diz. Esta dimensão do gozo tem um alcance que lhe permite introduzir esta função propriamente estrutural que é o mais-gozar, quando é feita a homologia, e não analogia, como ele próprio nos adverte, com o conceito de mais-valia de Marx. Esta relação de homologia gira em torno da função do objeto "a", que operaria para o discurso psicanalítico da mesma forma que a mais-valia funcionaria para o discurso marxista.

E que função seria esta? Uma função de algo que excede, mas que falha, faltando também ao tentar completar um lugar onde se esperaria preencher um vazio. Há, portanto, uma dissimetria, uma inadequação. Assim, "(a)lgo" que está embutido tanto nas mercadorias quanto nos objetos das pulsões age da mesma forma quando não se adequa em conformidade tanto entre seu valor de uso e o de troca, no discurso marxista, tanto quanto na possibilidade de satisfazer a pulsão, esgotando-a, no discurso psicanalítico, ou seja, o objeto bordeado pela pulsão não se adequa àquele perdido para sempre.

A questão da descoberta de ambos os conceitos é pensada como efeito mesmo de ambos os discursos implicados, ou seja, a mais-valia só é teorizada após Marx, assim como "o objeto "a" é efeito do discurso analítico"[2], porém "o que é descoberto num efeito de discurso já apareceu como efeito de discurso na História"[3]. A Psicanálise surge, porém, como um giro do saber na História, não da história do saber, mas como um giro da incidência do saber na História, (digamos que este "saber" comece a incidir pelo avesso...) "implicando transformação da relação do saber com o fundo enigmático do gozo, da relação do saber na medida em que é determinante para a posição do sujeito"[4]. Há então a impossibilidade de fazer sistema a partir do que Lacan enuncia como sujeito (do inconsciente) sendo efeito mesmo do discurso e que revela a função do objeto "a".

Este sujeito é tomado a partir da questão da falta no significante, falta esta que o impossibilita de representá-lo por ele mesmo, sozinho, ou seja, apenas num mesmo significante, pois o próprio significante é faltoso na capacidade de se representar por ele mesmo, ele só se distingüe, só surge, por diferença em relação a outro significante, o que nos faz chegar ao aforisma lacaniano que nos permite enraizar nossa determinação do sujeito "naquilo que um significante o representa, representa-o para um outro significante"[5].

II - O RECALQUE ORIGINÁRIO E SUA INCIDÊNCIA NO SABER

Trata-se aqui de retomar a questão suscitada da relação do saber ao gozo, a partir da gênese do sujeito enquanto representado entre dois significantes, S1S2, na relação mesma de um ao outro, contendo aí seu efeito evanescente. Fala-nos Lacan: "Nesta relação, nesta gênese subjetiva, na partida, *o saber se apresenta como esse termo onde vem apagar-se o sujeito*, está aí o sentido do que Freud designa como a *Urverdrangung"*[6], o recalcamento originário. O recalque funciona "como sendo esse núcleo já fora do alcance do sujeito sendo todo saber dele"[7]. Lembre-mos o discurso do analista, onde, no lugar da verdade, permanece inatingível o S2, ou seja, trata-se de uma impossibilidade de se saber tudo, já que implica num saber recalcado fundante do inconsciente. Produzimos S1 com a nossa prática, um "significante pelo qual se possa resolver o quê? – sua relação com a verdade"[8].

Lacan nos dá mais elementos apoiando-se na relação de par ordenado {[S1], [S1,S2]}, sobre esta reedição do S_1: "... o significante S_1, aqui, não cessa de representar o sujeito como minha definição o significante representa o sujeito para um outro significante o articula, entretanto, que o segundo subconjunto presentifique o que meu correspondente chama essa "coexistência", quer dizer em sua forma a mais longa essa forma de relação que se pode chamar "saber"[9].

III – O USO DA TEORIA DOS CONJUNTOS E DO PAR ORDENADO PARA UMA DEFINIÇÃO DA RELAÇÃO DE CONEXÃO SIGNIFICANTE

No seu primeiro passo a teoria dos conjuntos tropeça no paradoxo de Russel. A questão levantada por ele é que na construção de uma classe composta por classes que não são membros delas mesmas, se esta classe maior é ou não membro de si mesma. Se **é**, cai no atributo das menores que são elementos dela, ou seja, **não é** membro de si mesma. **Se não é** membro de si mesma, cai novamente num paradoxo, pois, não sendo membro de si mesma, ou seja ficando exterior a si, retoma o atributo das menores que a compõem, sendo então uma classe que não é membro de si mesma, estando portanto inclusa, acabando por **ser membro de si mesma,** através do atributo. Então, se é, não é, se não é, é.

Deste ponto examinaremos o procedimento lacaniano de utilização do par SA quando da relação de extimidade de A, sendo e não sendo membro de si mesmo, figurando ao mesmo tempo como elemento e conjunto na relação de par ordenado. Mas afinal, sobre o Grande Outro, "o que é ele nesta relação?"[10], interroga-se Lacan.

Esta problemática surge com o funcionamento do A como significante da própria relação mas também como sendo o mesmo significante que intervém na relação, assim A é o conjunto da relação de par ordenado SA, assim como também elemento da mesma relação: A={SA}. Lacan então desenvolve a relação de S com S em relação a A, da seguinte forma: S (SA); assim como ela é na relação de par ordenado, onde o primeiro subconjunto é formado pelo conjunto unitário do primeiro elemento do par e o 2º subconjunto é formado pelo conjunto dos dois elementos formadores do par. Há então uma repetição do primeiro elemento do par, uma como subconjunto, outra como elemento do segundo subconjunto, {**[a]**, [**a**,b]}, lembrando o exemplo de Ivan Corrêa, no "Paradoxos da Psicanálise", {**[amor]**, [**amor**te]}.

Têm-se então uma repetição indefinida da série dos S, assim como um recuo de A (ver figura), afinal, A é o conjunto dos significantes, só sendo possível a estes significantes sairem dele. Porém este A não se reduz, não se evanesce. Ele continua recuando mas também englobando todos as relações SS e conseqüentemente a relação mais fundamental, SA. Portanto, como nos diz Lacan, ... "é que na medida em que o grande A o faz assim multiplicar-se, simplesmente desse fato, podemos escrevê-lo no exterior e no interior, que esses círculos não fazem mais que indexar esta identidade" [11]. Acontece, portanto, a inscrição do A tanto internamente, no seu recuo, como externamente, englobando todas as relações, inclusive a própria. Ele faria, assim, uma relação de classe funcionando como inclusa e exclusa dela mesma, apesar do paradoxo na teoria dos conjuntos, apontada por Russel, demonstrando aí uma relação de falha no Grande Outro, como completa Lacan: "Que o grande A, como tal, tem em si essa falha que não se pode saber o que contêm se isso não é seu próprio significante, está aí a questão decisiva onde se pontua o que é da falha do saber. Apesar de que é no lugar do Outro que suspendeu a possibilidade do sujeito na medida em que se formula, é mais importante saber o que é que garantiria – a saber o lugar da Verdade – é ele mesmo um lugar esburacado"[12].

Lacan, então, diante da falha estrutural do Grande Outro, diante da evanescência do sujeito, e diante do recalque originário do saber, se propõe a suportar esta função do saber como inacessível, articulando-a no significante, lançando mais uma questão: "O saber se sabe de si mesmo ou é aberto por sua estrutura?"[13]. Parece-me aberto, dinâmico, inacessível, esburacado. Há portanto algo de uma essência metonímica na continuidade da cadeia significante, neste despregar dos "Ss", que não pertencem a si mesmos e não se representam a si mesmos, do S(A), significante do Outro, reconhecido aqui como barrado, após sua inscrição no inconsciente, S(A), ..."A saber que todo elemento significante se extrai de toda totalidade concebível"[14], sendo esta totalidade marcada por um centro de pura ausência, o objeto a, modo que Lacan denomina esta metáfora espacial do buraco (ver figura 2).

Transparências de apoio

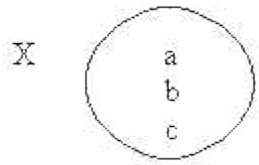
I - REEDIÇÃO DO S_1, ENQUANTO REPRESENTAÇÃO DO SUJEITO (RELAÇÃO DE PAR ORDENADO):

$$\{[S1], [S1,S2]\}$$

II – O USO DA TEORIA DOS CONJUNTOS E DO PAR ORDENADO PARA UMA DEFINIÇÃO DA RELAÇÃO DE CONEXÃO SIGNIFICANTE:

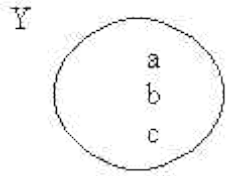
1. O PARADOXO DE RUSSEL:

Exemplo de Classe Que Não Pertence a Si Mesma:



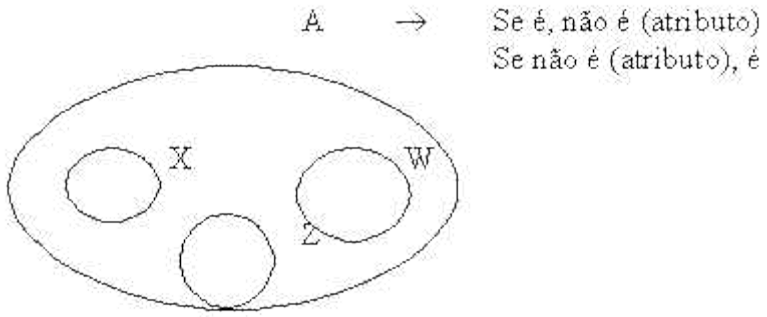
a, b e c são relógios
X não é um relógio. Portanto, X é uma classe que não pertence a si mesma.

Exemplo de Classe Que Pertence a Si Mesma:



a, b e c são números abstratos
Y é um número abstrato. Portanto, Y é uma classe que pertence a si mesma.

Enunciado de Russel: A classe de todas as classes que não pertencem a si mesmas, é ou não é uma classe que pertence a si mesma?



2. A RELAÇÃO DE EXTIMIDADE DE A ("Sendo" e "não sendo" membro de si mesmo"...):

S-->A (O que é ele nesta relação?)

A={S-->A}

A --> conjunto e elemento da mesma relação.

3. DESELVOLVIMENTO DAS RELAÇÕES SS (REPETIÇÃO) EM RELAÇÃO AO GRANDE OUTRO:

S-->(S-->A) {**[a]**, [**a**,b]}

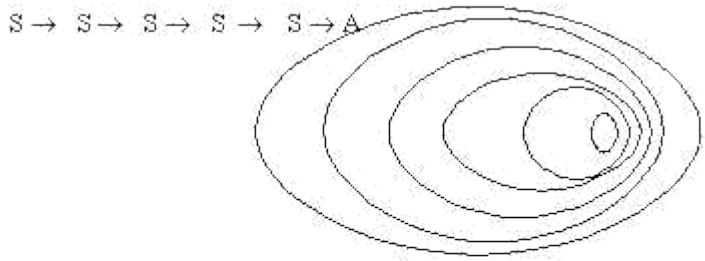
(par ordenado --> elementos formadores:a e b)

Exemplo:

{**[amor]**, [**amor**te]}

(Ivan Côrrea)

4. REEDIÇÃO DOS Ss RECUO DE A:



5. S (A) = Significante da Falta no Outro →A como totalidade concebível marcada por um centro de pura ausência/falha – **o objeto "a"**.

NOTAS:

Seminário "Do Outro ao outro", Lição III, pg 1. LACAN, Jacques – Trad. CEF – Recife

Seminário "Do Outro ao outro", Lição III, pg 1. LACAN, Jacques – Trad. CEF – Recife

Seminário "Do Outro ao outro", Lição III, pg 2. LACAN, Jacques – Trad. CEF – Recife

Seminário "Do Outro ao outro", Lição III, pg 1. LACAN, Jacques – Trad. CEF – Recife

Seminário "Do Outro ao outro", Lição III, pg 3. LACAN, Jacques – Trad. CEF – Recife

Seminário "Do Outro ao outro", Lição III, pg 8. LACAN, Jacques – Trad. CEF – Recife

Seminário "Do Outro ao outro", Lição III, pg 8. LACAN, Jacques – Trad. CEF – Recife

Seminário XX, "Mais, ainda", pg. 123. LACAN, Jacques – Jorge Zahar Editor.

Seminário "Do Outro ao outro", Lição IV, pg 8. LACAN, Jacques – Trad. CEF – Recife

Seminário "Do Outro ao outro", Lição III, pg 9. LACAN, Jacques – Trad. CEF – Recife

Seminário "Do Outro ao outro", Lição III, pg 10. LACAN, Jacques – Trad. CEF – Recife

Seminário "Do Outro ao outro", Lição III, pg 10/11. LACAN, Jacques – Trad. CEF – Recife

Seminário "Do Outro ao outro", Lição III, pg 11. LACAN, Jacques – Trad. CEF – Recife

Seminário "Do Outro ao outro", Lição III, pg 12. LACAN, Jacques – Trad. CEF – Recife

La referencia al escrito del estadio del espejo en el Seminario IV (o como Lacan lee a Lacan)

Guillermo Mendoza Gutiérrez

Los siete años que separan la redacción del texto "El estadio del espejo como formador de la función del yo (je) tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica." (1949) con el dictado del Seminario IV de "La relación de objeto (1956-l957), les han servido a Lacan para resituar teóricamente el papel del estadio del espejo y del registro imaginario en la comprensión de los momentos estructurales de la constitución subjetiva.

La importancia del "Escrito" es tal en el Seminario que es introducido ya en la primera clase de presentación de la temática a tratar durante el año y cierra -por cierto bellamente- el mismo 2: referencia ineludible para la comprensión de lo que se desarrollará bajo el tema de la relación de objeto. En el texto de 1949 ya se había abordado la problemática relación sujeto-objeto, "para poner(la) en primer plano (...) tom(án)d(ol)a a escala fenoménica." 3 Más, se trata en el Seminario de dar un giro: "La noción de relación de objeto es imposible entenderla, incluso ejercerla, si no se introduce el falo como uno de sus elementos" 4. Ya en la segunda clase, de lo que se trata es del falo y de la introducción del niño en la tríada imaginaria. Es decir, del pasaje del dos al tres que no se dará sin el espejo.

La referencia que creemos mas importante en el Seminario sobre nuestro tema irrumpe en el Capítulo X, "La identificación con el falo", para ser vuelta a retomar en el siguiente capítulo. En todos estos textos puede verse claramente como Lacan articula el escrito, *en el que había una primacía absoluta del registro de lo imaginario*, con las ganancias teóricas que ha alcanzado por esta época: ***estableciendo la prioridad estructural y temporal del registro de lo simbólico por sobre el imaginario 5***.

Lacan puede identificar así dos tiempos estructuralmente diferentes y en relación, el uno con el otro. Se trata allí, en ese nudo, de contestar a la pregunta que viene reiterando una y otra vez desde que comenzó el Seminario 6: ¿cuándo descubre el niño la falta en el otro?. La tematización del falo se trueca en la pregunta: "¿Cuándo y cómo hace (el niño) este descubrimiento a partir del cual se verá obligado a suplirlo (al falo), es decir, a elegir otra vía para el reencuentro con el objeto de amor que se escabulle, la de aportarle él mismo su propia falta." 7

Podemos preguntarnos qué incidencia tiene esta pregunta en la cuestión que allí, en el Seminario, la convoca: la de las perversiones y el fetichismo. "En tanto (que) se trata del falo y de saber cómo capta el niño, de forma mas o menos consciente, que a su omnipotente madre le falta fundamentalmente algo, y la cuestión es por qué vía le dará ese objeto que le falta y que a él mismo le falta siempre" 8; Lacan nos sitúa en el eje mismo de toda posible comprensión de las perversiones.9

Repitamos -con Lacan- y transformemos la pregunta: ¿cuándo el niño descubre y capta -de manera más o menos consciente- que entre él y su objeto de amor (Madre) está el falo?, ¿cuándo percibe que el objeto de amor está cautivo, retenido, en algo que el niño mismo, como objeto, no logra apagar?, ¿cuándo y cómo percibe esa nostalgia en ella, relacionada con la propia falta del objeto de amor?.

Lacan está situado en esta relación primitiva entre el niño y la madre que denomina preedípica. Ya ha instituido y justificado, a lo largo de las sucesivas clases de este Seminario 10, el orden de lo simbólico como primer tiempo donde se da todo el ciclo del intercambio y del don que se da o no al llamar: don de una madre (como ser y no como objeto) que juega ese juego simbólico esencialmente decepcionante para el niño. Éste no podrá sino ahogar y aplastar con la satisfacción de la necesidad la insatisfacción fundamental de esta relación.

Hasta aquí el primer tiempo estructural: juego simbólico encarnado entre el cuerpo caótico del cachorro humano y la presencia (aún en la ausencia) de ese **ser** (que será la madre).

Y aquí, Lacan introduce, en un segundo tiempo estructuralmente fundamental, su "Escrito" del estadio del espejo, determinándolo como ***la condición estructuralmente necesaria y necesariamente previa -y por***

tanto conformante- a la comprensión del sí como 'je' completo, del otro como otro semejante, y de la falta y el deseo en el otro.

El juego primero de la presencia y de la ausencia entre la madre y el hijo se modificará, cuando el estadio del espejo haga irrumpir la dialéctica intersubjetiva y arranque más allá del objeto de amor, esa falta que ahora el niño podrá verse llamado a suplir, poniéndose él mismo como señuelo en el lugar de objeto que la colma. Segundo juego en el que fracasará también siempre.

En esta primigenia experiencia especular se constituirá y se formará, aunque en esbozo, la función del yo (je), cuando el cachorro humano, todavía en un estado de esencial incoordinación motriz, anticipe imaginariamente la aprehensión y el dominio de su unidad corporal. Esta unificación imaginaria se efectuará gracias a la identificación con la imagen del semejante como forma total.

Lacan fundamenta el estadio en ciertos datos experimentales que provienen tanto de: a) "un hecho de psicología comparada: la cría de hombre, a una edad en que se encuentra por poco tiempo, pero todavía en tiempo, superado en la inteligencia instrumental por el chimpancé, reconoce ya sin embargo, su imagen en el espejo como tal." 11; Lacan señala esta "asunción triunfal de la imagen, con la mímica gozosa que la acompaña y la complacencia lúdica en el control de la identificación especular" 12; b) de datos proporcionados por la etología animal, proponiendo unos ejemplos en palomas y grillos que muestran los efectos de maduración y estructuración biológica producidos exclusivamente por la percepción visual del semejante (estos mismos datos serán retomados en el Seminario 13).

A partir de ellos Lacan puede sostener la prematuridad del nacimiento del cachorro de hombre, demostrada también objetivamente por el estado anatómico incompleto del sistema piramidal, consecuencia de la falta de coordinación motriz de los primeros meses, y -por oposición analógica- de la superioridad en este momento madurativo de la inteligencia instrumental del chimpancé.

El acontecimiento del espejo, que puede situarse desde la edad de seis meses hasta los dieciocho, y su repetición constante en toda cría de hombre, ha impuesto la necesidad al psicoanalista de meditar "ante el espectáculo impresionante de un lactante frente al espejo, que no tiene todavía dominio de la marcha, ni siquiera de la postura en pie, pero a pesar del estorbo de algún sostén humano o artificial (...) supera en un jubiloso ajetreo las trabas de ese apoyo para suspender su actitud en una postura más o menos inclinada, y conseguir, para fijarlo, un aspecto instantáneo de la imagen." 14

El estadio del espejo constituye un momento estructural fundamental: la constitución del primer esbozo de yo. La imagen es pensada por Lacan como "la matriz simbólica en la que el yo se precipita en una forma primordial, antes de objetivarse en la dialéctica de la identificación con el otro y antes de que el lenguaje le restituya en lo universal su función de sujeto." 15 El niño, pues, se identifica con la imagen que le es predestinada, base y matriz de su yo imaginario-ideal. La forma total del cuerpo le es dada como Gestalt, es decir, en una exterioridad que es constituyente y formadora antes que constituida y formada por él.

He ahí un "nudo de servidumbre imaginaria" 16 en la experiencia especular, que le permite a Lacan oponerse, por un lado y en este momento a toda filosofía derivada del cogito, en especial a la filosofía existencialista de la época, que confía en la autosuficiencia y autonomía de un yo centrado en el sistema percepción-consciente (y pensado desde el principio de realidad).

Con la imagen de esta forma total del cuerpo, "el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder " 17, ella "lo coagula, en oposición a la turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo como animándola." 18 La imago establece una relación de conformación y estructuración entre el organismo biológico y la realidad humana: relación del organismo "con la naturaleza que está alterada en el hombre por una Discordia primordial: la prematuración específica del nacimiento." 19 Esta experiencia del estadio del espejo no puede ser comprendida sino como "un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia (orgánica) a la anticipación (da la imagen completa); y que para el sujeto, presa de la ilusión de la identificación especular, maquina las fantasías que se sucederán desde una imagen fragmentaria del cuerpo hasta una forma (...) ortopédica de su totalidad y a la armadura por fin asumida de una identidad enajenante, que va a marcar con su estructura rígida todo su desarrollo mental." 20

Así y sólo así, ese cuerpo fragmentado, hecho jirones del cachorro humano, es percibido gracias a esa imagen poderosa en una totalidad que le otorga, al menos por un momento, un felicísimo triunfo. De ahí la recepción jubilosa del niño de su imagen. Pero, nos dice Lacan en el Seminario, "el momento de su triunfo es también el heraldo de su derrota." 21 Puesto que a esta experiencia de dominio y completud que obtiene de una totalidad alienada de sí mismo pero dependiente de él le seguirá "el encuentro con la realidad del amo" 22.

En este momento terminará el estadio del espejo, con el "viraje del yo especular al yo social (y se) inaugura(rá), por la identificación con la imago del semejante y el drama de los celos primordiales, la dialéctica que liga al yo con situaciones socialmente elaboradas." 23 Digamos que solamente a partir de la comprensión del cuerpo propio como una totalidad y el esbozo del yo que se coagula en esta experiencia, es posible ingresar en una dialéctica intersubjetiva. "Es este momento el que hace volcarse decisivamente todo el saber humano en la mediatización por el deseo del otro, constituye sus objetos en una equivalencia abstracta por la rivalidad del otro, y hace del yo ese aparato para el cual todo impulso de los instintos será un peligro ( ); pues la normalización misma de esa maduración depende desde ese momento en el hombre de un expediente cultural." 24

La introducción de este segundo tiempo del estadio del espejo no es sino la introducción del registro de lo imaginario ***sobre*** el registro estructuralmente primero, y ya introducido en el Seminario por Lacan, del de lo simbólico. Sólo ahora es posible comprender que en la dialéctica de la frustración se haya introducido -como acontecimiento que es una irrupción y a la vez un cambio estructural-, el falo. Todo el sistema-mundo en el que se instalaba el cachorro humano ha cambiado por el espejo.

El niño puede *recién ahora* percibir que a "la madre le falta el falo (... y que) precisamente porque le falta el falo, desea, y (... que) sólo puede estar satisfecha en la medida en que algo se lo proporciona." 25 Madre que permite ahora al niño reflexionar sobre sí mismo y su impotencia. Madre insaciable que busca algo que nadie tiene ni nadie puede darle. Madre devoradora que recién ahora el niño puede llegar a percibir como alter ego. No es ya la 'madre-ser' presente o ausente, no es ya la madre que otorga o no el don. Es la madre que desea. Es la madre que en su deseo insaciable puede devorar.

Y justamente como se trata de un deseo que no puede ser satisfecho, sólo podrá ser -con más o menos astucia- engañado. Vemos al niño ahora introducido en otra estructura: ¿cómo saldrá de este atolladero en el que se ha metido, en el que ha sido metido por el espejo?; ¿cómo se librará de esta necesidad en que se sume de ser objeto para engañar?; ¿cómo se despedirá de éste, su papel, de 'hacerse señuelo' para el otro?. Las plurales perversiones nos muestran que hay muchos caminos posibles.

Pero el niño no puede encontrarse allí, en esta estación provisoria de este recorrido que lo conducirá posiblemente al Edipo, sin antes haber pasado por el estadio que hace irrumpir lo imaginario mismo en la relación madre-hijo. Lacan ha situado y re-leído su "Escrito", y, por tanto, ha producido un giro teórico en su comprensión de la relación del registro imaginario con el simbólico.

Experiencia especular. Momento de júbilo, segundo tiempo fugaz. "Drama imaginario (que) tiende hacia una situación fundamental, cuyo carácter crucial no podemos ignorar (...): la situación de sorpresa." 26 en el sentido doble de un "dar a ver y quedarse sorprendido" 27.

'Espectáculo impresionante', éste, el del espejo, en la ambigua sorpresa del cachorro humano: alegría, 'asunción triunfal' de la imagen por el encuentro con el cuerpo total, por él festejado en 'mímica gozosa ', en 'jubiloso ajetreo'. Alegría y sorpresa ante la imagen que le da a ver su ser completo. Y, en el mismo instante del triunfo, encuentro con la realidad del amo: asunción-imposición de la 'armadura' enajenante. Derrota en la sorpresa que introduce la rivalidad con el otro, la falta nunca apagada, en fin, el quedarse sorprendido ante el Amo (la Muerte).

Así Lacan, despidiéndose -no sin cierta violencia en el 'Escrito'- de toda fílosofía que se enraíce en la ingenuidad del cogito; también suelta amarras un tiempo después -pero también un tiempo, el del Seminario- de "las divagaciones teóricas de los psicoanalistas" 28 que deliran hasta el infinito en su empeño de pensar el inicio mismo del yo y del sujeto en una primitiva relación de objeto armónica y completa, en una relación plenamente satisfactoria e ingenuamente 'natural' entre el niño y su madre.

Para Lacan, en el origen mismo, un drama por siempre irreconciliable: destino mortal del hombre; límite mismo del juego entre el significado y el significante; división insaturable.

El viaje teórico de Lacan se inicia aquí con un nuevo comienzo, quizás, en el asombro que debe haberle producido el leerse.-

Notas

1 El presente texto es una reelaboración de la referencia presentada en la cuarta sesión del "Seminario de fundamentos de psicoanálisis. La relación de objeto." del Instituto del Campo Freudiano de Granada (España), en la que fueron trabajados los capítulos IX, X y XI del Seminario IV, a cargo de la psicoanalista Lucía D'Angelo.

2 En el Seminario IV el "Escrito" del estadio del espejo es introducido en la obertura de la primera clase, pág. 17 y ss. Y es, como conclusión del Seminario, el eje de la lectura del texto de Freud sobre Leonardo, "De Juan el fetiche al Leonardo del espej o." Lacan lee a Freud contra Freud, como el Lacan del Seminario interpretó contra el Lacan del 'Escrito'. Someramente expresado: es posible leer "Un recuerdo infantil ..." de Freud como un texto gemelo al 'Escrito' del estadio del espejo; es imposible entender a Leonardo desde una estructura homosexual, sino que hay que pensarlo, mas bien, desde este nudo lábil y fugaz que constituye estructuralmente el estadio del espejo; desde este lugar teórico es posible pensar el pasaje histórico del Renacimiento al que Leonardo pertenece (con la primacía de lo imaginario-Otro-Naturaleza), a la modernidad matematizante (orden simbólico) -que es lo que Lacan mismo ha hecho en el seminario.

3 Lacan, Jacques. *Le Seminaire de Jacques Lacan, Livre IV: La relación d' objet.* Seuil. París. 1994. En la Trad. Eric Berenguer. Paidós. Barcelona. 1994. Pág. 17.

4 Idem anterior. Pág. 30.

5 Desde la pág. 45 en adelante: "es preciso que se esté ya en la vía de un sistema tomado como significante" (46); "Lo que ahora estoy poniendo en el principio de la experiencia analítica es la noción de que hay significante ya instalado y ya estructurado" (52). Y desde la perspectiva de la relación madre-hijo, ver desde la pág. 68, en tanto que la madre no aparece desde el inicio, "la madre es algo distinto que el objeto primitivo." (69). Es en el par presencia-ausencia, en la dialéctica de la llamada, en la que se establece el " esbozo" del orden simbólico.

6 Pregunta que se inicia ya en la pág. 73; para ser retomada en esta referencia para nosotros central de la pág. 178 y ser reiterada en la pág. 226 y ss.

7 Idem anterior. Pág. 178.

8 Idem anterior. Pág. 195.

9 "(N)o hay nada concebible en la fenomenología de las perversiones salvo partiendo de la idea de que se trata del falo (...), en esto debe basarse toda la clasificación de las perversiones." Idem anterior. Pág. 195.

10 Desde la pág. 45. Ver nota 4.

11 Lacan, Jacques. Écrits. Seuil. París. 1966. En la Trad. Siglo XXI. México. 1984. Pág. 86.-

12 Idem anterior.

13 Ver pág. 270 y ss. del Seminario IV. La relación de objeto.

14 Lacan, Jacques. Escritos. Pág. 86-87.

15 Idem anterior. Pág. 87.

16 Idem anterior. Pág. 93.

17 Idem anterior. Pág. 87.

18 Idem anterior. Pág. 88.

19 Idem anterior. Pág. 89.

20 Idem anterior. Pág. 90.

21 Lacan, Jacques. Seminario IV. La relación de objeto. Pág. 189.

22 Idem anterior. Pág. 188.

23 Lacan Jacques. Escritos. Pág. 91.

24 Idem anterior.

25 Lacan, Jacques. Seminario IV. La relación de objeto. Pág. 193.

26 Idem anterior. Pág. 272.

27 Idem anterior.

28 Idem anterior. Pág. 27.

Política del Psicoanálisis

Presentación sección "Política del Psicoanálisis"

Albert Garcia i Hernandez

En esta sección presentamos dos trabajos de ámbitos y experiencias muy diferentes en el campo analítico.

En **La práctica del psicoanálisis en la Argentina**, ***Pura Cancina*** nos presenta esta tesis: "*Una migración* [se está refiriendo a la población argentina] *que despierta sentimiento de extranjeridad que puede posibilitar el encuentro con esa extranjeridad que nos habita. No es extraño entonces que el inconsciente haya sido descubierto por alguien que, como Freud, perteneciera a ese eterno extranjero en todos lados que es el pueblo judío, el pueblo de la diáspora, del desarraigo, del exilio*."
El extenso y muy interesante análisis que hace de algunos términos hebraicos y bíblicos nos va conduciendo a la comparación entre la Argentina del 2002 (psicoanálisis hasta en los pueblos) y la de los años 80 (psicoanálisis solo en las ciudades), para marcar, en esa Argentina 2002, otra migración, interna esta vez, y la necesidad de un colectivo de analistas.

En **La IFPS, ¿marca alguna diferencia?**, ***Javert Rodrigues,*** (quien es miembro de la dirección de la IFPS (Federación Internacional de Sociedades Psicoanalíticas), presenta algunas de las principales diferencias que habría entre esta internacional psicoanalítica y la IPA, principalmente en el orden de la formación de los analistas. Resumiendo, en términos del autor, "*existe una gran diferencia entre el proceso de "Identificación", marca de la IPA, y el de "elección" que se da entre las sociedades de la IFPS. La relación regida por la necesidad y aquella regulada por el deseo conducen a patrones distintos de asociación tal como traté de describirlo*".

La práctica del psicoanálisis en la Argentina

Pura H. Cancina

Muchas veces se nos planteó la pregunta: ¿por qué el psicoanálisis ha tenido tal extensión en la Argentina?

Hace poco me encontré diciendo: «Es un país de inmigrantes», cosmopolita entonces, y por lo tanto abierto a nuevas ideas... Hoy agregaría: pueblo cuyos efectos de desarraigo fueron transferidos de las primeras generaciones a las posteriores.

La cuestión de una identidad problemática no deja de ser una explicación pero su carácter psicológico me llevó a seguir interrogando la cuestión por otras vías, vías que permitirían, quizás, pensar algo nuevo.

Una migración implica muchas veces la pérdida del uso de la lengua materna, también a veces la organización social en la cual se nació, las tradiciones y los mitos. Una migración que despierta sentimiento de extranjeridad que puede posibilitar el encuentro con esa extranjeridad que nos habita.

No es extraño entonces que el inconsciente haya sido descubierto por alguien que, como Freud, perteneciera a ese eterno extranjero en todos lados que es el pueblo judío, el pueblo de la diáspora, del desarraigo, del exilio.

Mi interrogación se dirigió entonces a correlacionar la diáspora freudiana con lo acontecido con el pueblo de la diáspora, el pueblo judío. Sabemos al respecto que el libro, me refiero al *Talmud*, fue de gran valor como elemento de unión en la diáspora del pueblo judío.

Pues bien, creo que la extranjeridad reencontrada en cada migración, en cada exilio, tiene mucho que ver con lo que, como psicoanalistas, tenemos en común con el pueblo del Libro cuya relación al Libro alumbra aquello de lo que se trata en "la función y el campo de la palabra y el lenguaje".

Cito a Lacan, con respecto al exilio. Dice en *Le sinthome*: «Exilio, no puede haber mejor término para expresar la no-relación.» Para ese «exiliado de la relación sexual» que es el ser hablante, no hay saber de la relación sexual, sino huellas de ese exilio, síntomas que son en sentido estricto letra encarnada, letra «salvaje» que viene de lo real.

Me parece que hay una correlación posible entre el exilio y una relación diferencial a la letra habilitada por las marcas del exilio, sus huellas. Andrés Claro, en un libro titulado *La inquisición y la cábala*, liga el surgimiento de la cábala, como método de lectura, precisamente al exilio.

Sabemos de la fe que Freud otorgaba a los judíos como lectores tanto como a su propia técnica de lectura. Ambas cosas tienen más de una proximidad ya que el pueblo judío mantiene una relación particular y diferencial a la letra y al Libro.

En el capítulo VII de la *Interpretación de los sueños*, «Psicología de los procesos oníricos», en la sección titulada "El olvido de los sueños", Freud escribe: «El mismo aprecio tuvimos en la interpretación de los sueños por cada uno de los matices de la expresión lingüística en que el sueño se nos presentaba; y hasta cuando se nos ofreció un texto disparatado o incompleto, como si hubiera fracasado el empeño de traducir el sueño a la versión correcta, también esta falla de la expresión fue respetada por nosotros. En resumen, tratamos como a un texto sagrado lo que en opinión de otros autores no sería sino una improvisación arbitraria, recompuesta a toda prisa en el aprieto del momento. Esta contradicción requiere ser esclarecida.»

Esta fe de Freud en lo textual del sueño, como la del pueblo judío en su relación a lo textual del Libro, «está hecha para no flaquear ni fallar en el sismo de la verdad», dice Lacan. Ellos son los que, a través de los siglos, supieron leer porque el pueblo hebreo interroga al Libro al pie de cada una de sus letras según una inflexión de desinencia, según un juego de inversión, según una vecindad.

Así, en el Seminario XVII, dice: «Para este pueblo que tiene el Libro, único entre todos en afirmarse como histórico, jamás pronunciado como mito, el *Midrach* representa un modo de abordaje del cual, la moderna crítica histórica no sería sino la bastardización. Porque si toma el libro al pie de la letra, no es para hacerle sostener intenciones más o menos patentes, sino para, de su colusión significante tomada en su materialidad, de lo que su combinación resulta obligada de vecindad, de lo que las variantes gramaticales imponen de elección desinencial, sacar un otro decir del texto. El análisis entero, la técnica analítica puede dilucidarse por esta referencia, por este juego de interpretación.»

¿De qué interpretación se trata? Los cabalistas son un ejemplo.

Es preciso detenerse en la relación del *Talmud* con la la Biblia y la *Torá* y, a su vez, en la relación que mantiene el texto llamado *Michná* con el segundo llamado *Guemará*.

La *Michna* es escrita en un estilo que necesita del comentario que le sigue y que se llama *Guemará*.

El *Talmud*, que significa "estudio" está constituido por dos cuerpos enciclopédicos de leyes y actividades espirituales compendiadas por varias generaciones de sabios judíos entre los siglos III y IV en Israel y Babilonia. Está basado en la *Mishná* cuyo texto amplía formando la *Guemará*, que significa "estudio acabado", con explicaciones y discusiones de varias escuelas sobre temas no sólo religiosos y relativos a la vida judía, sino también sobre asuntos de índole científica, ética, social y folklórica.

Lo interesante es que se trata de comentarios de la *Biblia*, según su nombre griego. O sea, está la el primer texto, texto que Yahvé Eloim escribió (o dictó) a Moisés sobre el Sinaí u Horeb, y está el *Talmud*, trascripción del texto oral producto de las sucesivas lecturas del primero. El texto de la *Mishná* fue establecido sólo después de la diáspora y a causa de la misma ya que anteriormente era un texto eminentemente oral, de transmisión oral.

La *Guemará* justamente, no es un comentario de la Biblia sino un comentario, palabra por palabra, casi a la letra, del texto intermediario entre ella y la *Torá*, a saber, la *Mishná*. Detrás de las palabras de la *Mishná*, el rabbí busca las palabras de la *Biblia*, pero lo que la hace funcionar, lo que le interesa, es fundar el camino que conduce a lo largo de la cadena significante de la *Mishná* a la *Biblia*, y jamás lo contrario. Es lo que funda la especifidad del *Talmud* y es, también lo que permite tomar todo el conjunto *Mishná* + *Biblia* como un sueño que hay interpretar al nivel de la materialidad literal según su contenido manifiesto apuntando al contenido latente. En este sentido, es el rabbí quien produce, a partir de la *Mishná*, el texto sagrado ya escrito.

La Biblia –"libro" en griego- el Libro de monoteísmo judío, es entendida usualmente como Ley, según la traducción al griego de los Setenta, pero originariamente significaba "enseñanza" o mejor "enseñanza por revelación" para diferenciarla de la enseñanza de los sabios y de los escribas. En tanto enseñanza revelada, el texto sagrado exige una interpretación. Esto es lo que se pone de manifiesto la sinagoga como institución, entendiendo por tal a la reunión del pueblo cada *sabbat*. Según descripciones del primer siglo de nuestra era se trataba de dos lecturas de la Biblia en hebreo y una traducción, sin lectura, al arameo, traducción que ya incluía una interpretación, interpretación que luego retomará el *homileta*, el que realiza la *homilía*, o sea el mensaje dirigido a la asamblea. Parece que Jesús originariamente fue un *homileta*.

Subrayo lo siguiente: si se cuenta con una traducción interpretativa, la letra de Dios es afectada en el mismo acto de apropiación que el fiel realiza. Esta interpretación incluye leyes no escritas y transmitidas oralmente. Incluye lo que deja en falta la palabra divina.

Por otra parte, la *Biblia* está en hebreo, mientras que el *Talmud*, está en arameo, mezclado con hebreo, pero arameo al fin y los judíos han comentado las escrituras, siempre lo han hecho en otra lengua que el hebreo, ya sea en arameo, en yidisch, en ladino o en judeo-árabe.

Este cambio de lenguas sostiene una diferencia esencial: la diferencia entre lo escrito y la palabra, la lengua oral, tal como lo subraya la escritura consonántica del hebreo. Lo importante en este asunto es que la *Biblia* escrita, sea estrictamente idéntica al hebreo como lengua. El hebreo, stricto sensu, es la lengua escrita. Es importante, porque esta lengua está definida como lo simbólico mismo. En las escuelas talmúdicas, lo que se estudia son los comentarios, y a la *Biblia* se accede por el juego de citas.

Veamos por ejemplo en la cábala. Se dice del *Zohar*: «El mundo y la *Torah* no son sino uno, el primero está contenido en la segunda, y la segunda, la escritura, no sino el mundo en el papel, en la hoja en blanco, en el pergamino. Pero en la tradición judía se habla de dos *Torah:* una *Torah* escrita y otra oral. De ahí que la interpretación continua de la escritura venga a contribuir a la *Torah* oral, que no ha sido totalmente completada.»

El nombre sagrado de Dios se escribe en hebreo con las cuatro letras de su tetragrama, cuatro letras impronunciables que tienen un carácter a la vez absoluto y carente de significado; es tejido que compone en una basta permutación y combinación los libros canónicos de la *Torah*. El exilio de Dios, que se concentra en un punto del espacio original y vacío, deja entrever que la *Torah* es ya una interpretación de la auténtica *Torah* que no existe en este mundo ni en parte alguna.

Esto es lo que está en juego cuando en lugar de la fidelidad al Libro se produce su rechazo o el repudio en sus diversas formas. La fidelidad al Libro sólo puede darse cuando las generaciones pueden anudar su alianza y reconocerse en su fraternidad como sujetos del significante, fundados como tales en el puro sin sentido del significante primordial. Por eso el Libro, en tanto letra, exige su lectura, es decir su interpretación.

Recordemos a Lacan en *Los conceptos fundamentales del psicoanálisis*: «En tanto que el significante primordial es puro sin sentido, se convierte en portador de la infinitización del valor del sujeto, no abierto a todos los sentidos, sino aboliéndolos todos, lo que es diferente.»

Había dejado planteada la cuestión de si fue Dios quien escribió la *Torah* o si se la dictó a Moisés. El hecho de que el *shofar* haya sonado en la zarza ardiente me permite adelantar lo siguiente: si el *shofar* es verdaderamente la voz de Dios, de Yahvé, es el rugido de Dios. La voz, como voz, resiste a la segmentación y distribución. Pura *phoné*, objeto que causa representación sin ser representación. *Phoné* sin *gramma*. Es el hombre el que lee –escucha- la letra, desencarnándola por un momento, de esa voz que es puro órgano de goce. Moisés lee el bramido de Dios y lo hace escritura de la Ley.

Entre la época de aquellos que emigraros y, posiblemente, reprimieron el texto escrito en su carne en su lengua porque debían crear su hogar en un territorio de lengua extranjera y la de sus descendientes, el psicoanálisis hace pie en nuestro país. Fueron los hijos y nietos –recordemos lo de "mi hijo, el doctor"- de esos inmigrantes los que retomaron la práctica de la lectura de una lengua olvidada cuyas letras remitían a lo real de lo simbólico.

Muchos se hicieron psicoanalistas.

Las cuestiones identitarias que rechacé por psicológicas pueden retornar ahora al modo de la vía elegida de los efectos transferidos de la inmigración de las primeras generaciones a las posteriores: particularización de una relación al nombre propio signada de incertidumbre. ¡¿Cuántos de nuestros bisabuelos, abuelos o padres recibieron como pago de tributo aduanero un cambio en la ortografía, una amputación de las letras de su nombre?! Esto forma parte de la herencia que sus descendientes debimos apropiarnos.

El nombre impronunciable de Dios nos reenvía a lo que está en juego en el nombre de cada uno: al designar nuestro cuerpo y su lugar en la filiación, el nombre propio se singulariza como un significante puro. Como significante, nos sigue por todas partes en el mundo, pues el nombre propio no se presta a la traducción, subsiste en todas las lenguas, «incluso en Babel». Pero no por ello «revela» nuestra identidad. Al hacer circular de boca en boca, de letra en letra, este significante único, no entregamos ninguna palabra. El sujeto humano llega a un universo donde el discurso ya está y, como metáfora, el Nombre-del-Padre habrá sido el padre del nombre. Llevado a hablar, el hombre elide su nombre de sujeto del inconsciente, significante original reprimido para siempre.

El nombre propio es ese nombre extranjero que nos conecta con nuestra propia extranjeridad.

Año 2002.

Si en los primeros 80 años del siglo pasado el psicoanálisis era un fenómeno urbano ligado al anonimato y al cosmopolitismo, no deja de sorprender que, en la Argentina, se practique el psicoanálisis desde, no diré desde Jujuy hasta Tierra del Fuego, pero sí -según el conocimiento que tengo de los hechos- puedo decir: desde Jujuy hasta Neuquén y Río Negro, y no sólo en las ciudades más grandes sino, también, en las más pequeñas. Fundada en la gran metrópolis, la práctica del psicoanálisis se extendió, primero, hasta las demás metrópolis –capitales de provincia la más de las veces- y luego, hasta los lugares más alejados.

En primer lugar, ¿cómo podemos explicar este fenómeno? Y, luego, cuáles pueden ser sus consecuencias.

A partir de los años noventa se produce un nuevo fenómeno: jóvenes practicantes, emigran a distintos lugares del país, algunos bastante alejados de las grandes urbes donde han realizado su formación y donde la continúan realizando viajando a ellas periódicamente. Buenos Aires, Rosario, Córdoba serán centros de formación de aquellos que residen y sostienen su práctica en esos lejanos lugares.

El psicoanálisis, habiendo nacido en medios urbanos cuyas condiciones lo posibilitaron, se expande en medios en que las condiciones no son justamente las de los medios urbanos. Se produce algo análogo al fenómeno migratorio que está en los inicios de su implantación en la Argentina, pero esta vez, la migración es interna.

Sostienen su práctica no en referencia a una escuela o asociación de psicoanalistas sino en soledad y, muchas veces, en referencia a colegios profesionales o centros de salud. Su fidelidad a la letra cuenta con soportes necesarios pero no suficientes si atendemos a aquello que llevó a Lacan a fundar la Escuela.

Si bien podemos suponerle esa fidelidad a la letra que constituye el rasgo de aquellos para quienes la presencia de Lacan " no hizo pantalla", sus lectores, esto, sin embargo, siendo condición necesaria para el autorizarse de sí mismo, creo que no es suficiente.

Dice Lacan en el Seminario XXI: «El ser sexuado no se autoriza más que por sí mismo en el sentido de que puede elegir. El ser sexuado no se autoriza más que por sí mismo; pero yo agregaría "y por algunos otros".»

Esto no quiere decir que esté solo para decidirlo. Lo que escrito en las formulas de la sexuación implica, al menos, que para hacer al hombre es preciso que al menos en alguna parte esté escrita la formula, y que no es verdadero que ella se sostenga siempre, que incluso la condición para que la elección pueda ser hecha en positivo, es decir para que haya hombre, es que en alguna parte haya castración.

Si digo, pues, que el analista no se autoriza más que por sí mismo, esto no quiere decir que cualquiera pueda entrar en él como un elefante en un bazar; es decir, sin tener en cuenta que sería preciso que se inscriba aquello que Lacan esperaba que llegara a escribirse en un grupo, porque un grupo es real. Me refiero al grupo de los analistas.

La expectativa de Lacan era que en una escuela se articulara esa función de la cual la elección del analista, la elección de serlo, no puede sino depender. Porque al autorizarse sólo por sí mismo el analista no puede con ello sino autorizarse también por otros.

¿Qué decir hoy de esta nueva expansión del psicoanálisis que pone en cuestión el "algunos otros" del psicoanalista?

Esto es lo que tenemos hoy planteado con respecto a renovar la fidelidad al Libro *a-la-letra*, lo que hizo al buen lector que precede al descubrimiento freudiano.

Notas

Texto escrito de la intervención hablada en el panel "La práctica del psicoanálisis en la argentina" realizado en la EFA el 5 de octubre de 2002, última de las tres jornadas realizadas por la EFBA, la EFA y la EPSFR (Escuela Freudiana de Buenos Aires, Escuela Freudiana de la Argentina y Escuela de Psicoanálisis Sigmund Freud - Rosario)

La IFPS[1], ¿marca alguna diferencia?

Javert Rodrigues

Introducción

La ética del psicoanálisis se basa en el discurso y en la experiencia del proceso psicoanalítico. Se apoya en el reconocimiento del "sujeto" del inconsciente como "sujeto de deseo". La asunción del deseo es la causa de la singularidad y la diferencia del "sujeto" respecto del resto de los seres humanos.

Las instituciones psicoanalíticas deben proponerse como objetivo la creación y el mantenimiento de un espacio que permita la producción y reconstrucción de la teoría psicoanalítica y de su práctica. Deben constituirse en un espacio simbólico en el que puedan tener lugar los intercambios de ideas entre analistas. Todos los miembros de la institución deben aceptar estos principios éticos. Debe evaluarse frecuentemente si la relación institucional que domina este espacio interfiere o genera dificultades respecto a la práctica del psicoanálisis. Los objetivos de la institución revelarán sus principios éticos, mientras que sus objetivos sociales darán cuenta de su política. Deseo enfatizar que una institución y su política (objetivos sociales) debe estar orientada por los mismos principios éticos que se aplican al psicoanálisis. Como consecuencia inmediata, el entrenamiento de los futuros psicoanalistas y la divulgación del pensamiento hacia el "mundo externo" deben regularse, también, por los mismos principios éticos. Debido a esta ligazón entre la ética del psicoanálisis y la de las instituciones, podemos afirmar que en psicoanálisis no se trata de entrenar o enseñar sino más bien de una transmisión a través de los efectos del fenómeno de transferencia, y que por lo tanto queda excluido del saber académico. (En la Universidad pueden enseñarse teorías y técnicas psicoanalíticas pero, no importa qué tan buena sea la enseñanza, ésta por sí misma no dará nacimiento a un analista.

En mi opinión, la ética del psicoanálisis no está representada por prerrequisitos, normas o reglas, sino por algo que se basa en las condiciones que promueven la producción y reproducción de su objeto teórico, es decir, del "sujeto del inconsciente como deseo, singularidad y diferencia".

La IFPS

La Federación Internacional de Sociedades Psicoanalíticas (IFPS) fue fundada en 1962, guiada por el objetivo de intensificar los contactos científicos y personales así como el intercambio de puntos de vista entre sociedades psicoanalíticas independientes mediante una discusión libre acerca de la teoría y práctica psicoanalíticas, a través de publicaciones conjuntas y experiencias compartidas respecto de temas relacionados con la formación profesional.

Marja Lindqvist, Secretaria General de la IFPS, dijo en un trabajo titulado "La contribución científica de la IFPS dentro del campo del movimiento psicoanalítico", que la sola existencia de la Federación tiene un valor por sí misma. La IFPS es una alternativa internacional a la IPA que ofrece una mayor libertad al psicoanálisis y contrarresta la tendencia a sostener un pensamiento centralizado. La Federación ha dado a aquellos analistas que no quieren o no pueden participar en la IPA la posibilidad de intercambio científico con puntos de vista pluralistas dentro del pensamiento psicoanalítico, lo cual tiene, desde luego, sus pros y sus contras. La IFPS es una alternativa a la IPA.

Quiero subrayar el término alternativa, que se repite dos veces en su discurso. En el diccionario puede leerse: "Alternativa (adj): que permite la elección entre dos cosas o que uno entre varios debe ser elegido". Desde un punto de vista lógico, estos dos objetos (instituciones) deben ser diferentes entre sí; no sería lógico realizar una elección entre dos objetos idénticos. Llegamos así a la cuestión que constituye el título de este trabajo: ¿cuáles son las diferencias entre la IPA y la IFPS que justifican esta elección? ¿En qué sentido la IFPS es diferente?

Marja Lindquist utiliza dos términos para responder a esta pregunta: libertad y pluralidad. Creo que en el pasado, estos términos podían ser respuestas adecuadas, pero en nuestros días, ¿podemos sostener el mismo punto de vista? Si observamos encontraremos muchas posiciones diferentes en el pensamiento psicoanalítico de las diferentes instituciones integrantes de la IPA, incluyendo diferentes posiciones teóricas dentro de las mismas instituciones. ¿No es eso un signo de pluralismo? Y esta coexistencia de

diferentes teorías y prácticas correlativas: ¿no es también un signo de mayor libertad? Pero, esta permisividad en el campo de las teorías coexiste con una y rigidez y una postura conservadora en la organización burocrática de la institución, incluyendo las categorías jerárquicas de sus miembros. Se selecciona entre los candidatos a aquellos que pueden tomar un paciente en análisis según que su síntoma principal sea o no su deseo de ser analista. Se determina quién estará a cargo de supervisar a los futuros analistas. Este tipo de organización se hace posible sosteniendo la fantasía de que un miembro puede ser "más analista" que otro. Al finalizar un análisis, un analizando puede convertirse en analista, y en el campo psicoanalítico, la única cuestión fundamental es ser o no ser analista. El lugar de un psicoanalista es idéntico al de cualquier otro que esté en esa posición, aunque cada uno es singular y diferente de todos los demás. Es verdad que en una institución hay analistas con más experiencia o cualidades o talento que otros para la supervisión o para la enseñanza, pero esta diferencia simbólica en términos de derecho, no autoriza la creación de un sistema jerárquico en el campo social de la realidad institucional. Esto lleva a la formulación de una política con la consecuencia ideológica de establecer si un analista es más importante que otro.

Esta organización burocrática va directamente en contra de la experiencia transgresora del inconsciente. La consecuencia inmediata es el establecimiento de reglas, muchas de las cuales interfieren directamente en los análisis personales de los candidatos, imponiendo prerrequisitos, determinando la frecuencia de las sesiones, el tiempo de cada sesión, la duración del tratamiento, evaluando a los candidatos, determinando caminos imaginarios que el "candidato" debe seguir para convertirse en "graduado". Muchos autores resumen esto diciendo que la organización burocrática influye sobre la emergencia de nuevos analistas en tal grado que ellos resultan normatizados, homogéneos, "obedientes" y no creativos, es decir, "normópatas"

Debemos recordar que muchos analistas importantes como Balint, Ferenczi, Bernfeld, Lacan, Piera Aulagnier, entre otros, fueron extremadamente críticos respecto de esta clase de proceso de entrenamiento; a pesar de lo cual, no se vieron cambios visibles dentro de las instituciones. Recordemos la crítica de un importante analista tradicional: Balint. Él decía que este proceso de entrenamiento generaba en el candidato una identificación con el analista didacta, quien también representaba a la institución. Esta identificación llevaba al candidato a la introyección de un Superyó capaz de influenciarlo durante el resto de su vida.

Otra consecuencia era la abolición de los conflictos o rupturas y el establecimiento de una regla de obediencia y de silenciosa resignación y conformidad. Como digo en mi introducción, debe existir una sólida unión entre la ética del psicoanálisis y la institución y su proceso de "entrenamiento". Es así que el final del análisis no debe ser diferente del final del proceso de "entrenamiento". Al finalizar un análisis, el individuo debe ser capaz de lidiar con sus deseos inconscientes, capaz de reconocer su propia singularidad y diferencia respecto de los demás, y los límites impuestos por la castración. Debe también reconocer y aceptar la finitud de su vida y la inevitabilidad de la muerte siendo capaz de apostar a la vida, aunque ésta no ofrezca garantías ni caminos prefijados que deban seguirse. Esto parece ser lo opuesto, tal como lo apuntaron muchos críticos, a lo que generalmente ocurre al finalizar un proceso de entrenamiento. Se dice que el producto final de un proceso de entrenamiento es la homogeneidad, la falta de diferenciación, la seguridad, y un camino bien mojonado que permite al candidato seguir sin dudas, seguro de haber alcanzado el bien supremo, si no la verdad. S in duda, algo bastante similar a una experiencia religiosa.

Un ejemplo de la importancia de estos parámetros y de las reglas acerca de la importancia del pensamiento psicoanalítico, es el incidente sucedido en ocasión de la exclusión de Lacan de la lista de analistas didactas de la IPA, con su consecuente separación de la misma. En este caso, el problema principal no era sus ideas sino sus transgresiones a las reglas acerca de la frecuencia y duración de las sesiones. Quizás también el hecho de que más del cincuenta por ciento de los candidatos de París lo elegían como su analista didacta.

Salvo que pensemos que este modelo rígido alcanzó la perfección y como consecuencia, que no hay necesidad de modificarlo o transformarlo, debemos tratar de averiguar las razones por las que se ha mantenido durante tantas décadas. Una de las características de la IPA es que existe una compleja estructura para legitimar y validar un instituto a fin de que pueda pasar a ser miembro. Pienso también, aunque no estoy seguro, que muchos de estos institutos estuvieron originalmente bajo la dirección de un analista didacta perteneciente a la IPA. Es obvio que el proceso de identificación crea una deuda simbólica

poderosa, que nunca puede ser saldada. Esto aumenta enormemente el control y el poder, no solo del "Gobierno Central" sino también el de los gobiernos regionales. Existe una posibilidad real de que las transgresiones a las normas institucionalizadas, sean castigadas mediante una intervención o aun mediante la expulsión de una sociedad miembro.

En este punto hay una diferencia en lo que respecta a la IFPS. Puedo dar un ejemplo. En el Círculo Psicoanalítico de Minas Gerais, una federación brasileña con cuatro sociedades miembros, el proceso de formación varía en las diferentes sociedades. En 1987, una de ellas realizó un cambio radical en su modalidad de formación, cerrando el instituto tradicional y creando en su lugar un "Foro de Psicoanálisis". Se presentó un informe sobre esta experiencia en el Foro de Florencia de la IFPS. Esta comunicación no causó problemas ni surgió ninguna amenaza de interferencia por parte de la IFPS como hubiera sucedido con la IPA.

En octubre de 1995, en el volumen 4 Nº 3 de la revista de la IFPS se publicaron tres artículos sobre distintas formas de pensar y practicar la formación en psicoanálisis y se mostró que otra sociedad brasileña, el Círculo Psicoanalítico de Río de Janeiro, había adoptado el mismo modelo del Foro, que es completamente distinto del tradicional. La IFPS fue capaz de tolerar las diferencias entre estas sociedades miembros. Tales diferencias facilitan la confrontación y el intercambio de ideas y prácticas y permiten el desarrollo del psicoanálisis.

La IFPS fue fundada en 1962, cuando según Roudinesco, el movimiento psicoanalítico había alcanzado el estado de profesionalización del *métier* y los estatutos de la IPA constituían posiblemente un modelo consagrado para sus fundadores. Parece que los estatutos de la IFPS no eran tan rígidos pero seguían los mismos principios que los de la IPA. Sin embargo, se dio una diferencia importante, ya que la organización burocrática de la IFPS nunca alcanzó el poder suficiente para interferir con las sociedades miembros, probablemente porque había una diferencia significativa en la forma en que esta última fue fundada. Se reunieron cuatro instituciones diferentes con sus propias historias, sus procesos originales de formación, y sus inclinaciones teóricas, para crear una institución psicoanalítica internacional que pudiera constituir una alternativa respecto de la IPA. Hasta donde yo puedo entender, estas instituciones no tenían ninguna deuda simbólica respecto de la nueva institución. No eran los "herederos', sino los "progenitores" de la nueva Sociedad Internacional. Habían elegido este nuevo "objeto" en el sentido freudiano de la elección de objeto y no se relacionaban con ella según un patrón de "identificación con el objeto", como había sucedido con las instituciones miembros de la IPA.

Sucesivamente se fueron sumando miembros de la misma manera. Se trataba de instituciones ya establecidas que eligieron la IFPS por diferentes razones, pidiendo su "afiliación", o la legitimación internacional. En estos casos existe algún tipo de deuda simbólica, pero de naturaleza distinta de aquella que soporta una institución que debe su nacimiento a otra, como en el caso de las sociedades que pertenecen a la IPA. Estas nuevas instituciones gozan de libertad e independencia respecto de la organización central. Su pertenencia a la IFPS no es una cuestión de vida o muerte. Pueden, en cualquier momento, evaluar su membrecía y decidir continuar o no con su "afiliación".

Citaré otro ejemplo de mi propia institución, el Círculo Psicoanalítico de Minas Gerais. En el momento de nuestra afiliación, los últimos directores del Círculo pensaron que una afiliación internacional sería una acción defensiva frente a las presiones y amenazas que la regional de la IPA ejercía en Brasil. En aquel momento la IPA intentaba obtener el monopolio del psicoanálisis, entre otras cosas, tr atando de influenciar al Congreso brasileño para que aprobara una ley reconociéndola como la única institución capaz de formar nuevos analistas, y a sus miembros como los únicos profesionales habilitados para ser llamados psicoanalistas. Fallaron en esta empresa. La solicitud de afiliación a la IFPS por parte del Círculo implicó el requerimiento de una insignia imaginaria que legitimara a la sociedad para defenderse de sus "enemigos". Este tipo de afiliación puede ser útil para propósitos tales como la lucha por prestigio, la competencia en el mercado, la oferta de garantías para los nuevos candidatos que buscan formación analítica, o la posibilidad de ser seleccionados en convenios con la Seguridad Social. Sin embargo, dudo que esto contribuya al desarrollo del pensamiento psicoanalítico. Nos llevó largo tiempo darnos cuenta de que la legitimación por parte de una institución psicoanalítica no viene de los otros sino del "Otro", del registro simbólico. La legitimación de una sociedad analítica puede ser posible solamente a través de su producción teórica y práctica y de la responsabilidad de sus miembros en la transmisión del psicoanálisis.

En nuestros días la cuestión de pertenecer a una organización nacional o internacional debería ser una cuestión de deseo y no de necesidad. El deseo de compartir distintos puntos de vista respecto de teorías y de la práctica clínica, el deseo de intercambiar experiencias en cuanto al proceso de "entrenamiento" (transmisión) y a la confrontación de nuevas ideas con las ya establecidas. Como no somos sólo psicoanalistas todo el tiempo, también existe un deseo de contactos personales y de oportunidades para hacerse nuevos amigos.

Para resumir, existe una gran diferencia entre el proceso de "Identificación", marca de la IPA, y el de "elección" que se da entre las sociedades de la IFPS. La relación regida por la necesidad y aquella regulada por el deseo conducen a patrones distintos de asociación tal como traté de describirlo.

Pensamos que el estatuto de la IFPS debe reflejar nuestra realidad institucional, es decir lo que la IFPS es realmente, una Confederación que ha sido capaz de crear y mantener un espacio que permite la producción y reproducción de teorías y prácticas psicoanalíticas. Ésta es la razón por la que sugerimos que lo referente a las reglas y normas, la cuantificación del proceso de formación, y la estructura jerárquica de los miembros deben desaparecer de los estatutos. En nuestros días, estos tópicos han sido utilizados en los procedimientos de admisión de los nuevos miembros como un intento de discriminar instituciones psicoanalíticas de las no-psicoanalíticas. Debemos asumir que éste es un argumento muy débil, que solamente muestra nuestra dificultad para definir los conceptos acerca de lo que es el psicoanálisis. Deberíamos tratar de enfrentar esta dificultad en lugar de escapar de ella mediante mecanismos de negación.

Concluyo, entonces, respondiendo a la pregunta inicial, afirmando que hay una diferencia entre la IFPS y la IPA y que debemos ser suficientemente valientes para explicitarla en nuestros estatutos.

Notas

(1) IFPS: International Federation of Psychoanalytic Societies - Federación Internacional de Sociedades Psicoanalíticas.

Psicoanálisis y clínica

Presentación sección "Psicoanálisis y Clínica"

Luis Camargo – Albert Garcia i Hernandez – Norma Ferrari

La presente sección de Acheronta posee la particularidad de interrogar/se por aquello que hace a la "cocina" de los análisis, el modo como un analista puede concebir la dirección de sus curas de acuerdo a aquellos operadores cruciales a la hora de poner en juego su praxis en tanto tal, operadores -transferencia, repetición, función paterna, etc.- que definirán si lo que se lleva adelante en el trabajo con un paciente es un psicoanálisis o no. En línea con ello, la sección refleja la exigencia ética de dar cuenta de las diferencias que hacen a procesos comunes entre el psicoanálisis y otras prácticas del campo de la salud mental, como pueden ser los procesos de diagnóstico e incluso las llamadas "supervisiones" o análisis de control, que no son privativos del psicoanálisis.

El artículo de ***Norma Ferrari***, **¿Porqué supervisar un caso?** , es una proposición audaz desde el título mismo, y acaso tenga este escrito entre tantas de sus virtudes, el valor de dejarnos con las ganas de leer más producciones referidas a la cuestión tratada. Y es que –la misma autora lo advierte- poco es lo que se halla en la literatura analítica sobre ésta, una de las patas del trípode que Freud señalara como indispensable para el psicoanalista (recordemos: análisis personal, formación, supervisión). Norma Ferrari no retrocede a navegar en aguas vírgenes, y así nos da ocasión para hallarnos otra vez con ese concepto crucial para el psicoanalista –la transferencia-, pero esta vez en la encrucijada que puede producirse cuando el analista decide supervisar su caso: cruce de campos transferenciales, analizante-analista y supervisante-supervisor. Nótese que el primer término del segundo par no es "analista", sino "supervisante", aunque la "persona" coincida, en tanto es un analista...que supervisa. La lógica de ese viraje terminológico sólo puede fundamentarse en la seriedad de un trabajo como el que aquí presentamos. Y no por azar utilizamos la palabra " lógica", sino que hay allí una de las enseñanzas de la lectura de esas líneas: es factible y absolutamente enriquecedor pensar a la supervisión bajo la rúbrica de las categorías lógicas tal como fueran propuestas por Lacan. Digamos, son necesarios en la literatura psicoanalítica actual, artículos contingentes como éste.

El trabajo de ***Gerardo Herreros***, **Los tres registros de la transferencia**, cuyo tono coloquial (por tratarse de la transcripción de una conferencia del autor) contrasta con la complejidad de las temáticas que aborda, nos conduce al corazón de la clínica psicoanalítica en tanto tal y en su distinción con cualquier otra, pues es en la transferencia y su manejo donde Freud halla sus pepitas de oro puro para distinguir su dispositivo del cobre de la sugestión. Herreros nos mostrará con notable rigor académico el modo como Lacan, con la aplicación de sus tres registros (Imaginario, Simbólico y Real) a ese concepto freudiano, logra superar y esclarecer la paradoja por la cual, de motor del análisis, la transferencia deviene su mayor obstáculo, la principal fuente de resistencia al tratamiento. Pero irá el autor más lejos aún, para enseñarnos que el anudamiento de esos tres registros de la transferencia (con su contracara de desanudamiento) dependen de la presencia, el acto y el deseo del analista, y que el avatar previsible (o al menos deseable) de la transferencia en el recorrido de un análisis, no es sino el viraje del Sujeto supuesto al Saber (condición iniciática de un análisis) al del semblante del objeto a, viraje que depende exclusivamente de aquello que Lacan designara por vez primera para la historia del psicoanálisis, como "deseo del analista".

En **Le destin n'est pas la prédestination (ou l'amour est un caillou riant dans le soleil)**, de ***Ignacio Gárate Martínez***, sin dejar de utilizar citas de poetas (G. Celaya, F. García Lorca, P. Neruda, incluso A. Yupanqui) y los discursos filosófico, literario, religioso, científico y psicoanalítico, discursos desde los cuales interrogar(se) acerca del destino del hombre, este trabajo se despliega situando la diferencia entre destino y predestinación. En ese trayecto en que el destino no se confunde con la predestinación, es el amor el que interrumpe la repetición. Se pregunta el autor si el sujeto que se recibe de la palabra de un Otro puede forjarse un destino más allá de esta palabra. También resalta que la interpretación psicoanalítica abre una dimensión creadora de la lengua que rompe con la repetición del sufrimiento. El autor se ayuda de las figuras de Don Juan, Jacob, Jesús para finalizar proponiendo una doble función de la metáfora y, en base a los ejemplos citados, añade que la clínica nos muestra una división perpetua entre el rechazo y la sublimación.

En **En el cajón de los recuerdos de Freud (el soporte de una letra)** , de ***Silvia Aguirre***, la autora trabaja las operaciones en juego en el pasaje del significante desde lo oral a lo escrito. Se vale de algunos pasaje de la Interpretación de los Sueños, de Freud, en particular los referidos a un recuerdo infantil del propio Freud, de sus 3 años de edad. Interesante el modo como Silvia Aguirre " pesquisa" elementos de la transmisión del significante del nombre del padre y hace luz sobre aquellos términos o partículas cuyos significados padecieron el borramiento producido por la operatoria del inconsciente.

En **Ceder angustia**, ***Marisa Rau*** aborda la cuestión del tiempo, que es abordar no cualquier cosa cuando evoca un "Análisis terminable y...." de Freud o ciertas aportaciones sobre los resultados de los llamados carteles de pase o sobre finales de análisis de textos actuales. Veamos, si no y desde esa lectura, algunos fragmentos: "*Entre estos momentos de infinitud de los comienzos y los de finitud de los finales, repetidos varias veces, transcurre un tiempo" (...) "Si el deseo se liga a lo discontinuo, a lo que pulsa en ese lugar tercero que solemos llamar el 'entre dos', implica que resolver la angustia en tanto signo requiere la introducción de un "al menos dos" para ser nuevamente elevada al estatuto significante"*, con todas las consecuencias que ello pueda despertar respecto del concepto Uno. La autora introduce que hay un tiempo de la repetición y un tiempo del análisis (tiempo 2). A este último apunta: *"Si toda repetición incluye la diferencia, éste otro tiempo, ya no pasado sino uno que va siendo, admite que la diferencia no sea tan solo repetición."* Sin olvidar que, en definitiva, no es tan fácil y articulando, desde su estilo, una manera de escribir lo que circunda el resto*: "En cuanto al tiempo otro, el que en la diferencia no equivale a repetición, diré que esto, del orden del final de análisis, no es algo que se de únicamente en los tramos finales puesto que hay algo de los finales que se pone a rodar desde los inicios y se va presentificando cada vez un poco más."*

María Borgatello de Musolino, con su trabajo **El padre, ¿es el hombre en el lugar del padre?**, expone los avatares clínicos del caso de un niño –de un análisis que llega a su control- a la luz de uno de los operadores centrales de la conducción de una cura, tal es, la inscripción y lógica subjetiva de la función paterna en el analizante. Con el recurso de la diferenciación por registros (R.S.I.) en dicha función se desliza hacia la elucubración de las formas que adquiriera la transferencia en el trabajo de la analista, con el interés adicional de que, al tratarse de un análisis de un niño, dicha transferencia implica el trabajo en presencia con las figuras parentales. En tanto se trata de una presentación clínica, este trabajo merece leerse en contrapunto con otros de esta sección, a saber, los dedicados a la conceptualización de la transferencia. Pero también, acaso abra una línea de debate por demás interesante, si se lo lee en el diálogo imaginario que puede conformar con el trabajo de Norma Ferrari, dedicado a la supervisión.

Clínica y nuevas patologías ¿Variaciones sobre un mismo tema? , artículo de ***María del Pilar Vendrell***, pone comillas y signos de interrogación sobre el supuesto carácter novedoso de algunas de las psicopatologías más frecuentes de la clínica actual, particularmente el ataque de pánico y la bulimia/anorexia. Nos advierte al mismo tiempo, acerca de los riesgos del borramiento de la singularidad y la diferencia en las clasificaciones sintomatológicas y en los diagnósticos del campo de la salud mental, con la promoción en el horizonte de una especie de "subjetividad de lo idéntico", que remeda lo que ficción de Orwell, con su novela "1984", describiera como necesario para el "bienestar" de los individuos en la sociedad: el no-pensar. Así, la autora invita a desclasificar, a correr el velo que generaliza a las anoréxicas o a los que padecen ataques de pánico, vaciando los sentidos "para todos" y descifrando la significación singular para cada sujeto.

En **La envidia o el mal de ojo**, en un estilo donde proliferan los guiños hacia la cultura española (por ejemplo, las expresiones "un rayo que no cesa" y "el silbido vulnerado", títulos y/o versos de Miguel Hernandez), ***Ignacio Gárate Martínez*** recorre el concepto con muchas citas para ir metiendo al psicoanalista en el tema, buscando discriminar "*la medida en que la envidia es pulsión hacia un objeto o déficit constitutivo del desamor de sí, herida del narcisismo que sólo con su manifestación sintomática consigue atorar el flujo de la negra bilis y soslayar la muerte de uno mismo, cuyo gozo consiste en odiar el gozo ajeno pues si no: mi gozo en un pozo… Un pozo sin fondo en donde al cabo triunfa la muerte como amo absoluto*".
Esto lleva a extremar algunas líneas divisorias, como por ejemplo entre "envisiar" y "tener envidia".
Se presentan también algunos ejemplos tomados de los pacientes del autor.

Luis Carlos Restrepo, en **La transferencia es un juego de repetición**, también recorre el contrapunto entre Freud y Lacan respecto al concepto de transferencia, para resaltar los nexos que el propio Freud pusiera de manifiesto entre el arma de su dispositivo, y el de repetición, que conceptualmente se define

para él en forma definitiva cuando extrae del inocente juego de su nieto –el famoso Fort-Da- las claves para la comprensión de fenómenos clínicos hasta entonces incomprensibles. Amor, Otro, analista, son los términos que el autor de este artículo elegirá para pensar el anudamiento de la transferencia con la repetición, tal como son concebidas por el psicoanálisis.

Potencialidade do inconsciente e eficacia da psicanálise, de ***Javert Rodrigues***, introduce una serie de comentarios sobre lo Real, el significante, las escenas traumáticas, la interpretación, la transferencia, el inconsciente, etc., entre los cuales, las consecuencias de una traducción del *Ich* por el *Ego*, o unas reflexiones sobre Saussure, y precisando también el impacto que esas nociones y su progresión en la teoría psicoanalítica tienen sobre la práctica del psicoanálisis. Este desarrollo se acompaña de algunos casos de pacientes para plantear lo que a su entender es lógicamente necesario en la conducción de un análisis para que éste verifique su eficacia: el trabajo del analista orientado (valiéndose de la interpretación y del acto) a liberar al analizante de la repetición interminable de las mismas cuestiones para crear nuevas formas subjetivas y nuevas posiciones en el lazo social.

En **O testemunho da psicanálise em instituição filantrópica**, de ***Gustavo Saboia de Andrade Reis***, se refiere al tratamiento de pacientes en los que la psicosis está acompañada por cuadros orgánicos. El autor puntualiza las posiciones de Freud y de Lacan respecto a las psicosis para luego enunciar la propuesta de tratar a este tipo de patologías como psicosis y no como sujetos psicóticos. A través de una viñeta clínica desarrolla las particularidades del tratamiento de un paciente con una hipótesis diagnóstica de psicosis acompañada de un cuadro de epilepsia. En ese fragmento señala los obstáculos y complejidades del caso, afirmando que puede considerarse que allí ha tenido lugar un análisis, en tanto se ha verificado el establecimiento de la transferencia. El autor plantea como conclusión que es posible el tratamiento psicoanalítico de las psicosis, en tanto haya una dirección (que en el fragmento clínico tiene uno de sus sustentos en el concepto de "organización") y una composición estratégica que " considere la existencia del inconsciente y la de un sujeto que no es natural o biológico".

Para ahondar sobre la crucial importancia del concepto de repetición para la clínica analítica, esta sección ofrece el artículo de ***Pablo Kohan***, **Notas sobre la repetición**. Y el autor lo hace de una manera singular: bucea en la literatura y en la teoría literaria para echar luces sobre las distintas caras de la repetición. Los interlocutores convidados, nada menos que Marcel Proust y Peter Handke.

¿Porqué supervisar un caso?

Norma Ferrari

Voy a valerme esta vez de tres trabajos que he realizado sobre este tema, dos publicados en *Poubellication Lacaneana* y uno presentado en las Jornadas sobre Transferencia que organizó la Secretaría Científica de APBA hace un tiempo. A estos trabajos he agregado lo que resultó de transitar la pregunta que me formulé en ocasión de este encuentro. (1)

¿Por qué supervisar un caso?

El tema de la supervisión es uno de esos con los que a la hora de pensar en fundamentarlos, se produce el encuentro con una escasez llamativa en cuanto a los aportes escritos que los analistas hemos efectuado al respecto.

Poco escrito, si se lo piensa en relación a otras temáticas tan profusamente abordadas.

Es importante señalar que es una práctica que responde al campo del psicoanálisis, aunque se ha extendido a otras orientaciones de la práctica de los psicólogos.

Respecto a estas orientaciones es de señalar que en ellas es aún mayor la ausencia de fundamentación respecto a lo conceptual y al hacer mismo de la supervisión.

Tratando de ubicar las razones de esa escasez, retomé la noción del trípode freudiano: análisis, supervisión y formación, con el que Freud sustenta la práctica analítica.

Sobre la clínica analítica y la formación, la literatura analítica no cesa de producir.

Pero, respecto a este trío, ¿que particulariza a la supervisión?

Voy a plantear algunos puntos que considero centrales para después trabajarlos con más precisión.

Ubico un punto fundamental en la singularidad del campo transferencial que en la supervisión se despliega. Campo de cruce, campo de intersección de dos transferencias:

La del análisis que se supervisa y la que supone la supervisión misma.

¿Cómo transmitir entonces esa complejidad? Este es un punto que expone la posición con la que ca da analista sostiene el lugar al cual llega una demanda.

A esta demanda la podríamos pensar al mismo tiempo afectada y por afectar.

Afectada porque aquel que se propone supervisar un caso, se encuentra al tanto del destino de destitución que el lugar al que se dirige tiene en el horizonte.

Y por afectar, porque la demanda de supervisión padece del " ya lo sabía, pero aún así", que en el curso del trabajo de supervisión será una vez más atravesado por quien en esa estructura ocupa el lugar del supervisante.

El tema de la supervisión, que concierne tan profundamente a la clínica analítica, plantea constantemente la necesariedad del replanteo, de la revisión, de la apertura. Y esto fundamentalmente porque tanto la clínica que se nos presenta, como nuestro modo de abordarla, de intervenir al respecto, se encuentra en constante interrogación y reformulación.

Podemos pensar que la histeria, tal cual se manifestaba en el tiempo en el que Freud construía su método, no es la histeria como se presenta en nuestros días. Que las fobias intensificadas y multiplicadas en sus modos de presentación, guardan diferencias con aquellas con las que se las veían los primeros analistas. También podemos puntuar, que en algunos casos, sólo se trata de eso: cambios en los modos de presentación de las diferentes estructuras.

Esto implica entonces que se haga necesario volverse todo el tiempo sobre nuestra práctica interrogándola, como en un movimiento contrario al adormecimiento, a la comodidad de los supuestos asentamientos conceptuales.

Y aquí retornamos a la pregunta de ¿ por qué supervisar un caso?

Si recurrimos a las categorías lógicas: ¿dónde ubicaremos a la supervisión?

Pretendo plantearles que en la práctica analítica, la supervisión atraviesa un trayecto que en el mejor de los casos podría estar trazado entre lo contingente y lo necesario.

Lo contingente es lo que cesa de no escribirse

Lo necesario es aquello que no cesa de escribirse,

Qué caracterizaría " fenomenológicamente" a lo contingente?

La urgencia, la dificultad que no se resuelve, la confusión o la inseguridad frente al caso, la idea de inexperiencia, etc.

Esto supone entonces que se supervisa para salir de ese atolladero, para atravesar ese obstáculo. (Después veremos en qué campos situaremos el obstáculo)

En este punto, el del obstáculo y su superación, podemos decir que la supervisión está concernida, pero ¿ de qué modo? ¿Cómo algo que se asocia a una intervención respecto la cantidad de experiencia, a la acumulación de "conocimientos" de quien supervisa?

Pensar la supervisión de este modo supondría asociarla con los primeros tiempos de la práctica, pero esto nos vuelve a enfrentar con la indicación del trípode freudiano, que no fue planteado para ***algún*** momento, sino para la puesta en juego de la práctica analítica. ***En cualquier momento***.

Y aquí entonces pasamos a la categoría lógica de la necesariedad.

Este trayecto entre lo contingente y lo necesario que me parece que todos los que nos proponemos como analistas atravesamos uno por uno.

Tal vez una de las cuestiones orientadoras en este punto sea la expresión lacaniana en cuanto a que es "indispensable que el analista sea al menos dos: el analista para producir efectos y el analista que teorice esos efectos"

En todo caso, la supervisión es uno de los lugares donde el analista se vuelve , teoriza, construye en relación a los efectos de sus intervenciones.

Supervisión entonces, segundo momento en la práctica analítica.

Para seguir pensando la necesariedad lógica de la supervisión voy a pasar a uno de los artículos que les mencioné a un punto donde podremos pensar la noción de obstáculo: En la supervisión de lo que se trata es de la posición del analista en la dirección de la cura.

Ciertamente, suelen surgir en el marco de la supervisión cuestiones no trabajadas por el supervisante en su análisis, que pueden ser causa de una dificultad en la escucha en un momento dado.

Estas situaciones, en las que emergen los denominados "puntos ciegos" (expresión que Freud toma de Stekel para ubicar " represiones no vencidas en el analista"), pueden ser puntuadas y relevadas en el dispositivo de la supervisión, pero considero que no es ése el espacio pertinente para su despliegue y análisis.

Este modo de trabajo, difiere con el de ubicar las dificultades en la conducción de un análisis en términos de error, equivocación o falla del supervisante, o bien de referirlos a la puesta en juego de sus posibles síntomas como sujeto.

Estas dos últimas posibilidades determinan diferentes posiciones respecto a la supervisión.

Si el obstáculo se concibe en términos de error, déficit o falla del supervisante, da lugar a cierta versión de la jerarquía donde el supervisor " que sabe" marcaría la falla.

Si convenimos según la indicación freudiana en atender a los significantes, repararemos en la diferencia que se establece al nombrar a quien supervisa un caso "supervisando" o "supervisante".

El término supervisando carece del matiz de actividad que el sufijo "ante" le confiere a supervisante.

"Supervisando", por otra parte, nos envía rápidamente a otra conocida dupla, la del "educador-educando".

Conocido es el deslizamiento que puede producirse en algunas supervisiones donde el supervisante queda ubicado en un lugar de "alumno" y el supervisor ejerce cierta forma de la maestría.

En este punto cabe señalar que los obstáculos que pueden presentársele al analista en la conducción de un análisis reconocen varias causas.

Algunas de ellas suelen nombrarse en términos de "momentos de la formación", "recorrido analítico" " experiencia clínica incipiente", etc.

Pero, por otra parte, el trabajo analítico opera en relación a un obstáculo que responde a la estructura misma del inconsciente, y que por lo tanto no es evitable ni depende de la formación o experiencia del analista.

Antes bien, el modo de trabajar respecto a ese obstáculo es contando con él (contando con el malentendido que instala la palabra, con la naturaleza de la pulsión, con el movimiento de apertura y cierre del inconsciente – que se relaciona con la concepción freudiana de la transferencia como condición del análisis y a la vez como resistencia, en tanto amor de transferencia

Es importante incluir aquí, otra dificultad que surge en la supervisión: la comunicación del caso, esto es, el modo como se transmiten los problemas de la clínica.

En el Seminario ***Problemas cruciales para el Psicoanálisis***, Lacan se refiere a la comunicación entre analistas. Allí señala que dado el campo de no sentido (*pas de sens*, que alude al *pas* como no y como paso) en el que el analista realiza su tarea, nada lo prepara para "discutir su experiencia con su vecino"

Esto es: no es una dificultad menor dar cuenta de las razones que hacen a una estructura psíquica. Tampoco lo es la transmisión de los avatares del posicionamiento en relación al lugar del Otro, y respecto del lugar del objeto de deseo en una estructura, entre muchas otras dificultades.

Hay una resistencia del analista en relación a su acto, resistencia constitutiva, que se releva en el trabajo de supervisión

En cuanto a esto, así como el análisis resulta para aquel analizante que aspira a ser psicoanalista la experiencia princeps que, junto a otras, sustenta y fundamenta su tarea, también la supervisión opera sobre la práctica de cada analista al modo de un atravesamiento necesario, que a la vez que sustenta, también como el análisis, interroga y pone en cuestión su trabajo.

Freud, por su parte, había relevado las dificultades en la enseñanza, la transmisión y el entrenamiento de los analistas, ubicando un punto nodal de esa dificultad en el hecho de que lo que constituye fundamentalmente ese corpus tiene como referencia esencial el campo transferencial entre el analista y su paciente. Campo al que sólo se accede "de oídas" mediatizado por la palabra de quien lo comunica.

En ***Lecciones Introductorias al Psicoanálisis*** plantea Freud como vía regia de acceso al Psicoanálisis, el emprendimiento del propio análisis, "dejándose analizar por un psicoanalista competente". Así, " a la vez que experimentan en su propio ser los efectos del análisis, tendrán ocasión de iniciarse en todas las sutilezas de su técnica".

Conocemos además, el trabajo constante que en reunión con otros analistas, realizaba Freud respecto a su clínica y al progreso de sus investigaciones.

Su copioso intercambio epistolar con Fliess nos dice también de la necesariedad lógica de una interlocución para los dilemas que le psicoanálisis plantea.

Esta búsqueda de interlocución está presente en toda demanda de supervisión.

Ahora bien, ¿cuáles son las características de esa demanda y el particular campo transferencial que instala?

Freud ubicó a la transferencia como motor y a la vez obstáculo del análisis (en particular en su versión de amor de transferencia). Condición de posibilidad y expresión de la resistencia. Apertura y cierre del inconsciente.

Dice Lacan: " La transferencia tiene siempre el sentido de indicar los momentos de errancia y también de orientación del analista".

Uno y otro ponen de relieve la función de la transferencia tanto en el analizante como en el analista.

Lacan articuló dos cuestiones: transferencia y saber en su concepto de Sujeto supuesto Saber. Con su entrada en función se pone en curso un análisis.

El analista funcionará en ocasiones como semblante del SsS, ubicándose para operar y afectar su estructura.

En la supervisión, puede aparecer esta estructura del SsS con frecuencia "encarnada" en la figura del supervisor a quien se le atribuye cierto saber.

La demanda que se le dirige está articulada con esta atribución de saber.

Ahora bien: ¿de qué saber se trata?

Freud indicó a los analistas abordar cada caso como si fuera el primero, sin ninguna acumulación de saber, escuchando la singularidad.

Esta indicación obviamente no descarta el trabajo del analista respecto a la teoría y a la técnica a las cuales se ve enviado una y otra vez por su propia clínica, pero sigue dejando en primer plano el estatuto del saber en psicoanálisis, aquel que responde a la estructura misma del inconsciente.

Saber que se despliega en el lapsus, en el sueño, en la equivocidad-equivocación del sujeto. Un saber que no hay quién lo sepa. Respecto del cual el sujeto es indeterminado.

Lacan plantea que "lo que el psicoanalista encubre, porque con ello se cubre, es que algo pueda decirse sin que ningún sujeto lo sepa".

Un saber que no es del académico, del sabio, del erudito o del oficio. Es un saber que al generarse, se consume.

Vale entonces diferenciar esta particularidad del saber en la práctica analítica, de aquella que se asocia a la excelencia en la formación y a la amplitud de la experiencia que frecuentemente se buscan y requieren en un supervisor.

Se trata de dos órdenes distintos de saber: el uno asociado a la estructura del inconsciente; el otro , al recorrido de la práctica de quien se propone la tarea de supervisor

Y vale hacer la diferencia en tanto que el supervisor trabaja constantemente en esos bordes.

Tanto la demanda que se le dirige, como el lazo transferencial que se establece con el supervisor están atravesados por estos dos estatutos del saber.

El abordaje de esas cuestiones se relaciona con el modo como se concibe la práctica de la supervisión

Pasemos a pensar otro punto que sería el estatuto de la transferencia en el campo de la supervisión:

La cuestión de la transferencia en el marco de la supervisión supone encontrarse con una particular complejidad.

En principio, en la supervisión se produce el cruce de dos campos transferenciales: el que está en juego en el caso que se supervisa (entre analizante y analista) y el que se despliega en la supervisión (entre supervisante y supervisor).

Este nuevo topos, " entre dos" transferencias, produce efectos en ambos dispositivos: el del análisis y el de la supervisión.

Un punto interesante a pensar es que quien en una estructura (la del análisis) ocupa el lugar de ser el depositario de una suposición de saber respecto del analizante, es quien ocupa en la otra (la de la supervisión)el lugar desde donde dirige a otro esa suposición.

Para ir despejando términos veamos algunos puntos de contacto entre un análisis y una supervisión.

Comencemos por ubicar que el supervisor a quien escucha es al analista y es a éste a quien dirige sus intervenciones.

Surge aquí una interrogación ¿podría pensarse a la supervisión como un análisis del analista?

Se impone aquí una precisión: en un análisis se trata de la singularidad de los avatares de un sujeto respecto a su deseo..

En una supervisión, no es de lo que le ocurre al analista como sujeto de lo que se trata, sino de la puesta en juego de una función y de un posicionamiento: la función deseo del analista respecto a un caso y su posicionamiento en el lugar de la palabra, el lugar del Otro.

El sujeto en juego en un análisis es el sujeto del inconsciente. Hay allí un solo sujeto, en tanto el analista opera desde su función de tal.

¿Cuál sería entonces el sujeto en la supervisión?

Puede pensarse que en ella, el sujeto es la experiencia analítica misma.

Experiencia en la que analista y analizante, y el campo transferencial que los implica, construyen el caso que se propone a la supervisión. (3)

Al decir de Lacan, no hay Otro del Otro, ni transferencia de la transferencia. No hay recuperación analítica del estatuto de la transferencia.

Por tanto, la supervisión no supone el análisis del analista, dado que allí ocupa el lugar de supervisante en relación a los avatares de un caso, y no respecto a sus propias vicisitudes como sujeto.

Decíamos antes que toda supervisión implica una demanda de interlocución, pero ¿cómo precisar los términos entre una demanda de análisis una demanda de supervisión?

En un análisis la demanda se presenta en relación al padecimiento en relación al síntoma. El analista intenta escucharla, precisarla en cuanto a la modalidad de su relación al deseo) y también afectarla. De hecho no todos los pedidos de análisis se tornan en demanda y dan lugar al establecimiento de un análisis.

En la supervisión, donde también hay una demanda, ésta surgirá en relación al obstáculo en la escucha y a la relación del analista a su acto.

El supervisor opera de modo de afectar esa demanda..

Retomando entonces una puntuación sobre la transferencia:

En cuanto a la articulación transferencia y saber, la dirección apuntará a afectar la relación del supervisante al SsS, produciendo el supervisor constantes corrimientos, donde podrán registrarse desde situaciones donde sea soporte de esa estructura, hasta intervenciones que marquen la falta en esa función.

Como consecuencia de esa afectación, se produce un pasaje del saber del lado del supervisante.

Una puntuación: el supervisante es un analista, que como tal, está advertido respecto al destino del SsS, o sea, su caída.

Esto es, conoce los avatares de la transferencia, pero también su destino de liquidación.

Esa liquidación tiene como efecto la destitución del analista del lugar al cual fue inicialmente convocado.

El supervisante entonces está en condiciones de avizorar también el destino de la suposición de saber que hace recaer sobre el supervisor…

Pareciera producirse aquí una paradoja más en lo imposible de la tarea de analizar… Lo sabía, pero aún así…

Para concluir: la dirección de la supervisión pivotea sobre tres ejes fundamentales: la particularidad del posicionamiento del analista, el despliegue de la función deseo del analista en cada caso y la afectación de la posición del supervisante respecto a la estructura del SsS.

Ejes atravesados necesariamente por los avatares de la transferencia.

Norma Ferrari

1- Presentación del 18.11.2002 en el Ateneo Interno para los equipos Asistencia y Supervisión de la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires.

Los tres registros de la transferencia [1]

Gerardo Herreros

Es una noción tan central para la acción analítica que podemos alcanzar aquí, que puede servir de medida para la parcialidad de las teorías que consagran algún tiempo a pensarla. Es decir que no se engañará quien juzgue según el manejo de la transferencia que éstas acarrean. Este pragmatismo está justificado. Pues este manejo de la transferencia es inseparable de su noción, y por poco elaborada que sea ésta en la práctica, no puede dejar de acomodarse a las parcialidades de la teoría.

Jacques Lacan, La dirección de la Cura

Si hay algo que distingue al psicoanálisis de otras prácticas de la cura o de otras terapéuticas, esto es el estudio, formalización y trabajo con el concepto de transferencia.

Ahora bien, en seguida se nos presentan dos cuestiones una es: "¿Qué es la transferencia?" y dos: ¿Por qué complicar a la misma con ese título enigmático y rimbombante de los tres registros de la transferencia?". Veremos si podemos responder a amabas preguntas.

Desde los primeros esbozos de Freud allá en el 1895 donde la mencionaba (*Übertragung*) como un caso particular de desplazamiento del afecto desde una representación a otra, hasta la frase de Lacan en 1978 donde la transferencia necesita de la instalación del SsS, esto es la suposición de que alguien sabe la manera de curar las neurosis, ha pasado mucha agua bajo el puente.

Si bien la noción de transferencia nació como un falso enlace entre representaciones, como el proceso en virtud del cual los deseos inconscientes se actualizan sobre ciertos objetos, entre ellos la persona del analista, este último enlace entre el sujeto y el Otro que encarna el analista en la cura es el que se ha privilegiado tanto en Freud como en Lacan.

Así la transferencia, se reconoce clásicamente como el terreno en el que se desarrolla la problemática de una cura psicoanalítica, caracterizándose ésta por la instauración, modalidades, interpretación y resolución de un análisis.

Pero lo más notable de la transferencia son sin dudas sus dos vertientes contrapuestas, por un lado el aspecto "perjudicial" de la misma en relación a la cura, esto es la vertiente del obstáculo, la resistencia, la repetición, los sentimientos hostiles hacia el analista, la transferencia negativa, etc. y por otro lado, el aspecto "beneficioso" de la misma, elemento indispensable en todo análisis que se considere serio como decía Freud, herramienta fundamental para el trabajo analítico.

Dice Freud "*La transferencia, tanto en su forma positiva como negativa, se pone al servicio de la resistencia; pero, en manos del médico, se convierte en el más potente de los instrumentos terapéuticos y desempeña un papel difícil de sobrevalorar en la dinámica del proceso de curación*".

Pero es paradigmática esta en *Dinámica de la Transferencia* "*A primera vista, parece una gigantesca desventaja metódica del psicoanálisis que en él la transferencia, de ordinario la más poderosa palanca del éxito, se mude en el medio más potente de la resistencia*".

Bien, si de ordinario algo que es la palanca del éxito se transforma en resistencia –otro de los nombres de la transferencia-, es porque lo mismo o los mismos elementos se transforman u ordenan de otra manera. Es decir, debe haber alguna alteración en la estructura de la misma que haga que la transferencia pueda ser positiva o negativa.

Esto lo podríamos formalizar resolviendo la contradicción y respondiendo a las preguntas del inicio, esto es qué es la transferencia y para qué los tres registros, con el nudo borromeo de tres consistencias que no casualmente Lacan dice haberlo tomado de la experiencia analítica.

Tomando como apoyo y desarrollando un bonito trabajo de Alba Flesler, podemos decir que en principio la transferencia es simbólica, significante. Dice Lacan que solo por el hecho de hablar hay transferencia, desplazamiento de afecto de una representación a otra, esa transferencia es propia del saber inconsciente, lo que Freud llamaba LAS transferencias, en plural, pero que en relación a la cura permite instaurar, en un primer momento encarnado en la persona del analista, el SsS, la suposición de que un sujeto acéfalo, el del Inconsciente, sabe. Es el campo de lo simbólico donde toma importancia el Otro, garantía de la buena fe de la palabra, más allá del yo y del otro, y al que se dirige también el sujeto cuando le habla a un otro. Es en el lugar de ese Otro donde existen agujeros (represión, forclusión) en el encadenamiento significante de los términos de la historia del sujeto. En el análisis, analizando la transferencia, se trata de que el sujeto descubra a qué Otro se dirige

Este registro de la transferencia, imprescindible para la cura al punto de hacer de la transferencia un proceso que estructura el conjunto de la cura según el prototipo de los conflictos infantiles, conduce a Freud a establecer una noción nueva, la de neurosis de transferencia: *«[...] constantemente llegamos a atribuir a todos los síntomas de la enfermedad una nueva significación transferencial, a remplazar la neurosis corriente por una neurosis de transferencia, de la cual [el enfermo] puede ser curado mediante el trabajo terapéutico».*

La contracara de esto, es que esta misma transferencia simbólica, es la que propicia sin anudarse a los otros registros lo que podríamos llamar "*resistencia de lo simbólico*", es decir la producción de un saber desvinculado de la verdad que no da lugar al acto sino a una metonimia significante tan típica de algunos sujetos obsesivos, pero no sólo de ellos, que han analizado todos los determinantes de su padecimiento pero que nada han rectificado de su posición. Aquellos que dicen "Es verdad, pero...", borrando con el codo lo que "escriben" en sesión. Así tengo un paciente muy culto y preparado que viene de otro análisis de 20 años donde analizó hasta el más mínimo detalle todos los determinantes de su inhibición con las mujeres explicando lujosa y freudianamente las causas pero, y dice "pero", sin modificar en lo más mínimo esta relación con el otro sexo.

Transferencia Simbólica

Tenemos además de la transferencia simbólica, por otra parte, siguiendo con una división un tanto forzada pero didáctica y esclarecedora, la vertiente imaginaria de la transferencia. Sin dudas la podríamos llamar el Amor de transferencia, ante todo la creencia –y tomo el concepto de creencia como imaginario- por parte del analizante de que el analista sabe, no el SsS como saber inconsciente, sino que el analista en persona se tornará sabio y amable. El amor de transferencia responde a la lógica precisa de intentar recuperar en el Otro por vía del amor, el goce originario perdido. Es por ello que Freud se las vio difícil diferenciando amor "verdadero" y de transferencia. De allí que todo amor ha podido ser calificado por algunos como de transferencia.

Cuánto más se desarrollará este amor imaginario, con un sujeto que se oferta a escucharnos –a veces para no decir nada- y prometiéndonos a veces curarnos de nuestras frustraciones. Esta transferencia imaginaria también es imprescindible para la cura y más aun en sus inicios. O no es necesaria esa dimensión de sugestión, de religión, de demanda, al menos en las entrevistas preliminares?. Cuántos análisis han fracasado a la segunda entrevista con un analista distante, inmutable que a todos sin excepción y sin importar edad, raza o credo, trata a estas alturas del siglo, de Ud. y da la mano para saludar, y sin hacer lugar en el campo imaginario al sufrimiento del sujeto. Pero no sólo ese aspecto del amor imaginario es lo que se juega en la cura, sino también la cuestión de la imagen, de la captura especular. Recuerdo que un paciente luego de una admisión me pide un cambio de terapeuta porque la analista era gorda, desprolija y su consultorio muy feo!!.

Esta es una –no la única- de las razones del porque el analista no es una efigie y uno de los problemas que deparan los actuales análisis por mail.

La contracara, la *"resistencia de lo imaginario"*, fue sin dudas de las más estudiadas en psicoanálisis. Desde Freud con la transferencia amorosa, recordándonos a esa paciente que sólo quería hablar de su amor por el psicoanalista , de la demanda a ser correspondida –no tan frecuente hoy- , hasta los desarrollos de Lacan sobre todo en los primeros seminarios donde se esmera en diferenciar transferencia simbólica de imaginaria y situando los obstáculos en lo imaginario, hasta la delimitación del SsS dividiendo las aguas entre estos dos registros, no ha habido analista que no criticara este aspecto de la transferencia. La sugestión y la cura por amor se inscribirán aquí

Transferencia Imaginaria

Por último, es la vertiente real de la transferencia la que ha tomado más impulso en los últimos desarrollos del lacanismo, pues se vincula con el goce, con la falta de saber, con el corte, con la incompletud, con la presencia real del analista –el otro aspecto de por qué el analista no opera en ausencia- y con la Tyche o encuentro no esperado.

Es este campo de la transferencia en el que es posible ubicar el acto analítico y la función del corte de sesión y nos permitiría pensar la frase lacaniana "La transferencia es la puesta en acto de la realidad del inconsciente". Planteando la realidad del inconsciente como realidad sexual. Siendo la pulsión la forma en la que se inscribe la sexualidad en el ser hablante, los dos ejes conceptuales para pensar la articulación entre el inconsciente y la sexualidad serán deseo y pulsión.

Si aceptamos que el sujeto acude al análisis, cuando lo demanda, porque sufre de su fijación a un goce con el cuál se identifica, el objeto a, como plus-de-goce, es el goce que lo retiene y al servicio del Otro que en su fantasma sostiene.
El corte con este goce será el acto del analista que liberará al sujeto disponiéndolo al reencuentro con su deseo.

Pero si es este aspecto de la transferencia es lo que posibilita la emergencia del No-Todo y de la incompletud del Otro, la contrapartida como *Resistencia de lo Real*, serán los fenómenos de detención absoluta de la palabra el "ya no hay más nada que hablar" , los actos no sintomáticos como los actings o los pasajes al acto, la compulsión a la repetición, o en su vertiente amorosa, la erotomanía.

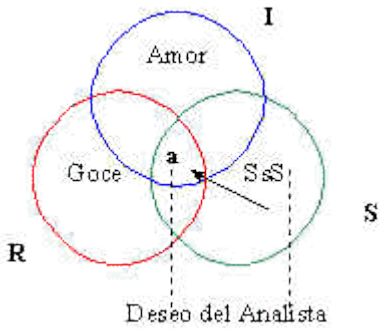
Transferencia Real

Ahora bien, estos registros de la transferencia que presentamos desanudados, solo se constituyen como tal en la medida de que haya un analista, analista que es necesario que vire del lugar de SsS, lo necesario para todo análisis, al de semblante del objeto a, como Lacan nos enseñara con los cuatro discursos y que desarrollé en un trabajo sobre la eficacia del psicoanálisis y viraje solo posible en la medida de que opere ese deseo nuevo llamado deseo del analista.

En el seminario "Le sinthôme", Lacan sostiene que la tarea propia del analista es la de producir el empalme, empalmar lo simbólico a lo imaginario que de contragolpe produce el empalme del síntoma a lo real del goce que lo parasita.

En términos topológicos, el empalme hace de dos puntos uno. Es el momento en que lo simbólico le hace presente a lo imaginario su límite, o lo imaginario, comandado por lo simbólico, le hace presente su límite a lo real.

Es decir, que si los registros se anudan de la buena forma, el límite que cada registro confiere al otro, permite que lo real anudado, implique que lo real en tanto tal, dice la verdad pero no habla y es necesario hablar para decir sea lo que fuera. Lo simbólico soportado por el significante, cuando habla y habla mucho sólo dice mentiras. Hace falta lo falso para hacer pasar una verdad, debido a la mediación de lo imaginario, que siempre está equivocado, pero del que depende la conciencia...



Si es el analista en su función y en los distintos momentos de la cura quien con su presencia, acto y deseo anuda los tres registros de la transferencia y que el desanudamiento produce los fenómenos "negativos", se entiende entonces por qué toda resistencia para Lacan, es del analista.

Octubre de 2002

(1) Conferencia brindada en las jornadas "Los fundamentos de la clínica psicoanalítica" Organizada por Lazos, Institución psicoanalítica.

Le destin n'est pas la prédestination ou l'amour est un caillou riant dans le soleil

Ignacio Gárate Martínez

« C'est mon destin, pierre et chemin,
d'un rêve lointain et beau je suis pèlerin.
Atahualpa Yupanki,
Piedra y camino, (zamba)

A Joël Dor "avec qui j'ai tant aimé"

Puisqu'il nous faut mourir…

Voilà la certitude qui nourrit la méditation eschatologique et qui relie, dans le même souci de destination, la fin d'un homme et la fin du monde. C'est de cette méditation que naît, dans le discours philosophique, une conceptualisation mythique du destin comme déploration d'une communauté de vie perdue 1. Le destin des hommes correspondrait-il, dès lors, à la jouissance majestueuse 2 d'un Dieu qui se cache 3? La fatalité nécessaire, la mort insensée, la terrible injustice qui vient taxer l'amour avec des normes d'absence, qui vient tondre les blés et les moutons et l'ami des entrailles, cet avenir trivial qui nous impose de naître et de mourir sans partenaire, enveloppés de véritable solitude, l'ensemble des tristesses et des reconnaissances que nous entassons dans les archives de nos cœurs --impossibles vociférations--, nous ramènent au destin comme une vocation tragique.

Puisque c'était écrit…

Voilà la lettre qui nous trace une vie, quels que soient les détours que notre volonté débile parvienne à lui faire exécuter : mon destin est écrit dans le livre de la vie 4 et, quoique moutonnant au gré des tourbillons du désir, il dépendra, au terme, du fleuve qui nous mène ou du frêne qui nous soutient 5.Cette écriture implacable nous soumet à la destinée cruelle : soit d'être forcés par un néant insensé --fils du hasard et de la nécessité--, soit de prier Dieu, le *Jour de l'An* 6 pour qu'il nous inscrive dans le *Livre de la Vie*, en attendant le *Grand Pardon* 7.

Puisqu'il nous faut vivre…

Nous essayons d'habiller nos jours avec une touche de parfum qui soit nôtre, un accent singulier, une trace subjective dans l'univers assujettissant ; nous déguisons d'errance nocturne nos insomnies, notre peur, notre enfance dépouillée de cette mère, *baleine de tous les cieux 8*, envahissante mais indispensable, qui nous comblait tant et dont le délitement progressif nous rend les ans irrespirables et nous vieillit. Pourtant il nous faut vivre jusqu'à toucher le fond : *Parce que nous vivons par à-coups, parce qu'on nous permet à peine de dire que nous sommes qui nous sommes, nos chants ne peuvent pas être sans pêcher, simple ornement, ainsi nous touchons le fond 9*.

Qu'il soit philosophique ou littéraire, le discours sur la fin de l'homme s'intéresse autant aux conditions de possibilité de sa désaliénation qu'aux causes de son ratage : le destin serait ainsi, soit la limite singulière de la liberté de l'homme, soit la trace après-coup de l'illusoire de cette liberté.

Nous ne parlons pas ici de l'homme neuronal 10, cet homme machinal et composé d'organes dont Henri Ey brocardait les parures 11, mais d'un homme crépusculaire, divisé par l'action de penser et soucieux d'en faire un acte où s'inscrit son humanité, où s'effectue la promesse de son origine impossible, où se perpétue sa parole en acte.

Nous ne nous situons pas dans la dimension d'une parole réduite au caractère binaire de la communication cybernétique 12, cette épuration de l'humain qui rentabilise l'information en diminuant les bruits, mais de cette tentative de dire sur l'impossible à dire, qui fonde le rapport d'un homme à sa parole, c'est-à-dire à son ambiguïté constitutive. Car c'est, en effet, dans le champ de la parole que se joue le destin de l'homme, serpent du verbe, accoucheuse de désirs en lambeaux. C'est dans le rapport à la langue, dans le refus de

la tyrannie d'un dire trop droit, que s'instaure notre rapport à l'impossible par le biais de la métaphore, l'acte créateur qu'implique la métaphore : une métaphore qui n'est pas seulement ouverture à un nouveau monde de possibles 13, mais "découpe" de l'une des possibilités d'instruire un rapport à l'impossible.

Nous ne défendons plus ce parcours "humanisant", au caractère presque initiatique, qui a bercé nos premiers pas dans la clinique psychanalytique. Il suffit d'un déplacement minime dans la position d'un sujet, pour que change, dans un véritable remaniement, l'ensemble de son rapport au discours et que la répétition ânonnante d'une parole de souffrance, se mue en véritable rapport à l'acte de parole où s'incarne le sujet du désir. La clinique nous apprend, dans sa logique littérale, que l'humain est tout entier donné dans l'homme et que la longueur du chemin importe moins que la position dans laquelle il conclut à travers les tours et détours de sa demande d'amour.

Nous savons maintenant qu'en dernier terme c'est la position face à l'amour qui nous trace un destin, dut-il s'engoncer encore dans la répétition, car le rapport au symbolique ne suffit pas à fonder une parole, si elle ne comporte pas la confrontation avec le réel d'un désir, la castration comme ouverture du corps au risque de la vie 14. Désir de reconnaissance (eromenos) ou désir d'exercer la vie (erastes) ne sont pas des contraires, mais des rapports au sens, dont la dialectique instaure une position dans le monde.

Car le destin en psychanalyse ne peut être situé que dans cette relation avec l'impossible que constitue le "réel" dans la topique lacanienne. Il s'agit du réel comme limite à l'interprétation, et qui est du même ordre que *l'ombilic du rêve* chez Freud 15, ou *l'ombilic du temps* chez Nietzsche 16, un ordre que F. G. Lorca résume --si l'on accorde quelque crédit à l'intuition poétique-- dans cette phrase remarquable : « *Le rêve se tient sur le temps et flotte comme un voilier. Nul ne peut ouvrir des semences au cœur du rêve 17*. »

Voilà la limite dernière, la fin incontournable de toute quête, *l'ombilic* pour les uns, *l'horloge chronologique* pour les plus prosaïques, *horloge de la sagesse* pour les mystiques 18 qui se méfient de la panthéonisation des compréhensions rationnelles, comme du rêve totalitaire de maîtrise qui aboutit, si souvent, à une théorie de contraintes, car le *scientisme* repose soit sur la non-contradiction, soit sur la séparation des systèmes autour de leurs axiomatiques. S'il n'est aucun savoir qui souffre le paradoxe comme instaurateur d'une vérité autre 19, ne vaut-il pas mieux en rester à la docte ignorance ?

Le destin de l'amour, mais de quel amour s'agit-il ? Le temps du destin, mais dans quel rapport à l'histoire ? Quel est cet entre temps, cet entre deux, cet entracte qui nous fait une vie de l'origine à la mort ? Peut-on penser que tout destin est comparable, toute parole insensée ? Tout désir est dérisoire. Mais le sujet qui se reçoit de la parole d'un Autre, peut-il se forger un destin ou reste-t-il condamné aux dents agacées par les raisins verts que mangèrent ses pères 20 ?

Il est un pays, une langue, une manière de vivre, où la question du destin se glisse sans révérence, dans chacun des moments de la vie, triviaux ou non, car elle est écriture et fleuve, sens tragique de l'existence aussi, que seule l'agonie, l'obstination agonique du désir parvient à forcer, si la fortune du prédestiné réussit à casser --parce qu'il est sans concessions-- le bras de fer que lui propose le *duende 21*. Il s'agit, dans la langue vivante, de l'une des formes de rencontre de la nécessaire fatalité 22, part manquante ou expérience de limite échue à chaque sujet 23, avec le désir obstiné d'un sujet à l'épreuve de son expérience 24 et qui se bat pour le dire, le nommer, vaincre ou dépasser. Cette limite inflexible s'adresse à la conscience mortelle et préside à la lutte entre les forces qui répètent la souffrance par le biais du symptôme, et celles qui répliquent la vie dans une autre répétition : il arrive que le corps exulte.

Sans doute une rencontre signifiante fut décisive, à l'aube de l'institution de la langue espagnole, lorsque se produisit la réunion étonnante de trois langues (l'arabe, le latin et le wisigoth), dans ce qui sera le creuset du moyen âge et qui, transformera la lourde *fatalité* des sables du désert en formulation d'une *demande* pressante, lorsqu'elle passe du *'in sã llâh* fatalement mélancolique (*si Dieu le veut*) à *l'ojalá* (wa sã llâh) du désir empressé qui refuse la soumission pusillanime ("ojalá" en espagnol veut dire « *que Dieu le veuille* ») 25. Forcément, cette rencontre sublime, pour rester près du peuple ou de la langue vivante, suivait les pas de l'étalon arabe qui, grattant les sables de ses pieds endoloris par le désert, comme un galop de peine noire, se mit au trot dans la plaine andalouse incertaine et mouvante, et fit ainsi du chagrin, figure ou cri, broderie, dentelle, ambiguïté et même joyeuseté de dire et d'inventer une démarche, tangentiellement reliée au fleuve du destin : victoire du désir parfois. L'expression "ojalá" marque dans la langue espagnole la rupture d'avec la fatalité orientale pour faire une place au désir du sujet dans le destin de l'homme.

Si la figure du *duende* introduit dans la littérature et dans l'art populaire, en Espagne, cette possibilité du désir dont l'obstination fait un croche-pied au destin, dans la psychanalyse c'est *l'interprétation* que permet le transfert, *immixtion du temps de savoir 26*, qui interrompt la répétition des destins des pulsions du Moi (de destruction comme de conservation 27) par la présence du sujet au delà du Surmoi 28. Le désir forcerait alors le destin "prédestiné" ou "prédéterminé" en transformant *l'invocation imaginaire des ancêtres* (compulsion de répétition), en *convocation symbolique d'une lignée* (réconciliation avec le désir qui nous a portés 29). Ce n'est pas le même destin !

Ombilic du rêve, ombilic du temps, semence impossible, destin de l'amour…

Si le destin, tel que nous en parle la littérature, dans une conception mythique de l'histoire, inscrit une forme de temporalité ou une linéarité qui se déroule du début à la fin, du *passé* à *l'avenir*, en ignorant presque le *présent*, qui n'est qu'un point aveugle de la destinée, l'inconscient freudien et la modernité qu'il instaure, ouvrent à un présent dont le sujet est protagoniste parce que le passé comme l'avenir sont, dans l'inconscient, atemporels 30.

L'invention du présent introduit une rupture radicale dans la conception du monde parce qu'elle renverse l'importance des termes : le présent n'est plus un instant qui s'enchaîne à un autre pour me faire un avenir, mais l'étendue de mon individualité qui inscrit mon passé dans un acte à venir.

L'invention du présent implique un passage, non moins radical, du clan à l'individu, du peuple à la personne, qui apparaît, dès lors comme responsable ou libre de se forger une destinée en solitude.

La condition préalable est que la *horde primitive* et *totémique* se donne une possibilité de sortir du clan, même organisé, pour entrer dans l'histoire des sujets, en sacrifiant un, le plus coupable d'entre eux, afin qu'il expie le crime des origines. En effet, comme le signale Freud dans une intuition remarquable, il fallait que Moïse ou Jésus soient véritablement coupables, et que Paul rompe avec la notion de Peuple élu, pour situer le sujet dans la dimension de l'universel 31. Ainsi, il nous faut reprendre en considération l'explication traditionnelle de la rédemption dans la culture chrétienne. La passion n'est plus celle d'un innocent sacrifié, mais celle du Un, un corps fait pêché et immolé en représentation d'une masse pour inventer le sujet de l'amour : « S'il faut que Celui qui est mis à mort soit le plus coupable, qui donc est mieux placé que le Messie, Lui qui représente l'idéal de la masse : l'idéal de l'Un ? Même si Jésus ne se donnait pas pour Messie, il faisait représentation à cette place 32, c'est donc en se faisant coupable 33 à la place de la *massa damnata 34*, là où elle est définitivement mise à mort, qu'il ouvre la possibilité d'un destin du sujet en dehors de la répétition imposée par la horde. 35 » Si l'attribution structurale à Jésus du signifiant "Messie" le convertit en *représentant d'une représentation*, son acte le fait *Christ*, production signifiante nouvelle à la place du *Messie 36*. Cette instauration dans le symbolique est une rupture signifiante avec le destin qui ne peut pas se fonder dans un simple rapport aux instances du Surmoi ; une rencontre est nécessaire avec le réel du corps ou avec la marque réelle de la lettre. Quel que soit le système de croyance, l'écriture évangélique et la coexistence du signifiant *Messie* à côté de celui de*Christ 37*, transformera l'idée même de l'attente et la compréhension du destin de celui-ci, y compris pour le monde juif 38.

La notion de destin se confond, dans l'inconscient, avec celle de répétition, l'interprétation psychanalytique s'inscrit à son tour comme processus graduel de symbolisation dans le présent, d'un passé qui devient, dans l'avenir, une production signifiante nouvelle. Mais pour que ce devenir soit un*advenir*, au sens d'un *avènement du sujet*, cette production symbolique doit toucher au réel de l'acte de parole. Encore faut-il dépasser la considération d'un destin en relation exclusive avec les instances du Moi.

Le destin de la répétition intervient en effet, par le biais de la demande, dans la destinée du Moi. C'est ainsi que, autour de la figure de Don Juan, la littérature espagnole nous propose trois destins d'homme, d'hommes contraints et soumis au devoir de posséder l'objet de leur demande d'amour sans en jouir jamais et qui aboutit, à une exception près, dans un lieu de damnation, depuis toujours prévu pour eux : leur destin était alors prédestiné. Les deux Don Juan et Don Álvaro doivent tourner et retourner autour d'une demande insatiable qui ne fait que cacher l'impossible réconciliation de leur désir et de leur image. La casuistique s'en empare et projette sur eux une ombre de morale pour leur faire un destin. Mais alors que les deux premiers succombent à la force *d'ananké*, le troisième, par une pirouette finale, parvient à échapper à sa fin prédestinée. Nous allons voir comment cette issue hors destination est rendue possible par la présence

d'un autre, alors que le moqueur de Séville et Don Alvaro ne se situent qu'en rapport à l'objet de leur demande, sans autre qui fasse médiation.

Le *Don Juan* de Tirso, presque *baroque*, paye nécessairement ses dettes, malgré l'instant dernier de sa demande, parce que toute sa relation au monde est bâtie comme une possession effrénée de l'objet qui toujours lui échappe, et même sa demande dernière est exigence fébrile de sacrement comme objet du pardon : « *Laisse-moi appeler quelqu'un pour me confesser et m'absoudre* ». Son Moi tapisse l'univers et il n'existe pas d'autre qui ne disparaisse pas immédiatement sous l'objet de sa demande de jouissance. Son destin est impitoyable, qui ne tient pas compte de la justification rationnelle du *Tenorio* : « *Je n'ai pas trompé ta fille, puisqu'elle a percé mes manières trompeuses*. » Non, il ne l'a pas trompée, il s'en est servi. Tout délai arrive à terme et toute dette se paye. Voilà le destin de *Don Juan Tenorio*, le *moqueur de Séville 39*, qui ne connaîtra, quelle que soit sa demande ou son repentir ultime, nulle chance de pardon parce qu'il est seul face à un Univers d'objets dont il fait simple usage.

Deux destinées romantiques divergent à partir de ce Don Juan : la première, par la plume du Duc de Rivas 40 nous montre l'impitoyable et l'absurde de la répétition, la folle course des enchaînements prédestinés qui est moins en rapport avec la faute ou l'absence de crainte de dieu, qu'avec le manque, la chance manquée, la confusion imaginaire du désir et des envies, lorsqu'elle n'est que la répétition déplorable d'un passage à l'acte. C'est Don Alvaro, le revenant enrichi des Indes d'Amérique, celui qui n'a pas de nom d'un père et qui devant le refus du Marquis de Calatrava de lui donner sa fille en mariage, préfère le rapt et la fugue à la parole, et provoque l'enchaînement des actes de destruction. Concaténation misérable de hasards et de morts, qui éloignent le sujet de l'objet de sa quête, et qui nous laisse sans voix, lorsqu'elle ne nous provoque pas un éclat de rire hérissé de rejet, tant l'absurde nous semble naître de l'absence de parole vraie. C'est l'enfer des meilleures intentions. Don Alvaro voulait aimer, mais en forçant le destin. Dès lors il ne peut que succomber à la force de son propre acharnement ; contre qui ? Il n'y est *pour* rien, mais *contre* tout, et le passage à l'acte répété n'est pas en cette occasion, la maladresse inaugurale d'un acte à venir et en attente d'articulation. Ainsi le cœur de moines clôturera cette histoire insensée par un : « *Miséricorde, Seigneur, Miséricorde* ! » qui accompagne le suicide "diabolique et convulsif" de Don Álvaro : « *Enfer, ouvre ta bouche, avale-moi ! Que les cieux s'engloutissent, que la race humaine périsse ; extermination, destruction… !* (Il grimpe au plus haut de la montagne et se précipite dans le vide) » 41

Le Don Juan romantique, Don Juan Tenorio, celui que dépeint Zorrilla 42 à la suite de Tirso, a saisi comme un murmure, le souffle de l'altérité. L'acte III 43, nous le présente ainsi avant de forcer la main du destin : « *Ce ne fut pas ma faute : un délire malsain/ vint aliéner mon esprit échauffé./ Ma main nécessitait des victimes/ pour les immoler à ma foi désespérée,/ et les voyant au milieu de mon chemin/ je les rendis la proie de ma folie./ Ce ne fut pas moi, Dieu vivant ! Mais leur destin !/ Car ils connaissaient mon adresse et ma fortune./ Oh ! Je sens mon cœur en proie/ d'un vertige infernal…, mon âme perdue/ traverse hélas le désert de la vie/ telle une feuille sèche que le vent emporte./ Je doute…, je crains…, je vacille…, dans ma tête/ je sens brûler un volcan…, mes pieds se meuvent/ sans volonté, et ma grandeur est humiliée/ par un je ne sais quoi de grand qui me fait peur*. » L'Autre vient frapper un coup dans la cuirasse du Moi, et sa force résonne comme dans une forteresse vide. L'angoisse, comme une douleur, fait signal dans le Moi 44, elle y inscrit la part de l'Autre, et, parce que cette part y trouve une place, l'altérité, enfin reconnue, ouvre à la dimension dernière de la réconciliation. Ce sera, la main de Doña Inés, celle dont l'honneur dans l'amour fait oublier la renommée (rejeton du Surmoi), qui viendra le saisir, au dernier instant, alors que la statue du destin lui crie qu'il est trop tard. A la place du réquisitoire dogmatique du *Don Juan*de Tirso, celui de Zorrilla 45, proclame sa foi comme pressentiment d'un Autre et c'est cet acte de parole, expérience d'une limite, concession ou reconnaissance de cette part inaliénable des origines qui nous manque, qui sauve Don Juan ; le féminin est porteur aussi des forces du désir qui chassent les fantômes : « *Moi, Dieu saint, je crois en toi ;/ et si ma méchanceté est inouïe,/ ta piété est infinie…/ Seigneur prends pitié de moi !* »

Le Don Juan romantique, au terme de son parcours, parvient à interrompre sa vocation tragique, en invoquant l'Autre. Il nous montre ainsi que le destin n'est pas la prédestination, pas seulement. Mais, cependant, il nous faut bien convenir que cette reconnaissance tardive de ce qui lui manque, lui donne un contour imaginaire sans parvenir à faire entame : quelle que soit la puissance chamanique de l'invocation jaculatoire elle ne peut pas remplacer la rencontre symbolique où le vide de l'Autre fait appel. La convocation comme appel à un agir qui, sans interrompre la lignée, met fin à la répétition de la souffrance, parce que le sujet arrive à se déplacer de la jouissance qui l'aliène vers l'acte qui le fonde.

C'est ainsi que nous pouvons comprendre la dimension de la *vocation* en termes de destin, et saisir combien l'acte final du prédestiné était prévu depuis toujours, à condition seulement qu'il ait lieu à la fin. C'est après-coup que nous pouvons reconnaître que c'était écrit, puisque cela a eu lieu. La prophétie préalable ne fonde pas le destin elle est ouverture symbolique, appel du passé à une rencontre future qui la nommera comme telle dans le présent de l'acte. La prophétie n'est prophétie qu'après-coup, pourtant elle est nécessaire dans le passé pour y inscrire ou présenter l'appel.

Il serait invraisemblable de séparer les destins du sujet et les destins du Moi, ils sont tissés ensemble dans le parcours d'une personne. De la même manière que dans l'amour, création et répétition de la névrose se fondent et se confondent dans la vie de couple, la métaphore en acte, la création amoureuse doit, à l'instar de l'avènement du sujet, composer avec la structure de souffrance qui chiffre son symptôme : « *Laide, en sa boutique la mer n'a pas tes ongles,/ belle, fleur après fleur, étoile par étoile,/ vague par vague, amour, moi j'ai compté ton corps :// ma laide, je t'aime pour ta ceinture d'or,/ ma belle, je t'aime pour la ride à ton front,/ mon amour, j'aime en toi le clair avec l'obscur*. 46 » Ce qu'on appelle un parcours en psychanalyse, n'est pas à entendre dans une linéarité situant le destin comme figure mythique qui préside au passé, au présent et à l'avenir. Le parcours psychanalytique, spirale de mots en attente de rupture ou de scansion signifiante, nous montre un trajet où se disent et redisent les mêmes histoires sans cesse, mais qui se déplacent dans d'autres mots, d'autres anecdotes et qui reviennent au point de départ, avec un je ne sais quoi de divers, un petit rien de différent. Le Moi est en attente d'entame et répète ses histoires tout au long de sa vie pour se donner un nom.

Voilà le trajet du destin en psychanalyse comme ouverture au passage du *Nom-du-Père* au *Père du Nom*. Nous l'avons longuement travaillé à travers l'histoire de Jacob et nous n'en livrerons dans cet article que quelques points structuraux 47.

La grossesse de Sarah est la conséquence nécessaire de la vocation d'Abraham qui quitte son pays et les siens sur l'ordre de Yahvé et en échange d'une promesse 48.La vocation du Père sera transmise au fils de génération en génération, mais sans doute pas par le simple fait du sang : la transmission héréditaire pose un problème symbolique qui touche au désir de l'héritier prédestiné. Isaac, fils d'Abraham et de Sarah, est un héritier dont le désir n'est pas présent ; c'est sa femme, Rébecca, choisie par son père, qui devient destinataire de la promesse. Elle le devient après avoir exprimé son désir de marcher (au sens d'une traversée, ou passage, Poreuvsomai/poreúsomai) à la rencontre d'Isaac 49, lequel ne fait rien d'autre que l'aimer et se consoler ainsi de la perte de sa mère 50. Il reste en position de fils 51 jusqu'à la mort d'Abraham, même s'il hérite de tous ses biens. C'est toujours en position de fils qu'il implore Yahvé et pour sa femme parce que celle-ci reste stérile. Qu'il est difficile d'accomplir la promesse ! D'ailleurs Rébecca conçoit deux enfants qui se battent en son sein (à quoi bon cette vie s'il faut souffrir autant) ; et Yahvé annonce deux nations, l'une dominera l'autre, celle de l'aîné deviendra un peuple qui dominera l'autre peuple. Voilà l'annonce, la marque d'un appel au désir qui permettra, après-coup, d'affirmer que la fonction de Jacob était prédestinée par Yahvé et cela dès avant la naissance 52.De cet appel les deux fils pourraient bâtir réponse, mais Esaü reste collé à son besoin alors que Jacob se situe du côté de la demande. C'est la marche de Jacob, porté par le désir de Rébecca, qui va lui faire un destin. Il ne s'agit pas d'une prédestination, comme ce fut le cas d'Isaac qui n'est que médiation sans demande entre Abraham et Jacob. Rébecca, la seule femme de la Bible qui fasse la loi 53, soutient la demande de Jacob, elle porte son désir et le protége, elle le commande et le guide, y compris dans la tromperie, jusqu'à l'onction symbolique qui le désigne comme héritier du Nom d'un Père, d'une lignée et d'une promesse, mais pas au delà. Au delà il y a Jacob tout seul face à sa propre demande, tout seul avec son désir, tout seul avec son corps, désirant une rencontre qui nomme, une perte qui marque pour lui faire un contour. Il y a un passage, un torrent et une soif. Il y a une marque au côté comme trace du désir, et l'engendrement d'un Nom dont il est le seul Père et qui naît de l'impossibilité de nommer l'Autre : *Israël*. La création du nom de Jacob est rendue possible comme l'une des manières de faire face à l'impossible de nommer l'Autre 54. Le destin de Jacob est une onction à la place d'un manque et ce manque n'est pas seulement de l'ordre du symbolique, parce qu'il comporte une perte réelle dans le corps. Jacob renouvelle ainsi la promesse d'Abraham et la déplace. Il n'était prédestiné qu'à condition de répondre à cet appel. La personne de Jacob a donné une destination à l'énergie de son désir, cette destination, l'acquisition d'un nom (Israël), était prédestinée : soit à être *refoulée* (et ce fut le cas d'Esaü qui, collé aux besoins de la pulsion, se fait un destin de la passivité), soit à être *sublimée 55*. Nous remarquerons aussi que la coïncidence du désir et de la Loi chez Jacob, opèrent un déplacement sans rupture dans la lignée (Jacob ben Isaac ben Abraham -->Israël) : une subversion. L'histoire de Jacob est la métaphore de l'interprétation ou de l'acte analytique qui, à partir du malentendu du désir, conduit à un paradoxe d'où s'instaure une rupture avec la répétition.

Mais le destin du sujet ne consiste pas seulement en cette ouverture à un nom dont l'effet soit créateur. Le destin du sujet est aussi --rejeton du langage-- l'intersignifiance et, dans cette relation, une ouverture à l'autre qui ne s'épuise pas dans la relation d'objet : peut-on parler de pulsion ou de quête sans objet ? Pouvons-nous concevoir une sublimation sans refoulement ? La création serait-elle l'antonyme du manque ? L'ombilic du rêve, l'ombilic du temps, la semence impossible, le destin de l'amour. Que ferai-je de mon rêve, ce rêve dont je suis le pèlerin, ce rêve lointain et beau que je poursuis, et qui me forge un destin de pierre et de chemin 56 ?

A la différence de Jacob, le destin de Jésus ne semble pas se réduire à l'acquisition d'un nom ni à la mort au Calvaire. Nous avons vu que le nom *Christ* est une médiation qui introduit une subversion, à la manière *d'Israël*, dans le cas de Jacob, par la coïncidence du désir et de la Loi. En ce sens la mort au Calvaire est une conséquence nécessaire mais non désirée en tant que telle. Le destin reconnu de Jésus, devenu Christ, pour ceux dont il devient l'objet de la pulsion (d'amour ou de haine), c'est l'amour. La mort du Un, abolit sa figure de destin pour en faire simple destination et proclamer l'universalité de l'amour du Père. Jésus répond à un appel en identifiant son désir à la Loi 57 et dès lors sa vocation trouve une consistance dans l'accomplissement de l'amour. C'est au moment de mourir que le destin parvient à sa destination ultime : la symbolique de la lignée reste en relation étroite avec celle de l'amour et devient consistante, à condition que l'acte d'amour renonce à la jouissance de l'objet pour faire ouverture. Mais, même si par cet acte instaurateur d'un amour qui passe par la perte de l'objet, le Christ accomplit son destin ou sa vocation, l'homme Jésus n'épuise pas là sa demande, le Fils de l'Homme ne réduit pas son manque à néant, il ne se confond pas avec l'Un qui reste barré en faisant retour au Père. Il avait déjà annoncé la sublimation comme alternative à la répétition d'un désir refoulé et qui multiplie les objets d'amour et leur échec à faire rapport (sexuel) 58. Mais la sublimation n'est pas l'équivalent de l'épuisement de la demande, elle est, au contraire, source éternelle d'où jaillit toujours "soif". Le destin de l'amour, la vocation de l'amour, n'est pas de posséder l'objet en y mettant tout un *refoulé* qui devient *sublimé*. L'exercice d'aimer n'épuise pas la demande d'amour, au contraire, elle destine jusqu'au bout le sujet à se faire pierre, caillou réchauffé par un soleil ; silence d'une attente jamais résolue, jamais close, perpétuée en ce pèlerinage de la vie où le rapport d'intersignifiance entre deux êtres ouvre au jaillissement éternel d'une lignée assoiffée des eaux vives.

La clinique psychanalytique nous montre cette division perpétuelle entre le refoulement et la sublimation que nous avons voulu illustrer à travers des figures littéraires, sans pour autant faire de la psychanalyse appliquée. La consistance de l'amour ne se transmet pas dans l'histoire, dans le récit, ou, pour le dire autrement, dans le sens de la métaphore. Si l'amour fonde l'interruption de la répétition c'est parce que le réel d'une rencontre se fait pierre, lieu instaurateur d'un passage, signal d'une présence, stèle d'un puits pour la soif, ouverture à l'altérité. Cette marque inaugurale, n'est pas l'histoire d'une personne ni la trace de ses ratages ni l'écho de sa demande. Elle est le point singulier, topologique, d'une victoire, la marque signifiante d'un lieu où le désir s'en sort victorieux et hors la mort.

"J'ai soif" 59 dira ce corps qui retourne à sa mère 60, qui se souvient d'un temps à jamais révolu, un enfant si fragile, si doux, si misérable, un corps dans le besoin qui s'éprend de désir… Et ses lèvres exsangues le prononcent encore : j'ai soif de cette vie dont je me suis privé et de cette eau fragrante que je vous ai fait boire. Mais "qui boit de cette eau n'aura plus jamais soif" d'aucune autre boisson, d'aucun autre désir ; il restera planté au bord de la lumière, sur le montant du seuil sa main reposera, il restera en attente d'une parole pleine, d'un amour sans objet, du lointain d'un départ. L'amour est un caillou riant dans le soleil et le destin de l'homme le silence des pierres.

Bordeaux, Automne de 1999.

Notes

1 Cf. Clément, Catherine ; article *destin*, *Encyclopædia Universalis*, Version informatique, 1998. Voir aussi Hulin, Michel; article *eschatologie*, même source.

2 Ávila, Thérèse (d') ; l'homme doit connaître et reconnaître «*la profondeur de son néant et l'incomparable Majesté de Dieu*» (Camino, chap. XXXII). Obras completas, coll. B.A.C., Editorial católica, Madrid, 1961.

3 Isaïe, **45**, 15, *La Bible de Jérusalem* : « *En vérité tu es un dieu qui se cache…* »

4 Ficin, Marsile ; *De Vita libri tres* , 1489 (*Les trois livres de la vie*), trad. G. Lefèvre de La Boderie, Paris, 1582.

5 Pour citer *l'Yggdrasill* « *idéogramme de la mythologie scandinave* » cher à Mircea Éliade, *La Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris, 1971.

6 *Rõsh Hashãnãh.*

7 *Yom Kippur.*

8 García Lorca, Federico ; *Luna y panorama de los insectos,* in *O.C., Poèmes épars,* Aguilar, Madrid, 1969, p. 647 : « *Toi, Mère toujours redoutable. Baleine de tous les cieux./ Toi, Mère toujours blagueuse. Voisine du persil pesté (sic)./ Tu sais que je comprends la chair minime du monde*. (Traduction personnelle)»

9 Celaya, Gabriel ; *La poesía es un arma cargada de futuro,* in *Trayectoria poética, Antología*, édition de Jose Angel Ascunce, Clásicos Castalia, Madrid, 1993, p. 203 (Traduction personnelle).

10 Elisabeth Roudinesco vient d'en faire la critique. Cf. *Pourquoi la psychanalyse ?,* éditions Fayard, Paris, 1999.

11 Lacan, Jacques ; *Propos sur la causalité psychique,* pp 159-160 : « *Non, c'est plutôt le rêve du fabricant d'automates, dont Ey savait si bien se gausser avec moi autrefois, me disant joliment que dans toute conception organiciste du psychisme, on retrouve toujours dissimulée " le petit homme qui est dans l'homme ", et vigilant à faire répondre la machine*. » Voir aussi *Position de l'inconscient* p. 846 : « *Car on peut supposer que l'absence d'appareil sensoriel chez l'Hommelette ne lui laissant pour se guider que le pur réel, elle en aurait avantage sur nous, hommes, qui devons toujours nous fournir d'un homuncule dans notre tête, pour faire du même réel une réalité*. » in *Écrits,* Seuil, Paris, 1966.

12 Gárate Martínez, Ignacio (avec Laurence Gautier) ; *La fonction cadre, vers une éthique de l'engagement*, éditions du Sunforep, Bordeaux, 1992, p. 50 : « *Dire fait appel à une loi qui se différencie du champ de l'interlocution en dévoilant que toute interaction est avant tout relation d'intersignifiance, parmi les bruits que l'approche cybernétique essaye de réduire se trouve le bruit du désir lorsqu'il n'est pas dit. Dire est un acte qui montre l'écart structurel entre les lois du langage et la loi de la parole*. »

13 Ricœur, Paul ; *La Métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.

14 Audouard, Xavier ; *Sortir de la croyance, l'ici au delà*, l'Harmattan, Paris, 1997, notamment, à ce propos, les pages 116-126.

15 Freud, Sigmund ; *L'interprétation des rêves, 1900a, PUF, Paris, 1967, p.* 446 : « *Les rêves les mieux interprétés gardent souvent un point obscur ; on remarque là un nœud de pensées que l'on ne peut défaire et qui n'apporte rien de plus au contenu du rêve. C'est "l'ombilic" du rêve, le point où il se rattache à l'Inconnu. Les pensées du rêve que l'on rencontre pendant l'interprétation n'ont en général pas d'aboutissement, elles se ramifient en tous sens dans le réseau enchevêtré de nos pensées. Le désir du rêve surgit d'un point plus épais de ce tissu, comme le champignon de son mycélium* »

16 C'est José-Miguel Marinas qui nous offre cette référence. Nietzsche, Friedrich ; *Also sprach Zarathustra, Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard, collection Folio, Essais, Paris 1971, p. 275.

17 García Lorca, Federico ; *Así que pasen cinco años, Leyenda del tiempo en tres actos y cinco cuadros* ; Acto tercero : « *El sueño va sobre el tiempo flotando como un velero. Nadie puede abrir semillas en el corazón del sueño*. (traduction personnelle)» O.C., Aguilar, Madrid, 1969, p. 1108.

18 Seuse, Heinrich (dit Suso) ; face à la Déité : « *Tranquille obscurité demeurant en elle même* », la créature dénudée, peut devenir par adoption ce que le Verbe même est par filiation. Gandillac, Maurice (De) ; *De Johann Tauler à Heinrich Seuse,* in *Études germaniques* , octobre-décembre. 1950.

19 Dor, Joël ; *L'a-scientificité de la psychanalyse*, Collection Émergences, aux éditions universitaires. Tome I *«L'aliénation de la psychanalyse»*; Tome II *«La paradoxalité instauratrice»*, Paris 1988.

20 Jérémie **31**, 29 et Ezéchiel **18**, 2 dans la *Bible de Jérusalem*. Ils donnent titre à l'ouvrage clinique de Catherine Mathelin, *Raisins verts et dents agacées*, dans la collection *l'Espace Analytique*, chez Denoël, Paris, 1994.

21 Gárate Martínez, Ignacio ; *Le Duende, jouer sa vie, de l'impossible du sujet au sujet de l'impossible*, suivi de *Jeu et théorie du duende* de F. G. Lorca. (2è éd.) Gemme éditions, Paris 1998.

22 *Ananké*.

23 *Moïra*.

24 *Duende*.

25 Corominas, J. & Pascual, J.A. ; *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico* , art. '*Ojalá'*, Vol IV, pp 268-269, éd. Gredos, Madrid, 1991.

26 Lacan, Jacques ; *Les variantes de la cure-type*, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966, note 2 de la p. 328.

27 Freud, Sigmund ; *Nouvelles Conférences D'introduction à la Psychanalyse*, .1933a [1932], Gallimard, 1984, p. 142 : « *Les pulsions ne régissent pas seulement la vie psychique, mais aussi la vie végétative et ces pulsions organiques font apparaître un trait de caractère qui mérite notre plus grand intérêt. Nous ne pourrons juger que plus tard si c'est un caractère général des pulsions. Elles se révèlent en effet comme un effort pour rétablir un état antérieur. Nous pouvons supposer qu'à partir du moment où un tel état, une fois atteint, a été perturbé, il se constitue une pulsion pour le recréer, qui produit des phénomènes que nous pouvons qualifier de* compulsion de répétition*. Ainsi l'embryologie n'est-elle tout entière que compulsion de répétition ; l'aptitude à reconstituer des organes perdus remonte très loin dans l'échelle animale, et la pulsion de guérison, à laquelle nous devons, à côté des secours thérapeutiques, nos convalescences, est sans les vols des oiseaux peut-être, et éventuellement tout ce que nous appelons chez les animaux manifestation de l'instinct* [Instinktäusserung] *s'exécutent sous le commandement de la compulsion de répétition, qui exprime la* nature *conservatrice des pulsions. Dans le domaine psychique aussi nous n'avons pas besoin de chercher longtemps pour en trouver des manifestations. Nous avons été frappés par le fait que les événements oubliés et refoulés de la première enfance se reproduisent pendant le travail analytique dans des rêves et des réactions --particulièrement dans celle du transfert--, bien que leur réveil aille à l'encontre de l'intérêt du principe de plaisir, et nous nous sommes donné comme explication que, dans ces cas, une compulsion de répétition va même au-delà du principe de plaisir. En dehors de l'analyse aussi, on peut observer des choses semblables. Il y a des gens qui répètent toujours, à leurs dépens, les mêmes réactions sans les corriger, ou qui semblent eux-mêmes poursuivis par un destin inexorable alors qu'un examen plus précis nous enseigne qu'eux-mêmes, sans le savoir, se préparent ce destin. Nous attribuons alors à la compulsion de répétition le* caractère démoniaque. »

28 Freud, Sigmund ; *Un trouble de mémoire sur l'Acropole*, 1936a, RIP V.II PUF, Paris, 1985, p. 225 : « *Car, nous le savons depuis longtemps, le destin dont on attend un mauvais traitement est la matérialisation de notre conscience, de ce sévère Surmoi qui est en nous et dans lequel s'est déposée l'instance répressive de notre enfance.* »

29 C'est du moins ce que répondit Wladimir Granoff à ma question sur ce qui fonde un avenir chez l'adolescent : « *Il est partagé entre ça : le meurtre et la sécurité. Alors la fondation, comment ? D'où ? […] Comment s'en sortira-t-il pour sa fondation ? Je pense que de la seule manière dont Freud l'a indiqué, et dont la métaphore est le* "trouble de mémoire sur l'Acropole", *que dirait Monsieur notre Père s'il nous voyait ? Naturellement Monsieur notre Père ne pourrait rien dire. C'est-à-dire, comment pourra-t-il s'en tirer sinon par la Versöhnung (réconciliation), c'est-à-dire, en définitive, en disant quelque chose que j'ai, peut-être, un peu reformulé en son temps : "je te pardonne de t'avoir tué", et c'est comme ça qu'il s'engagera dans un travail de culture et d'analyse.* » Intervention de Wladimir Granoff suite à l'exposé de Charles Melman sur *L'adolescence*, lors du congrès du CFRP sur *L'enfant et la Psychanalyse*, les 2, 3, 4 et 5 avril 1992 (transcription de l'auteur à partir de l'enregistrement). Voir aussi Freud, Sigmund ; *Un trouble de mémoire sur l'Acropole, Op. cit.* p. 228 : « *Napoléon 1er, le jour de son couronnement à Notre-Dame, ne s'est-il pas tourné vers l'un de ses frères -- je crois que c'était Joseph, l'aîné -- en disant: " Que dirait Monsieur notre père s'il pouvait être ici maintenant ? "* »

30 Freud Sigmund ; *Métapsychologie* Idées Gallimard, 1940 p. 97 : *«Les processus du système Ics sont intemporels c'est-à-dire qu'ils ne sont pas ordonnés dans le temps, ne sont pas modifiés par l'écoulement du temps, n'ont absolument aucune relation avec le temps. La relation au temps elle aussi est liée au travail du système Cs..*»

31 Freud, Sigmund ; *L'homme Moïse et la religion monothéiste, 1939a [1934-38] Gallimard, 1986, p. 178 : « Le "rédempteur" ne pouvait être un autre que le principal coupable, le chef de la bande des frères, qui avait terrassé le père. Un tel rebelle principal, un tel chef a-t-il existé? A mon avis nous devons laisser la question en suspens. C'est fort possible, mais on doit aussi prendre en considération que chaque individu de la bande des frères désirait certainement commettre l'acte pour lui seul et se créer ainsi une position d'exception et un substitut de l'identification au père qu'il s'agissait d'abandonner, qui était en voie de disparition dans la communauté. S'il n'exista pas de pareil chef, alors le Christ est l'héritier d'un fantasme de désir qui demeura inassouvi ; dans le cas contraire, il est son successeur et sa réincarnation. […] Paul, le continuateur du judaïsme, devint aussi son destructeur. Il dut certainement son succès en premier lieu au fait que, par l'idée de rédemption, il conjura le sentiment de culpabilité de l'humanité ; il le dut aussi au fait qu'il abandonna l'idée de l'élection de son peuple et son signe visible, la circoncision, de manière que la religion nouvelle pût devenir une religion universelle, englobant tous les hommes.* »

32 Jean ; *Evangile*, **11**, 49-52 : « *Mais l'un d'entre eux, Caïphe, étant grand prêtre cette année-là, leur dit : " Vous n'y entendez rien. Vous ne songez même pas qu'il est de votre intérêt qu'un seul homme meure pour le peuple et que la nation ne périsse pas tout entière. " Or cela, il ne le dit pas de lui-même ; mais, étant grand prêtre cette année-là, il prophétisa que Jésus allait mourir pour la nation et non pas pour la nation seulement, mais encore afin de rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés.* »

33 Paul ; *2 Corinthiens*, **5**, 21 : « *Celui qui n'avait pas connu le péché, Il l'a fait péché pour nous* » et aussi *Romains* **6**, 6 : « *notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que fût réduit à l'impuissance ce corps de péché* »

34 Meslin, Michel & Quillet, Jeannine ; Article "*Augustinisme*" in *Ecyclopædia Universalis*, 1998, version *Certaines de ses formules sur la masse innombrable des damnés, résultant du péché originel*, massa damnata, massa perditionis, *ou bien sur le petit nombre des élus, dépassèrent sans doute sa conviction profonde et pouvaient être interprétées comme la négation de la bonté de Dieu et de l'efficacité de la rédemption.* »

35 Dagron, Alain ; communication personnelle.

36 Lacan, Jacques ; Le Séminaire, livre III, (1955-1956) *Les Psychoses*. Version J.A.M., éditions du Seuil, Paris 1981, p. 91 : « *Il y a poésie chaque fois qu'un écrit nous introduit à un monde autre que le nôtre et, nous donnant la présence d'un être, d'un certain rapport fondamental, le fait devenir aussi bien le nôtre. La poésie fait que nous ne pouvons pas douter de l'authenticité de l'expérience de Sain Jean de la Croix, ni de celle de Proust ou de Gérard de Nerval. La poésie est création d'un sujet assumant un nouvel ordre de relation symbolique au monde.* »

37 Jean ; *Evangile*, **1**, 41 : « EuJrhvkamen to;n Messivan, o ejstin meqermhneuovmenon Cristov" » « *"Nous avons trouvé le Messie" - ce qui veut dire Christ.*» et **4**, 25 : « Oida oti Messiva" e[rcetai oJ legovmeno" Cristov" » « "*Je sais que le Messie doit venir, celui qu'on appelle Christ…* »

38 Après la mort de Bar-Kokhba à Béthar (135) la conception juive d'un Roi-Messie libérateur, disparaît peu à peu au profit de considérations eschatologiques.

39 Tellez, Gabriel (frère), dit Tirso de Molina ; *L'Abuseur de Séville* (El Burlador de Sevilla), trad. P. Guenoun, Paris, 1962. Editorial Orbis, Madrid, 1982.

40 Saavedra, Angel (de), Duque de Rivas ; *Don Álvaro o la fuerza del sino*, editorial Cátedra, Letras Hispánicas, Madrid 1998

41 *Ibid*. p. 170.

42 Zorrilla, José ; *Don Juan Tenorio*, Colección Crítica, editorial Grijalbo - Mondadori, Barcelona, 1995 (traduction personnelle). Il est inutile de citer le Don Juan de Molière ou celui de Da Ponte, dont le destin s'inspire de celui de Tirso.

43 Intitulé *Miséricorde de Dieu et apothéose de l'amour*

44 Dans ce même numéro José Miguel Marinas nous apprend que l'un des sens *d'Ananké* est *angoisse*. Voir

45 Tout autant « *égoïste, égocentrique et egolâtre, qui sacrifie ce qu'il y a de plus sacré à ses caprices et passions, sur lesquels il construit ce qu'il appelle honneur et qui n'est que renommée.* » Gárate Córdoba, José M. ; *Fui al ejército de España*, Journal *ABC*, du 28 Octobre 1959, Madrid.

46 Neruda, Pablo ; *La centaine d'amour, Sonnets* , Club des amis du livre progressiste, Livre Club Diderot, Paris 1965, p. 45.

47 Je réserve le travail sur le parcours de Jacob *in extenso* pour un livre en cours de rédaction sur *La loi, la joie, l'amour, dans les buts d'une psychanalyse*. C'est dans mon séminaire sur *l'expérience d'une psychanalyse* à *Espace Analytique*, que cette réflexion a trouvé son fondement. Je tiens à remercier l'ensemble des participants.

48 Genèse **12**, 1-3, *La Bible de Jérusalem* : « *Yahvé dit à Abram : Quitte ton pays, ta parenté et la maison de ton père, pour le pays que je t'indiquerai. Je ferai de toi un grand peuple, je te bénirai, je magnifierai ton nom; sois une bénédiction ! Je bénirai ceux qui te béniront, je réprouverai ceux qui te maudiront. Par toi se béniront tous les clans de la terre.* »

49 Genèse **24**, 60, *La Bible de Jérusalem* : « *Ils bénirent Rébecca et lui dirent : Notre sœur, ô toi, deviens des milliers de myriades ! Que ta postérité conquière la porte de ses ennemis !* »

50 Genèse **24**, 67.

51 Gárate-Martínez, Ignacio ; *Devenir père*, in *Le père et le symptôme, Esquisses psychanalytiques*, n° 19, Printemps 1993, pp 53-58.

52 La prédiction contenue dans ces versets du chapitre **25**, 21-23, est prise en compte autant par le prophète Osée **12**, 4 : « *Dès le sein maternel il supplanta son frère, dans sa vigueur il fut fort contre Dieu* », que par Paul dans son *épître aux romains* **9** , 11-12 : « *or, avant la naissance des enfants, quand ils n'avaient fait ni bien ni mal, pour que s'affirmât la liberté de l'élection divine, qui dépend de celui qui appelle et non des œuvres, il lui fut dit : L'aîné servira le cadet.* » Voir aussi, dans les *Écrits intertestamentaires* Le livre de Hénoch **89**, 8-14.

53 Genèse **27**, 8, *La Bible de Jérusalem : « Maintenant, mon fils, écoute-moi et fais comme je t'ordonne* (ejntevllomai / *entellomai* / hwxm / *mitzva* »

54 Genèse **32**, 29-30, *La Bible de Jérusalem.*

55 Freud, Sigmund ; *Pulsions et destins des pulsions 1915c OC*, Tome XIII, PUF, Paris, 1988, p. 172 : *recherchant quels destins les pulsions peuvent subir au cours du développement et de la vie, nous devrons la limiter aux pulsions sexuelles, mieux connues de nous. L'observation nous fait connaître comme de tels destins de pulsions les suivants : Le renversement dans le contraire. Le retournement sur la personne propre. Le refoulement. La sublimation…/… Le renversement dans le contraire , à y regarder de plus près, se résout en deux processus distincts, le retournement d'une pulsion, de l'activité vers la passivité, et le renversement quant au contenu. Les deux processus, parce que distincts par essence, sont donc à traiter séparément. Des exemples du premier processus sont fournis par le couple d'opposés sadisme-masochisme et plaisir à regarder-exhibition. Le renversement ne concerne que les buts de la pulsion ; à la place du but actif : tourmenter, regarder est installé le but passif : être tourmenté, être regardé. Le renversement quant au contenu ne se trouve que dans le seul cas de la transformation de l'aimer en un haïr.* »

56 Yupanki, Atahualpa ; *Piedra y camino* (zamba), dans la voix de Mercedes Sosa, édité par Fonogram, Madrid, 1978.

57 *L'Épître aux hébreux* situe ainsi cet appel nécessaire : « *Alors j'ai dit : Voici, je viens, car c'est de moi qu'il est question dans le rouleau du livre, pour faire, ô Dieu, ta volonté* » Epître aux Hébreux, **10**, 7, *La Bible de Jérusalem.* Elle identifie Jésus avec le sujet de l'énoncé des *Psaumes* de David *:* « *Tu ne voulais sacrifice ni oblation, tu m'as ouvert l'oreille, tu n'exigeais holocauste ni victime, alors j'ai dit : Voici, je viens. Au rouleau du livre il m'est prescrit de faire tes volontés; mon Dieu, j'ai voulu ta loi au profond de mes entrailles. J'ai annoncé la justice de Yahvé dans la grande assemblée; vois, je ne ferme pas mes lèvres, toi, tu le sais. Je n'ai pas celé ta justice au profond de mon cœur, j'ai dit ta fidélité, ton salut, je n'ai pas caché ton amour et ta vérité à la grande assemblée. Toi, Yahvé, tu ne fermes pas pour moi tes tendresses! ton amour et ta vérité sans cesse me garderont. Car les malheurs m'assiègent, à ne pouvoir les dénombrer; mes torts retombent sur moi, je n'y peux plus voir; ils foisonnent plus que les cheveux de*

ma tête et le cœur me manque.
Daigne, Yahvé, me secourir! Yahvé, vite à mon aide! » *Psaumes*, **40**, 7-14, *La Bible de Jérusalem.*

58 *Évangile* de Jean, **4**, 10-18, *La Bible de Jérusalem*. Il propose à la samaritaine une eau différente à celle du puits creusé par Jacob, « *Jésus lui répondit : " Quiconque boit de cette eau aura soif à nouveau mais qui boira de l'eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif ; l'eau que je lui donnerai deviendra en lui source d'eau jaillissant en vie éternelle. "* » (13-14), et qui remplacera la répétition de ses échecs dans le mariage (16-18)

59 Son destin est achevé, mais l'Écriture n'est pas parfaitement accomplie, car si le Christ boucle la création et rédime les origines, Jésus retrouve sa demande et s'inscrit son humanité en gardant la soif de la source dont il a bu : « *Après quoi, sachant que désormais tout était achevé pour que l'Écriture fût parfaitement accomplie, Jésus dit : "* Diyw' */ J'ai soif*. " » Jean. **19**, 28, *La Bible de Jérusalem*.

60 C'est en effet après avoir tourné son regard d'enfant vers sa mère, après l'avoir confiée à l'homme qu'il aimait, qu'il dit sa soif. Jean. **19**, 25-27, *La Bible de Jérusalem*

Bibliographie

Audouard, Xavier ; *Sortir de la croyance, l'ici au delà*, l'Harmattan, Paris, 1997.

Ávila, Thérèse (d') ; Camino, chap. XXXII. Obras completas, coll. B.A.C., Editorial católica, Madrid, 1961.

Celaya, Gabriel; *La poesía es un arma cargada de futuro*, in *Trayectoria poética, Antología*, édition de Jose Angel Ascunce, Clásicos Castalia, Madrid, 1993.

Clément, Catherine ; article *destin*, *Encyclopædia Universalis*, Version informatique, 1998.

Corominas, J. & Pascual, J.A. ; *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, art. '*Ojalá'*, Vol IV, pp 268-269, éd. Gredos, Madrid, 1991.

David, *Psaumes*, *Bible de Jérusalem*.

Dor, Joël ; *L'a-scientificité de la psychanalyse*, Collection Émergences, aux éditions universitaires. Tome I *«L'aliénation de la psychanalyse»*; Tome II *«La paradoxalité instauratrice»*, Paris 1988.

Éliade, Mircea ; *La Nostalgie des origines. Méthodologie et histoire des religions*, Gallimard, Paris, 1971.

Epître aux Hébreux, *La Bible de Jérusalem.*

Ezéchiel, *Bible de Jérusalem*.

Ficin, Marsile ; *De Vita libri tres* , 1489 (*Les trois livres de la vie*), trad. G. Lefèvre de La Boderie, Paris, 1582.

Freud Sigmund ; *Métapsychologie* Idées Gallimard, 1940.

Freud, Sigmund ; *L'homme Moïse et la religion monothéiste, 1939a [1934-38] Gallimard, 1986.*

Freud, Sigmund ; *L'interprétation des rêves, 1900a,* PUF, Paris, 1967.

Freud, Sigmund ; *Nouvelles Conférences D'introduction à la Psychanalyse*, .1933a [1932], Gallimard, 1984.

Freud, Sigmund ; *Pulsions et destins des pulsions 1915c OC,* Tome XIII, PUF, Paris, 1988,

Freud, Sigmund ; *Un trouble de mémoire sur l'Acropole,* 1936a, RIP V.II PUF, Paris, 1985.

Gandillac, Maurice (De) ; *De Johann Tauler à Heinrich Seuse*, in *Études germaniques* , octobre-décembre. 1950.

Gárate Córdoba, José M. ; *Fui al ejército de España*, Journal *ABC*, du 28 Octobre 1959, Madrid.

Gárate Martínez, Ignacio (avec Laurence Gautier) ; *La fonction cadre, vers une éthique de l'engagement*, éditions du Sunforep, Bordeaux, 1992.

Gárate Martínez, Ignacio ; *Le Duende, jouer sa vie, de l'impossible du sujet au sujet de l'impossible*, suivi de *jeu et théorie du duende* de F. G. Lorca. (2è éd.) Gemme éditions, Paris 1998.

Gárate-Martínez, Ignacio ; *Devenir père*, in *Le père et le symptôme*, *Esquisses psychanalytiques*, n° 19, Printemps 1993, pp 53-58.

García Lorca, Federico ; *Así que pasen cinco años, Leyenda del tiempo en tres actos y cinco cuadros* ; O.C., Aguilar, Madrid, 1969.

García Lorca, Federico ; *Luna y panorama de los insectos*, in *O.C., Poèmes épars*, Aguilar, Madrid, 1969.

Genèse, *Bible de Jérusalem*

Hulin, Michel ; article *eschatologie*, *Encyclopædia Universalis*, Version informatique, 1998.

Isaïe, *La Bible de Jérusalem*.

Jean ; *Evangile*, *Bible de Jérusalem*

Jérémie, *Bible de Jérusalem.*

Lacan, Jacques ; Le Séminaire, livre III, (1955-1956) *Les Psychoses*. Version J.A.M., éditions du Seuil, Paris 1981.

Lacan, Jacques ; *Les variantes de la cure-type*, in *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

Lacan, Jacques ; *Position de l'inconscient, Écrits*, Seuil, Paris, 1966.

Lacan, Jacques ; *Propos sur la causalité psychique, Écrits, Seuil, Paris, 1966.*

Meslin, Michel & Quillet, Jeannine ; Article "*Augustinisme*" in *Ecyclopædia Universalis*, 1998, version informatique.

Neruda, Pablo ; *La centaine d'amour*, *Sonnets*, Club des amis du livre progressiste, Livre Club Diderot, Paris 1965.

Nietzsche, Friedrich; *Also sprach Zarathustra*, *Ainsi parlait Zarathoustra*, Gallimard, collection Folio, Essais, Paris 1971.

Osée, *Bible de Jérusalem*

Paul ; *2 Corinthiens*, *Bible de Jérusalem*

Paul, *épître aux romains Bible de Jérusalem*

Ricœur, Paul ; *La Métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.

Roudinesco, Elisabeth ;. *Pourquoi la psychanalyse ?,* éditions Fayard, Paris, 1999.

Saavedra, Angel (de), Duque de Rivas ; *Don Álvaro o la fuerza del sino*, editorial Cátedra, Letras Hispánicas, Madrid 1998

Tellez, Gabriel (frère), dit Tirso de Molina ; *L'Abuseur de Séville* (El Burlador de Sevilla), trad. P. Guenoun, Paris, 1962. Editorial Orbis, Madrid, 1982.

Yupanki, Atahualpa ; *Piedra y camino* (zamba), dans la voix de Mercedes Sosa, édité par Fonogram, Madrid, 1978.

Zorrilla, José ; *Don Juan Tenorio*, Colección Crítica, editorial Grijalbo - Mondadori, Barcelona, 1995.

Résumé

Le destin en psychanalyse, à partir de la découverte de l'inconscient freudien, ne se confond plus avec la prédestination. L'interprétation psychanalytique ouvre à une dimension créatrice de la langue qui interrompt la répétition de la souffrance. L'auteur présente, à la manière de séquences cliniques, un parcours à travers les figures anthropologiques des Don Juan, de Jacob et de Jésus, parcours qui permet de proposer une différence entre "destin" et "prédestination". Il permet aussi de proposer une double fonction de la métaphore : d'abord comme création de sens et au delà comme topologie, lieu d'ouverture d'un désir à l'œuvre, soit inscription d'une place singulière dans la lignée. L'acte psychanalytique, lorsqu'il a lieu dans la cure, fait "croche-pied" au destin de la répétition. Il inscrit l'obstination d'un désir qui répond à un appel. Il deviendra une réponse symbolique nouvelle marquée par la trace du réel.

Since the discovery of the freudian unconscious, destiny can no more be mistaken for predestination. Psychoanalytical interpretation clears the way for a creative dimension of language, which will break off the repetition of suffering. The author presents, as if they were clinical sequences, a circuit through the anthropological figures of Don Juan, Jacob and Jesus, circuit that allows him to suggest a way of differentiating "destiny" and "predestination". It also permits a definition of a double office of metaphor : first as de creation of meaning, and beyond that as topology, the opening from which a desire can be set to work, in other words the inscribing of a singular place in a line of descendants. A psychoanalytical act , when it occurs in treatment, trips up the destiny of repetition. It inscribes the stubbornness of a desire answering a call. It will become a new symbolic answer marked by the trace of de real.

Mots Clef
acte psychanalytique, appel, clinique, création de sens, désir, destin, Don Juan, inconscient, inscription, interprétation, Jacob, Jésus, langue, lignée, métaphore, ouverture, prédestination, psychanalyse, réel, répétition, symbolique, topologie.

Key Words
call, clinical, creation of meaning, desire, destiny, Don Juan, interpretation, interpretation, Jacob, Jesus, language, line of descendants, metaphor, opening, predestination, psychoanalysis, psychoanalytical act, real, repetition, symbolic, topology, unconscious.

En el cajón de los recuerdos de Freud (el soporte de una letra)

Silvia Aguirre

Aquello que ex - siste al significante imposible de imaginar y de simbolizar debe constituir el fundamento de la existencia del significante mismo. Es de la imposibilidad del sentido del significante de la que extrae su razón de ser, ser lo que los otros significantes no son o no ser lo que los otros son, su identidad se afirma en la negatividad misma.

Lo real del significante no es por lo tanto su materialidad sonora sino la imposibilidad de sentido que alcanza en su articulación significante. Por el contrario al encontrar un sentido el significante pierde su real, se desrealiza como significante para realizarse como sentido (nivel imaginario).

Pero será en la fijeza persecutoria de su materialidad, la instancia de la letra en el inconsciente desde la que ejercerá su función anómala, que permitirá el paso de sentido en relación a otro significante, apoyándose para ello en los fonemas propios de cada lengua (nivel simbólico).

Si nos remontamos a los textos egipcios a pesar que la escritura fonética era conocida por ellos sin embargo no fue utilizada, en realidad las palabras escritas resultaban impronunciables.

Si la escritura egipcia comprendió consonantes y jeroglíficos se podría deducir que el jeroglífico ocupaba en el plano visual el mismo lugar que la vocal en el plano sonoro.

Siguiendo a muchos epigrafistas recordamos que la escritura avanza del pictograma al fonograma según un proceso de borramiento de la imagen tras la sonoridad evocada por los dibujos.

La escritura ideogramatical evolucionará hasta la fonetización, es decir la aparición del alfabeto; esta se produce a partir de la confrontación con una lengua extranjera.

Podríamos imaginarnos ese momento de la siguiente manera: cuando un escriba sumerio oye una palabra en acadiano para la cual no posee un ideograma propio, confrontará a ese sonido que no comprende pero que identifica por homonimia con otro de su propia lengua. La homonimia misma obliga a pasar por el sin sentido, así se desprende al sonido del primer significado de la otra lengua.

En algún sentido el sujeto del inconsciente es como el escriba, transcribe en letras, la palabra solo retendrá lo fonemático. De ahí que la función operatoria del inconsciente es funció n de borramiento del significado y en este sentido el inconsciente apunta a realizar un goce que se sitúa más allá del principio del placer.

Esta relación de lo oral a lo escrito es lo que otorga a la "Interpretación de los sueños" su valor de texto fundador.

Todos soñamos, nos dice Freud, especialmente en imágenes visuales, pero también los recuerdos de la infancia son de plasticidad visual. A ellos debemos leerlos no según su valor figural sino seg ún su referencia signante.

> "En mi caso (nos dice) los recuerdos de la infancia más tempranos son los únicos de carácter visual, son unas escenas de configuración enteramente plásticas, solo comparables a las que se presentan en el teatro. De los recuerdos de la infancia que se llaman los más tempranos no poseemos la huella mn émica real y efectiva sino una elaboración posterior de ella que experimentó los influjos de múltiples poderes psíquicos posteriores. Por lo tanto los recuerdos de la infancia llegan con total universalidad a adquirir el significado de recuerdos encubridores." (1)

Si todos los recuerdos de la infancia son encubridores lo que encubren debe ser algo del orden de lo traumático.

Estos recuerdos según Freud deben su conservación a un vínculo asociativo con su contenido con otro reprimido, pero será la expresión lingüística, "las palabras puente", las que procuren dicha conexión.

Freud analiza un recuerdo infantil suyo alrededor de los 3 años de edad:

> "me veía pidiendo y berreando de pie ante un cajón cuya tapa mantení a abierta mi hermanastro, veinte años mayor que yo, y luego de pronto entraba en la habitación de mi madre".(2)

En dos cartas a Fliess con fecha del 3 y 15 de octubre de 1897 dará cuenta del importante papel que cumplió este recuerdo en su autoanálisis.

En la primera explicación que intenta de ese recuerdo nos dice:

> "yo había echado de menos a mi madre, había dado en la sospecha que ella estaba encerrada en ese cajón por eso le pedí a mi hermanastro que lo abriese, al convencerme que mi madre no estaba adentro empecé a berrear."(3)

Freud se pregunta ¿Cómo habría dado en la idea de buscar en el cajón a la madre ausente?.

Recuerda unos sueños que apuntaban a una niñera Mónika Zajic quién había cuidado de él hasta los 2 años y medio. Resultó un personaje clave de su infancia al igual que Philipp, el hermano de Freud hijo del primer matrimonio de su padre.

Freud para aliviarse la tarea interpretativa acerca de aquel recuerdo infantil decide preguntarle a su madre (ya anciana) acerca de aquella niñera. De esta forma se entera que había robado y a instancias de Philipp que la denunció, fue arrestada.

En una carta a Fliess le dice:

> "Te he escrito, ella me indujo a hurtar décimos y a dárselos. En verdad el sueño significa que ella misma ha hurtado. Porque la imagen del sueño era un recuerdo, el que yo tomo dinero de la madre de un médico indebidamente. La interpretación correcta es yo igual a ella, y madre de un médico igual a mi madre.

Me dije, si la vieja desapareció así de repente, la impresión de ello se tiene que registrar en mí.

¿Dónde está pues?. Se me ocurrió una escena que desde hace 25 años afloraba en ocasiones a mi recuerdo consciente sin que yo la comprendiera." (4)

La escena a la que alude Freud es aquel recuerdo estando de pie frente al cajón vacío con su hermano Philipp.

La explicación que se da Freud de ese recuerdo es la siguiente:

> "yo se lo he exigido a mi hermano, cuando eché de menos a mi madre temí que ella desapareciera lo mismo que antes la vieja.

Debo haber oído que la vieja estaba encajonada "eingekastelt", y por eso creí que mi madre también lo estaba, tales expresiones gusta hasta el día de hoy mi hermano Philipp. Que yo me dirigiera a él prueba que estaba al tanto de la parte que le cupo en la desaparición de la niñera."(5)

En este ejemplo que nos da Freud la expresión lingüística que procura la conexión o puente entre la expresión "kasten" (cajón) del recuerdo encubridor con la expresión "eingehkastelt" (encajonada) de lo oído en su hermano, fue la partícula "kas". En tanto que la raiz "eing" nos lleva a "eingehen" que en alemán significa encogerse, morir, admitir. En Freud lo traumático, lo mortal aparece ligado a lo sexual, de allí que la última interpretación a la que llega Freud es de encajonada por embarazada.

En la nota al pie de página del cap. 4 de "Psicopatología de la vida cotidiana leemos:

> "El niño que todavía no tenía 3 a ños comprendió que su hermanita nacida poco antes se había desarrollado en el vientre materno. Desconfiado de que el vientre materno pudiese albergar a otras criaturas, también quiso mirar dentro del cajón y recurrió a hermano que ocupa el lugar del padre como rival. A la sospecha fundada de que este hermano tenía encajonada a la niñera desaparecida, se sumaba la duda de que él era quién habría de alguna manera introducido al bebé en el vientre materno." (6)

Lo cierto es que después que la hermana de Freud nació la niñera fue despedida de la casa.

Cuando Sigmund tenía 3 años llegó a su término la convivencia con Philipp, la familia emigró

Respecto a la pérdida de su añorada infancia en Freiberg menciona Freud "nunca superé la nostalgia por los bellos bosques junto a mi casa amada, por donde casi gateando solía escapar".

Philipp en aquella infancia en Freiberg abriría un "kasten" para mostrar que estaba vacío.

Al respecto Freud se pregunta "¿Por qué mi hermano me abre el cajón si sabe que mi madre no está adentro y no puedo calmarme de ese modo?"(7)

Si tomamos este recuerdo de Freud a la manera de la escena de un sueño e invertimos la misma, entonces el verdadero actor del abandono es el soñante que identificándose a su madre desaparece para el Otro y de esta forma alcanza una satisfacción exactamente inversa a la que diera Freud.

Sin embargo en nota al pie de página del capítulo 4 de Psicopatología de la vida cotidiana, nos dice:

> " el afecto de desilusión cuando se halló vacío el caj ón proviene de la motivación superficial al pedido infantil. Respecto de la aspiración profunda se sitúa en un lugar falso. Por el contrario la gran satisfacción por la espigada silueta de la madre que regresa solo se vuelve cabalmente inteligible a partir de ese estrato mas profundo".(8)

¿Cuál sería ese estrato mas profundo?

Si tomamos el recuerdo infantil como el tiempo del juego del Fort-da podemos ubicar dos tiempos: un primer tiempo donde jugaba a la desaparición pidiendo a Philipp que abriera el cajón, donde en este juego se angustiaba y un segundo tiempo en la obtención de un "lust" al ver la silueta recuperada de su madre.

Lo mas traumático de la escena de ese recuerdo encubridor es el punto de advenimiento subjetivo, es una escena de castración que aparece bajo la forma de una escena pero responsabilizando al Otro.

Lo que traduce es el dolor del borramiento, que queda escenificado en una escena que se repitió por 25 años.¿No sería ese borramiento el estrato mas profundo?

Resta ver qué papel pudo haber jugado Philipp.

Lo reprimido aparece disfrazado, como una formación de compromiso diría Freud, pero la satisfacción subjetiva, el goce diría Lacan, está en el equívoco significante, en los "juegos habituales" que Freud atribuye a Philipp una partícula pasa, la partícula "Ka" del nombre del padre. En este caso del nombre borrado de su padre Kallamon Jacob, dos veces borrado ya que Jacob en la grafía alemana se escribe con K, pero el padre de Sigmund escribía su nombre con C.

Al respecto menciona E.Rodrigué en la biografía de Freud que en una Biblia (hebreo alemán) de Ludwig Philippson, Biblia favorita de los judíos admiradores del siglo de las luces, en las primeras pá ginas de esa Biblia Jacob trazó su firma y anotó la fecha l de noviembre de 1848. En ese mismo lugar registrará la fecha de la muerte de su padre Schlomo y la de su hijo (que nace dos meses y medio después) a quién le coloca el mismo nombre que su padre Schlomo Sigismund.

Este hecho de trasmisión del nombre coincide con el momento en que Jacob se cambia de nombre y Kallamon desaparece para siempre, ni siquiera será mencionado por el propio Freud.

Respecto a la serie de sueños absurdos referidos a la muerte del padre hay dos por de más significativos. Si son absurdos es porque contradicen el sentido.

Uno de ellos es el sueño de Garibaldi, allí Freud hace mención que cuando los húngaros cayeron en una crisis fueron salvados por Kallamon Széll.

Al parecer no relacionó dicho nombre con el nombre de su padre. Censura lograda diría Freud.

El otro sueño absurdo hace referencia al año 1851, nos dice Freud: "me resulta cómico pues en primer lugar yo todavía no había nacido y en segundo lugar mi padre, a quién el asunto podría referirse, ya está muerto."(9). Freud en dicho sueño le pregunta a su padre, quién le dice que fue detenido en 1851 a raíz de una borrachera, como es posible que se casara poco después.

Según Ernest Jones después de la muerte de Sally Kanner (la primera esposa de Jacob) al parecer en 185l aparece la fugaz Rebekka, hasta que en 1855 Jacob se casa con Amalia Nathansohn (madre de Freud).

Anzieu afirma que Freud nunca supo de esta esposa de su padre, cuya existencia sospechó o reprimió si le fue comunicada.

Más allá de los amores de su padre hay una carta de Freud a Fliess con fecha del 21 de septiembre de 1897 que puede resultar reveladora. En ella nos dice Freud: "Ahora prosigo mi carta. Vacío el dicho de Hamlet "to be in readiness" (estar en disponibilidad). Estar contento es todo." Más adelante agrega "entonces se me ocurre de mi recopilación esta pequeña historia: Rebekka, quítate el vestido, has dejado de ser una novia"(10)

En la nota al pie de página de las cartas a Fliess, se traduce "Kalle" por novia.

"No se ha podido reconstruir el chiste completo. El sentido es parafraseado de este modo por Schur: antes fuiste una novia orgullosa pero perdiste, el casamiento se sopló." (11)

¿Acaso no resulta tentador pensar en quítate el "Kall" de Kallamon?, la letra llega a destino.

En la siguiente carta a Fliess con fecha del 3 de octubre de 1897 refiere Freud que desde hace cuatro días en su autoanálisis tiene la sensación de estar al final.

El autoanálisis en el verano y el otoño de 1897 permitió a Freud discernir los rasgos esenciales del complejo de Edipo y comprender la esencia de la inhibición de Hamlet, siguió a ello la intelección del papel de las zonas erógenas en el desarrollo libidinal.

En la transferencia de Freud con Fliess resuena el nombre de Philipp.

Si Kallamon Jacob para transgredir se apoyó en la Biblia de Ludwig Philippson, podríamos pensar que Phillip queda como apoyatura del lugar de la transgresión.

De allí que Freud al referirse a su exilio en algún momento diga "mi hermano descansa en tierra inglesa, espero yo alcanzar un lugar allí."

Diciembre 2002

Bibliografía consultada:

(1) Sigmund Freud, Obras completas. "Psicopatología de la vida cotidiana.", Edit. Amorrortu. Pág.52.

(2) idem. Pág 54

(3) idem. Pág 54.

(4) Sigmund Freud, Cartas a Fliess ,edit. Amorrortu. Pág. 292, 293.

(5) Idem.

(6) Freud, Obras Completas, " Psicopatología de la vida cotidiana", Edit. Amorrortu. Pág..55.

(7) Idem, Pág.52 (nota al pie de pág)

(8) idem, pág 56

Emilio Rodrigue, " Sigmund Freud, El Siglo del Psicoanálisis", Editorial Sudamericana.

Gerard Pommier, " Nacimiento y Renacimiento de la escritura", Edit Nueva Visión.

(9) S.Freud, Obras Completas. “Interpretación de los sueños", Edit Amorrortu. Pág.434.

(10) Sigmund Freud, Cartas a Fliess, Edit. Amorrortu. Pág.286.

(11) idem. Pá g.286.

Ceder angustia

Marisa Rau

El título de estas jornadas me llevo a pensar que había de común entre el síntoma y el fantasma. Finalmente allí se podría incluir todo lo que el psicoanálisis tiene para enseñarnos. Podría decirse por ejemplo, que por allí, por sus coordenadas, un psicoanálisis comienza su andar y también por allí pueden leerse sus conclusiones. Entre estos momentos de infinitud de los comienzos y los de finitud de los finales, repetidos varias veces, transcurre un tiempo. Un tiempo que no hace todo, aquellos de apertura y cierre del Icc, aquellos de la otra escena en el deseo, aquellos de un goce intruso... varios tiempos y a la vez siempre el mismo.

Los mismos circuitos y los mismos accidentes, la misma localización para el sujeto.

¿Que decir del tiempo que se repite?

Este es el tiempo del encuentro con lo real, como tal, traumático. Es el tiempo del surgimiento de la angustia, afecto de lo real, señal de real.

Este encuentro tiene una particularidad, se apela a resolverlo siempre por las mismas vías proporcionadas por el fantasma y el síntoma en su intento de tramitar la irrupción de lo real. En este sentido, el sujeto está apresado en un tiempo que es siempre el mismo, uno que se repite. De la angustia tras la que el sujeto se parapeta se sale a condición de asirse a un deseo y en este sentido el deseo resuelve la angustia. Si el deseo se liga a lo discontinuo, a lo que pulsa en ese lugar tercero que solemos llamar el "entre dos", implica que resolver la angustia en tanto signo requiere la introducción de un "al menos dos" para ser nuevamente elevada al estatuto significante.

Entonces, hay un tiempo de la repetición, cuyo destino puede ser diferente aunque de eso el analizante nada sabe. Para ello él deberá ceder su angustia; no solo apaciguarla sino dejarla caer, desprenderse de su cobijo. Es lo que Lacan señala debe ocurrir durante un análisis al decir que el neurótico no quiere dar sino que quiere que se le suplique. Así, habría que enseñarle a dar su angustia. Sabemos que no la da y también por que.
Cito: "Es tan cierto que de eso se trata, que igualmente todo el proceso, toda la cadena del análisis consiste en el hecho de que al menos da su equivalente, de que comienza por dar un poco su síntoma".[1]

Tres años antes, dictando su seminario sobre la ética, Lacan decía que el analizante deberá haber pasado al término del didáctico por la "hilflosigkeit", el desamparo en donde no puede esperarse la ayuda de nadie, y cuya experiencia es previa al lugar donde se produce la señal de angustia[2]. Es decir que el analizante deberá experimentar justamente aquello de lo cual su angustia lo protege, deberá reactualizar, volver a consumar, una pérdida.

El tiempo en que el analizante se encuentra atrapado en los comienzos, es el de no querer saber nada respecto de aquella pérdida mítica en la que se constituyó. Así, el síntoma es una tentativa fallida de elaborar lo que existe fuera del sentido. Un deseo, un goce otro, que enigmáticamente resulta conmemorando al trauma. El síntoma lo revive, lo recuerda, lo atesora, intenta atemperarlo. Si Freud definió al trauma como perturbación económica del aparato psíquico, con Lacan podemos decir que el trauma es lo real que no logra ser atrapado en la trama del sentido.

Al lugar de esa trama para el sentido que falta, irá el fantasma.

Los tiempos del síntoma, los tiempos de las fases del fantasma, son los que el analizante se la pasa repitiendo. Se la pasa transitando una y otra vez por los mismos lugares, con las mismas artimañas, cuando menos por un tiempo.

No es el mismo tiempo el de la pérdida constitutiva del sujeto, que el de la pérdida que habrá de ser consumada en el transcurso de un análisis.

Una y otra pérdida difieren, uno y otro tiempo también. Entre la pé rdida en que el sujeto se originó y la pérdida que deberá re-experimentar se ha erigido el muro de su yo, llámesele ideales, señuelos o de cualquier otra forma. Se ha abonado el sentido cuya consistencia proviene de la exclusión de lo real, aunque éste de todas formas se invita solo a la fiesta. Esta actualización de la pérdida, este consentimiento a ella, no se da de una sola vez, también lleva un tiempo.

Pero entonces se introduce un tiempo 2. Si llamáramos tiempo 1 a aquel que se repite circularmente, este tiempo 2, cual flashes, hace vislumbrar otras respuestas ante lo imposible, otros destinos de lo imposible. Si toda repetición incluye la diferencia, éste otro tiempo, ya no pasado sino uno que va siendo, admite que la diferencia no sea tan solo repetición.

Si en todo aquello que podemos llamar comienzos, se trataba siempre del mismo tiempo que se repetía y que ahora nombramos tiempo 1, aquí, en lo que hemos llamado tiempo 2, eso no está asegurado. La seguridad de lo conocido hace espacio al no saber.

De cuanto un sujeto ama su síntoma, vale como ejemplo la indicación que recibí por parte de alguien a quien tengo en entrevistas. Luego de explicar detalladamente aquello que lo desgarraba añadió "vos arreglame todo lo que me tengas que arreglar, arreglá todo lo que este mal, menos éste tema que te acabo de decir".

En cuanto al tiempo otro, el que en la diferencia no equivale a repetición, diré que esto, del orden del final de análisis, no es algo que se de únicamente en los tramos finales puesto que hay algo de los finales que se pone a rodar desde los inicios y se va presentificando cada vez un poco más.

De lo que en los inicios de un análisis, anticipa algo de los finales, valga otro ejemplo.
Se trata de un hombre de 54 años, a quien atendí por un año en un servicio hospitalario. Había consultado porque no podía tomar decisiones, y las refiere a sus deudas económicas de varios miles de dólares desde hace ya dos años. No le queda más que vender la casa, pero no quiere hacerlo pues es lo único que le resta. A su esposa solo puede frenarla con dinero, ella no respeta su palabra y nunca ha disfrutado del sexo. La vez que más cerca estuvieron fue durante un beso, luego de que él le propusiera matrimonio, hace 27 años. Entonces era el hijo de un hombre acaudalado de quien no vaciló en distanciarse dos años después.

Al tiempo de iniciar su análisis recupera el respeto de sus colegas, su esposa, su hijo y aun de su padre, pone en venta su departamento, plantea (a su familia) su decisión de separarse y comienza una nueva relación amorosa. A estas alturas dice "Antes estaba prisionero, asfixiado, pero ahora estoy contento de vivir". No sé del destino de lo que había iniciado pues no mucho después de eso, le comunico que la próxima sesión será la última [3].

En esa ocasión que fuera la última de nuestros encuentros, me sorprenden sus palabras: "Ahora cambió todo. Ahora se que tengo heridas internas, se que las tengo y se donde están. Me di cuenta de eso pero no desaparecieron, solo las recorrí un poco y van a seguir destilando pus. Eso antes me invadía y yo quería taparlas como con un parche, un apósito. Ahora se que están ahí y que de vez en cuando van a drenar. No están curadas, pero ahora estoy alertado de eso."

Me parece que esas palabras son la confirmación de un cambio ya acaecido, ahora está alertado. Es dececorrido, se anticipa algo del fin, algo de un tiempo donde lo contingente tiene un lugar y por esto puede ser también novedoso.

Para concluir. En los inicios de un análisis hay un tiempo tanto actual como pasado, es decir un tiempo apresado, detenido, inapropiado. Hay hacia los finales un tiempo a ser creado en cada partida con lo que se ha dejado caer, un tiempo re-inventado, un tiempo no condenado a la era de lo impropio. Ceder la angustia implica ceder ese objeto innombrable cuya función es la de ser causa del deseo.

Noviembre de 2002

---

[1] Lacan, Seminario 10, clase 05/12/62, inédito.

[2] Lacan, Seminario 7, Bs.As., Paidós, 1988, p. 362

[3] Hacía mucho habíamos superado el plazo hospitalario, de 4 a 6 meses, establecido para los tratamientos.

El padre, ¿es el hombre en el lugar del padre?

María R. Borgatello de Musolino

Con respecto al lugar de padre, recordaremos sintéticamente que: al padre real lo hace el hombre de una mujer, al padre como Nombre lo funda una mujer y al padre como imagen lo hace el hijo en su decir.

Articularemos algunas ideas sobre estos lugares de "padre", en el sujeto del deseo y de lo inconsciente, ese hombre inquilino del lenguaje que trae a análisis. Mostraremos, desde un caso trabajado en un análisis de control, sus bordes fractálicos.

La madre consulta para que la orienten, cómo manejar-**lo**. **Lo,** un niño de 6 años, es derivado a análisis porque, afortunadamente, es difícil de manejar: pega, patea, putea, tira cosas.

Lo es el único en las dos familias, la de su padre y la de su madre. Es decir, no tiene familia propia. Vive con su madre y su familia. Esta impide que **lo** visite -el padre-. Las pocas veces que se encuentra con su papá y su mamá, él neutraliza a esos dos que se agreden en lugar de amarse. Parece que, a veces, un hijo puede hacer de "padre", de voz que regula el deseo.

El padre dice: " Sebastían, mi hijo,.... En fin, el problema es la familia de ella..., salvo Silvia (su mujer)". La familia de Silvia es la que él formaría con ella y Sebastián. El problema es que esa familia no existe. Con Sebastián y su madre no vive su padre. En "salvo Silvia" podemos suponer la razón de la inexistencia, pues dice de la dificultad de reconocer en su mujer a la madre de su hijo.

Sin embargo, en el padre real Sebastián tiene un nombre propio, porque su padre ha hecho de la mujer, que él llama mamá, la causa de su deseo y el objeto de su goce. ¿Cuál?. Aún en la prohibición de vivir juntos prospera su deseo por esa mujer que le exije que trabaje, que traiga dinero para pagar su lugar de padre.

Desorientado, paga cuando puede aunque dice que ella no lo necesita, lo hace por Sebastián. Así espera que le den el lugar de padre que no puede tomar, porque dice no poder solo con, esa que no es, su familia.

En cierto modo tiene razón, el Nombre del Padre se amoneda, adquiere valor, en el decir de la madre y no en el dinero que trae el padre. Ella aparentemente, no dice nada. Deja que su madre hable por ella definiendo el papel de padre y madre. Aquél en que el padre la encuentra como mujer, en el de hija de su madre.

Por eso, hablar de su carencia en la familia no se equivale, con el hablar de una carencia paterna en el Complejo que metaforiza al sujeto. El lugar padre es una metáfora, "... un significante que viene en lugar de otro significante..." (1).

Sobre este punto, no tenemos que olvidar que el padre real es el que introduce para el niño una castración, un decir 'no'. Es el que dice: 'no, tú no eres el falo de tu madre, no eres lo que a ella le falta, tú eres Sebastián, mi hijo'. Lo que implica 'yo soy tu padre'. Al decir no, se nombra padre del hijo.

Por otra parte, ese tú es el significante, de la llamada al Otro, que dice a medias lo que concierne al goce de esta mujer. Al mismo tiempo establece para el niño un no-saber de su goce de hombre de tal mujer. Un velo cubre su goce de esa mujer y deja libre de goce el campo del hijo (2) para que desee.

¿Pero cómo ocurre la función paterna si el padre cuando habla equivoca, varias veces, el término 'madre'?. A la que nombra "una madre soberbia", no es su mujer sino su suegra. No llama madre a la mujer-esposa, ésa a la que le hizo el hijo sino a "su madre".

Lo que nos lleva a preguntar: ¿cuál, la suya o la de su esposa?. Se queda en ese entre-dos que le propone su fantasma para no concretar **su** familia. Por este enredo, piensa, no pueden ponerse de acuerdo en nada. Mas en esta falta de orden y de ley se encuentra con un real que se le impone: Sebastián. No se da

cuenta que él y su mujer ya se han puesto de acuerdo, en ese hijo que los reclama padres, espejando su deseo. Por eso opera la función paterna, aunque cojeando.

Sebastián lo enuncia: "vengo aquí para ver otra cosa... Estoy cansado de ver televisión". Llega demandando que algo interrumpa el goce escópico de las escenas que las mujeres de la familia, todos los días, le hacen ver. Asume, claramente como lo hacen los pequeños, sin demasiada responsabilidad sobre su decir pero implicado subjetivamente: "Sebastián, Sebastián. Soy malo.... Yo lo quiero a mi papá". La analista agrega: Soy malo porque no odio a mi papá como me lo piden.

Asiente, pero como cada vez que enuncia algo significativo, lo anula. Termina diciendo "...son boludeces". Sus palabras dicen más de lo que quisiera decir o de lo que puede oir y tramitar. En realidad, sólo trata de pasar por encima de esa función oracular que tienen las palabras en el grupo ginecofílico en que vive y dónde él es adorado, es decir, negociado por su valor de goce. La anulación las hace existir. Pero no es el único recurso que encuentra para expresar su deseo.

Impulsado por la oferta de un espacio de escucha, le pregunta a su analista: "¿Vos sabés quién es mi papá?". Le informa quién: "**uno sin nombre**, que se ha separado con... mi mamá". Notemos con que ternura trata de explicar la unión y separación de sus padres. Los adultos que sabemos, correctamente decimos se ha casado con o se ha separado de. Sebastián habla desde otro saber de su deseo, el de lo inconsciente.

A pesar de que es "uno sin nombre" en la familia de su madre, hay significante del Nombre del Padre que autentifica su imagen corporal, la que llama Sebastián. Su padre lo llama y él responde: Sebastián.

Continúa: "Mi papá dice mala palabra. Pelotudo. Culiado. Lo van a llevar a la cárcel por decir malas palabras". Su papá dice palabras cualesquiera, de varón, de calle, malas, esas que las mujeres de su casa prohiben porque no pueden trasmitir.

Por otra parte esas por las que un niño reconoce el referente de la diferencia sexual, inhallable, en su lengua materna. La lengua que hablan a su alrededor, esa en que la madre-abuela habla lo padre sancionando con la cárcel. Esa en que el padre nombra lo común-vulgar de la lengua de la cultura en que vive. La lengua paterna que nombra por encima de y simplificando el deseo materno, borra al desprestigiado padre. El niño lo desdobla y recubre con una imagen paterna viril, fortalecida en el atributo de las palabras.

Estas palabras le permiten identificarse con el padre que ama. Su padre adquiere ese lugar ideal gracias al cual se convierte él en padre, es decir, un varón con título futuro de padre -aunque no sepamos que vaya a hacer con eso, cuando se cuestione en la pubertad ese lugar padre-.

Más arriba decíamos que el padre es un significante que viene en lugar de otro. Sustituye al primer significante introducido en la simbolización, el significante materno, pues el padre ocupa el lugar de la madre en cuanto deseo. Es decir, la madre vinculada con el significado que ella tiene para el padre y que el hijo encuentra a medias cuando la desea.

De este modo, el padre sustituye a la madre como significante y el niño -gracias a ello- encuentra el significado de su deseo. ¿Pero y Silvia, la madre de Sebastián?.

Para que una mujer con su amor funde al padre como Nombre en el hijo, simbólicamente tiene que haber un lugar vacío, capaz de inducir el deseo. Para el niño es la madre quien inscribe un lugar en ese orden Simbólico propuesto por el lenguaje, un lugar vacío que luego tal hombre podrá ocupar a su manera en su deseo de Otra cosa. Para él es su madre y no la abuela, la que induce su deseo y el deseo de su padre.

En este caso, un hombre se declara padre llamando al niño "hijo". El mismo se dice padre y ocupa un lugar, en ese lugar vacío que ya está ahí. El vacío lo produce la metáfora paterna, el Nombre del padre en el Otro (lo que indica su falta) sobre el falo Simbólico. Por lo que le dan a ver, a éste lo representaría su abuela, pero Sebastián no se lo cree.

Recordemos que el Nombre del Padre condicionado por el deseo de la madre da significado al sujeto de la castración y es lo que facilita la constitución del falo en lo Imaginario. Aquello que vela la abolición del sujeto en el deseo. Eso, lo libidinal que permite discurrir al deseo da esa producción de sentido que le permite formar parte del linaje de sus padres en el mito edípico. Sebastián no equivoca cuando llama a su madre, madre y a la abuela, abuela.

También pensemos que, cuando hablamos de metáfora paterna, estamos hablando del complejo de castración más que del Edipo. Por eso no se lo cree, porque es el lugar madre el que instaura en lo inconsciente la inscripción del significante del Nombre del padre, que éste tenga o no lugar y que luego algo venga al lugar padre. Este lugar no es más que el de la significancia que en sí no significa nada pues hace significar, nombrar. El padre, el genitor, no es más que el encargado de representar esta interdicción mediante los efectos en lo inconsciente de toda su presencia.

Lo que quiere decir que, más allá de los padres existentes, genitores, es un sujeto el que aprovecha la fijación de un significante a otro significante para producir eso nuevo, a veces tan inesperado, como el surgimiento de una nueva significación que representa la imagen corporal (3). Un significante que lo representa a él solo, totalmente solo como hablante al servirse de él.

Su madre, quizás sin quererlo, instaura un lugar en posición tercera entre ella y el hijo. Lo instaura en el hijo en ese lugar de inscripción que es tanto lo inconsciente del discurso del Otro que contiene los deseos infantiles reprimidos, como lo Real del deseo presente por traer-lo.

Es dentro de un juego de significantes que surge la relación del deseo del niño con el deseo de la Madre -como significante primordial-. El niño depende de esa primera simbolización de la madre para subjetivarse, pues desde un nivel primitivo su **deseo** es **deseo** del **deseo** de la madre. Es en este juego de par o impar donde encuentra que el deseo de su madre no es más que deseo de Otra Cosa, de un fuera de significado que excede la presencia materna.

En Sebastián, su madre o su abuela complican las cosas. Este deseo de Otra Cosa que no es él ni su padre -aquél para quién la madre tuvo el hijo, el que podría ser su abuelo- sitúa el objeto del deseo de su madre real. Como sujeto juega el juego estúpidamente pues no posee el significante que representa a ese objeto, pero participa de él con su piel. Así, privilegia tres imágenes significantes que lo estructuran en su deriva: la de él como niño deseado, la de la madre y la del lugar padre, real-iza la metáfora.

La metáfora concierne a la función padre que dirige el juego. Aquello que viene a sustituir al falo como significante de la falta, es el significante del Nombre del Padre condicionado por el deseo de la madre. O sea que, refiere a un significado de lo que existe como falta en el Otro, madre que dice no poder sola. El significante enigmático del deseo materno es sustituído por el significante del Nombre del Padre enganchando un significado, el significado del falo. Este no es el significado de un órgano ni de la imagen de un hombre, sino del significante de esa falta que constituye el deseo materno.

De este modo, el padre viene a ser el hombre, aquél a quien el hijo habla, al que llama papá. La mala palabra, las palabras dichas por su padre, funcionan como referencia arquetípica en una reproducción análoga a la originaria, aquella del desvalimiento en que nació (4). Por eso necesita de ellas y las repite para bordear la angustia.

Esta angustia de separación siempre implica una perturbación económica extraordinaria, porque la insatisfacción aumenta la tensión y pone en peligro al organismo que realiza la simbolización primordial, porque habla desde un cuerpo fragmentado por el deseo. Mas un objeto pone fin a esa perturbación, el objeto madre psíquico fantaseado. Este aparece como conectado a un órgano que el infans, el incapacitado de hablar, debe perder -significar- para advenir sujeto del lenguaje.

La analista, sin saberlo, le demanda que dibuje a su familia y desde lo íntimo de su ser responde: "no me gusta hacer mi familia. ¡Pelotudo, boludo, culiado!". Es como si le dijese: Yo no soy el hombre-padre, aunque diga malas palabras. Al padre real lo hace el hombre de una mujer, mi padre. Y yo, yo no soy más que... malo.

Esta verdad no puede decirse toda, por eso se inhibe y lentamente arma un escenario de soldados y un robot gigante. Un padre poderoso que cause la privación de la madre, que haciendo de contrapeso a su deseo se haga cargo de su carencia, pues él es sólo un niño incapaz de colmarla. La voz que escucha dictar la ley no es la de su abuela, sino la del hombre que piensa que lo ha hecho.

No obstante, aún desafectivizando lo que representa la guerra, no alcanza a reprimir los significantes que amarran su angustia. Al encontrarse con su impotencia, violentamente pasa al acto, destruye toda la transposición Simbólica e Imaginaria que pudiese articular en el juego y golpea a la analista.

Apoyado en el espacio de la transferencia, alguien otro parece querer hacerse cargo de su angustia, pero la alianza efectuada en las entrevistas con sus padres, lo ubica -a él y a su analista- en el mismo lugar de objeto. La analista entra, por la transferencia, al litigio entre 'la madre de su madre' (las dos abuelas), su madre y su padre.

Con todo, sigue trabajando con Sebastián y logra que confiese su odio por ese padre ideal del que no quiere hacer el duelo. Juega a "matar y curar", no sin el sadismo que sufre, vive e infringe a los otros. Hasta que , en sesión, su analista lo interrumpe con un ¡Sebastián!. Entonces, él propone seguir jugando sin enojos. Encuentra su lugar de sujeto, adviene en la transferencia donde dice su verdad y muestra el síntoma: "te pego para que no me pegues". Golpea y pega para no ser engullido por el Otro.

Aún sin palabras, dibujando, muestra la estructura Imaginaria, libidinal, de su fantasma: siendo malo intenta ser rehusado, ser rechazado para no ser tragado, devorado. Lleva el 'podés ser Sebastián sin pegar', dicho por su analista, a la escuela y logra allí un lugar entre sus pares y maestros.

Este cambio en su posición subjetiva es percibido y llevado agresivamente a la analista por la abuela-pediatra que quiere hacerle 'otros estudios'. La analista intenta trabajar la oferta especular como si ella estuviera en análisis, es decir, rehusando su demanda.

Por ello, la transferencia lateral de puro amor, pro-voca. Hace hablar a la analista y no puede ser perlaborada. No puede ser llevada al trabajo de lo que Sebastián transfiere en su análisis, porque ocurre en ámbitos distintos, uno el de las entrevistas de trabajo y otro el de su sesión.

Así, ella también entra en el litigio por el pago del lugar de padre y acepta que le pague después la consulta. Es decir, paga la analista. Al encontrarse con esa posición inducida por las relaciones parentales-familiares, cae de la escena, y pasa al acto aceptando posteriormente, la postergación del pago de la sesión siguiente.

Cuando esto ocurre en el análisis con un niño, el que cae del lugar de análisis no sólo es el sujeto en análisis sino también su analista. Este se convierte en objeto de la furia amorosa, de quienes realizan en su figura la transferencia de puro amor-odio, y se queda con la deuda.

Es desde la emergencia de este real en el análisis que la analista llega a comprender el síntoma familiar que sufre el niño y lo trae a análisis de control. Pero aunque ese Real es devuelto al mismo lugar para ser trabajado, ya no encuentra a Sebastián en análisis.

Bibliografía:

Jacques Lacan:

- Seminario Las formaciones de lo inconsciente, clase 15-1-58. E.Paidós.
- Seminario Aún, pág. 93. E. Paidós
- Seminario Las formaciones de lo inconsciente, clase 29-1-58

Sigmund Freud: Inhibición, Síntoma y angustia. Tomo XX. E.Amorrortu

Clínica y nuevas patologías
¿Variaciones sobre un mismo tema?

María del Pilar Vendrell

Los cuadros clínicos se conceptualizan según las necesidades de cada época. Lo social sirve de apoyo externo para la descripción de las "nuevas patologías"

¿Son estas descripciones verdaderos nuevos cuadros psicopatológicos?.

Psicoanálisis y DSM IV

¿Alguien se acuerda del "surmenage", o el "agotamiento psicofísico"? Parientes directos del hoy llamado stress, a veces post traumático. Solo que en esas épocas se suponían producto del exceso de estudio y trabajo. Hoy, exceso de estímulos externos violentos.

En ambos momentos denominaciones psiquiátricas, conceptos médicos que creo no debemos pensar como opuestos a lo psicológico sino como efectos de lenguaje y discurso de otra disciplina. ¿Por qué tendríamos que confrontar con el "saber médico", en una eterna pelea imaginaria? ¿El DSM IV es culpable de la confusión que se nos presenta en torno a las nuevas o viejas patologías? Si bien es indudablemente cierto que el "libraco" responde a la ideología de la época, con criterio *clasificatorio, descriptivo e inclusivo*, aún así creo que no es ahí donde encontramos obstáculo para pensar en "lo nuevo". Mas aún, resulta un instrumento medianamente sencillo para comunicarse cuando no queremos comunicar mas de lo necesario. (interconsulta, obras sociales, etc.)

Pienso y reflexiono desde la teoría y técnica del psicoanálisis. Desde ahí surgen las ideas de este trabajo y justamente por ello creo que la revisión de nuestros instrumentos o nuestra técnica solo puede hacerse retornando a, o sobre los conceptos básicos psicoanalíticos y su vigencia en nuestra aparente modernidad o post, no intentando fusionar o contraponer con el quehacer médico. Cada uno en lo suyo.

NUEVAS PATOLOGÏAS. Descripción de síntomas (Todo un trastorno)

¿Qué sucede en la actualidad en nuestra práctica por el advenimiento de "nuevas patologías"

Tomaré solo dos ejemplos para el desarrollo del tema:

a) ataque o desorden de pánico

b) anorexia y bulimia

Generalizando, justamente generalizando, hablamos en primer término de un cambio en la **conceptualización de los síntomas**, que produce a su vez un deslizamiento en lo que se "espera" como ayuda en un tratamiento "recetas mágicas" para algo que ocurrió mágicamente. Intento de trasladar el síntoma del "adentro" al "afuera", rearticulación simbólico imaginaria, de cierto forzamiento, intentando explicar lo que a **"todos les pasa", "por lo que pasa"... en esta época.**

Así, el síntoma pierde su carácter de ser pasible de desciframiento, su singularidad, su pertenencia a un sujeto, sujeto del inconsciente y pasa a ser el mismo para todos. El pánico es pánico, el mismo que todos tienen. La anorexia también.

Sin embargo, el ataque de pánico en su descripción sigue siendo idéntico a lo que Freud nombró como Crisis de angustia y que ya había descripto la psiquiatría antigua. Mas aún, Freud toma la "neurosis de angustia" como tronco de todas las neurosis, equiparada hoy a ciertas formas de fobias "panicosas".

¿Qué sucede con el paciente que "tiene pánico", que se ha transformado en ser su propio síntoma "soy..." A poco de hablar y ser escuchado, su discurso se va deslizando al "no sé por qué tengo esta angustia", lo

cual ya va indicando una incipiente pregunta ¿por qué me pasa?, abriendo camino a la posibilidad de asociar, historizar y significar. El síntoma vuelve a ser aquello que algo dice, algo a descifrar, y nuestra tarea lograr la emergencia de un sujeto responsable de su hacer y decir, (además de su alivio sintomático). **Ya no le pasará lo que a todos, por lo mismo que a todos.**

Reinstaurada una diferencia, podrá desplegar su escena, su imaginario y el análisis seguirá su curso (con suerte)

ANOREXIA Y BULIMIA

Todos/as, iguales. Lo social, supuestamente impone, desde afuera, una imagen corporal ideal, gracias a lo cual los adolescentes de hoy se "matan", literalmente de hambre (en realidad sin hambre).Todos por lo mismo, el ideal social.

Tampoco hay allí significación sintomática. "es lo que es", alcanzar la delgadez que impone la cultura. Lo cual en realidad produce una especie de fenómeno identificatorio que iguala y calma algo de la angustia, especialmente la de los padres.

Pero, los místicos y ascetas de épocas anteriores, ¿también querían un cuerpo 10? O hay algo en la relación con el Otro que tiene mas que ver con una búsqueda y rechazo de la unión imposible con el objeto?

Anorexia, anulación del deseo (a veces expresión límite de un deseo que intenta sobrevivir), resistiendo la muerte subjetiva aún a costa del peligro de la muerte real. Negación a la incorporación de alimento- o su expulsión -, reedición de una posible oposición a la demanda del Otro materno de ser demandado, es decir, negación a aceptar que sea el Otro el que sepa que es lo mejor para él, ignorando su deseo. Paraíso perdido, paraíso infernal, donde el deseo no existe para el Otro, peligro de ser atrapado en una unión imposible.

¿Mayor ejemplo de relación con la constitución subjetiva que la bulimia?, Incorporación -expulsión, que remite a Lo siniestro, o a decir de J.Kristeva, Lo Abyecto.

¿Dónde está el 3º que impida que esa unión se consume?, El 3º que pueda limitar el goce?, Qué pasó con la función paterna?

SINTOMA, SINGULARIDAD Y DIFERENCIA

En la presentación actual en la consulta creo que cambia, (y no siempre) la forma de explicación y relato superficial de los síntomas en un intento de anular su condición de singular y su posibilidad de ser significados. Se generaliza lo individual, se anula la diferencia proponiendo una especie de "subjetividad de lo idéntico".

Creo también que hay un exagerado hincapié en la globalización, la tecnología, el auge de la imagen, el malestar en la cultura y su concomitante angustia en relación con la tramitación pulsional, en detrimento de los otros postulados básicos que han constituido el soporte teórico del psicoanálisis.

Parecería que, en las nuevas patologías, se va abandonando la cuestión de la sexualidad (en el amplio sentido que le da Freud), lo cual conlleva una especie de desexualización de la teoría en si misma, que no parece estar desligada de otra observación de la consulta, el ejercicio de la sexualidad, aparentemente libre, pero en realidad, tratándose de una sexualidad mas actuada que pensada.

¿Qué se pierde si pensamos de esta manera?.

1. La tramitación del Edipo y la constitución subjetiva, que organiza la singular relación entre el Sujeto y su Objeto, o dicho de otro modo su estructuración, o su escena fantasmática
2. La posibilidad de historizar y reescribir la historia, dándole sentido y permitiendo al sujeto reconocerse en la cadena de filiación.

3. La característica fundante del sujeto (deseante) en su reproducción sexuada, que lo escinde y a la vez lo inscribe en la cadena generacional
4. El peso (y pago) de la deuda simbólica que permite y favorece la inserción en la cultura

.....en definitiva, todo aquello que se practica en la Dirección de la Cura, en la cura por la palabra

Creo que, con tanto por trabajar aun, para pensar en nuevas patologías hace falta, al menos para mí, un tiempo,

Todo lo dicho no implica el no-reconocimiento de nuevos desarrollos teóricos y diferentes abordajes en salud mental. Como dije al comienzo, la revisión de la teoría y técnica psicoanalítica, solo puede ser hecha desde adentro, sin oposición, comparación o antagonismo con otras producciones con las que si se puede discrepar y discutir en el intento siempre válido del intercambio de ideas.

Para terminar, quiero mencionar algunos puntos de los que Orwell, en su novela 1984, describe como necesarios para el bienestar de los individuos en sociedad, cuyo logro máximo sería el no-pensar: (anulación de la angustia?)

1. Creación de un nuevo lenguaje, reducido al máximo, con características de palabras-signo,
2. Renuncia (abolición) al orgasmo (y la reproducción sexuada)
3. Anulación de las diferencias, en una sociedad de "hermanos"
4. Todo ello observado y controlado por un Gran Hermano, omnipresente, cuya existencia se supone verdadera

- -

Si estamos de acuerdo en aceptar que la subjetividad (sujeto del inconsciente) depende de:

1. un efecto de lenguaje, que inaugura la cadena significante y el inevitable malentendido.
2. producto a su vez del efecto de la sexuación que divide al sujeto y lo posiciona como deseante
3. para lo cual es necesario la aceptación y coexistencia con las diferencias (del Uno, al semejante, a no-todos, algunos)
4. mediatizado por un Otro que no solo no favorece la unión, sino que actúa como terceridad necesaria para la supervivencia subjetiva

Vemos que ya en los tiempos de Orwell, el malestar era propuesto (ideología totalitaria) como posible de superación, a través del no-pensar y no, como lo describiera Freud, de producción, trabajo y tramitación pulsional sublimatoria.

Es por ello que me preocupa el "facilismo" de la descripción de síntomas "todos iguales", y mi propuesta es seguir pensando, aunque sea a partir de las patologías "viejas", antes de intentar una reducción clasificatoria. Psicosis, histeria, neurosis obsesiva, fobia como pre estructura y especialmente la perversión, encierran aún muchos misterios.

Bibliografia:

"Patologías actuales o actualización de teorías", Lizardo Valdés

"Del trauma psíquico al stress postraumático ¿qué pasó en el medio ?", Jorge Garaventa

"Problemas en la conceptualización de las nuevas patologías",. Adolfo Benjamin

"Desafíos del Psicoanálisis en tiempos del DSM IV", G. Gasiner y L. Lamovsky

"Relaciones del psicoanálisis con lo social y lo político", Gilou García Reinoso

"¿Patologías psíquicas o nuevas subjetividades en la sobremodernidad?", Graciela Cohen

"De la teoría del trauma a la alteración socio-histórica", Raquel Bozzolo y O. Bonano

S.Freud Obras Completas, artículos varios

J. Lacan, Seminarios y Escritos

La envidia o el mal de ojo

Ignacio Gárate Martínez

Todos los vicios, Sancho, traen un no sé qué de deleite consigo,
pero el de la envidia no trae sino disgustos, rencores y rabias.
Cervantes

…que recibí con malos deseos y autenticos celos infantiles a mi hermano,
un año menor que yo (el cual murió a los pocos meses de edad)
y que su muerte dejó en mi un gérmen de reproches.
Freud

De los siete *pecados capitales* cinco son anverso y dos reverso, cinco figuran exceso y dos déficit. De todos, el peor para el cristiano, no es la lujuria ni la ira ni la gula o la soberbia ni la pereza o la avaricia. Es el defecto de amor que impide cumplir el mandamiento de Jesús: la envidia.

En la cara del espejo capital el pecado es exceso y desorden de "apetito" y se ha de entender este "pedir" que incluye el apetito, en la vertiente opuesta a la necesidad, aquella que influye sobre la *avidez* del deseo: así se construye ese magnífico significante castellano, casi rasgo de ingenio en el sentido freudiano, *avedecer* que significa el efecto de avidez del apetito sobre el deseo. El exceso de apetito pone el deseo en desorden hasta confundirlo con las ganas y, de pronto, el cuerpo campea por sus respetos y se impone para repetir lo que le marca o le encarna: el síntoma.

Esto de los pecados y las virtudes nos ayudaba bastante, en los tiempos catequistas de Astete y de Ripalda, a reforzar el *superyó*, dándonos normas y respuestas, soluciones prácticas, obligaciones y amenazas, ejemplos enternecedores destinados a moderar los ímpetus, esas ganas enloquecidas que no sabíamos si eran *pedir* o *peer*, pues a menudo nos olían muy mal los apetitos. Y si cree mi lector que le fuerzo la sonrisa con un quiebro, que piense en nuestro señor Don Quijote cuando salió de la venta "*tan contento, tan gallardo, tan alborozado por verse ya armado caballero, que el gozo le reventaba por las cinchas del caballo*": el pedigüeño pedía y ya saciado, su contento se tornaba pedorrera, oquedad, borborigmo o estertor de un vacío interno, hinchazón de petulancia flatulenta. Y recuerdese para completar la referencia, cómo se dice vulgarmente en catalán el capricho de hacer algo: "*li va petar d'anar-hi*".

Hoy nos encontramos en un tramo del acontecer humano en donde el elitismo y la permisividad se conjugan de mil amores para hacernos las cosas más difíciles a la hora de decidir del bien y del mal; se puede hacer de todo sin saber ni el "cómo" ni el "por qué", sin referencias que cimienten, por adhesión o por oposición que viene a ser lo mismo, la elección o el ejercicio. Estamos en un declive de la mutación social que acaso se convierta en decadencia, por eso la DSM IV suprime la neurosis, la psicosis y la perversión, en provecho de los tic, de los tac o de los toc y los médicos de cabecera recetan tantos antidepresores entre gripe y orzuelo. Se ha terminado la clínica que se basaba en la observación de la buena o la mala encarnadura. Estamos en los albores de la *sociedad depresiva*, la sociedad del *déficit:* tic, tac, toc, de un reloj sin péndulo ni pesas.

Que no crea el lector que aquí me quejo ante el Dios de las batallas, de los tiempos del abuelo y su "estar mejor"; "no me pesa lo vivido, me pesa la estupidez de llegar a un fin de siglo distinto del que soñé". Hay un faltar o echar en falta cuyo exceso redunda en *negra bilis* y no es ya la*pereza* el "caimiento del ánimo en bien obrar", que decía el catecismo de Astete, sino melancolía que solo con la *envidia* se remedia. Pues no hay amor de sí mismo que tapone el vacío y sólo por mirar el bien del otro y contemplar su belleza y lozanía o su comer con fruición o su gozo templando las caricias o la explosión violenta de su miedo, se consigue evitar el desafío mortal en donde la libertad se topa con los límites.

Es la envidia un vivir poco gustoso, con resabio de tiña por la erupción que fuerza en el pensar y ese humor suyo corrosivo y acre que va royendo el cutis de la cabeza donde se cria costra. Fuerza la envidia tiñosa a destruir las colmenas por el arañuelo o gusanillo que se inmiscuye en los enjambres y siembra escasez o mezquindaz y hay que volar al grito de "sálvese quien pueda" y correr a enjambrar en otra parte.

Hay un dicho que sitúa muy gráficamente la ambigüedad de los sentimientos hacia el amigo, eso que se construye en el "amorodio": "¡De mis amigos me libre Dios, que de mis enemigos me libro yo!" Y es que los amigos se ven, se frecuentan y acaso compartan intereses y trabajos. Y claro está que deseamos el bien de los amigos, por eso nos sentimos con ellos *benevolentes*, pero se nos inflama a veces la vista y la prosperidad del amigo nos causa envidia como si la luz de su fama nos sumiese en sombra y su crecer impidiese el nuestro. Este proceso que Plutarco refiere para diferenciarlo del odio, es algo muy difícil de reconocer y de todas las pasiones, la envidia es la más oculta hasta llegar a ser, sarna del alma, enfermedad innombrable: la envidia es grama que verdea en sombra. No hay placer en la envidia clásica pues siente el envidioso más placer en la compasión del apiadarse que en el propio envidiar y así Plutarco concluye con la envidia del amigo diciendo: "Pues los envidiosos no querrían causar la perdición a muchos de sus amigos y conocidos ni hacerles sufrir, pero se apesadumbran de su felicidad. Disminuyen si pueden su fama y gloria, pero no les procurarían males irreparables, sino que, como si se tratara de una casa más alta, se contentan con quitar lo que les hace sombra". La envidia es desde siempre un efecto disyuntivo del mirar y del ver.

Nos podría extrañar que, al mismo tiempo, sea la envidia el mayor de los pecados (uno de los siete mayores) y que pueda haber virtudes que parezcan o se digan envidiables y es que, parece ser, que no es lo mismo *envidiar* que *tener envidia*, Roque Barcia, un buen retórico y a la vez moralista decimonónico lo explica así: "Envidiar significa más bien tener deseos de poseer el objeto que se envidia. Se envidia la salud, el talento, la paciencia, la hermosura, la renta, el garbo. Tener envidia es sentir zozobra de que una persona posea lo que uno sólo quisiera poseer. El que envidia, imita y trabaja. El que tiene envidia se impacienta y odia. Envidiar es una emulación. Tener envidia es un egoismo. Envidiar es muchas veces una virtud. Tener envidia es siempre un vicio y un pecado. Y este pecado no puede compararse con otro alguno, porque, más que un pecado es una especie de demonio. Si cobrara forma material y apareciese en medio de la tierra, el mundo entero arrojaría un grito de espanto." Nuestro ilustre Barcia, se refiere aquí a lo que dice la Sabiduría: *invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum imitantur autem illum qui sunt ex parte illius* (y también por la envidia del diablo entró la muerte en el orbe de la tierra: aquellos que comparten con él también la experimentan). Es de señalar que para los clásicos tanto el *invidere* latino como el *fthonós* griego refieren, a la vez, envidia y odio y se diferencia completamente de los*celos* que pueden ser divinos (recordemos a Yavé Sabaot, el Dios celoso), mientras que la envidia sólo puede ser diabólica, destructora y mortal. Los celos son cuidadosos, por eso cela el bedel la asistencia a clase, como un dios de pasillos que cuida su ciudad cuando, al atardecer, se le emborrona el transeunte.

La Biblia hebráica sólo presenta una ocurrencia de envidia (las demás referencias de los libros judíos de la Biblia sólo existen en versión griega), en el libro de Job, que Luis Vives cita a partir de la *Vulgata*: "Mata al pequeño (*parvulum*) la envidia" y es ésta extraña traducción pues, aunque escolásticamente casi exacta (tuvo Cómodo gran envidia de su padre Marco Aurelio), la palabra griega no se refiere a pequeño sino más bien a extraviado o insensato, lo que hoy se traduce por tonto y que acaso se entendiera mejor si se interpretase como falto de referencia firme, ésa que brinda la función paterna como suelo, por lo que yo propongo que se traduzca el versículo de Job por "Mata la envidia al desolado".

Diferencia Vives en su extraordinario estudio, tras el de Plutarco y el de Basilio de Cesarea, cuatro clases de envidia que dan cuenta de nuestra actitud frente al bien ajeno; la primera es la del bien ajeno que nos perjudica por aminorarse nuestros bienes al sobrevenirle a nuestro prójimo otros mayores. La segunda, de la que dice que es como una forma del deseo y que es la del bien ajeno y que, aunque éste no nos dañe, sentimos que no haya sido sólo para nosotros. La tercera que denomina como celos, es la que hace que no quisiésemos que otros consiguieran lo que nosotros o lo que deseamos o hemos deseado sin haber podido alcanzarlo. La cuarta es aquella en donde el bien ajeno *nos duele simplemente* y sin mira alguna de nuestras utilidades, sino sólo por creer malo que otros estén bien y dice que ésta cuarta es la verdadera y más propia naturaleza de la envidia. La envidia de Vives es un sufrimiento intenso, que procura palidez lívida, consunción, ojos hundidos, aspecto torvo y degenerado. Sin embargo el envidioso, no se atreve a descubrir sus sentimientos y pone gran trabajo en que no se manifeste esta llaga interior. Así, nos dice, en el alma, se revuelven *encerradas y cohibidas* esas manías y furias, cuando el tormento no es superado por otro alguno.

Quizá sea esta cuarta forma de la envidia (que encierra y cohibe como quien *reprime*) la que justifique el interés de los psicoanalistas por esta pasión del alma, este impulso o apetito que recarga los deseos y los desencaja hasta el pecado y hasta lo supremo o capital en la jerarquía de los pecados.

Para poder interesar a los psicoanalistas tiene la envidia que ser o deseo inconsciente o marca sobre un objeto de un deseo inconsciente en donde el apetito del objeto se convierte en síntoma.

Los psicoanalistas tienen que discriminar, precísamente, la medida en que la envidia es pulsión hacia un objeto o déficit constitutivo del desamor de si, herida del narcisismo que sólo con su manifestación sintomática consigue atorar el flujo de la negra bilis y soslayar la muerte de uno mismo, cuyo gozo consiste en odiar el gozo ajeno pues si no: mi gozo en un pozo… Un pozo sin fondo en donde al cabo triunfa la muerte como amo absoluto.

Freud reserva la envidia (*neid*) para referir la posición diferente del hombre y de la mujer frente al complejo de castración; en su primera expresión, la cosa puede parecer bastante sencilla y parece ser que este tema no les suele gustar a la mujeres de hoy, como si Freud les rebajara o como si su búsqueda teórica se convirtiese, al hablar de la feminidad, en una especie de machismo inconsciente: "La hipótesis de un mismo órgano genital (viril) en todos los seres humanos es la primera de las teorías sexuales infantiles importante y de grandes consecuencias. El niño no le saca mucho provecho a eso de que la ciencia biológica se vea forzada a confirmar su prejuicio reconociendo que el clítoris femenino es un verdadero sustituto del pene. La niña no cae en esa especie de actitud de rechazo cuando se da cuenta de que el órgano genital del niño es diferente del suyo. Está inmediatamente dispuesta a admitirlo y sucumbe a la envidia del pene que culmina en el deseo importante, en cuanto a sus efectos ulteriores, de ser un chico." Visto así, y aunque fuese en 1905, no cabe más remedio que admitir que el destino falocéntrico de la feminidad es poco lustroso (si se me permite la expresión) y será necesario leer con detenimiento la obra freudiana respecto de la envidia del pene, durante los treinta y tres años siguientes, para llegar a la dialéctica del *ser* y del *tener* en 1938: "Tener y ser en el niño. Al niño le gusta expresar la relación de objeto por medio de la identificación: soy el objeto. El tener es la relación ulterior, recae en el ser tras la pérdida de objeto. Modelo: seno. El seno es un trozo de yo, soy el seno. Más tarde solamente: lo tengo, es decir que no lo soy…"

Si por un momento aceptamos alejarnos de la materialidad del objeto (pene) de la envidia en lo femenino y de la angustia en lo masculino, observaremos que el *faltar* que induce o causa el deseo produce en un caso angustia y en el otro envidia y se desliza sin mayor satisfacción, en ninguno de los casos, a través del conjunto de los objetos con los que el yo se identifica a lo largo de su desarrollo. Freud lo nombra con total claridad en los diferentes trabajos en los que se refiere a la envidia. Así, tanto el "*hijo*" como el "*hombre colgando de su pene*", son sustitutos de la envidia y hasta incluso la "*feminidad*", fin último del desarrollo psíquico en la mujer, se convierte en sustituto de la envidia del pene, lo que nos llevará a considerar la feminidad como último objeto de la envidia femenina. En el caso de los hombres, Freud convierte la *protesta viril* introducida por Adler en*rechazo de la feminidad* y sitúa de nuevo la castración masculina por el lado de la angustia; acaso nosotros podamos entender como posible que tras este rechazo angustioso de un deseo, a penas emergente, de aceptar la propia feminidad (la de los hombres), se esconde la envidia de la misma feminidad que originalmente fue, en la mujer, envidia del pene… ¿Será posible afirmar ante mis serios lectores que en el hombre también existe la envidia del pene? ¿Cómo puede ser que exista envidia de algo que se posee? Quizá porque al darse cuenta de que lo *tiene*, percibe que no lo *es* (el *falo*) y que sin embargo, por no *tenerlo*, la mujer presume que lo *es* (*femenina*). ¿Envidiará el hombre la feminidad triunfante como imagen sustitutiva de un sueño de virilidad total, que se desmiente día a día con la detumescencia del pene? Si lo que aquí infiero tuviese algo de cierto, comprenderíamos mejor esa actitud virilmente cuarentona que manifiesta su odio de la feminidad madura y la desprecia en provecho de una plástica, más cercana de la perfección ensoñada y brillante de un falo, no sometido a la castración (cuando mira a la top model). Es cierto que si volvemos a la afirmación de Astete, tal y como yo la traduzco: *la envidia es un odiar el gozo ajeno,* podemos comprender cómo el hombre puede tener envidia del gozo de la mujer: disfruta él sexualmente en la cima de la angustia, cuando el crecimiento constante de su deseo le lleva a la angustia de la castración y con ella a la detumescencia del pene, de ahí al orgasmo. Tiene ella una relación más relajada con la castración, lo que le permite lograr un suplemento de gozo inaccesible al hombre y que no se puede comparar con éste: la relación sexual entre hombre y mujer no es homosexual, como tampoco lo es la relación entre mujer y mujer. Misterio de Eros que no permite que haya relación sexual, en el sentido que las Matemáticas le dan a éste término.

Una joven paciente, ingeniero comercial, especialista de la venta de aparatos de medidas físicas, cuenta cómo descubrió un día horrorizada que su amante de entonces se masturbaba en ciertas ocasiones viendo películas pornográficas. Más tarde, en el transcurso de otra relación amorosa, le preguntó a su compañero si alguna vez, cuando estaba con ella, pensaba en otras mujeres. Le confesó su amante que, en efecto, durante sus relaciones sexuales, ocurría que fantasease imágenes de otras mujeres y de otras situaciones

sexuales… La paciente relata estas actitudes como el colmo de la infidelidad y le parece terrible poder enamorarse de hombres de esa calaña. En la actualidad, se encuentra en el inicio de una nueva relación y como le parece estar cada vez más enamorada, teme que se reproduzca lo pasado y le pregunta a su amigo cuáles son sus fantasías, a lo que éste responde que esas cosas son demasiado íntimas para compartirlas con alguien. ¿Se da usted cuenta?, me dice, tengo mucho miedo de enamorarme y de que al cabo me confiese que él también piensa en otras cuando hace el amor conmigo… Al contrario del consejo catequístico, la envidia funciona en este caso como remedio contra el enamorarse.

Otra analizante recordaba, con verdadero sentimiento de culpa, un episodio de su adolescencia, interna en un instituto, y a una de sus compañeras que la mantenía presa de una admiración sin límites… La analizante se dejaba querer sin encontrar en su amiga nada que le pareciese valioso o interesante; acaso si lo fuese una interminable y lozana cabellera de color caoba (*vellón cabrilleante hasta la encolladura*, como el que describe Baudelaire) único adorno de una silueta desgarbada y sin gracia. Quiso probar un día la realidad de su influencia sobre la amiga y le dijo: "A ti te quedaría estupendamente el pelo corto"… ¡Cuál no fue su sorpresa al constatar, al cabo del fin de semana siguiente, que su compañerita se había rapado el pelo y ostentaba una escuálida cabecita peinada a la *garçonne*! Aquella pequeña no tenía ya nada, nada que fuese envidiable, nada con que gozar ensimismada, a no ser el mirar y admirar a mi analizante con la mirada sumisa, emocionada, la mirada intensa, apasionada, como un rayo que no cesa, que venía a suplantar su cabellera yacente y deshilachada de silbo vulnerado. Tras esta verdadera mutilación, mi paciente, ahita en culpa, se mostró compasiva y cariñosa con la muchacha, sin percibir que al renunciar al atuendo de su melena, la niña se volvía mirada únicamente, de la que mi paciente quedaba colgada con un objeto del deseo poseído por fin.

Piera Aulagnier, entonces Spairani, nos relataba allá por el 67, en su inmejorable artículo sobre *la feminidad y sus avatares*, la historia de una paciente que vale la pena recordar con todo su detalle: Se trata de una joven que solicita empezar un análisis para intentar librarse de unos celos invasores que dificultan mucho sus relaciones amorosas. Sus celos hacen que le sea insoportable no sólo que su compañero la pueda engañar sino el mero hecho de que deje entrever la posibilidad de que exista cualquier deseo del que ella no sea el único objeto. Cuando comienza el análisis, la paciente mantiene desde hace algunos años una relación con un hombre del que está muy enamorada y con quien mantiene relaciones que le procuran un intenso placer sexual del que habla sin dificultad. Un día, la analizante llega a la sesión presentando todos los signos de esa perplejidad y conmoción que solemos reconocer como anunciadores de la angustia. Acaba de asistir a una conferencia en la que una conferenciante ayudada por una ingente cantidad de planchas anatómicas les ha intentado convencer de que el gozo es un derecho femenino, desmistificando "el mito de la superioridad masculina". La conferenciante pretendía que cualquier mujer podía gozar fácilmente, con tal de adquirir el dominio perfecto del sistema neuromuscular que rige el gozo en la mujer. La paciente de Aulagnier se pregunta perpleja: ¿Lo que hasta entonces había creído que era su gozo se podía acaso superponer a los esquemas que se le presentaban como los únicos válidos? Si el placer orgásmico requiere cierto ritmo de movimientos corporales ¿Cómo se tenía que denominar lo suyo, en donde el placer iba acompañado de un abandono en el cual se complacía imaginándose objeto inanimado, manipulado según los caprichos del compañero? Si sólo se puede hablar de gozo cuando éste se acompaña con una pérdida total de la conciencia, ¿Cómo denominar el suyo que siempre se apoyaba en los signos de evanescencia que el placer hacía surgir en el otro? La paciente se terminaba preguntando si su gozo no sería un simulacro, una semblanza falsa, mientras que, decía, su placer era real. Como si se le dijese que lo más auténtico en ella era mentira, cuando esa mentira era lo que siempre le había parecido la verdad por excelencia. Como quien dice, los sentidos (no) me engañan… Sin pararnos a comentar esta secuencia, si que podemos insistir en la coincidencia con el primer relato de mi paciente y la cuestión de la mirada que se plantea en mi segunda secuencia clínica. La paciente de Aulagnier, envidiosa de cualquier objeto de deseo de su amante que no fuera ella, hasta los más nimios o desexualizados, como el tocar el violín, gozaba al unísono de su amante cuando su miraba percibía el desvanecimiento de éste o los albores de su orgasmo. ¿Cómo no recordar aquí el *Contre-chant*de Aragon "Soy ese desgraciado comparable al espejo, que puede reflejar pero no puede ver, como él mi ojo es vano y como a él lo habita, esa ausencia de tí que funda su ceguera." Porque en el muro de su mirada sólo sabe encontrar "sombra de ella soñada", Louis Aragon se puede contagiar con aquel madrigal de Gutierre de Cetina y sus "tormentos rabiosos" diciendo: "Ya que así me mirais, miradme al menos". Gozaba la niña y teníá razón, pues su mirada coincidía, haciéndose objeto de gozo, con la angustia del compañero, en la detumescencia angustiosa que precede a la eyaculación.

¿Contra la envidia, la interpretación? Acaso sirviese la máxima si fuera interpretación analítica, es decir si la interpretación inscribiese o marcara su efecto más allá del sentido. Dar sentido al síntoma puede ser, lo

mismo que desvelar un comportamiento, una manera de psicología. La interpretación psicoanalítica se diferencia de la psicología porque constituye un acto, un acto de apertura de la misma estirpe que el del explorador que, saliendo del sendero o del texto o del cauce que nos lleva, sitúa nuevas pistas, encarna nuevas cotas, instruye una topografía sin que haga falta dibujar o conocer el mapa todo. La interpretación no es saber semántico sino, como la mística, saber de experiencia: *el ciervo vulnerado por el otero asoma*.

Más allá de la envidia, de la envidia del pene en la mujer, de la envidia de la feminidad enmascarada en su *protesta viril* en el hombre, se encuentra la castración como figura de un déficit, de un faltar, que hace surgir en primer plano el objeto del deseo y en el caso de la *in-vidia* , la mirada como objeto causa del deseo. Agustín de Hipona lo pone de manifiesto: *Vidi* ego et expertus sum zelantem parvulum: nondum loquebatur et intuebatur pallidus amaro aspectu conlactaneum suum (Vi con mis ojos y conocí bien a una criatura presa de celos: todavía no hablaba y contemplaba con lívida acritud a su hermano de leche). Agustín ya había mamado; su apetito, saciado ya en lo necesario, se corroía y consumía al mirar a su hermano de leche que gozaba a su vez colgado de un pezón. Conviene recordar la pregunta de Xavier Audouard a Lacan en su seminario del 19 de febrero del 64, a propósito de la mirada: "¿En qué medida hay que hacer saber al sujeto en el análisis que se le mira, es decir que estamos situados como aquel que mira en el sujeto el proceso de mirarse a si mismo?" y la respuesta de Lacan: "Intento aquí captar cómo la *tujé* (el encuentro inesperado) es representada en el asidero de la visión. Mostraré que lo es al nivel que yo llamo la mancha y que ahí se encuentra el punto *tújico* en la función escópica. Es decir que el plano de la reciprocidad de la mirada y de lo mirado es, más que cualquier otro, propicio para la coartada del sujeto. Por eso convendría que no le llevásemos con nuestras intervenciones durante la sesión a establecerse en ese plano. Por el contrario, habría que truncarle de ese punto de mirada último que es ilusorio." Más allá de la envidia en donde la mirada emerge como objeto causa del deseo, se encuentra el borde tronchado por la ausencia de lo semejante. El psicoanalista no es el envidioso Samsón Carrasco, que quiere interpretar la locura del envidiado, disfrazándose a su vez de *caballero* y sirviéndole de *espejo*. No puedo sentir dolor del bien ajeno si la visión de lo ajeno me deja de ajenar (o alienar) porque hay un borde cortado, el corte de un borde en la superficie del Yo que transforma la angustia en pasión por lo diferente.

Joël Dor, siguiendo las huellas de Piera Aulagnier, recoge en 1987, la síntesis de su trabajo sobre la feminidad. En *Estructura y perversiones,* nos muestra cómo, el surgir de la feminidad, se circunscribe en torno a ese objeto ausente; así, nos dice Dor, Aulagnier define la feminidad como "el nombre que el sujeto del deseo le atribuye al objeto, precísamente allí en donde este objeto no se puede nombrar porque no está. Con esta manera de situar las cosas, enteramente fundado en el "momento fecundo" designado por Freud en su estudio sobre la feminidad, se obtiene la consecuencia inmediata de someter el campo de la feminidad al reconocimiento del otro. Joël Dor afirma con Aulagnier, que sólo el otro puede aportar a una mujer algún tipo de seguridad sobre el tema de su feminidad. En otras palabras, una mujer sólo puede recibir la investidura de su feminidad porque un hombre consiente en reconocerla a través del deseo que le demuestra y con el cuál ella sabe que la posee. En este sentido y *a contrario*, el deseo de un hombre por una mujer es deseo de la feminidad que ésta posee en el lugar preciso en donde nombra lo que le falta. Esta reflexión tendería a confirmar mi temeraria afirmación sobre la envidia del pene en el hombre.

¿Más allá de la envidia?, ¿Más allá de la identificación?, ¿Más allá del objeto?… Se tendrá, en su día, que dedicar un trabajo amplio a la sublimación, a la sublimación entendida o pensada como un más allá de la represión, e intentar ver cuál sería el destino del deseo sexual en la sublimación cumplida. Por hoy podemos pensar que más allá de la envidia está el cuerpo, un cuerpo extraño, vacío y cosido en torno a unos agujeros cuyos bordes contienen el placer y su repetición, los agujeros del deseo; un cuerpo ora henchido ora hinchado, tal vez sediento, más de una sed que de un beber, un cuerpo como último refugio del narcisismo, en donde se plantea y se arriesga la cuestión del amor.

Para introducir el final de mi reflexión tengo que volver por un instante al catecismo, al de mi mentor, Gaspar Astete S.I.: Contra soberbia, humildad. Contra avaricia, largueza. Contra lujuria, castidad. Contra ira, paciencia. Contra gula, templanza. Contra pereza, diligencia. Contra envidia, amor.

Ya la hemos pronunciado, la palabra definitiva, la que recoge alma, corazón y entrañas, la que lo explica todo, lo perdona todo, lo resume todo, salvo que, ese todo --y recogeremos aquí la paradoja de Bertrand Russell-- si lo es todo, contiene también ese echar en falta, echar de menos, ese déficit…

El deseo es *déficit* en su esencia misma, por eso no hay objeto que lo satisfaga y, sin embargo, si que hay objeto que lo cause.

Hay una trampilla tomista en esto del amor que se desentiende de la satisfacción en la posesión del objeto y deja discurrir su echar de menos por la eterna voluntad del Bien: *amare velle bonum alicui* (amar es querer el bien del otro). La expresión se vuelve horrenda cuando el inconsciente freudiano se desvela con su facultad o su *principio de no contradicción* (es ésta, recordemos la Metapsicología, una de la propiedades del sistema Ics). Odiar es querer el bien del otro. La práctica del psicoanálisis se topa con esta propiedad que resume el horror del acto analítico: al contrario de las psicoterapias --en donde la sociedad reclama un bien para el otro, el usuario, eso que llaman curación (y que Freud, por darme razón quizá, llamaba *furor sanandi*)--, el psicoanalista sabe que buscar o querer, que incluso desear el bien del otro es la mejor manera de agredirle, de forzarle, de reducirle a la idea misma de un bien social. Por eso recomienda la clínica psicoanalítica que no nos ocupemos del bien de nuestro paciente, supuesto o no, sino de su deseo. Pero, tanto en nuestra casuística como en nuestra escolástica propias, tendremos que dirimir cómo el analista se libra del propio desear, de la suposición o imaginación del bien de un analizante… ¿Cómo lograr desentenderse del destino de un paciente para que advenga su deseo como destino? Ha de morir a sí el analista y despojarse de la máscara de su humanidad: morir a sí mismo es retraer el Yo para dejar un espacio para el otro. Tal me parece el modelo psicoanalítico del amor, si no queremos convertir nuestra práctica en una de las maneras más sublimes de la readaptación social o de la reeducación moral.

Si, como lo afirma Isabel Sanfeliu --y coincidimos con ella en este punto--, la envidia se anuda en un espacio imaginario, la muerte simbólica del analista no basta para situar o establecer su "más alla". El más allá del lenguaje es el cuerpo, un cuerpo que, por disolverse la realidad imaginaria de la mirada y la realidad simbólica de la palabra, se puede denominar como real. ¿Será ésta la realidad biológica de la que Freud nos habla, más allá de la roca de la castración para situar el análisis sin fin?: "A menudo se tiene la impresión, con el deseo del pene y con la protesta viril, de haber franqueado un paso, a través de toda la estratificación psicológica hasta "la roca de origen" habiendo así terminado con el trabajo. Y no puede ser de otro modo, pues, para lo psíquico, lo biológico representa verdaderamente el papel de la roca de origen subyacente. El rechazo de la feminidad no puede ser evidentemente más que un hecho biológico, una parte de este gran enigma de la sexualidad. Decir cómo y cuándo hemos logrado dominar este factor en una cura psicoanalítica será difícil Nos consolamos con la certeza de que le hemos procurado al analizado todas las incitaciones posibles para que revise y modifique su posición respecto de este factor." Esta afirmación freudiana de capital importancia pues sitúa los límites del psicoanálisis y les pone precísamente al borde de lo biológico, ¿tendrá acaso que ver con su pasión abortada por Lamarck y el lamarckismo? ¿Habremos de seguir pensando que Freud acarició hasta el final el sueño de una explicación total del cuerpo y del alma humana, tal y como se lo sugería Ferenczi en 1918?: "Ferenczi la sitúa [la amargura hostil de la mujer hacia el hombre] (ignoro si es el primero que lo hace) en una especulación paleobiológica, en la época de la diferenciación de los sexos. Al principio, según piensa él, la copulación acaecía entre dos individuos de la misma especie uno de los cuáles sin embargo se desarrolló más y obligó al más debil a soportar la unión sexual. La amargura debida a esta inferiorización se vuelve a encontrar en el comportamiento actual de la mujer. Pienso que no se le puede reprochar a nadie ese tipo de especulaciones con tal de que evite sobreestimarlas."

Con la llegada del cuerpo, la del cuerpo erótico, la del cuerpo femenino rechazado, se desmorona el concierto de seguridades sucesivas con los que la ciencia se alimenta: el rechazo de la feminidad, nos dice Freud, sólo puede ser un hecho biológico, una cuestión de cuerpo. Aquí volvemos a nuestras secuencias clínicas y principalmente a la que le tomamos prestada a Piera Aulagnier: "Por eso, el problema del gozo femenino, frisa siempre la dimensión del escándalo. Es escandaloso en efecto para el hombre tener que reconocer que no hay nada que le permita separar lo verdadero de lo falso; pero lo que todavía es más escandaloso es el tener que decirse que la mujer puede convertir su simulacro en la esencia misma de su gozo sin que se trate por ello de un engaño, pues su gozar puede ser también para ella un enigma."

Más allá de la envidia del pene, más allá de la envidia de la feminidad y su rechazo, la fascinación por ese enigma en donde la materialidad misma del simulacro no es engaño sino representante de una representación desconocida incluso para la persona que experimenta su ausencia (gozo--> feminidad --> pene). Contra el odio del gozo ajeno, la fascinación por lo que es otro, cumplida forma del amor.

El más allá de la envidia, cuestiona el final del análisis y la disolución de la transferencia en su relación con el cuerpo del deseo y la negociación del gozo bajo la forma reducida del placer: contra la envidia la experiencia del placer.

El envidioso se consume por no morirse: "¿Por qué me habéis salvado otra vez?", preguntaba aquel melancólico que se rifaba el cuerpo en cortes sucesivos, terribles torrenteras de sangre que le dejaban exsangüe. "Porque deseamos que vivas", le respondían sus hermanos. No envidiaban su vida, ni había en él envidia suficiente para atorar su deseo de muerte. Acabó en la frontera, destrozando en los acantilados ese cuerpo de deseo sin fondo aspirado por la muerte hasta el estallido final. ¿Contra la melancolía la envidia?

¿Más allá de la envidia el acto? Tendremos que discernir en la cuestión del acto aquel que se desliza por la violencia ciega y se encarna en la psicopatía y éste que es palabra, que se planta en el cuerpo y lo desplaza, que bronzea el cuerpo para que no se rompa y que no es coraza sino sólo un soplo, un viento, un hálito: el acto de palabra.

El cuerpo del melancólico acaso nos hable con mayor expresividad de aquel al que Freud se refiere como límite de lo psíquico.

El envidioso no se cree eso del narcisismo primario a partir del cual se engendra lo que sería la carga del objeto. Lo repudia con violencia, con agria desesperación: en el origen está el cuerpo, el cuerpo como enigma, el cuerpo como lugar del gozo, el cuerpo como sed de existencia que forma las últimas palabras del crucificado, ese mismo que había dicho "quien beba de este agua no tendrá ya más sed". Más allá de la envidia se sitúa la cuestión del amor, un amor que no sea carga del narcisismo primario hacia este o aquel objeto. Se trata de una concepción del amor sin objeto, la cruzada a la que nos convoca Unamuno en busca del sepulcro de Don Quijote, andadura sin urdimbre que la sustente, fascinación por un enigma en donde la verdad no es ciencia ni certidumbre, extrañeza constante por la alegría cotidiana que ni es afecto ni es efecto etílico, sino una vuelta a la identificación primaria en donde el júbilo nace, más allá de la mirada del otro, en la experiencia gozosa del existir: Soy, --como el *eyé asher eyé* del Exodo 3, 14-- acaso simulacro, como pretenden los que afirman que el hombre se ha inventado ese "Soy", alienado quizá a la mirada de la que cuelgo, pero también placer y calor y caricia y mirada a mi vez, mariposa del sueño o sueño de mariposa, Soy, y por ser me puedo dar sin contar, más allá de la economía del deseo, más allá de los propios intereses, más allá de la hiel que sopla sobre los nudos. Más allá, no sé adonde.

¿En el afilado tajamar del acto de amor?

Revelado antes de Higrah. Este capitulo tiene 5 versos.
¡En el nombre de Alá, el Compasivo, el Misericordioso!
1. Di: "Me refugio en el Señor del alba
2. del mal que hacen sus criaturas,
3. del mal de la oscuridad cuando se extiende,
4. del mal de las que soplan en los nudos,
5. del mal del envidioso cuando envidia".
113. El alba (Al falaq)

Anotaciones y referencias bibliográficas

Agustín de hipona; *Confesiones*.

Aragon, louis; Brinda un sexteto incomparable sobre la mirada como objeto de deseo en donde se desentraña la pulsión escópica en *Le Fou d'Elsa*. Nicolás Caparrós, veraniego y sutil, nos la brinda a su vez recordándonos de Gutierre de Cetina los *ojos claros y serenos*.

Astete S.I., Gaspar; *Catecismo de la doctrina cristiana*. Apostolado Mariano, Sevilla, 1989. Aunque parezca mentira, sigue existiendo una edición, la mía es de 1989, de este catecismo que meció la pereza de nuestros cursos primarios en el Norte de España, siendo más usual en la parte Sur, el que redactara en su día el R.P. Ripalda.

Aulagnier, Piera; Se trata de unas *notas sobre la feminidad y sus avatares*, referenciadas al libro anterior de Perrier y Grannoff, *El deseo y lo femenino*, que se encuentra publicado en el libro colectivo, titulado: *El deseo y la perversión*, Points du Seuil, París, 1967.

Barcia, Roque; en su *Diccionario enciclopédico*, publicado por Seix en Barcelona en 1870, nos ofrece con regusto retórico párrafos sobre la tiña y la diferencia entre envidiar y tener envidia.

Baudelaire, Charles; se trata del poema a su amante mulata, titulado *la cabellera*, citado por Federico G. Lorca en su *juego y teoría del duende* como ejemplo de éste. Véanse las Obras Completas de Charles Baudelaire que publica la Pleïade. Mi traducción del primer verso del poema se encuentra explicada, en nota a pié de página, en la entrevista con Xavier Audouard que publicó *Clínica y Análisis grupal* en el número 82.

Biblia de Jerusalem; el libro de la *Sabiduría*, del que sólo existe versión en lengua griega, y el de *Job* en su versión hebráica. Y también ese "Soy" del *Exodo* en donde se instaura la más breve de las autobiografías: *Soy que seré*.

Corominas & Pascual; *Diccionario etimológico de la lengua castellana*. editorial Gredos, Madrid 1992. De ahí salen las excelentes referencias etimológicas a pedir, peer, apetere, avedecer y toda la riqueza sin par de las lenguas romance.

De la cruz, juan; Obras completas, Poesía, Cántico espiritual. Habla San Juan de la envidia sin que nos haya parecido oportuno utilizar sus dichos, a no ser esta interpretación de la envidia como reminiscencia, cuando dice: (3S 4,1) "*La provocan noticias de la memoria y formas con que el demonio afecta al alma*".

Dor, joël; *Structure et perversions*, París, Denoël, collection l'Espace Analytique, 1987.

Freud, Sigmund; Sobre la *envidia del pene*: (1905 d) *Tres ensayos sobre la teoría sexual*; (1908 c) *Las teorías sexuales infantiles*; (1914 c) *Para introducir el narcisismo*; (1916-17 e) *Sobre las transposiciones de las pulsiones*; (1918 a) *El tabú de la virginidad*; (1920 a) *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*; (1925 j) *Algunas diferencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos*; (1926 e) *La cuestión del análisis profano*; (1931 b) *Sobre la sexualidad femenina*; (1933 a) *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*; (1937 c) *El análisis con fin y el análisis sin fin*; (1940 a) *Abreviado de psicoanálisis*; (1941 f) *Resultados, ideas, problemas*; Sobre las propiedades de lo inconsciente; *Metapsicología, Las propiedades del sistema inconsciente*.

Hernandez, Miguel; El suntuoso libro de poemas de Miguel Hernández, *El rayo que no cesa o el silbo vulnerado*, me sirve en una de las secuencias clínicas para referir la pulsión como rayo que no cesa, y la relación simbólica o de palabra, como silbo vulnerado por el síntoma.

Lacan, Jacques; A propósito de la angustia el *seminario sobre la Angustia*, y sobre el acto, el paso al acto y el acting out, las lecciones 8 y 9. Sobre el narcisismo primitivo y la carga del objeto, *La lógica de la fantasía*; sobre la mirada como objeto causa del deseo, *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*; sobre la clínica psicoanalítica y el bien supuesto o no del paciente, el *seminario sobre la Transferencia*; Acaso el lector se solace leyendo en los *Escritos*, *la juventud de Gide*.

Plutarco; *Morales*, *sobre la envidia y el odio*, traducidos por primera vez de la lengua griega al castellano en Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1548. Trátase, seguramente de apuntes de redacción o de un texto incompleto. Sobre lo inombrable de la pasión de envidia, se puede referir también el lector al *De Invidia* (92A) de Basilio de Cesarea, el discípulo y sucesor de Eusebio.

Vives, Juan Luis; En el tomo II de las *Obras Completas*, que contiene la *Obras filosóficas* y, entre ellas, en el libro III, un *Tratado del Alma*, se encuentra en el capítulo XV un estudio titulado, *de la Envidia*. Esta referencia, como la de Plutarco, se la debemos a la generosa competencia de la responsable de la Biblioteca de la Universidad de Murcia, bien nombrada Zaida, que respondió a nuestra pregunta por Internet y nos envió fotocopia de los textos permitendo así enriquecer nuestro trabajo. Desde aquí nuestro agradecimiento. También se encuentra el *Tratado del Alma* en Espasa-Calpe editor.

La transferencia es un juego de repetición

Luis Carlos Restrepo

La transferencia se relaciona con el juego porque ambos son repetición, y hay un elemento común es la simulación, la apariencia que se encuentra en los dos. Hay la actualización de un pasado que fue lo que se encontró Freud con sus primeros pacientes. La actitud del paciente fue poner al otro en parte de su historia, transfiriéndole una serie de datos que tienen que ver con su historia. A esto Freud lo llamó transferencia. (1)

En la transferencia hay el sujeto supuesto al saber, que se posibilita allí, para poner en acto lo inconsciente. La transferencia como dispositivo, me posibilita el acceso a lo reprimido propiamente dicho, siendo esto una cualidad de lo inconsciente. Pero es de anotar con Freud que no todo lo inconsciente es reprimido.

¿Cómo se define entonces la transferencia desde Freud, hasta Lacan?

Para el psicoanálisis la transferencia es entonces el punto nodular para acceder al inconsciente en la experiencia clínica. Durante los inicios del movimiento psicoanalítico Freud, su descubridor, se interesa por los efectos de la relación mèdico-paciente. Fue con los trabajos de Breuer y Charcot, (la hipnosis y lo catártico) que llegó a plantear que en el paciente hay un tipo de pedido en el que pone al médico en el plano de responder.

Así es como Freud con la experiencia comunicada de uno de sus compañeros de trabajo sobre el caso Anna O, se da cuenta que su interrupción se debió al embarazo de ella, al deseo del terapeuta de tener un hijo.

Esta situación de influencia por una de las pacientes lleva a Freud a interrogarse por el tipo de trabajo que hasta esa época se desarrollaba, para asumir un tipo de relación terapéutica que fuese más eficaz. (2)

Introduce la regla fundamental de la asociación libre, con ello Freud asume la tesis de que la transferencia es actualizar un pasado, algo del psiquismo del sujeto insiste, es latente, no hay olvido, por el contrario algo es reprimido y retorna a la conciencia como transacción de dos fuerzas antagónicas.(3)

Para Freud y Lacan la transferencia se constituye en resistencia, ¿cómo entonces podría advenir el inconsciente? Esa transferencia implica enajenación al Otro. Ese Otro para Lacan es el sujeto supuesto saber.

Freud se interrogó por el pedido del analizante al analista, cómo poder jugar por parte del terapeuta con dicha herramienta de trabajo? Freud se da cuenta que el analista no se puede sustraer de esa situación en la que el paciente lo involucra. Pero advierte que el analista no debe responder al pedido de aquel.

En los textos sobre la técnica analítica alude Freud a experiencias donde el analista enfrenta algunas dificultades, en determinadas circunstancias. El analista no debe responder a la demanda. En la dirección de la cura, tal abstinencia, tiene un "poder", es el saber hacer con, es el uso que hace, el analista, de la transferencia. El lugar del analista está pues, entre esas dos vertientes, entre el amor y el saber. La transferencia pues, está al principio y al final de la cura analítica, sin ella, no hay terapia analítica.

Cuando un paciente va a análisis, no se puede pensar de inmediato hay transferencia. Hay que esperar un momento del proceso donde la demanda del paciente pueda enganchar en la figura del terapeuta. Pues ésta la inviste libidinalmente como lo dice Freud: el paciente sabe que su terapeuta no es su padre, pero le llega a endosar la figura parental masculina. Esto se constituye en una elección de identificación en el ámbito inconsciente.

El analizante busca en su saber no sabido y, lo pone en manos del Otro por el lugar que ocupa. Diremos entonces que la transferencia es el relevo, desde el comienzo, de ese saber, de ese saber acerca de lo

que le espera, y que de alguna manera ha enmascarado. Lacan dice, el paciente no sabe qué le espera, por eso va a análisis.

Si tomamos con Lacan el matema de la transferencia

S-----------------------------------Sq

s (S1,S2,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,,Sn)

Lo que está bajo la barra, esa serie de significantes, es la vertiente del saber de la transferencia. La otra vertiente es lo que tiene encima de la barra, es decir la flecha que vincula ese significante inicial del analizante a un significante cualquiera que está enganchado como una especie de distintivo a su analista, constituyéndose de algún modo en un punto de anclaje de lo que finalmente se llama amor de transferencia.(4)

Estas dos vertientes se oponen de una manera tal que el analista se las tiene que ver. O sea no se puede tomar el síntoma por el síntoma. Hay algo que esta

Detrás e insiste, aquello que diría Freud como algo ominoso, no familiar y como tal queda en el olvido. Pero precisamente eso ominoso para Freud es lo más familiar y cotidiano del sujeto, de la cual desea ignorar, reprimir y no comunicar. Siendo opuestos el uno y el otro tienen puntos de contacto.

El analista debe buscar, que se dé ese objetivo, que lo que esta abajo emerja en un momento del proceso, y que cuando aparece no se deje, él, atrapar por lo emergido, eso lo llama Freud contra-transferencia.

De hecho el analista tiene un lugar que no puede eludir, el paciente se pone en manos del Otro; "yo no se, usted sabe lo que me pasa". La transferencia podría ser algo así como ponerse en manos de Otro, confiarle los intereses al Otro.

Ese Otro para Lacan, es la del objeto causa de deseo. Este objeto tal como es definido en el seminario ocho de la " Transferencia", forma una combinación notoria particular con el falo denominado "agalma".

El "agalma" es aquello que busca el paciente en el análisis. Es el objeto que, supone bajo transferencia, tiene el analista. Es también aquello que persigue el amante ubicado en un cierto momento con relación al Otro. Lacan se basa en el Banquete de Platón con Alcibíades, quien movido por la falta en ser del deseo trata de buscar en el amado, este "agalma". Alcibíades trata de suscitar el amor de Sócrates, suponiendo que la disposición amorosa de Sócrates lo lleva amar "a los niños bellos". Si el niño suscita el amor del Otro es por el lugar que ocupa para ese Otro. Por el valor que él supone tiene para el Otro en esa relación que se establece en clínica con infantes o en general.

Lacan señala en el seminriao siete (5)que el infante que se ubique en relación con el deseo del Otro, lo que interioriza será la mirada del Otro. La mirada del Otro regulara los intercambios imaginarios de a----a´ que aparecen al recibir el signo de la imagen del otro con minúscula. O sea el i(a) que necesita corroborar frente al espejo y que sostiene la identificación dentro de la dialéctica imaginaria.

El paciente cuando comienza un análisis precisamente endosa un cheque al Otro. Este tiene fondos, sabe lo que el paciente ignora.

Cuando el paciente demanda análisis pone los intereses a un Otro, es depositarle precisamente esa confianza, con un grado de reserva. Esto puede acompañarse de una desconfianza ciega (duda el neurótico, no duda el psicotico). De cualquier forma el sujeto nada sabe de sí, supone que el Otro sabe al respecto un poco más. El sujeto supuesto saber, esta enmarcado por un juicio que el paciente hace de él, vgr "no, no es mi madre o no soy lo que usted piensa".

El analista debe prestarse para servirle como modelo de identificaciones al paciente, no como objeto o sea un "i(a)", pues esto ultimo implicaría que el analista acepte la transferencia. Hace "acto" precisamente cuando hay transferencia permitiendo que de dicho amor surja la falta. Develar lo que el amor de

transferencia calla. Permitir ese amor en que el sujeto en su confrontación con el saber se sostiene. Esto seria lo que el analista permitiría como "acto".

Cuando el analista es él deposito de un saber que le supone el paciente es ponerse en sus manos: "usted sabe un poco mas, yo lo amo, guárdese para usted lo que ignoro." Cuando se accede por parte del analista a ese amor, es tapar la falta, negar el acceso a lo simbólico, o callar el significante que lleva consigo ese amor.(6)

Precisamente la dinámica de la transferencia esta del lado del saber inconsciente. Aun cuando decimos que el amor de transferencia se opone al saber, al mismo tiempo forzando la demanda, que es de amor de transferencia va a volverla alcanzar por la emergencia del significante.

Para Freud la resistencia es aquello que se opone a la palabra, hay silencio, se detienen las asociaciones, y en ese momento Freud dice "usted piensa en mi". Es paradójico, pensar que no hay nada que decir, por el contrario, algo se reprime, y debe ser dicho. Lo que hace Freud es transformar esa negativa hablar de algo que el analizante debe tomar a su cargo, en algo devuelto en el ámbito de la significación como una negativa, o mala "voluntad" para hablar.

Lo que hace el analista es utilizar el amor de transferencia para enviar algo del orden de la significación, algo que confronta al sujeto con la enunciación. Es resistencia cuando ese amor es mucho más intenso, cuando se opone a la palabra, se compra él silencio del analista, el del inconsciente, para seguir amando esa figura que ocupa ese lugar.(7)

Lacan sitúa en la transferencia tres puntos: imaginario, simbólico, real.

En el imaginario el paciente demanda amor al otro, este tolera ese amor, es un soporte, en tanto se presta a las manifestaciones de la repetición, a la puesta en acto del inconsciente.

Desde lo simbólico tenemos que tomar en cuenta que en ese amor hay un saber; el saber del inconsciente. A partir del amor de transferencia, el paciente supone al analista la razón de este amor; algo asi: "yo le amo, usted debe saber porque". El analista se vuelve de esta forma el depositario del sujeto supuesto saber. Este hace el papel de semblante, es un simulacro, o simulación por parte del analista.

Este sujeto supuesto saber, es para Lacan la transferencia en lo simbólico, pues el analizante busca en el Otro, el significante que le hace falta. Podrá encontrar el significante que reprime tan solo en el lugar del Otro. A partir de esto se le permite al sujeto engancharse por un significante, esa imagen esta a travesada por lo simbólico, entonces el amor como relevo de ese saber se queda corto, por que lo tocante a los ideales o atributos de esa imagen no dan cuenta propiamente de esa identificación.

La producción de lo inconsciente, se desprende de esa imagen ilusoria, a partir de la pareja saber-amor, denunciando al amor mediante el saber, se trata de delimitar el deseo que esta detrás.

Por esta vía de la transferencia de amor el sujeto es reconocido en la posición que ocupa. Ese amor se desvanece en toda su grandeza, es una ilusión. Develando ese amor, se llega a lo que Freud llama el amor real, lo que equivale a decir con Lacan: hay algo mas profundo en ese amor que es el objeto "a".

El paciente los toma por lo que son, o se los ubica por Otro, por que no ve claramente, no por lo que el analista cree, sino por el desplazamiento que hace el analizante de la imagen del analista.(8)

El analista permite que esa vana ilusión de amor se dé para advenir de ella un saber. La interpretación es que ese imaginario no es un error, sino que hay puntos de referencia significantes que están en el origen de ese amor.

El analista es el objeto de la pasión del analizante, es el depositario de la misma no-solo a causa de la existencia del engaño, sino porque efectivamente ocupa el lugar del Otro. El analista está en el lugar al que se le dirige la palabra, el lugar del que el analizante anhela un retorno. El analista suscita pasiones: amor, odio e ignorancia. Tres pasiones que se reconducen en la palabra. Lacan alude a la pasión del significante.

La transferencia para Freud es vista en primer lugar como desplazamiento. Los significantes inconscientes son de algún modo, allí, transferidos, el analizante lo hace tomando como punto de contacto, el relevo al analista.(9)

Finalmente, el manejo de la transferencia a punta a algo, efectivamente hace surgir el lugar real que ocupa el analista en ella. Como objeto causa del deseo del Otro, pero como un objeto que deja simplemente. Como algo imposible de amar y de analizar. Debe pensarse que el analista no tiene la ultima palabra, pues esta no se da.

A esto es lo que se enfrenta el paciente, a la falta del Otro, como en el caso del "Fort-Da", a la falta del Otro, que la madre muestra en ese lugar que deja a su hijo en la ausencia. Y cuyo efecto es que este la nombre como cosa ausente, muerta.

Diremos con el análisis que el final es cuando ese supuesto al saber cae, muere. Dando paso a una ley, que el sujeto asume en esa división de un significante para otro.

El final del análisis es un duelo y lleva al sujeto a asumirse como deseante. Por eso es que el amor aquí se convierte en una ilusión, por que no logra lo que inicialmente deseaba el analizante. No hay posibilidad de unir un significante con otro. No hay garantía.

En esa relación imaginaria, especular se instaura una falta, tanto para el paciente que ingresa a análisis, como el nieto de Freud que juega, representa simula que el carretel simboliza a la madre. Y en verdad lo hace para atemperar una situación penosa. Pero detrás de ella hay algo real de ese encuentro, un amor imposible, tanto para la madre, como para el analista de parte del hijo y del paciente respectivamente.

El juego es repetición, como la transferencia es repetición por que pone en acto una situación inconsciente reprimida, algo de su propio fantasma.

Notas

1 Freud, Sigmund. *Recordar repetir y elaborar*. Editorial Amorrotou, t 12. Buenos Aires. 1979.

2 Freud, Sigmund. *Trabajo sobre la técnica psicoanálitica*. Editorial Amoorortou.t 12. Buenos Aires 1979

3 Freud Sigmund. *Sobre la iniciación del tratamiento*. Editorial Amorrortou, t 12 Buenos Aires. 1979.

4 Lacan J . Seminario de los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. La transferencia. Editorial Paidós. 1992

5 Lacan Jacques. Seminario siete; *la ética del psicoanálisis*. Paidós. 1982

6 Idem.

7 Freud ,Sigmund. *Puntualizasiones sobre el amor de transferrencia*. Editorial Amorrortou, t 12. 1979.

8 Lacan J. Escritos 1 y 2. Editorial siglo XXI. Mexico 1978.

9 Freud, Sigmund. *Consejos al médico sobre el tratamiento psicoanálitico*. Editorial Amorrortou. T 12. Buenos Aires. 1979.

Potencialidade do inconsciente e eficacia da psicanálise

Javert Rodrigues

Palavras-chaves:

Psicanálise - Inconsciente - Campo do simbólico - Real - Signo lingüístico - Cena traumática - Decifração - Ato.

Demonstra que o trabalho psicanalítico vai além do campo do simbólico e que a eficácia da psicanálise depende do manejo e da posição assumida pelo analista face ao registro do Real.

Introdução

Este trabalho foi apresentado em uma das sessões plenárias do XII IFPS INTERNATIONAL FORUM OF PSYCHOANALYSIS, realizado em maio de 2002, em Oslo, Noruega onde participavam mais de 300 psicanalistas de diversos países. A particularidade deste trabalho decorre do fato de ter sido escrito e apresentado para uma comunidade de analistas que não dispunham de conhecimento e de circulação no universo teórico-prático lacaniano, daí a necessidade de clareza na utilização dos conceitos, de forma a manejar as posições de resistência e criar um espaço de transmissão dos desenvolvimentos estabelecidos por Lacan.

Psicanalistas de diferentes escolas de psicanálise concordam que o conceito de Inconsciente é, sem sombra de dúvida; um conceito fundamental na ordenação das bases teórica e práticas da Psicanálise. Apesar deste unânime reconhecimento quedamos surpresos quando constatamos os diferentes significados atribuídos ao conceito no multifacetado território da Psicanálise.

Freud, também, no decorrer de sua extensa obra, demonstrou ambivalência na conceitualização do Inconsciente. Por um lado estabeleceu que o conceito de Inconsciente é uma daquelas três feridas narcísicas impostas ao orgulho do ser humano por provocar o descentramento do sujeito, antes suposto imerso no registro da Consciência, ao afirmar que o ego tinha a ilusão de controlar e determinar a vida do homem e que este *"não era senhor em sua própria casa".*

A conseqüência imediata disto é que o sujeito decorre e se estrutura do interjogo dos processos de identificação, e, então, a subjetividade não deve ser procurada no sujeito empírico, mas sim no mundo do Outro, no universo da Cultura.

Conclui-se disto que o sujeito psicanalítico não é seu próprio fundador e tampouco é autônomo, ilusão esta que fica desfeita também no campo da chamada teoria do "Ego autônomo", tão cara a certas linhas de pensamento anglo-saxônico.

Mas, por outro lado, Freud sempre foi leal ao espírito do Aufklãrung*,* e segundo Laplanche, a revolução Copérnica de Freud por vezes se retraía e voltava a procurar abrigo no recentramento Ptolomeico. Recaía, por assim dizer, na tentativa de domesticar o Inconsciente sob a dominância do Ego. Sua famosa e controversa frase "WO ES WAR, SOLL ICH WERDEN" e suas diferentes leituras servem de marco neste território dividido.

Esta frase foi traduzida para a língua inglesa por Strachey como:*Where the Id was, the Ego shall be,* ponto de partida para o desenvolvimento da corrente da "Psicologia do Ego", que floresceu intensamente nos países anglo-saxões.

Lacan, sempre crítico dessa postura teórica de centramento do ego, afirmava que ela era *"um desvio teórico de uma prática baseada na ideologia de um Ego autônomo".* Sua leitura mais consistente dizia que não era o Ego que ocuparia o lugar do Id, mas, sim, que onde o Id era, o Eu deve advir, ou melhor dito,

onde o Id era, o Sujeito deve advir, o Sujeito do Inconsciente. Lacan denunciava a miragem da mestria da Consciência sobre o aparelho psíquico.

Estas diferentes abordagens resultaram em diferenças irreconciliáveis no desenvolvimento do campo do Inconsciente:

Para determinados grupos de psicanalistas, o Inconsciente não muda, não é alterado nem pelo tempo nem pelo espaço, não importando a localização geográfica ou o momento histórico.

Para outros o Inconsciente não é sempre o mesmo, e ele sofre as influências do tempo e da Cultura.

Diferenças decorrem também devido a diferentes interpretações das idéias de Freud, muitas delas baseadas em modelos da física, química, biologia e neurofisiologia vigentes na ciência de sua época. Daí, muitos priorizarem os aspectos positivistas presentes nos escritos de Freud, pois como bem sabemos, Freud nunca abdicou do desejo de inscrever a Psicanálise no campo das ciências naturais. A abordagem biológica da Psicanálise leva à visão do Inconsciente como um campo estruturado de forças onde conflitos, barreiras, repressão, liberação de energias estariam sempre em ação.

Há outros como Lacan, que pensam o Inconsciente estruturado como uma linguagem, a partir dos desenvolvimentos dos Lingüísticos feitos por Saussure e dos avanços da Etnologia alcançados por Lévy-Strauss. Para esses autores, o Inconsciente não é da natureza do caótico, nem o impensável nem o lugar do mistério. Tampouco é o Inconsciente uma coisa, algo substantivável. Freud dizia : *"O inconsciente pensa..."* Lacan acrescentou: *"Estes pensamentos são formados originalmente por uma teia de oposições significantes".*

Lacan demonstrou que a função significante é devida à oposição dos significantes e que essas oposições são sustentadas pela oposição percebida no mundo natural: dia-noite, alto-baixo, quente-frio, macho-fêmea, etc.

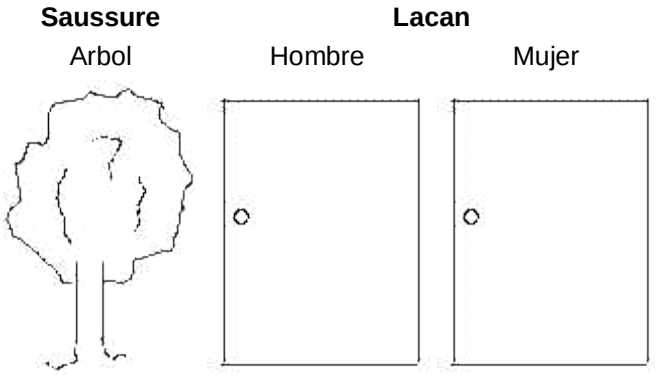
O conceito de significante é fundamental para compreendermos a tese do Inconsciente estruturado como linguagem. Saussure demonstrou o conceito de significante tomando a palavra árvore e referindo-se a ela como um signo lingüístico. Na tentativa de evitar influências imaginárias que a palavra árvore pudesse suscitar, ele empregou o nome latino *arbor,* para enfatizar que se trata apenas de um som: arbor. Quando alguém diz *arbor,* nós nos tornamos capazes de apreender o que esse som significa. Toda palavra (signo lingüístico) tem o seu som. Esse som é denominado imagem acústica e tem o seu conceito. Quando dizemos "árvore" nós temos este som e o conceito de uma árvore. A significação desse som é a coisa designada por esse som. A imagem acústica, o som desvinculado de sua significação, aquém e além do conceito que o representa, é o que denominamos de significante.

Lacan operou uma inversão na relação estabelecida por Saussure:

	Saussure	**Lacan**
	Significado	Significante
Arbor	Significante	Significado

Justifica-se tal operação pelo fato de o Inconsciente estar muito mais interessado nos significantes do que nos significados, pois o próprio inconsciente é constituído pelas cadeias significantes.

Lacan também discorda de Saussure acerca da unidade estabelecida pela relação Significado/Significante que é a cadeia significante a responsável pela produção de significação.



Saussure dá importância ao significado. Lacan utiliza um exemplo no qual nos mostra duas portas idênticas no espaço do significado e dois diferentes significantes: Homem e Mulher. Ele nos diz que é a oposição dos significantes que fará a diferenciação dos significados.

Tomemos, agora, o exemplo abaixo como tentativa de mostrar como opera a criação de significação a partir do efeito do corte do último significante de uma frase. Esse efeito seria mais bem ilustrado se a leitura fosse feita por uma mulher, e veremos com o desenrolar da leitura, vai suscitar um clima sexual.

Ai, meu bem assim não podemos continuar vivendo!
Ai, meu bem assim não podemos continuar
Ai, meu bem assim não podemos
Ai, meu bem assim não
Ai, meu bem assim
Ai, meu bem
Ai, meu
Ai

A descoberta de Freud foi no sentido de revelar que os sonhos, os sintomas, os lapsos na fala pertencem à ordem do chiste, porque eles operam muito mais no campo dos significantes do que no campo do significado.

O significante é sem dúvida muito mais importante que o significado para o trabalho analítico. Todo processo de psicanálise é uma experiência de significação, isto é, dar novos significados a significantes, eventos e coisas que ocorreram na vida do sujeito bem como verificar a não significação de significantes, acontecimentos, etc.

Se formos capazes de escutar cuidadosamente o discurso do paciente num processo analítico, teremos a possibilidade de determinarmos a importância de certos significantes que funcionam como um balizamento de sua história. Denominamo-los de significantes mestres (ou significantes chefes). Esses significantes são como bandeiras com uma inscrição simbólica que dão a direção e guiam o paciente no trilhamento de suas existências, limitando por sua vez sua potencialidade e estreitando seu campo de decisões e escolhas.

Se aceitamos a hipótese de O Inconsciente estruturado como uma linguagem estamos afirmando destarte que o Inconsciente não é substantivável, que não é uma coisa ou um lugar.

Dizer que uma representação pertence ao Inconsciente significa que suas leis e sintaxe são totalmente diferentes daquelas da Consciência. Uma representação inconsciente coexiste com a contradição de que também não há lugar para a negação. Aqui reina o processo primário com seus dois principais meios de funcionamento: deslocamento e condensação.

Freud nos ensinou que no vacilar do discurso consciente é que vamos encontrar os caminhos para o Inconsciente bem como nos sonhos, nos lapsos, nos atos falhos e nos sintomas. Caminhos que nos desvelam um outro sujeito antes desconhecido da Consciência que então irrompe e impõe seu discurso sobre o ser falante. Por isso podemos dizer que o Inconsciente é o discurso do Outro. É esta capacidade de irrupção sem nenhum aviso prévio que demonstra a infindável potencialidade do Inconsciente.

Estas manifestações psíquicas, durante uma análise, são dirigidas a um analista devido ao fenômeno da transferência. Transferência aqui deve ser entendida como a questão dirigida ao analista "suposto saber" acerca da significação das manifestações inconscientes do paciente. Podemos dizer que o processo analítico começa numa fraude. O analista nada sabe acerca desse analisante mas guarda para si mesmo esta verdade e não recusa a crença manifestada pelo paciente de que ele seria aquele que saberia *a priori* a significação dos sintomas com os quais se apresenta.

O analista vai demandar a seu paciente que faça uso da "livre associação" e estimulá-lo a tudo dizer, sem restrição de qualquer ordem sobre tudo que lhe venha à mente. Sabemos de antemão que estamos lhe fazendo uma demanda impossível de ser atendida, pois o discurso do Inconsciente é sobredeterminado por sua própria estrutura, e nada lhe é tão estranho como esta "livre associação".

No entanto, este processo é a chave que torna acessível clarificar o desejo que subjaz às chamadas "formações do inconsciente".

Vejamos um exemplo clínico:

Maria era uma mulher de 40 anos quando decidiu procurar uma análise. Era uma pessoa de nível de educação superior mas havia se limitado a ser uma submissa dona de casa frente a um marido dominante e agressivo. Tudo nela estampava sinais de depressão, baixa estima e timidez. Era uma mulher bonita mas parecia procurar esconder-se sob uma aparência descuidada e sem dar atenção aos seus atributos femininos. Suas queixas eram principalmente a de sentir-se incapaz de lidar com sua existência, de tomar conta de sua casa, dos filhos e mesmo do marido. Auto-avaliava-se como alguém sem qualidades e sem coragem para enfrentar as vicissitudes da vida. Sempre ansiosa e angustiada frente a situações que implicassem necessidade de tomada de decisões e assunção de responsabilidades.

Na medida em que ia contando a história de sua vida, era fácil constatar as contradições que envolviam os fatos reais e seu posicionamento inferiorizado frente aos mesmos. Por exemplo: seu sentimento de menos-valia contratava com o brilhante desempenho escolar que sempre demonstrou.

Muitos de seus colegas tentavam aproximar-se dela mas a paciente relata que sempre conseguia uma maneira de driblar estes pretendentes .

Ela terminou seus estudos com excepcional desempenho, inclusive com premiação e reconhecimento da comunidade escolar, mas surpreendentemente fracassou em suas parcas tentativas de se inscrever no campo de atividades profissionais. Era dotada de uma certeza acerca de sua incompetência e incapacidade de levar a cabo as tarefas que estariam sob sua responsabilidade. Tais situações eram vividas com intensa angústia e pânico.

No decorrer de sua análise, ela começou gradualmente a fazer progressos e passava a situar-se de uma forma mais consistente e adequada no mundo profissional. Passou a enfrentar o marido não aceitando mais suas imposições agressivas.

Voltou a estudar e em pouco tempo foi aprovada em concurso público para um cargo de relevo. O início desta nova carreira foi difícil e marcada por momentos de retorno do sentimento de insegurança e incapacidade; no entanto foi gradualmente conseguindo auto-afirmar-se como uma funcionária competente e dedicada.

Durante sua análise ela foi capaz de descobrir os "significantes chefe" que vinham organizando e controlando toda sua vida...

Lembrou-se de um episódio que se mostrou decisivo para a construção do seu paradigma existencial: era então uma menina de 4 anos quando sua mãe resolveu alfabetizá-la, e como aprendia depressa, em um curto espaço de tempo já sabia ler. Poucos meses depois disto a mãe decidiu que deveria ir para uma escola. A recomendação que a mãe lhe fez desde o primeiro dia de aula foi a de não dizer nem revelar aos demais que já sabia ler. Maria, sendo uma menina muito obediente, seguia a ordem da mãe sem dificuldades, até que num determinado dia, inadvertidamente deixou escapar o segredo do qual era guardiã. Foi quando a professora mostrava uma figura de um objeto que tinha um nome comum regional, e

um nome nacional, não familiar aos habitantes daquela comunidade. Sob o objeto estava escrito o nome nacional, e ao serem perguntados pela professora acerca do nome do objeto, Maria denunciou seu saber, ao ser a única a responder denominando-o pelo nome nacional. Nesse mesmo momento ela percebeu que havia desobedecido a ordem materna.

Sua mãe havia-lhe ordenado que negasse o fato de que sabia ler. Ao longo de sua vida passou a carregar esta culpa e inconscientemente dispôs-se a jamais tornar a decepcionar sua "querida mãe".

Ela se tornou alguém que não poderia jamais demonstrar ou confessar que ela sabia...

Poder-se-ia pensar que uma vez a paciente tivesse chegado a esta descoberta, seus sintomas desapareceriam e o trabalho analítico teria chegado a um feliz final como conseqüência deste trabalho de deciframento. No entanto, o trabalho clínico nos ensina que o relembrar tem suas limitações. Pode-se chegar àqueles pontos de fixação da história do paciente, através do processo regressivo, pontos onde a libido quedou ligada à representação do Desejo do Outro, mas alguma coisa insiste e vai além do trabalho de rememoração, e podemos dizer que isto se impõe como repetição em ato. Essa alguma coisa pode ser descrita como um "gozo superegóico" intimamente relacionado à compulsão de repetição.

Daí constatarmos que a rememoração é necessária mas não suficiente. "Você não deveria dizer que é capaz de ler", na medida em que a ordem da mãe tem o mesmo estatuto daquilo que Freud chama de memória encobridora: Lacan vai afirmar que há aí um desejo que vai além dessa significação. Este é o "desejo da mãe", ponto marcador de sua incompletude e sinal de sua Castração. O que essa analisante vai tentar fazer será preencher esse espaço de falta, oferecendo ela própria como um objeto obturador, na medida em que se identifica com o que lhe foi ordenado por sua mãe, impondo-se a impossível tarefa de fazer sua mãe completa, não Castrada, onipotente e instalada como uma mãe fálica.

A paciente deseja ser o falo da mãe e com isto negando sua própria castração baseada na presunção de que se sua Mãe pode ser completa e não castrada abre-se, então, a possibilidade de, também, a paciente poder escapar ao processo de castração.

Lacan afirmou que é devido ao processo de Castração que se torna possível o acesso ao registro simbólico, em outras palavras, é necessário atravessar o Complexo do Édipo como meio de se chegar ao mundo simbólico, ao mundo da linguagem.

A significação que nossa paciente tomou como guia e baliza de sua vida, como toda e qualquer significação pertence ao registro do imaginário: qualquer conteúdo poderia ser a resposta ao desejo da mãe; o que realmente importa é o continente, ou seja, a estrutura do sujeito do inconsciente.

Então, esta significação foi tomada pela paciente como se fora sua mais acabada verdade, mas uma vez decifrada ela ganha um outro estatuto, o estatuto de uma metáfora. Isto faz com que esta "verdade" possa agora ser permutada, trocada e graças a isto ela se torna o significante do desejo da mãe. Não seria necessário relembrar que qualquer significante não significa nada, ele apenas representa o sujeito para um outro significante.

Uma conseqüência deste processo metafórico é a de levar à conclusão de que a paciente não será jamais reintegrada ao corpo materno na qualidade de um objeto com poderes de preenche-la e completá-la. Como vemos, este acesso ao processo metafórico é condição essencial de se ter efetuado uma travessia satisfatória do Complexo de Édipo.

Vamos retornar ao ponto onde a frase da mãe responde para a paciente acerca do enigma do Desejo do Outro: "O que quer ela de mim?" "O que deve ser ou fazer para que eu me mantenha como objeto de seu desejo?"

A paciente capturou este fragmento dentre os fragmentos que ela viu e ouviu no processo de lembrar e devido ao processo regressivo que a conduziu à cadeia de significantes de sua história. Foi desse fragmento que extraiu a resposta que supostamente daria sentido ao enigma de seus sintomas.

Sabemos que, como meio de adentrar ao mundo da Cultura (Simbólico), uma criança deve portar uma significação que lhe sirva de passaporte para entrar na Ordem do Phallus. "O que devo ser ou ter para me inserir neste novo mundo?" "Talvez eu deva mostrar que eu não sei..."

O discurso da mãe estabelece-se como um imperativo categórico, uma voz de comando, similar ao imperativo estrutural que faz a inserção de alguém na ordem fálica, condição indispensável para a existência simbólica para os seres falantes.

Deve-se, no entanto, frisar que esta significação é apenas uma roupagem com a qual o falo se reveste e que poderíamos comparar a essas máscaras que se tem de usar para ir a um baile de fantasias.

Sabemos que o trabalho analítico vai lidar numa primeira etapa com as lembranças inconscientes, principalmente de cenas traumáticas. Esse trabalho é realizado no nível do Édipo e leva à articulação do sujeito a cadeia significante constitutiva de sua história e, então, promovendo a normalização dos padrões de identificação que organizaram sua subjetividade. Esse tipo de trabalho vai constituindo uma estrutura de borda devido à articulação e encadeamento da associação livre e ao trabalho interpretativo do analista. Este trabalho é condição necessária mas não suficiente para dar conta da meta psicanalítica.

Freud, em diversas ocasiões, nos demonstrou que devemos tomar outra direção após esta primeira etapa (é bom salientar que esta é primeira apenas por um abuso e limitação da fala, pois se trata de um seqüênciar lógico e não cronológico como ingenuamente seríamos levados a pensar) e isto deve ser percebido pelos conceitos por ele formulados acerca do "Além do Princípio do Prazer". Assim é que conceitos tais como: pulsão de morte, umbigo dos sonhos, *unheimlich,* ordem da castração, repressão primária, nos mostram que o campo da linguagem deve ser ultrapassado. É bom prestarmos atenção às palavras finais de Freud em seu "Além do Principio do Prazer": *"Aonde não podemos chegar voando devemos chegar mancando".*

A verdade está nessas coisas que mancam, que faltam, que caem fora da corrente do discurso.

Podemos concluir que o trabalho analítico se desenvolve na alternância destes dois campos que organizam a estrutura do Sujeito: de um lado o campo das representações onde prevalece a Ordem sob o domínio do Princípio do Prazer, lugar da cadeia significante onde o rememorar e o retorno do recalcado podem presentificar *(Autômaton),* do outro lado, o campo fora deste campo representacional onde o que prevalece é da ordem da repetição e que está subjugado ao "Além do Princípio do Prazer", e território do mundo das pulsões. Aqui não encontramos formas e sim espaços de vazio e de bordas que apontam para o buraco na estrutura. Este é o registro a que Lacan deu o nome de Real, e Freud assinalou que se tratava do coração do ser *(Kern unseres Wesens).*

Em resumo, o trabalho analítico deve ir além do retorno da cadeia significante e deve libertar o discurso do paciente de retornar infinitamente aos mesmos e repetidos temas, bem como desatar a pulsão dos significantes aos quais restou fixada. Para tornar isto possível, o analista deve operar nesses dois campos, por vezes fazendo interpretações no campo da linguagem e em outros momentos interpretando neste campo onde não tem palavras à sua disposição. Adentramos, então, uma outra dimensão, a do Ato, onde terá de produzir aquilo que é da ordem do corte, corte essencial para a mudança do discurso do paciente.

O fundamental desta proposta é, como já assinalamos, libertar o paciente da repetição dos mesmos e intermináveis temas aos quais ele desde sempre esteve fixado e propiciar um abandono de um caminhar em círculos que tenderiam a prolongar ad *eternum* uma análise, transformando-a num exercício inefetivo e sem fim.

A teoria subjacente a esta proposta é de que este tipo de repetição infinita do "mesmo" decorre de uma adesão irrestrita a um gozo que tem suas raízes na estrutura masoquística do paciente.

É bom salientar que este manejo da situação analítica não é isento de riscos e incertezas quando da sustentação do Ato analítico, já que este não é apoiado numa elaboração racionalista prévia e que as conseqüências do Ato não são conhecidas de antemão. Esta posição de risco tem seu suporte na própria análise do analista e decorre da própria experiência de sua "falta a ser" e sua incompletude advinda da

operação de Castração. Tem sustentação também no Saber analítico resultado de longos anos de estudos e trabalhos teórico-práticos.

A eficácia da Psicanálise será o resultado desse trabalho para levar o paciente a criar novas formas e fórmulas devidas a mudanças não só em sua subjetividade mas também em sua posição relacional com os outros, com o mundo e com sua própria posição existencial. Singularidade e diferença devem ser a marca registrada de quem chegou ao término de uma análise.

Esse é um tipo de trabalho que não pode ser posto em números estatísticos; tampouco é possível mensurá-lo ou fazer disto uma universalização dos resultados em Psicanálise. Estes procedimentos seriam uma completa prova de que estaríamos nos desviando dos conceitos psicanalíticos fundamentais.

Keywords

Psychoanalysis - Unconscious - Symbolic Field - Real - Signifier - Linguistic sign - Traumatic - Scene - Deciphering - Act.

Abstract

The author demonstrates that the psychoanalytical work goes beyond the symbolic field and the efficacy of it depends upon the "management" and the position assumed by the analyst toward the Real register.

Bibliografia

Freud, S. Introduccion al Psicoanalisis. In: . *Obras completas.* Madrid: Editorial Nueva, s. d. tomo 2

Freud, S. *Lo Inconsciente. In: Mas Alla del Principio del Placer.* Madrid: s. d. tomo 1

Garcia-ROSA L. A., *Freud e o inconsciente* Rio de Janeiro J. Zahar.

Jorge, M. A. C. *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan.* Rio de Janeiro: J. Zahar 2000

Quinet, A. *A descoberta do inconsciente: do desejo ao sintoma* Rio de Janeiro: J. Zahar 2000. 162 p.

O testemunho da psicanálise em instituição filantrópica

Gustavo Saboia de Andrade Reis

Agradecemos a Dra. Maria Cristina Rios Magalhães pela oportunidade de expor nossas idéias e agradeçemos também as sugestões feitas, desta forma revisando o texto, passível de outras revisõe a partir de sugestões e críticas da comunidade.

Resumo:

O texto pretende tratar da psicanálise em pacientes que apresentam psicoses acompanhados de quadros orgânicos. Dando início a uma pesquisa clínica, buscamos diferençar psicoses enquanto fenomenologia, de psicótico definida por uma estrutura. Dando ênfase ao acolhimento ao paciente e acompanhamento aos pais na manutenção e possibilitadora do tratamento.

Unitermos: Quadros orgânicos - psicanálise – psicoses

Introdução:

Propomos aqui uma discussão e um levantar de questões sobre a psicanálise no tratamento em pacientes que apresentam quadros orgânicos em atendimento clínico numa instituição filantrópica.

Sigmund Freud dizia que a psicanálise só é possível se houver uma neurose especifica, a neurose de transferência, - neurose obsessiva e histeria - desta forma descartando a psicanálise nas psicoses.

Sigmund Freud, em 1914, em Introdução ao narcisismo coloca que :

> *" os parafrênicos, exibem duas características fundamentais: megalomania e desvio de seu interesse pelo mundo externo – de pessoas e coisas. Em conseqüência da segunda modificação – tornam-se inacessíveis à influência da psicanálise e não podem ser curados por nossos esforços" pg. 90 ESB, Vol. XIV, p 90.)*

Jacques Lacan diz que existe um tratamento possível: o psicótico entra em análise e mesmo que haja interrupções se faz necessário a sua retomada.

Entendemos que sintomas como ansiedade e inibições são comuns em um tratamento, tratamento estes marcados pela fala do sujeito e a escuta do analista.

Um sujeito que não quer saber de sua própria verdade, imerso em uma fantasmática que o oprime na certeza de um absurdo imaginário. O psicótico padece de seus próprios delírios, numa realidade irreal vivida por este como real.

Então porque será que se torna problemática a psicanálise nas psicoses?

Sigmund Freud deixa um campo aberto para a pesquisa e clínica das psicoses, o que se comprova desde os seus primórdios. Psicanalistas dedicados a esta clínica deixam em evidência que a psicanálise é possível e efetiva nestas estruturas ou modos de existência. A neurose inclui uma fantasmática, palco de uma tragédia familiar, do desejo ocultado pelo sintoma, à perversão explícita no imaginário, de uma realidade psíquica conflitante no seu confronto real com a realidade concreta. Já na psicose, uma impossibilidade da relação com o mundo externo, uma realidade psíquica destruída pelo destino.

Então, a escuta de pacientes com comprometimento orgânico não passaria pelas psicoses ? A nosso questão aqui abre para a reflexão de quadros orgânicos nós exibem uma psicose que não estrutural, mas partindo do próprio quadro geral.

Em muitos casos há uma completa incapacidade do paciente de verbalizar seus anseios. Parecem indivíduos enclausurados em seus corpos anômalos, lembrando aqui muitas vezes autismos.

Desta forma propomos tratar estas patologias como psicoses e não sujeitos psicóticos. Fazendo uso de contraponto para a reflexão um caso clínico onde temos um psicose acompanhada de epilepsia

Desenvolvimento

A partir do que foi testemunhado, não somente nos atendimentos clínicos feitos por nós, mas como também em paciente atendidos pela instituição. Encontramos nestes pacientes, danos reais neurológicos, psicomotricidade comprometida e discursos referentes a sujeitos psicóticos.

A questão é de que se trata de uma deficiência, que ocultaria um sujeito na sua articulação possível dentro da linguagem. Até que ponto um tratamento se torna benéfico ou ao pior ?

Para que este sujeito, em meio a todas as suas limitações, possa falar, fazendo uso dos recursos que melhor lhe aprouver, ou seja, fazer uso de instrumentos, tais como lápis, papel, brinquedos, objetos, afim de que se presentifique o surgimento do discurso tornando possível a construção de uma fantasmática e sua travessia.

Constatamos, assim, duas posições discursivas :

- a primeira posição, um discurso onde não há fala, seguido muitas vezes por expressões corporais, ou até mesmo um simples olhar;
- a segunda, a possibilidade de esse sujeito vir a se articular na linguagem pela via de uma análise.

Cabe aqui uma reflexão da função de uma análise nestes casos evidente que saindo de comentários gerais a uma caso específico.

Fragmento Clínico

Vemos no atendimento de um paciente com hipótese diagnóstica de psicose acompanhada de quadro de epilepsia, no manejo terapêutico fatores importantes tais como: a questão do horário, o paciente buscando fazer relações de tempo e espaço (temporalidade das sessões), construindo delimitações e semelhanças entre objetos e coisas. Será que poderíamos considerar estes eventos como construções em análise ? Constatamos os efeitos terapeuticos de início de tratamento, como uma redução considerável das crises convulsivas, da agressividade, da impulsividade e de uma série de comportamentos anti-sociais (queixa da família e muitas vezes da própria instituição).

O que encontramos no tratamento é uma transferência particular, o que se opõem ao que diz Sigmund Freud. Observamos efeitos reais de uma análise neste atendimento que estamos relatando que não se pretenda uma psicoterapia corretiva e muita menos pedagógica, mesmo sabendo que o acompanhamento médico é necessário em decorrência da quadro organico e do grau de risco que comporta a patologia em sua totalidade.

Neste caso clínico, no histórico do paciente, depreende-se que o seu nascimento ocorreu entre abortos espontâneos. Houve uma toxoplasmose aos dois anos, e os pais deixaram bem claro que demoraram a socorrê-lo. A família apresenta um histórico de doença mental. A mãe se mostra ambivalente em relação ao filho, e, muitas vezes inteiramente indiferente a este. Apresenta atitudes que podemos chamar de perversas, como promover desentendimentos entre os irmãos. O pai sempre busca contornar as situações críticas, negociando com o filho o controle de seu comportamento indesejável. Este, efetivamente induzido pela mãe, desde confrontos físicos com o irmão mais velho, até afogar um cachorro no tanque de lavar roupa. Podemos fazer a seguinte interpretação de que se trata de uma família que aguarda a morte do filho como se fosse uma solução para anos de sofrimento e ou como uma espera da família e ver um dos seus membros chegando ao fim de suas vidas.

Lembraríamos aqui, em meio a uma sessão, o paciente abre a porta da sala de atendimento e grita " Mãe !" , onde está a mãe para este paciente ? o paciente olha para o pai e fecha a porta. Senta-se e tem um período de ausência. Se dermos à realidade o estatuto de ordem ou linguagem, algo não operou na articulação do sujeito com a linguagem. Jacques Lacan nos fala da foraclusão, ou rejeição do Nome do Pai que vem para barrar o desejo da mãe, se fazendo insuficiente e retornando do real.

O paciente durante as sessões passa por períodos de ausência e tontura coloca uma das mãos sobre a cabeça, evitando como de costume a falar do que ocorreu. Levamos aqui em consideração os danos reais neurológicos. Cada convulsão implica em uma acentuação do quadro clínico, visto não apenas as ausências, mas a evidente debilidade em decorrência de anos de crises convulsivas. Apresentando um discurso perseverante, tangencial e delirante

Observamos que não há apenas uma incapacidade de elaboração, o paciente apresenta um real déficit de compreensão e períodos que somam ausências e a gradativa conexão com a realidade.

Lembramos, quando Freud assinala:

> *"Mas o afastamento do parafrênico do mundo externo necessita ser mais precisamente caracterizado - ele parece realmente ter retirado sua libido de pessoas e coisas do mundo externo sem substitui-la por outras na fantasia. Quando realmente as substitui, o processo parece ser secundário e constitui parte de uma tentativa de recuperação, destinada a conduzir a libido de volta a objetos" (Op. Cit., p.90).*

Não seriam estes períodos de ausência, uma retomada de um estado anterior ? Cremos que essa hipótese pode ser confirmada no retorno a uma realidade da sessão, quando o paciente diz: "Agora estou melhor, estou calmo ". Perguntamos: "o que houve ?" e faz sinal de negativo. Seria um não querer saber ? ou um não suportar querer saber do que experimentou nesta suspensão?

Na ausência, o sentido de ser se torna nulo. Não há o que compreender. O sujeito se desmancha na crise e retorna nesta temporalidade, onde não há sujeito e sim uma nulidade de existência.

Procedimentos estratégicos que se mostraram necessários para o tratamento e manejo da transferência.

- Primeiro, notamos que a transferência evidencia que há análise.

- Segundo não tomamos medidas pedagógicas com o paciente. Buscamos acolhê-lo , para

que ele possa falar, para que o sentido advenha dele. Permanecemos na função de analista, causando uma construção, pontuando o discurso do paciente. Ficamos em silêncio, para que o paciente possa falar, se ouvir e fazer algo com o que ouve. Há uma completa desorganização apresentada ao início do tratamento, em direção a uma gradativa organização.

Mas o que é uma organização ?

Trabalhamos aqui com o conceito de organização, de dispor em conjunto elementos dispersos e propo-los em um sistema de sentidos, onde o sentido é proposto pelo paciente em meio a toda sua confusão deliróide. A temporalidade das sessões (o intervalo entre um atendimento e outro), como marco interpretativo e possibilitador desta organização. Logo, temos uma medida terapêutica sem que o tratamento perca a sua característica de uma psicanálise, havendo desta forma a construção de delimitações cognitivas. É na relação transferêncial, que o sujeito não ficará à deriva em seu caos delirante e em suas rupturas epilépticas. Em meio à indiferenciação sexual, do que é bom ou mal, da paranóia, de quem busca condições para a própria vida, de ir traçando possibilidades de viver de forma não tão combatente consigo mesmo e com outrem.

Os pais, quando há crises levam o paciente de médico em médico, que intervém. Com a suspensão das crises a mãe do paciente altera as prescrições e as crises convulsivas retornam com intensidade.

Abrimos então cinco hipóteses de desencadeamento de crises convulsivas:

1º - alteração de prescrição da medicação por parte da mãe e o uso de inúmeras medicações durante anos;

2º - periodicidade das crises tendo como desencadeante o relacionamento do paciente com a família e mais especificamente com a mãe;

3º - as convulsões como evidência natural de epilepsia;

4º - a convulsão como possessão paranóica (fenômeno psicótico);

5º - a convulsão intencionalmente provocada pelo paciente para um jogo de manipulação.

Retornemos ao caso.

Dos jogos com baralho, o paciente busca semelhanças, elege as cartas com números e diz: "essa casa com esse". As cartas figuradas, K,D,A,J são descartadas, inclusive o coringa que o paciente diz não servir para nada. Para o paciente não há Rei, não há Dama e não há Valete e A's. Diz que quando crescer irá ter uma mulherzinha e vai mudar de casa. Não há para este o outro enquanto possibilidade de identidade, não há diferença entre um e outro, mas meras semelhanças numéricas.

De início, representamos para o paciente algo a ser combatido, a ser eliminado. É extremamente agressivo durante as sessões. Após isto começa a produzir, de desenhos incoerentes e remendados a lineares, com alguma composição.

Interrupções ao tratamento são comuns, até que cessaram, com a criação de critérios, visto o histórico de atendimentos institucionais, que foram interrompidos pelo comportamento do paciente.

Seguem os critérios:

Atendimento só é feito caso o paciente esteja acompanhado pelo pai ou pela mãe a não ser em casos excepcionais, onde um parente deve se responsabilizar por este no interior da instituição, evitando qualquer tipo de problema, seja da agressividade e da impulsividade. Quando o paciente estiver em crise deverá ficar em casa e o pai ou a mãe deverão se apresentar para uma reunião, o acompanhamento será junto à família, pelo telefone ou em encontros após os atendimentos. Deverá ser dada uma atenção rigorosa ao controle da medicação. Não sendo recomendável falta aos atendimentos.

Ao analista compete estar à disposição da família para suportar períodos de ansiedade familiar e que o acompanhamento seja de importância para a manutenção do tratamento. E principalmente o atendimento ao paciente.

Mesmo parecendo aqui medidas extremas, se fizeram necessárias para que a própria instituição não sentecia-se o tratamento como não possível e que fosse oferecido a família em estado de urgência uma contenção para que o tratamento tivesse continuidade. Problemas institucionais se revelam de forma contraditória ao mesmo tempo que tem como objetivo a assitência ela exclue do tratamento casos graves que implicam um certo incomodo. E desta forma tivemos que intervir tanto junto a instituição quanto junto a família, como mediador.

Sobre o acolhimento

Como técnica e não como expressão idealizada do ajudar, acolhimento implica em possibilitar o tratamento e não em estigmatizar o paciente, colocando no lugar do necessitado.

O surto de agressividade e a resistência do analista.

> *"As provas da psicanálise demonstram que quase toda relação emocional íntima entre duas pessoas que perdurou por certo tempo – casamento, amizade, as relações entre pais e filhos – contém um sentimento de aversão e hostilidade, o qual só escapa à percepção em conseqüência do recalque "* Sigmund Freud – Psicologia de Grupo e Análise do Ego

Após um evento de surto de agressividade do paciente segue aqui o relato de um acontecimento, do insuportável de tolerar a agressividade, mas ao mesmo tempo, como condição de fazer efeito de causa no analista de sustentar a possibilidade do tratamento.

Evento:

Recordamos de um evento que o paciente chega para o atendimento, extremamente agressivo, se tranca no banheiro, jogando objetos nas pessoas, apresentando-se desorientado e confuso, o analista buscando conter o paciente, se angustia diante da situação que se torna sem controle, tendo que chamar os pais para buscá-lo na instituição (isto mostra claramente o quanto é difícil, muitas vezes contornar as situações, despertando no analista uma impotência, atravessado pela angústia, ao mesmo tempo colocando em causa, na elaboração de estratégias para contornar situações críticas e observando que este evento faz parte evidentemente do tratamento).

Conversamos com a mãe do paciente, angustiados, mas ao mesmo tempo surge no analista a implicação ao tratamento, e é de um evento onde se trata da agressividade, que mobiliza o analista sobre a sua própria agressividade, é do surgimento de uma situação delicada, que ao analista compete refletir sobre o que o mobiliza. Chamar a mãe do paciente como aquela que teria controle sobre a situação. Lembramos aqui a fala do pai, "só você mesmo que banca está parada, porque outros caíram fora."

Só é possível o acolhimento, se ao analista suas questões pessoais não estejam em jogo, e no esvaziar de sua história, que advém a escuta do analista e o acolher como condição primeira de tratamento, Acolher aqui não é colocar o paciente no colo ou abraça-lo, a se fazer de um pai ou mãe que sumplantariam a falta dos originais, em situações de crise. E esta palavra crise que de pronto nos impede o olhar e comprender o que se passa, e a posteriori em conclusão que nós abre perspectiva de intervenção. Acolher é estar aberto a receber o outro, mas o que acolhemos não é um amigo, uma namorada, um parente, mas uma pessoa que apresenta um quadro clínico severo. Pretendemos discutir aqui como acolher, como fazer um fechamento, para a captação do paciente para o tratamento em meio a resistência do analista e o quadro clínico do paciente.

É inegável que o material apresentado em análise mobilize o analista sem o qual não será possível um distanciamento, é no acolher o outro, como artefato para tratamento que temos então um marco de uma entrada em análise.

Busacmos agora aqui fazer uma paralelo mesmo que seja breve de conceitos como a contra-transferêcia (D.W.W.) e resistência do analista (Lacan) mesmo que sejam opostos observamos a presença de um fenômeno de repulsa desta forma fazendo alguma aproximação. A partir do evento de agressividade do paciente e o estado do analista que não sobe contornar a situação.

Consideramos que D.W.Winnicott, traz em seus textos: A Contratransferência (1960) O Ódio na Contransferência (1947) e Agressão e sua relação com o desenvolvimento emocional (1950) grande contribuições para este relato. Mesclando estes três textos de D.W.W, nos causa uma reflexão. Segundo D.W.W:

- Se há contratranferência é porque o analista necessita de mais análise.
- Nem em todos os casos o uso da técnica psicanalítica se torna possível.
- Não é possível o tratamento psicanalítico em psicóticos e anti-sociais.

A conclusão que chegamos que se há contratranferência o analista está reagindo, e se reage, evita ou resiste não só ficar na função de causa mas como também se coloca impossível fazer uso de instrumento o acolher, e se isso ocorre, o tratmento se torna impossível e acabamos reforçando sintomaticamente que

a psicanálise é impossível nas psicoses. Desta forma é o analista que evita o contato com a problemática, o material apresentado o mobiliza e baixa a quilhotina sobre o caso e reforça a decisão de uma instituição em encerrar o tratamento, como já explicitado acima.

Na realidade, isso é de extrema importância para um clínico, é em situações críticas que lhe aguçará, estabelecer estratégias para a virada do jogo, para a aproximação junto ao paciente e sua família. Teremos então que definitivamente superar questões próprias, para poder acolher o paciente e estar sempre atento para que a situação não se reverta.

A partir de uma série de eventos chegamos a algumas conclusões:

- Falar pausadamente com o paciente;
- Ser receptivo, "como vai ? seja bem vindo ? apertando a sua mão";

Buscando contornar rompantes de abraços exagerados, explicando ao paciente que não é necessário desta forma, o abraçando lentamente ao aperto de mão, de uma proximidade extrema a um distanciamento gradativo e lento.

Então acolher é estar disponível, realmente haverá a resistência do analista (Lacan) que deverá superada, e como diz D.W.W , "o ódio vem no fim da sessão". Aqueles 30 minutos poderão se tornar 3 horas para o analista. E no atravessar destas problemáticas que a análise do paciente se torna possível. E temos o tratamento, o paciente vem e sabe que tem uma hora marcada, sabe que vai voltar, sabe que para ele é importante que ele venha, caso contrário não perguntaria "quando eu volto" e respondo "até a próxima".

Como encerrar uma sessão ?

Uma sessão dura em média 30 minutos, o paciente chega na hora, busca transpor o que diz para o papel fazendo uso de lápis ou caneta. Durante um certo tempo transcorre-se uma sessão, onde há uma produção, um trabalho e o paciente produz, mas quando é que isso se encerra. Encerra-se pelo tempo estabelecido ? talvez, pela produção ? mas como se avalia que uma sessão chegou a seu termo.

Observamos três situações:

- A ansiedade do analista como resistência ao insuportável;
- Chega-se a um ponto de que o paciente não mais produz, encerra-se então uma sessão;
- É no discurso do paciente que se anuncia o fim da sessão.

Mas, se o analista não conduz a sessão, no sentido de propostas iniciais dentro do contexto discursivo, não há produção e ficamos apenas na tese já explicitada acima da temporalidade das sessões como marco interpretativo (que não deixa de ter a sua importancia), mas aos poucos foi se notando na transferência que não se trata apenas de intervalo entre uma sessão e outra, é do surgimento do material apresentado que aos pouco o analista foi manejando a transferência e se o analista não propõem formas de expressão, não há produção.

Lembramos de uma sessão que o paciente pega uma bola e diz "com a mão não pode, e o questionamos, e responde "só com o pé, com o pé é um ponto e com a mão e zero ponto, e pontuamos "como assim ? e o paciente repete o que diz e lhe pedimos que pegue um papel e uma caneta e mostre como é essa relação de número, pé e mão, e durante a sessão a bola vem e vai, o paciente pega a bola com a mão e anota um zero, chuta a bola, um ponto e o paciente diz "um ponto para mim, zero para você, um ponto para mim, um ponto para você e vai anotando em um papel e então temos o seguinte retrato.

0 1 0 1 1 0 0 1 1 1 0 1 1 0 0 0 0 1 1 1 1 1 0 1 1 1 0 1 1 1 0 0 0 1 0 0 1 1 1

Marcações, pontuações, relações entre números, o zero é diferente na relação do que não vale pelo um que é positivo e válido na relação do jogo da bola com o pé e do jogo da bola com a mão.

Em outra sessão:

O paciente senta-se sobre a mesa e começa a nos agredir, o que deveríamos ter feito ? Devemos trabalhar de forma diretiva inicialmente, para que a sessão transcorra sem muitas interferências do analista, a não ser por suas pontuações então temos uma progressão e evolução da sessão e seu termo quando o paciente diz só mais uma vez. Fim da sessão.

Temos a transferência, o seu manejo, as associações que sejam livres, a atenção flutuante do analista, intervenções de efeito interpretativo e terapêutico e principalmente a busca da dimensão do que se trata um fim de uma sessão.

Justificativa:

A instituição recebe para tratamento as mais variadas patologias designadas por seu próprio estatuto como excepcionais. Os pacientes apresentam síndromes, psicoses acompanhadas de quadros organicos, retardos mentais leves à graves estando ou não incluindo nas sindromias e deficiências.

Compreendemos, as psicoses em pacientes acompanhados de quadros orgânicos, muitas vezes se apresentam inteiramente alheios ao mundo externo, atendidos por terapêuticas com medidas pedagógicas e comportamentais. Compreendemos aqui psicótico (enquanto determinado por uma estrutura subjetiva), o paciente que apresenta sintomas referentes, como delírios, discursos perseverantes e tangenciais entre outros, podendo ou não estar acompanhados de quadros organicos de menor à maior grau.

Os pacientes em sua maioria são medicados como psicóticos com o intuito de contornar e combater sintomas apresentados: Agressividade, impulsividade, onanismo, atitudes antisociais, compulsões entre outros.

Defendemos a psicanálise nos casos que designamos como psicoses e psicóticos acompanhados de quadros organicos. Sem descartarmos a importância de medidas pedagógicas e comportamentais, na luta contra a deterioração natural e evolutiva das patologias.

A investigação pretende-se a distinção dos sintomas psicóticos de uma psicose em decorrência do quadro orgânico sem que se evidencie algo da ordem da estrutura subjetiva, mais da sintomatologia. E que de uma psicanálise advenha o sujeito do desejo, um sujeito singular. Observamos que na literatura psicanálitica, encontramos psicanalistas envolvidos nesta clínica e pesquisa, evidenciando a possibilidade da psicanálise. Como Maud Mannoni, Rosine e Robert Lefort, Donald Meltzer, Margareth Mahler entre outros, defendemos que a psicanálise deve ser oferecida a estes pacientes como um recurso de tratamento efetivo, mas um tratamento particular, que não se inclui como, comportamental ou pedagógico. E que os critérios apresentados acima, tem como objetivo possibilitar a análise dos pacientes em questão, de intervenções como acompanhamento familiar ao atendimento ao paciente.

Conclusão:

Para concluir, sustentamos que a psicanálise nas psicoses é possível, havendo uma direção para o tratamento e principalmente a composição de estratégias, onde é considerada a existência do Inconsciente, da existência de um sujeito que não é natural ou biológico, podendo estar ocultado pelo silêncio das anomalias orgânicas. É na aposta em uma análise que naquele indivíduo, portador de um quadro orgânico, advenha um sujeito.

Michel Foucault, em seu célebre texto: "A História da Loucura", nos ensina que a experiência da loucura é impossível para o racionalismo. As tábuas de classificação são apenas uma linguagem, um sentido sobre a existência do indivíduo, mas uma classificação que vem de fora para este, onde a ciência dá o seu veredicto e eleva-se enquanto ciência pela vias das disposições de um discurso científico que capta o sujeito, o anulando de sua verdade e legislando sobre este, condenado a desrazão.

Já que fazemos parte de um racionalismo que se supõem cientifico, então para que serve a psicanálise ? Foucault neste mesmo texto comenta que Sigmund Freud traz o Inconsciente, dando ao sujeito o estatuto de singular, de particular, muito diferente do alienismo do século XVII-XVIII, que ao louco seu estatuto era o de alienado, do fora da razão, e na psiquiatria do fim do século XIX e início do século XX, na sua busca incessante da causalidade lesional da loucura.

Considerar psicanálise como ciência, não tem o mesmo estatuto científico do racionalismo comentado acima, mas implica em um discurso analítico onde se leva em consideração, o Inconsciente. É a psicose que nós dá o desafio para uma escuta analítica e tratamento sem que repitamos as medidas históricas, morais e pedagógicas sobre o louco.

4 de outubro de 2002

Bibliografia:

BICK, Esther__ Notas sobre a observação de bebês no ensino da psicanálise, in:-. Revista de Psicanálise Argentina – 1967 (em processo de tradução para o português)

Borensztejn, C.L e Adela V. Siebehner – A psicanálise em escolas para crianças com debilidade mental in: -. Revista de Psicanálise Argentina No. 1 Vol 57 - 2000

DOLTO, Françoise ___ O Seminário de Crianças. Ed. JZE -1985 – RJ

FOUCAULT, Michel ___ A História da Loucura. Ed. Perspectiva – 1978 - SP

FREUD, Sigmund ___ As Cinco Lições de Psicanálise – 5ª lição (1910) ESB Vol. XI Ed, Imago RJ 1976

_____,_____ ___ Notas Psicanalíticas sobre um Relato Autobiográfico de um Caso de Paranóia (1911). ESB Vol. XII Ed, Imago RJ 1976.

_____,_____ ___ A dinâmica da transferência (1912) ESB Vol XII Ed, Imago RJ 1976.

_____,_____ ___ Recordar, Repetir e Elaborar (1914)) ESB Vol XII Ed, Imago RJ 1976.

_____,_____ ___ Introdução ao Narcisismo (1914) ESB Vol XIV. Ed Imago – RJ – 1976.

_____,_____ ___ Observações sobre o amor transferêncial (1914) ESB Vol XII. Ed Imago – RJ – 1976.

_____,_____ ___ O Ego e o ID (1923) ESB Vol XIX. Ed Imago – RJ – 1976.

_____,_____ ___ Neurose e Psicose (1924) ESB Vol XIX. Ed Imago – RJ – 1976.

_____,_____ ___ A Perda da Realidade na Neurose e Psicose ESB Vol XIX. Ed Imago – RJ – 1976.

_____,_____ ___ Análise terminável e interminável (1937) ESB Vol XXIII. Ed Imago – RJ 1976.

_____,_____ ___ Construções em análise (1937) ESB Vol XXIII. Ed Imago – RJ - 1976.

LACAN,Jacques ____ O Seminário I – Os escritos técnicos de Freud ed. JZE – RJ – 1986.

_____,_____ ____ O Seminário III – As psicoses ed. JZE – RJ – 1981.

_____,_____ ____ O Seminário IV – A Relação de Objeto ed. JZE – RJ – 1995.

_____,_____ ____ Para uma questão preliminar para todo tratamento possível à psicose. Escritos. Ed JZE- 1999 – RJ.

_____,_____ ____ A Direção da Cura – Os princípios de seu poder - Escritos. Ed JZE- 1999 – RJ.

_____,_____ ____ O estádio do espelho como formador da função do EU (Je) tal como nós revela na experiência psicanalítica - Escritos. Ed JZE- 1999 – RJ.

_____,_____ ____ Agressividade e Psicanálise - Escritos. Ed JZE- 1999 – RJ.

PICHON – RIVIERE, Enrique __Patogenia e dinamismos da epilepsia in:-. Revista de Psicanálise Argentina - 1941-3

_____ - _____,-_____ _Os dinamismos das epilepsias in: Revista de Psicanálise Argentina -1941-3

RABINOVITCH, Solal __A Foraclusão – Presos do Lado de Fora - Ed JZE- 2001 – RJ.

WINNICOTT. D.W__ Contratransferência (1960). In: El proceso de maduración en el niño – Editorial Laia/Barcelona, 1975.

_____._.__ __O ódio na contransferência (1947). Textos Selecionados: Da pediatria a psicanálise 2ªedição. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alvez , 1982.

_____._.__ __Agressão e sua relação com o desenvolvimento emocional (1950) Texto Selecionados: Da pediatria à psicanálise 2ªedição. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alvez , 1982.

Notas sobre la repetición

Pablo Kohan

En su libro "La repetición", el novelista y ensayista Peter Handke comenta su propia definición de recuerdo: "Recuerdo no significaba: lo que había ocurrido volvía; sino: lo que había ocurrido, volviendo, mostraba su lugar". Y más adelante dice esto: "… el recuerdo no es un retorno cualquiera a algo pasado, sino un estar haciendo algo, y lo que el recuerdo hace es asignar su lugar a lo que se ha vivido, en la secuencia que lo mantiene vivo, en la narración que en cualquier momento puede pasar a la narración abierta, a la invención".

El recordar en acto que plantea Freud implica otro estatuto del recordar, la caída de la rememoración como la alternativa que lleva a buen puerto en la clínica y el indicio de un lugar privilegiado para el análisis: el punto donde impresiones no ligadas toman el nombre de compulsión de repetición e inauguran la antinomia recuerdo-repetición, antinomia que atravesara diversos avatares.

Lo que el recuerdo hace, según Handke, es asignar su lugar a lo que se ha vivido, lo que la repetición actúa, tal como Freud la conceptualiza es la imposibilidad del lugar y de ligar lo recordado. La repetición aparece poniendo un límite a la capacidad de rememorar, límite, podemos decir a la capacidad del despliegue significante en el campo del Otro. Si el psicoanálisis aparece con la histeria por la vía de la rememoración, es justamente porque la estructura histérica sostiene el deseo del otro. La reproducción (del trauma), la rememoración (de la historia), lo que constituye la época optimista, no están del lado de la repetición freudiana o por lo menos de una lectura posible de la repetición freudiana.

El problema de la memoria, sus alcances y sus límites es una cuestión que no permanece ajena a la literatura. La idea es tomar algunos elementos de la literatura y la teoría literaria para poder articular luego diferentes caras de la repetición.

La memoria abre la vía contemplativa, algo que no es para nada libre. Marcel Proust distingue la memoria voluntaria y la memoria involuntaria.

La memoria voluntaria se presentifica bajo la forma de la inteligencia, del yo podemos agregar y a través de ella es inútil todo esfuerzo de evocar el pasado. Según Proust es cosa del azar que cada uno pueda adueñarse de su experiencia.

Ahora bien, por qué si la recuperación de la memoria y el éxito de asumir la experiencia es obra y gracia del azar, por qué, digo, Proust escribe 7 abundantes volúmenes que se llaman "En busca del tiempo perdido", en los que, supuestamente se dedica a retratar, toda su vida pasada.

Un esbozo de respuesta se perfila bajo el campo de la memoria involuntaria. Esta memoria involuntaria solidaria del más allá freudiano, es lo no vivido explicita y concientemente, lo que no ha ocurrido efectivamente como vivencia pero aún asi muestra sus efectos.

A partir de Proust nace la literatura moderna, o La Literatura a secas. Es decir ya no se trata de la memoria, de una recepción pasiva, de un trabajo de recabar datos para restituir la belleza, la completud, a través de la retórica.

En la obra de Proust no hay nada que indique la realidad de la vida de Proust, no hay un ser de la literatura que sería posible hallar, pero si una seña hacia La Literatura, un simulacro de eso que no esta. La literatura y esta es una idea de Foucault es la página en blanco, y deja de existir cuando las palabras comienzan a escribirse. Solo quedan guiños. No está, en la literatura Moderna, la condición de referirse inevitablemente a un metalenguaje porque el metalenguaje conlleva la idea que exista un código establecido por la lengua. En su lugar aparece la repetición. La estructura de repetición es un elemento constitutivo de la literatura moderna.

Cuando se habla de crítica literaria, un discurso que se pretende demostrable y que explicaría a la Literatura, parecería que no nos estamos refiriendo entonces a un metalenguaje. Se podría ubicar a la

crítica literaria como repetición de lo que de repetible tiene el lenguaje. La repetición se instala cuando se suspende justamente el remitirse a ese código ficticio, parecido al Otro. ¿Que tiene de repetible la literatura? Podría ser repetición de elementos retóricos del lenguaje, podría ser la repetición en busca de un sentido, de una identidad psicológica. Pero se trata más bien de un olvido, de una renuncia a recabar datos, a engrosar conocimientos, a perpetuar saberes. La repetición es la fractura del lenguaje del retorno de la memoria, es el corte que se produce sobre la temporalidad cronológica porque ya no hay otro lenguaje al cual referirse.

Con Descartes y la fundación de la ciencia Moderna, es posible la literatura y es posible el psicoanálisis. El pensamiento sin cualidades que el cogito cartesiano promueve tiene consecuencias en el Sujeto que responde a la ciencia Moderna. Si hay pensamientos inconcientes hay Sujeto. Es lícito remarcar que la ciencia falla en el intento de suturar al sujeto. Hay pensamientos ajenos a la conciencia, el inconciente freudiano a través del sueño y los lapsus testimonian al respecto, Proust y su memoria involuntaria esta en la misma línea.

En psicoanálisis también existe la pregunta acerca del metalenguaje y de su respuesta negativa surge cierto parentesco entre el literato moderno y el analista, Sin embargo la práctica analítica en torno al concepto de repetición exige más precisiones.

Se trata de debatir la posición del analista, si a la posición del analista no se la cuestiona, se cristalizan saberes y como consecuencia las posibilidades de operar se reducen. Lo que se discuten son conceptos y la repetición como concepto implica pensar un lugar en la práctica.

Entonces la repetición permite interrogarnos acerca de dos resistencias que están relacionadas con dos formas de conceptualizar la repetición. Resistencias que permiten ubicar donde esta el analista.

En el seminario 2 Lacan plantea la clave de la repetición en la intrusión del registro simbólico. El registro del lenguaje, la función del símbolo irrumpen en el campo imaginario provocando un efecto de verdad, intentando destituir cierta satisfacción del yo.

La repetición aquí es idéntica a la insistencia de la cadena significante. El inconciente aparece como revelador de una dimensión de la memoria que es la cadena significante y la pulsión de muerte es el tope propio de esta memoria simbólica.

De aquí deriva una clínica de la repetición. Lo que se repite se articula a las faltas del padre. El inconciente como discurso de el Otro es algo que no se detiene, que se desliza y el Sujeto es aquí uno de sus eslabones significantes que no puede producir significación sin no es articulándose con otros significantes. Como el referente esta perdido, no hay más remedio que los significantes se sustituyan para producir el efecto de sentido. La resistencia que se produce es discursiva, se pone en juego por el hecho de hablar y responde a la estructura de la red significante.

En la estructura significante el campo del Otro esta descompletado y como consecuencia la resistencia que promueve la repetición es de orden significante, la resistencia propia del hecho de hablar que hace de la memoria un paraíso inagotable e inescarbable. Esta clínica se emparenta entonces con el corte que produce la literatura Moderna, con lo repetible del lenguaje. Porque si bien la teoría del significante introduce la sincronía en la forma de intervención sobre lo cronológico, en este mismo movimiento deja intocado otro campo, que más adelante en la obra de Lacan será llamado campo de goce.

El lenguaje introduce una desarmonización con el plano biológico y esto es lo que surge como repetición más allá del principio del placer. Lo real, en esta época se mantiene como algo externo a la experiencia analítica.

A través del concepto de repetición, ¿es posible pensar otra clínica? Es necesario interrogar las relaciones entre la repetición y lo real para evitar la reproducción en la estructura, la rememoración propia de la actividad significante.

La posición del analista no será la misma frente a las relaciones de la repetición con lo real que frente a las relaciones entre el significante y la verdad. Es decir la teoría de la rememoración funciona hasta el momento donde la verdad, el sueño, lo traumático tendría que ser revelada, donde un campo simbólico tendría la chance de ser relanzado, en ese punto, algo falla, algo no se acomoda al principio del placer y tampoco puede ser medido en términos significantes. Lacan llama a esta imposibilidad del encuentro, en el Seminario 11, resistencia del sujeto. Se opone, es de otro orden, a la resistencia del discurso que mencionaba anteriormente. Lo que es efecto de verdad en una aparece como resistencia en otra.

La repetición emerge en ese punto donde algo tendría que ser revelado, donde el encuentro habría de producirse pero una imposibilidad ya de orden lógico lo impide. Este encuentro fallido, la repetición en acto reformula los conceptos psicoanalíticos y como consecuencia de esto la clínica misma.

Si el encuentro es fallido, esto marca que la transferencia ya no puede ser una especie de repetición en el análisis de amores infantiles. Se hace necesario una reformulación de la transferencia para situarla en términos de goce. La repetición en acto permite pensar la transferencia como disimétrica.

Esta nueva lectura de la repetición freudiana implica pensar la resistencia del sujeto como algo distinto, algo de otro orden que va tener que ser medidos en términos de goce.

La frase de Handke, con cierto riesgo de imaginarización, contempla la posibilidad de estar haciendo algo con ese retorno, algo que para el psicoanalista es puntuar el desencuentro con lo real.

Psicoanálisis y filosofía

Presentación sección "Psicoanálisis y Filosofía"

Julio Ortiga Bobadilla

Nuevamente en este número nos encontramos ante las interrogantes: ¿Cuál es la relación posible entre psicoanálisis y filosofía? ¿Es el primero una herramienta crítica de la segunda? O: ¿Acaso constituye un punto de vista filosófico por sí mismo?

Una respuesta afirmativa a la segunda pregunta, nos situaría de lleno en el mismo terreno que algunos filósofos contemporáneos franceses.

Pensamos en este momento en Foucault, examinemos por un momento este ejemplo. Según nosotros, habría construido su aproximación arqueológica no solamente a partir de Nietzsche sino de un franco soplo psicoanalítico . Recordemos que en el artículo sobre el tema *Enfermedad mental y personalidad* (1954) puede leerse la primera aparición de la palabra arqueología: "*La neurosis es una arqueología espontánea de la libido*".

Podrá el lector crítico oponerse a nuestra opinión y refutar que el uso de la palabra arqueología proveniente de un problema psicoanalítico como lo es la neurosis, puede aplicarse indistintamente a la neurosis o a un método filosófico, que el lenguaje es ambiguo hasta en el detalle.

Como psicoanalistas tenemos que ser rigurosos, hasta malintencionados. Personalmente pienso que esta frase dio mil vueltas en la cabeza del filósofo y que el significante "arqueología" impactó en él hasta que lo consideró como definitorio del método por él inventado.

Por otro lado, dicha arqueología seguirá puntualmente el método psicoanalítico desechando la carga de evolución diacrónica que caracteriza la aproximación biográfica. Y si bien es cierto que existe un Freud evolucionista, no todo en Freud sigue ese camino y el pensamiento psicoanalítico está muy cercano a concepciones antiprogresistas. Cierto es que, cómo ha señalado Balibar, su pecado fue vivir en una época en que no podía escaparse a ese prejuicio.

La arqueología, haría una estudio más que cronológico o histórico, gravitacional de las tendencias de atracción y repulsión entre hechos e ideas de una época considerando que la sucesión nunca está dada de golpe y que la retroactividad freudiana es un mecanismo que opera siempre decisivamente.

Volvamos a Foucault. En *Las palabras y las cosas* (1966) dotará de un lugar de privilegio en dos concepciones mentales contemporáneas: el psicoanálisis y la etnología.

El psicoanálisis, según él, intenta captar el discurso del Inconsciente, designando a la Muerte, al Deseo y la Ley como: "condiciones de posibilidad de todo saber sobre el hombre". La etnología se interesa por los pueblos cuya historia es más o menos inaccesible y busca las invariantes de estructura, para encontrar, tras las representaciones, normas, reglas y sistemas. Foucault, utilizará ambos saberes como herramienta para decretar la disolución del hombre.

No es seguro que Freud hubiese apoyado esta iniciativa y de seguro más de un psicoanalista se pregunta: ¿Dónde quedaría entonces la cuestión del sujeto? ¿Qué lugar tendría la afirmación Lacaniana de que el psicoanálisis es la ciencia del sujeto?

Para Foucault, no ha lugar, a ninguna de estas cuestiones en ese momento de su obra y aunque sus posteriores elaboraciones sobre la estética de la existencia vayan más en dirección del sujeto, en ese momento, prescindirá de usar al psicoanálisis como referente.

No puede negarse que, sin embargo, el psicoanálisis fue una herramienta decisiva en la construcción de su filosofía. Cierto es que la lectura que del psicoanálisis hizo Foucault, fue parcial y trincada, pero puede

afirmarse que esta disciplina le sirvió de inspiración, en la misma medida que su lectura de Nietzsche, para construir su genealogía o arqueología.

Pero no dejemos de lado la cuestión última que esbozamos al principio: ¿Entonces el psicoanálisis es una filosofía? Freud no lo pensó así, pero no siempre un autor tiene dominio completo sobre el monstruo que representa su obra. También el psicoanálisis puede ser considerado como un lícito pensamiento filosófico. Es completamente cierto, que el psicoanálisis no constituye una *Weltanshauung,* pero la tarea de la filosofía, se ha deslizado de procurar cosmovisiones más o menos sólidas, a simplemente expresar miradas parciales a problemas precisos, con la humildad de quien sabe que la historia tiende a tirar al piso, fetiches y dioses, con suma naturalidad. La aportación de Freud va más allá de poner al descubierto la importancia de la sexualidad, el poder de la confesión, la importancia del sueño, etcétera. Se puede considerar al psicoanálisis no solamente como una teoría, una práctica clínica y un método de investigación; también puede calificarse de un punto de vista filosófico, pese a que Freud no era filósofo ni tenía intención alguna de serlo.

En vista de estas reflexiones, examinemos los trabajos que han llegado a la redacción de Acheronta en este número que ofrecemos al lector atento.

"On-tique" (A desconstrução - lacaniana - do campo da Filosofia) se ubica como un ejercicio de interpretación que propone una deconstrucción de la ontología a partir del psicoanálisis. En el texto de ***José Marcus de Castro Mattos*** se muestra una intención crítica al dominio de la filosofía con la marca de inspiración de Lacan y la lectura atenta de Heidegger. En términos generales, la ontología ha sufrido un desplazamiento que va desde la determinación del ser en términos metafísicos hasta la construcción de una ontología basada únicamente en la realidad humana. Y si de realidad humana hablamos, tiene entonces absoluta pertinencia traer a colación al psicoanálisis como esa ciencia del sujeto de la que Lacan hablaba que puede dar cuenta de ciertas particularidades del Ser del hombre, no sólo en tanto contingencia, sino producto mismo del encuentro con el azar.

Para algunos lectores este artículo resultará de difícil lectura las letras de nuestro colega. Podemos decirles que es completamente lacaniano y apoyado en ese regusto por el escollo que caracterizó al mago del verbo francés. ¿Después de la lectura quedan aún dudas? Anótese el lector, si así lo desea, en el equipo de interpretación que armamos en el CR de Acheronta... o mejor aún, escriban con toda confianza al autor del artículo. Los colegas y articulistas que colaboran en nuestra revista, seguro que recibirán sus comentarios con entusiasmo y nutrirán su estilo y preocupaciones con las opiniones de los cibernautas.

El texto **Nietzsche, Freud y el eterno retorno del mito**, de ***Rubén Tani*** y ***Maria Gracia Núñez***, combina sin recetas de manera preciosa la poesía con la filosofía, para darnos una plato que combina el desarrollo de Nietzsche sobre lo apolíneo y lo dionisiaco contenido en el *Origen de la Tragedia*, con los desarrollos freudianos sobre la vigilia y la vida nocturna. No puede afirmarse una equivalencia de términos y ni siquiera de intenciones, pero el sugerente trabajo nos demuestra que Nietzsche y Freud son, en cierto modo, lecturas complementarias e indispensables para entender que no hay más acercamiento a la dialéctica de la verdad sino a través del velo, de la metáfora. Al lector atento no escapará el concepto de *anagnórisis* puente conceptual entre ambas filosofías (¿Fui yo o mi otro yo el que escribió filosofía?).

Cierra esta sección un nuevo artículo de ***José Marcus de Castro Mattos*** intitulado **Kant com Sade y Borges (entre o salão do filósofo e a alcova do libertino, o divã do psicoanalista)**, que nos presenta una elaboración laberíntica que une tres nombres alrededor de la consideración lacaniana que une a la ley y al goce. Elaboración madura del psicoanalista francés que habitualmente es mal leída y que puesta a par con la frase: "No ceder en el deseo", lleva a algunos analistas y lectores jactanciosos a tratar de desechar a la ley misma rotulándola como espuria en su origen. A algunos lectores con formación filosófica y memoria de la obra kantiana resultarán incómodas algunas tesis del autor. Vale la pena tener a mano *La Crítica de la Razón Práctica* y la *Metafísica de las costumbres* antes de iniciar esta lectura y el *Pierre Ménard* autor del Quijote de Borges (¿Ménard sujeto del inconsciente?) cotejar puntualmente sus tesis con las afirmaciones resueltamente lacanianas de nuestro colega. Recibimos a veces de una misma pluma varios artículos, no es frecuente que aprobemos para su publicación dos artículos de un mismo autor, esperamos que el lector aprecie y lea en conjunto ambos trabajos del autor brasileiro como producto de un estilo.

"On-tique"
(A desconstrução - lacaniana - do campo da Filosofia)

José Marcus de Castro Mattos

Em *La equivocación del sujeto supuesto al saber* (2) Lacan diz o seguinte: "Pero que pueda haber en él un decir que se diga sin que *uno* (*on*) sepa quién lo dice, es precisamente lo que se le escapa al pensamiento, es una resistencia ón-tica (*on-tique*), una resistencia gesticulante (*). (Juego con la palabra *on* en francés, de la que hago, no sin razón, un suporte del ser, un *óv*, un ente y no la figura de la omnitud: en suma, el sujeto supuesto al saber.) // Si *on*, uno, la omnitud, acabó acostumbrándose a la interpretación, lo hizo mucho más fácilmente en la medida en que desde hace añares la religión la habituó a ella. // Remite la interpretación a la transferencia, lo que nos lleva a nuestro *uno* (*on*)." (*) Nota de Diana Rabinovich (tradutora): "Lacan escribe *ontique on-tique*: *tiquer* significa tener tics y también reaccionar con un gesto de desagrado." (: 31.)

Em minha leitura desta passagem subdivido a escansão realizada por Lacan – *on-tique* – em três momentos: 1) *on* , 2) *tique* e 3) *o hífen* (-). Por sua vez, a articulação entre estes momentos está referida aos seguintes parágrafos de *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964) (3):

> "A hiância do inconsciente, poderíamos dizê-la *pré-ontológica*. Insisti nesse caráter demasiado esquecido – esquecido de um modo que não deixa de ter significação – da primeira emergência do inconsciente, que é de não se prestar à ontologia. (...) o que se mostra ainda a quem quer que na análise acomode por um momento seu olhar ao que é propriamente da ordem do inconsciente, é que ele não é nem ser nem não-ser, mas é algo de não-realizado." (: 33 - 34.)
>
> "O que é ôntico, na função do inconsciente, é a fenda por onde esse algo, cuja aventura em nosso campo parece tão curta, é por um instante trazido à luz – por um instante, pois o segundo tempo, que é de fechamento, dá a essa apreensão um caráter evanescente." (: 35.)
>
> "Onticamente, então, o inconsciente é o evasivo – mas conseguimos cercá-lo numa estrutura, uma estrutura temporal, da qual se pode dizer que jamais foi articulada, até agora, como tal." (: 36.)
>
> "O estatuto do inconsciente, que eu lhes digo tão frágil no plano ôntico, é ético. Freud, em sua sede de verdade diz *O que quer que seja, é preciso chegar lá*, porque, em alguma parte, esse inconsciente se mostra." (: 37.)
>
> "É o que nos indica que a função-tempo é aqui de ordem lógica, e ligada a uma colocação do real em forma significante. A não-comutatividade, com efeito, é uma categoria que só pertence ao registro do significante. // Aí apreendemos aquilo pelo que aparece a ordem do inconsciente. A que o refere Freud? Qual é o seu avalista? É o que ele chega a resolver, num segundo tempo, elaborando a função da repetição. Veremos mais tarde como podemos, nós, formulá-la, remetendo-nos à *Física* de Aristóteles." (: 43.)

Então, *on-tique* em três momentos: 1) *on*, 2) *tique* e 3) *o hífen* (-).

<u>Primeiro momento: *on*.</u>

On (em francês) enquanto *óv* (em grego), isto é, "un ente", ou, "no sin razón, un suporte del ser" (: 31.).

Via Heidegger (*Qu´est-ce que la philosophie?*, 1955), referência a Aristóteles (384 - 322 a.C.): "*Kaì dè kaì tò pálai te kaì nyn kaì aeì zetoúmenon kaì aeì aporoùmenon, ti tò ón?*", a saber, (tradução de Heidegger), "Assim, pois, é aquilo para o qual (a Filosofia) está em marcha já desde os primórdios, e também agora e para sempre e para o qual sempre de novo não encontra acesso (e que é por isso questionado): que é o ente?" (ARISTÓTELES, *Metafísica*, VI, I, 1028 b 2 ss.) (4)

Heidegger comenta:

"A Filosofia procura o que é o ente enquanto é. A Filosofia está a caminho do ser-do-ente (*das Sein des Seiende*), quer dizer, a caminho do ente sob o ponto de vista do Ser. Aristóteles elucida isto, acrescentando uma explicação ao *ti tò ón*, que é o ente?, na passagem acima citada: *touto esti tís he ousía?* Traduzindo: 'Isto (a saber, *tí tò ón*) significa: que é a entidade do ente?' O ser-do-ente consiste na entidade. Esta (a entidade, a *ousía*), porém, é determinada por Platão como *idéa*, por Aristóteles como *enérgeia*." (5)

Ora, referir-se ao *óv* (em grego) – portanto, ao ente – é articular, ainda que implicitamente, *a diferença ontológica entre Ser & ser-do-ente*.

O que é *diferença ontológica*?

Tematizada por Heidegger a partir de *Ser e Tempo* (*Sein und Zeit*, 1927) (6), é a diferença irredutível & a referência obrigatória entre *Ser* (*das Sein*) & *ser-do-ente* (*das Sein des Seiende*). Logo, quanto ao Ser, diferença *irredutível*: o Ser *não é* o ser-do-ente; logo, quanto ao ser-do-ente, referência*obrigatória*: o ser-do-ente *é* (apenas pode sê-lo) "sob o ponto de vista do Ser" (7).

Neste sentido, sintetizando o transcurso da "questão do Ser" no campo da Filosofia (Metafísica), Heidegger nos diz que "seja qual for o modo de explicação do ente, como *espírito* (no sentido do espiritualismo), como *matéria e força* (no sentido do materialismo), como *vir-a-ser e vida*, como representação, como vontade, como substância, como sujeito, como *enérgeia*, como Eterno Retorno do Mesmo (em Nietzsche), sempre o ente enquanto ente (*ón he ón*) aparece à luz do Ser (*Lichte des Seines*)" (8).

Assim, quanto ao problema da verdade – problema fundamental para a delimitação e determinação filosóficas (metafísicas) do ser-do-ente –, Heidegger precisa que "verdade ôntica e ontológica sempre se referem, de maneira diferente, ao *ente-em-seu-ser* e ao *ser-do-ente*. Elas fazem essencialmente parte uma da outra em razão de sua relação com a *diferença de Ser e ser-do-ente* (diferença ontológica)" (9).

Todavia, a Filosofia (Metafísica) *esquece* a diferença ontológica entre Ser & ser-do-ente. Nas palavras de Heidegger, "a distinção do ente e do Ser revela-se como esse *mesmo* de onde surge toda a Metafísica, mas do qual ela escapa, deixando-o para trás de si, fora de seu domínio, enquanto aquilo acerca do qual não medita e não tem necessidade de meditar." (10)

Isto posto, a Filosofia (Metafísica) "jamais traz à palavra" (a expressão é de Heidegger) a diferença ontológica *enquanto tal*, decidindo-se, ao contrário, obstinadamente, inclusive nos momentos em que se procurou "invertê-la", "revertê-la" ou "superá-la" (cf. Marx, Nietzsche e Sartre), decidindo-se então, dizia eu, pela *indiferença ôntica*, a saber, "trazendo à palavra" apenas e tão-somente o ser-do-ente (em termos gerais, quanto aos "últimos metafísicos": em Marx, o "trabalho"; em Nietzsche, a "vontade de potência"; em Sartre, a "existência").

Ora, se o estado de coisas no campo da Filosofia (Metafísica) é este – e Heidegger procurará, desde *Ser e Tempo* (1927), "destruí-lo" (11) –, por sua vez, no estado de coisas do campo da Psicanálise (também ele "metafísico"?), qual o estatuto do *on* (em francês) "de la que hago", nos diz Lacan, "no sin razón, un suporte del ser, un *óv* (em grego), un ente y no la figura de la omnitud: en suma el sujeto supuesto al saber" (12)?

Então, *on-tique* em três momentos: 1) *on*, 2) *tique*, e 3) *o hífen* (-).

Segundo momento: *tique*.

Como não ouvir aqui a *tiquê* aristotélica, tematizada à exaustão por Lacan?

Infelizmente a tradutora do texto que estou analisando, Diana Rabinovich, em nota ao pé da página 31 "não ouviu" em *tique* a *tiquê*, atendo-se à definição de *tiquer* – eu a cito: "*tiquer*: significa tener tics y también reaccionar con un gesto de desagrado" (: 31). Bem, com o devido respeito ao esforço da tradutora, a escolha por *tiquer* empobrece muitíssimo – quando não ridiculariza – a extraordinária escansão lacaniana (*on-tique*).

Cito Lacan (13):

> "Primeiro a *tiquê* que tomamos emprestada, eu lhes disse da última vez, do vocabulário de Aristóteles em busca de sua pesquisa da causa. Nós a traduzimos por *encontro do Real*. O Real está para além do *autômaton*, do retorno, da volta, da insistência dos signos aos quais nos vemos comandados pelo princípio de prazer. O Real é o que vige sempre por trás do *autômaton*, e do qual é evidente, em toda a pesquisa de Freud, que é do que ele cuida." (: 56.)
>
> "O que se repete, com efeito, é sempre algo que se produz – a expressão nos diz bastante sua relação com a *tiquê – como por acaso*. É no que nós, analistas, não nos deixamos jamais tapear, por princípio." (: 56.)
>
> "A função da *tiquê*, do Real como encontro – o encontro enquanto que podendo faltar, enquanto que essencialmente é encontro faltoso – se apresenta primeiro, na história da Psicanálise, de uma forma que, só por si, já é suficiente para despertar nossa atenção – a do traumatismo –." (: 57.)
>
> "Este desenho que lhes dei hoje da função da *tiquê*, vocês verão que ele nos será útil para retificar o que é o dever do analista na interpretação da transferência." (: 64.)
>
> "Se o desenvolvimento (dos pretensos *estágios*) se anima inteiramente pelo acidente, pelo tropeço da *tiquê*, é na medida em que a *tiquê* nos traz de volta ao mesmo ponto em que a filosofia pré-socrática procurava motivar o próprio mundo." (: 64.)
>
> "O que é falhado não é a adaptação, mas *tiquê*, o encontro. // O que Aristóteles formula – que a *tiquê* se define por só nos poder vir de um ser capaz de escolha, *proairesis*, que a *tiquê*, boa ou má-sorte, não nos poderia vir de um objeto inanimado (...)" (: 70 - 71.)
>
> "Pois, depois de tudo, por que a cena primitiva é tão traumática? (...) Por que ela não desperta logo o sujeito, se é verdade que ela é tão profundamente libidinal? Por que o que acontece aqui é *distíquia*? Por que a pretendida maturação dos pseudo-instintos é transfilada, transvazada, transfixada de *tíquico*, eu diria – do termo *tiquê*?" (: 71.)

Assim, se é possível ouvir *tiquê* em *tique* - minha pontuação reduz-se ao acréscimo do acento circunflexo, transmutando o francês em grego –, e observando-se que o próprio Lacan define o *on* (em francês) como sendo o *óv* (em grego) – "un suporte del ser, un *óv*, un ente" –, a escansão lacaniana *on-tique* pode ser interpretada da seguinte maneira:

on - tique (em francês) ---- / ---- *ón - tiquê* (em grego)

Então, *on-tique* em três momentos: 1) *on*, 2) *tique* e 3) *o hífen* (-).

<u>Terceiro momento: *o hífen* (-).</u>

Interpreto-o *literalmente*, a saber, como *traço*, e, pois, como *marca* – inapagável, indelével, estrutural –. Desse modo, *ón - tiquê* significa *ón marcado pela tiquê*, ou, o que seria dizer o mesmo, em acordo com os sentidos que Lacan confere a *ón* e a *tiquê* (cf. as citações acima), *um ente marcado pelo encontro essencialmente faltoso com o Real.*

Esquematicamente:

on - tique (em francês) ---- / ---- *ón - tiquê* (em grego)

{*um ente marcado pelo encontro essencialmente faltoso com o Real*}

Ora, se se trata de um ente assinalado "pelo tropeço da *tiquê*" (como diz Lacan), seu estatuto conceitual não pode ser obtido nem no contexto da "lembrança" da diferença ontológica entre Ser & ser-do-ente ("pensamento do Ser", versão heideggeriana), nem muito menos no do "esquecimento do Ser"

característico da Filosofia ("Metafísica enquanto exclusiva determinação do ser-do-ente", versão aristotélica). Portanto, o "ontológico & o ôntico" não têm nada a ver – ou a fazer – com *este* ente (*on - tique*).

Um paradoxo? Sem dúvida. Porque se há ente apenas "sob o ponto de vista do Ser" (cf. Heidegger, acima), que ente (*ón*) é este entronizado por Lacan (via Freud) nos dispositivos discursivos que regem a nossa "realidade"? Que ente (*ón*) é este cujo *traço* (marca estrutural) é justa e precisamente o *(des)encontro com o Real* , vale dizer, o "estar-fora" – e "por fora" – da "questão do Ser"? Pois a *este* ente (*"ón"*), escandalosamente, "falta-ser" – ou, pior, e isto sim é cumprir à risca o projeto heideggeriano de "destruir" (14) a Ontologia tradicional (Metafísica), a *este* ente (*"ón"*) falta *o Ser*.

Como sempre, Lacan é rigoroso: "un ente y no la figura de la omnitud: en suma el sujeto supuesto al saber" (: 31). Recorto: 1) "y no la figura de la omnitud", isto é, (valho-me de uma metáfora com densíssima pregnância), "e não a figura do Ser de Parmênides, 'Esférico', 'Completo', ' Imutável', 'Eterno' (este "Ser" fez fortuna na Filosofia e também na Psicanálise dita pós-freudiana...); e 2) "en suma el sujeto supuesto al saber", isto é, "em suma o *ón - tiquê*, o ente face à privação do Ser", ou, se se preferir, (o termo é de Lacan), o ente face ao "des-Ser" (15).

Esquematicamente:

on - tique ---- / ---- ón - tiquê > Sujeito-suposto-Saber

{*um ente marcado pelo encontro essencialmente faltoso com o Real*}

Enfim, *LA EQUIVOCACIÒN DEL SUJETO SUPUESTO AL SABER*, título da conferência de Lacan (traduzido para o espanhol), pode ser lido: *A ON -TIQUE (ón - tiquê) DO SUJEITO-SUPOSTO-SABER*.

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(2) LACAN, J. "La equivocación del sujeto supuesto al saber (en el Instituto Francés de Nápoles, el 14 de Diciembre de 1967)", traducción de Diana Rabinovich – "La méprise du sujet supposé savoir", *in Autres écrits*, Paris (France): Éditions du Seuil, 2001: 329 - 339.

(3) LACAN, J. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

(4) HEIDEGGER, M. "Que é isto – a filosofia?", *in HEIDEGGER, Os pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1989: 17.

(5) HEIDEGGER, M. *Op. cit.*: 18.

(6) HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, Petrópolis: Vozes, 1988.

(7) HEIDEGGER, M. "Que é isto – a filosofia?", *op. cit.*: 18.

(8) HEIDEGGER, M. "O retorno ao fundamento da metafísica", *in HEIDEGGER, Os pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1989: 55.

(9) HEIDEGGER, M. "Sobre a essência do fundamento", *in HEIDEGGER, Os pensadores*, São Paulo: Nova Cultural, 1989: 92.

(10) HEIDEGGER, M. *Nietzsche*, tradução de Pierre Klossowski, Paris (France): Gallimard, 1971: v. 2, 206.

(11) HEIDEGGER, M. "A tarefa de uma destruição da história da ontologia", *in Ser e Tempo*, Petrópolis: Vozes, 1988: 47 - 56.

(12) LACAN, J. "La equivocación del sujeto supuesto al saber (en el Instituto Francés de Nápoles, el 14 de Diciembre de 1967", *op.cit.*: 31.

(13) LACAN, J. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964), Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

(14) "Caso a questão do Ser deva adquirir a transparência de sua própria história, é necessário, então, que se abale a rigidez e o endurecimento de uma tradição petrificada e se removam os entulhos acumulados. Entendemos essa tarefa como *destruição* do acervo da antiga ontologia, legado pela tradição. Deve-se efetuar essa destruição seguindo-se *o fio condutor da questão do Ser* até se chegar às experiências originárias em que foram obtidas as primeiras determinações do Ser que, desde então, tornaram-se decisivas." – HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*, Petrópolis: Vozes, 1988: 51. Ora, desta "*destruição* do acervo da antiga ontologia" surgirá, *mutatis mutandis*, a *desconstrução* operada por Derrida e – sob o cognome "retorno a Freud" – a realizada por Lacan...

(15) "Não há nada a fazer com o des-Ser, cuja questão é saber como o passe pode enfrentá-lo (...)" – LACAN, J. "Discurso à Escola Freudiana de Paris" (06 de Dezembro de 1967), *in Documentos para uma escola, 2, Lacan e o passe* , Rio de Janeiro: Escola Letra Freudiana, 1995: 36.

Nietzsche, Freud y el eterno retorno del mito

Rubén Tani - María Gracia Nuñez

Resumen

Con el mito de Ariadna, Nietzsche rescata la tensión originaria que existe entre lo apolíneo y lo dionisíco. La reescritura del mito presenta el concepto de eterno retorno donde la repetición pone en cuestión la ley apolínea. Eterno retorno, repetición y voluntad de poder permiten interpretar el mito como sueño colectivo diurno distanciado de la categoría apolínea que enmascara la voluntad de saber. Mito o sueño diurno que expresan el aspecto dionisíaco, de la racionalidad mediante un sueño de arriba que presenta este conflicto abstracto mediante una dramatización simbólica.

En el mismo sentido el estudio del simbolismo onírico que realiza Freud, también permite traducir los elementos expresados en el contenido manifiesto y comprender las ideas latentes de los mitos o sueños diurnos repetidos y comprender los mecanismos de su transformación.

1) ¿Sueño de arriba o sueño de abajo?

Nietzsche ha legado una lectura de la metáfora originaria, la tensión original entre la cultura apolínea y la dionisíaca a propósito del mito de Ariadna. El tema de la repetición nietzscheana que preocupa asimismo a Freud, aparece como pensamiento de futuro y pone en cuestión la ley –la generalidad– al criticar el mito de la racionalidad apolínea y los mecanismos de censura de una realidad humana más profunda y creativa.

El placer, el dolor, la desmesura dionisíaca y la transmutación de los valores de Nietzsche, se revelan en la concepción freudiana de la *transmutación de los valores psíquicos* producida en la *condensación,* la *dramatización*, y el *desplazamiento*, factores que elaboran la dinámica simbólica de fuerzas, esto es, la diferencia de intensidad entre dos o varias pulsiones puestas en relación. La lectura y reescritura del mito de Ariadna y el laberinto ejemplifican las ideas nietzscheanas sobre el eterno retorno de lo reprimido por la racionalidad apolínea. Pero el eterno retorno del tema mítico no es ni cualitativo ni extensivo, es intensivo y se encuentra vinculado con la voluntad de poder. Si el mito es un sueño emblemático de un colectivo se puede entender la palabras de Freud: "*Sospechamos ya cuán acertada es la opinión de Nietzsche de que "el sueño continúa un estado primitivo de la Humanidad, al que apenas podemos llegar por un camino directo", y esperamos que el análisis de los sueños nos conduzca al conocimiento de la herencia arcaica del hombre...*"(1).

Pensada como una actitud contra las leyes del pensamiento apolíneo o diurno, el eterno retorno no es el retorno de la misma metáfora, de una misma semejanza en su identidad, más bien, se trata de señalar el desplazamiento que se produce en el orden simbólico y que permite interpretar el mito como un sueño colectivo diurno con sus síntomas rituales. Freud sostiene que "*en muchos análisis –o en determinadas fases de un análisis—se manifiesta un divorcio entre la vida onírica y la diurna, análogamente a la manera en que se aísla del pensamiento en vigilia la actividad fantástica que inspira una continued story o novela por entregas (un sueño diurno novelado)*."(2)

La tarea hermenéutica de Nietzsche y Freud aporta elementos para el análisis del desplazamiento originario representado en el drama trágico y explica la función de los personajes emblemáticos, las máscaras constitutivas de la diferencia y el conflicto. Se trata de una interpretación relacionada con la cura, cuidado o desvelo (*Sorge*) que se produce al re-conocer (*anagnórisis*) la productividad del significante y su traza para establecer la vinculación (*Verbindung*) con el significado de las ideas latentes, la transferencia y la censura, mediante los cuales el logocentrismo apolíneo actúa su des-conocimiento enmascarado de voluntad de saber. En este sentido, la voluntad de saber puede ser catalogada de mito o sueño diurno producida por un impulso o voluntad inconsciente. Así, por ejemplo, Nietzsche afirma: "*Pero el único espejo en que el griego apolíneo podía verse, es decir, conocerse, era el mundo de los dioses olímpicos: y es éste reconocía él su esencia más propia, envuelta en la bella apariencia del sueño*".(3)

En este sentido, se puede interpretar el sueño filosófico de Descartes, es decir, las meditaciones metafísicas que reproducen el juego mítico entre Dios y el genio maligno, generalizando el comentario de Freud a propósito de la carta a Maxim Leroy sobre un sueño de Descartes donde afirma que los sueños del filósofo "*pertenecen a los que solemos denominar 'sueños de arriba', es decir, son formaciones ideativas que habrían podido ser creadas con la misma facilidad durante la vigilia que en el estado del sueño, y que sólo en ciertas y determinadas partes derivan su material de estados anímicos más o menos profundos. Además, estos sueños presentan generalmente un contenido de forma abstracta, poética o simbólica*." (4)

El estudio del simbolismo onírico, según Freud, permite la traducción de los elementos del contenido manifiesto y comprender los sueños arquetípicos en relación a los sueños *repetidos* de los individuos. Pero, lo más importante de la contribución de Freud reside en que, este simbolismo comprende y se relaciona además, con las representaciones de fábulas, mitos, leyendas, chistes y folklore, que es una peculiaridad del pensamiento inconsciente que presta el material para la elaboración mediante la condensación, el desplazamiento y la dramatización.

El concepto de *repetición* sufre modificaciones teóricas a lo largo de la obra de Freud, y la articulación que se pueda establecer con el concepto de transferencia, es importante en tanto marca diferencias clínicas respecto de la posición del analista. En *Recordar, repetir, reelaborar* Freud menciona el concepto de *compulsión de repetición*. Allí el analizado no recuerda nada de lo olvidado y reprimido sino que lo actúa. Aparece el recuerdo en acto (*agieren*). La repetición se escenifica bajo las condiciones de la resistencia, alimentadas por las mociones pulsionales reprimidas. La transferencia misma es solo una pieza de repetición y la repetición es la transferencia misma del pasado olvidado.

Articulada la compulsión de repetición en *Más allá del principio de placer* a una fuente más originaria, Freud advierte la intervención de la repetición en la transferencia, como algo distinto al mecanismo del retorno de lo reprimido. A su vez, este actúa independientemente del saber y excede al campo de las representaciones. Presente en la transferencia y en los otros referentes clínicos, la compulsión de repetición aparece relacionada con la pulsión de muerte (ligada al super-yo y al ello) y marca un punto de exterioridad a la regulación homeostática del principio de placer.

La repetición consiste en la reproducción del pasado pero se separa de la vertiente simbólica de la transferencia, entendida como desplazamiento y falso enlace. La dimensión simbólica de la transferencia es la que permite el desplazamiento de la libido, del interés de una persona hacia otra, y la sustitución significante. En la transferencia se reproducen y repiten las distintas significaciones fantasmáticas de un sujeto.

Por otra parte, el automatismo de repetición no se separa de la transferencia, desde el momento en que ésta consiste en el despliegue de estas significaciones, sostenidas por el analista y otorgadas vía la interpretación. En la repetición como *Tyché*, se incluye siempre una novedad, una diferencia, lo que se repite no consiste en una estereotipia de la conducta ni en la reproducción de algo ya vivido sino que se produce como un encuentro fallido (dimensión del trauma y del despertar). Si la transferencia abarcara solo la repetición, la transferencia se convertiría en la repetición del mismo malogro y el analista se transformaría en un mero contemplador pasivo de estas citas fallidas. Por otra parte, esta repetición invalida la condición y posibilidad que tenía la interpretación de abrir significación.

En *Sobre la dinámica de la transferencia* Freud señala que "*Al igual que en el sueño, el enfermo atribuye condición presente y realidad objetiva a los resultados del despertar de sus mociones inconscientes, quiere actuar (agieren) sus pasiones sin atender a la situación objetiva (real). (...) Esta lucha entre el médico y el paciente, entre intelecto y vida pulsional, entre discurso y querer "actuar" se desenvuelve casi exclusivamente en torno de los fenómenos transferenciales*." (5)

Se podría señalar que el *agieren* presentaría en principio dos caras: una en relación a la repetición en tanto efecto de la Regla Fundamental y otra, que sostiene la cadena, que quedaría del lado de la compulsión de repetición. Colette Soler señala que en tanto el *agieren* es legible como repetición pertenece al registro del descifrado significante, concibiendo a la transferencia en su faceta de sujeto supuesto al saber. No es el caso de la transferencia definida como... "*puesta en acto de la realidad del inconsciente, que no es repetición y no depende del descifrado. Es una transferencia actual (...) que participa del fuera del tiempo de la pulsión, de eso que Freud designa como su empuje constante, digamos su aspecto de goce*." (6)

2) Nietzsche: el origen mítico de la tragedia

Nietzsche propone una hermenéutica que trabaja sobre la expresividad dionisíaca reprimida por la racionalidad diurna, genealogía que remite a la revalorización de la metáfora y su desplazamiento que actúa productivamente en el eterno retorno presentado como efecto desconocido para el pensamiento racional del logos. Se trata de una pretendida unidad originaria que no cesa de ser desmentida en la narrativa del texto mítico, que necesita de un nuevo tipo análisis integral en relación con la actitud del intérprete que relacionando metáforas que disfrazan las ideas latentes responde creativamente al proceso de olvido o *lapsus* y estudia las resistencias del logos.

En *Sobre Verdad y Mentira en sentido extramoral*, Nietzsche, afirma que la fuente original del lenguaje y del conocimiento no radica en la lógica sino en la imaginación, esto es, en la capacidad radical e innovadora que tiene la mente humana de crear metáforas, enigmas y modelos, porque la producción artística de metáforas, "*con la que comienza en nosotros toda percepción, supone ya esas formas y, por lo tanto, se realizará en ellas; sólo por la sólida persistencia de esas formas primigenias resulta posible explicar el que más tarde haya podido construirse sobre las metáforas mismas el edificio de los conceptos. Este edificio es, efectivamente, una imitación, sobre la base de las metáforas, de las relaciones de espacio, tiempo y número*". (7)

Ciertos epígonos modernos de Platón interpretaron equívocamente el conflicto entre el análisis *alegórico* y análisis *tautegórico*, un conflicto representado en el olvido del desplazamiento originario entre el logos y el mito, que produce el rechazo de la metáfora. Esto equivale a un predominio del modelo sobre la imagen, sostenido por una voluntad vigilante que funda la distinción logocéntrica entre iconos y metáforas, es decir, una metafísica de la presencia que actúa reprimiendo las imágenes.(8) Se trata de una de selección y exclusión del significante que se origina a partir de cierta lectura de Platón que alude a su concepción acerca de la verdad que conformará el mito de la verdad como voluntad de poder. La verdad, en sentido nietzscheano, será definida como "*una hueste en movimiento de metáforas, metonimias, antropomorfismos, en resumidas cuentas, una suma de relaciones humanas que han sido realzadas, extrapoladas y adornadas poética y retóricamente y que después de un prolongado uso, un pueblo considera firmes, canónicas y vinculantes. Las verdades son ilusiones de las que se ha olvidado que lo son; metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son ahora ya consideradas como monedas, sino como metal*".(9)

De este modo, la naturaleza del lenguaje será esencialmente metafórica o figurativa, de donde resulta que conjuga la identificación de lo no idéntico mediante la dramatización arcaica del mito. No existe realidad-fundamento anterior al lenguaje con capacidad de funcionar como criterio de verdad para distinguir un lenguaje literal de otro alegórico. De modo tal que mentir o soñar deja de ser algo que pertenece a la moralidad para convertirse en *desviación consciente de la realidad que se encuentra en el mito, el arte, la metáfora.* Mentir o soñar, en este terreno, es simplemente un estímulo consciente e intencional de la ilusión como síntoma porque la metáfora permite una nueva visión, una nueva organización del universo y un nuevo orden. La metáfora crea asociaciones entre significantes que re-envían a significados creando lecturas de lo oculto que está sin embargo siempre presente. La metáfora y su relación con el porvenir de la ilusión o simulación expresa, según Nietzsche, el verdadero contenido de la narración, con lo que propone una razón narrativa que permitirá penetrar en las zonas de irracionalidad de lo humano, allí donde la verdad consistirá en un síntoma presentado como una aproximación a la razón alegórica, esto es, a la etiología del sueño y el mito. Con esto, Nietzsche afirma la divergencia y la disyunción conflictiva de los constituyentes míticos y una interpretación que opone la dispersión originaria a una pretendida totalización en la identidad de lo mismo: el mundo dramático de la representación es el mundo de la identidad en conflicto.

Por otra parte, la categoría de "narración" envía a la diferencia como constituyente de la aserción, y esto porque lo que ambiciona la voluntad de saber es desconocer su propia diferencia, ya que en su relación desplazada con lo otro, hace de su diferencia objeto de afirmación. El desplazamiento metafórico de la cadena significante produce la repetición del síntoma que aparece esclarecido por un pensamiento hermenéutico que opone a la vieja categoría de *anamnesis* platónica la *anagnórisis* de Nietzsche y Freud. El desplazamiento de la metáfora pone en cuestión la ley de lo *manifiesto* a la conciencia como verdad total, producto de un olvido de una realidad más profunda y más artística (10). En este sentido, apropiarse de otra lectura significa imponer formas, crear formas en relación con nuevas circunstancias. Así, el poder de transformación de esa interpretación es la primera definición de la

actividad, según lo manifiesta Nietzsche en lo que llama "voluntad de poder", el elemento genealógico de la fuerza donde se produce una síntesis de fuerzas (Ariadna, Teseo, Dionisos) transfiguradas en su eterno retorno y en la interpretación de la*tópica* transparente y la *dinámica* de lo simbólico mítico. La voluntad de poder es el elemento diferencial de las fuerzas, el elemento de producción de la diferencia entre dos o varias fuerzas emblemáticas en la narración mítica o sueño diurno.

El eterno retorno se alimenta de fuentes dionisíacas, configura una genealogía de lo reprimido, fuerzas oscuras, ignoradas o rechazadas por el platonismo, el retorno cuestiona abiertamente la dicotomía analítica que articula la interpretación en dos niveles: el contenido manifiesto y el contenido latente. La voluntad de poder propone la interpretación del eterno retorno como un producto de la dinámica diferencial del mito, de un desplazamiento. Nietzsche afirma: "*Si hubiera identidad, si hubiera para el mundo un estado cualitativo indiferenciado, o para los astros una posición de equilibrio, sería ésa una razón para no salir, no para no entrar en un ciclo*" (10). G. Deleuze vincula el eterno retorno a lo que parecía oponérsele o limitarlo desde fuera: la metamorfosis integral, lo desigual irreductible. (11) Esto sucede porque el eterno retorno no produce un incremento cualitativo y progresivo, es intensivo o intempestivo y propone la diferencia en el núcleo del mito "original".

Con el aludido procedimiento hermenéutico, Nietzsche reinterpreta el mito original vinculando la significación emblemática de los personajes como expresión del eterno retorno y de la voluntad de poder. El eterno retorno consistirá en la interpretación del mundo a partir del mito griego recuperado del olvido producido por la identidad originaria del logos apolíneo. El eterno retorno reafirma la fuerza expresiva de selección donde lo negativo como unilateral deja de retornar como principio único o arjé. Así, contra las leyes del pensamiento apolíneo, la repetición y el desplazamiento en el eterno retorno especifican la voluntad de poder. Ya nada es igual, todo se basa en la diferencia, en su desemejanza ahora reconocida y en su desigualdad originaria.

Se trata de una interpretación que denuncia la mistificación más profunda y peligrosa del humanismo representado por el hombre superior que propone una lectura racional del mito acudiendo a otro mito. El retorno de lo desplazado se repite como síntoma en el propio desplazamiento simbólico que la hermenéutica del mito y del sueño señala como la paradoja de la repetición del *mismo* significado en el devenir de lo *otro* significante.

El olvido del origen de la tragedia conlleva la alienación apolínea del hombre "superior", quien ya no sabe lo que significa afirmar-se y cree que afirmar-se es asumir la verdad, conocer y soportar la prueba, lo que supone una voluntad de regresión al *narcisismo primitivo* y la *satisfacción alucinatoria del deseo*. El Libro II de Zaratustra, "Los sublimes", trata de aquellos héroes que son hábiles para descifrar enigmas, frecuentar el laberinto y vencer al toro. Los caracteres del hombre sublime son coincidentes con los atributos del hombre superior: el espíritu de seriedad, la pesadez, la afición a llevar cargas, el desprecio por la tierra, su incapacidad de reír y jugar así como su propósito de venganza.

El mito abarca una dimensión de la vida humana inaccesible a una postura epistemológica puramente objetiva, que no puede o no quiere reconocer la expresión arcaica del deseo ya que tiene su fundamento en el mito solar, la epifanía o apariencia de la verdad del significado manifiesto. Las máscaras del sujeto representan un conflicto dinámico en el drama de la narración mítica porque, penetrar en la profundidad de los tiempos, equivale a penetrar en la profundidad del sí mismo. De este modo, el mito expresa la dimensión profunda del "nacimiento de la tragedia" y se constituye en el elemento fundamental de todas las manifestaciones de inteligencia de la historia, ya no se trata de una historia inventada sino de una historia dramatizada e interpretada y que tiene lugar dentro del espacio escénico del mito aludiendo a aquellos temas que se presentan en la narración: tiempo, ficción, muerte, vida, olvido, etc. Así, la hermenéutica nietzscheana supera la idea dualista que distingue entre mundo verdadero y mundo aparente; entiende la metáfora como una diferencia que produce una relación inmediata de lo diferente con lo diferente, que descubre la complejidad originaria de la supuesta unidad originaria de lo mismo.

3) Conmemoración de una tragedia: la interpretación del mito de Ariadna

Según Nietzsche, Ariadna abandonada por Teseo, comienza a relacionarse con Dionisos en Naxos. Luego que Ariadna que ha sido desplazada por Teseo –al que había guiado en el laberinto– es raptada por Dionisos, y a partir de esta instancia se establece un profundo desplazamiento: Teseo-Dionisos. Si bien en una primera lectura, Teseo es el héroe racional y tanático, competente para descifrar los enigmas,

frecuentar el laberinto y matar al toro, en una segunda instancia, el toro vencido por Teseo resulta superior a éste. Teseo vence al monstruo, su propio enigma, el enigma que plantea el laberinto del mundo, cuestión que es solucionada por la astucia de Ariadna. Teseo desconoce que afirmar-se no es asumir lo que (no) es, sino por el contrario, liberar-se, descargar-se en tanto resuelve el enigma de la vida. Teseo se empeña en cargar la vida bajo el peso de valores superiores que representan la única forma de los nuevos valores vitales tanáticos. De este modo, el mito debe ser interpretado como juego de la transmutación del Minotauro en Dionisos; Nietzsche afirma que "*el hombre superior pretende explorar el laberinto o bosque del conocimiento. Pero el entendimiento no es más que el disfraz de la moralidad: el hilo en el laberinto es el hilo moral que cumple la empresa de querer matar al toro, es decir negar la vida, aplastarla bajo un peso, reducirla a sus fuerzas reactivas"* (13). La voluntad de negar, la censura como instinto de vida, desconoce la elaboración de las ideas latentes, factor que opera en la conciencia, y que implica una interpretación literal y simbólica, a la vez, de acuerdo con los siguientes recursos: (a) la condensación simbólica, metáfora, oxímoron, analogía, (b) el desplazamiento valorativo, (c) la dramatización, y (d) la elaboración secundaria.

Mientras Ariadna está junto a Teseo participa en la empresa de negar la vida mediante falsas apariencias de afirmación, Teseo -el modelo- es el poder de negación sí mismo y la figura de su propia escisión negada. En contacto con Dionisos surge una actividad agonística interna, aprende que lo que creía una actividad heroica no era más que venganza y vigilancia, reacción afectiva de su conciencia incompleta –sin Dionisos–; más profundamente, lo que creía ser una afirmación no era más que un disfraz, un modo de creerse fuerte porque se asume.

El laberinto ya no es el sendero por el cual se introduce, sujetando un hilo, aquel que va a matar al toro, reside en Dionisos. Nietzsche escribe: "*Los hombres superiores no son más que los grados inferiores de la voluntad de poder*. Con ellos la voluntad de poder representa sólo un querer-engañar, querer-dominar, una vida enferma agotada que esgrime prótesis. Sus mismos papeles son prótesis para sostenerse de pie como una actitud existencial conflictiva. Únicamente Dionisos, el artista creador, alcanza la potencia de la metamorfosis gracias a la cual deviene, dando fe así de una vida pletórica; "*lleva la potencia de lo falso a un grado que se efectúa no ya en la forma, sino en la transformación*"*;* "virtud que da", o creación de posibilidades de vida, esto es, transmutación. La voluntad en este procedimiento conlleva una energía apta para recuperar la complejidad originaria del mito y transformarlo: "*son viles, o bajos, aquellos que no saben disfrazarse, travestirse, es decir adoptar una forma, y atenerse a una forma siempre la misma*" (14).

Esta lectura replantea la unión de Dionisos y Ariadna en una tensión simbólica con Teseo. El tema del eterno retorno del mito es el producto de la re-interpretación de la unión conflictiva de estos personajes donde la afirmación dionisíaca recupera su significado pleno. Se trata de una interpretación que propone la transmutación simbólica de los personajes mitológicos y presenta el eterno retorno como producto de esa doble lectura, que hace volver lo negado y hace devenir lo activo. Ni las fuerzas reactivas ni la voluntad de negar volverán: quedan eliminadas por esta transmutación hermenéutica que propone al eterno retorno como una selección de lo reprimido.

Teseo es inferior al toro: "*Debería hacer como el toro, y su felicidad debería tener olor a tierra y no a desprecio de la tierra. Quisiera verlo semejante al toro blanco que resopla y muge delante del arado; y su mugido debería cantar la alabanza de todo lo terrestre. Dejar los músculos distendidos y la voluntad desuncida, eso es lo más difícil para vosotros los sublimes*" (15) El hombre superior ignora que afirmar no es cargar la vida bajo el peso de los valores superiores, incluso los heroicos racionales, sino crear valores nuevos que hagan de la vida lo ligero y lo afirmativo.

Teseo afirma el poder de negar, es el *espíritu* de la negación. Bajo su influencia, Ariadna es el *ánima*, el alma reactiva o la fuerza del resentimiento. Ariadna es la que experimenta el resentimiento contra su hermano, el toro. Abandonada por Teseo, Ariadna se aproxima a Dionisos-toro que es la figura de la afirmación pura y múltiple del impulso de la vida, la voluntad afirmativa: él no soporta nada, no se carga de nada, sino aligera todo lo que vive. Sabe hacer lo que el hombre superior ignora: reír, jugar, danzar, es decir afirmar. Él es lo ligero, que no se reconoce en el hombre, sobre todo en el hombre superior, sino solamente en el superhombre, en otra cosa que el hombre. Era necesario que Ariadna fuera abandonada por Teseo: bajo la caricia de Dionisos el alma deviene activa. Ella era pesada con Teseo, pero con Dionisos se aligera y descargada, delgada, se eleva hasta el cielo. Aprende que, lo que tiempo antes cría una actividad, no era más que propósito de venganza, desconfianza y vigilancia, reacción de la mala conciencia y del resentimiento. Pero Ariadna comprende su decepción en un momento en el que ya no se

preocupa más: Dionisos, que es un verdadero griego, se acerca; el alma deviene activa, al mismo tiempo que el espíritu revela la verdadera naturaleza de la afirmación. Ahora, la canción de Ariadna adquiere todo su sentido: transmutación del Ariadna en la proximidad de Dionisos, Ariadna es el ánima que corresponde al espíritu que dice sí. (16)

Dionisos canta una canción de soledad, es el dios de la afirmación; ahora es necesaria una segunda instancia para que la voluntad de afirmación sea puesta en juego. Nietzsche distingue bien las dos afirmaciones cuando dice: "(Dionisos) Eterna afirmación del ser, eternamente yo (Ariadna) soy tu afirmación"(17). Dionisos es la afirmación del ser, pero Ariadna, la instancia de la afirmación, la segunda afirmación o el devenir activo. Todos los símbolos de Ariadna cambian de sentido cuando se relacionan con Dionisos y dejan de ser deformados por Teseo. No solamente la canción de Ariadna deja de ser la expresión del resentimiento para ser una búsqueda activa, una pregunta que se afirma. El laberinto no es más el laberinto del conocimiento y de la moral; el laberinto no es ya el camino donde penetra tendiendo un hilo, el que va a matar al toro. El laberinto ha devenido el toro blanco mismo. Dionisos-toro: *Yo soy tu laberinto*. Más precisamente, el laberinto es ahora el oído de Dionisos, el oído laberíntico. Es necesario que Ariadna tenga oídos como los de Dionisos, para entender la afirmación dionisíaca, pero también que responda a la afirmación en el oído de Dionisos mismo.

La mitología colectiva y el super-yo cultural establecen ideales éticos cuya violación es castigada con la "angustia de conciencia" ante la posibilidad de cumplir la carga asumida y supone *que el* yo *goza de una ilimitada autoridad sobre su* ello (18). Según esta cita de Freud, se podría identificar las máscaras o personajes del mito trágico originario, según el cual Teseo asume los ideales éticos del *super-yo*, Ariadna vincula las dos instancias como el *yo*, mientras que el Minotauro como voluntad vital, con el *ello*. Y en la perspectiva del devenir cultural y el retorno del mito, cabe citar nuevamente a Freud: "*Habiendo sido los sufrimientos de Dionisos, el divino macho cabrío, y las lamentaciones de su cortejo de machos cabríos, identificados con él, el argumento preferido de la tragedia griega primitiva, no podemos extrañar que este drama, que había perdido ya por completo su vitalidad en el transcurso de los tiempos, la recobrase totalmente en la Edad Media, apoderándose de la Pasión de Cristo*".(19)

En este sentido, se puede decir que el vínculo agonístico entre Teseo y Dionisos presenta a Ariadna una cuestión de salud y de curación. Dionisos es la afirmación pura; Ariadna es el alma, la afirmación desdoblada, de modo que la afirmación retorna a Dionisos como afirmación que redobla. El eterno retorno es el producto de la unión de Dionisos y Ariadna. En tanto que Dionisos está solo tiene todavía miedo del pensamiento del eterno retorno, porque teme que éste restituya las fuerzas reactivas, la empresa de negar la vida. La afirmación dionisíaca encuentra su pleno desarrollo en Ariadna.

El producto de la unión de Dionisos y Ariadna es el superhombre, es decir, lo opuesto al hombre superior. Lo que el hombre superior presenta como la afirmación, es sin duda el ser más profundo del hombre, pero es solamente la extrema combinación de la negación con la reacción, de la voluntad negativa con la fuerza reactiva, el nihilismo de la mala conciencia y el resentimiento. Con esto, la voluntad de poder tiene dos gradaciones: afirmación y negación, mientras que las fuerzas tienen dos cualidades: acción y reacción. Cualidades antagónicas desconocidas por el nihilismo, la fuerza reactiva que resiste en la ilusión de la falsa afirmación. El hombre superior está necesitado de conocimiento: pretende explorar el laberinto o el bosque del conocimiento que es solamente la máscara de su moralidad: el hilo en el laberinto y el hilo moral. La moral a su vez es un laberinto, una máscara del ideal ascético y religioso. Del ideal ascético al ideal moral, del ideal moral al ideal del conocimiento: es siempre la misma empresa que persigue, la de matar al toro, es decir negar la vida, aplastarla bajo un peso, reducirla a sus fuerzas reactivas. Superhombre y laberinto, intérprete de un sueño diurno novelado en forma colectiva como complejo simbólico del desplazamiento.

Revalorización de la hermenéutica freudiana

En tanto la repetición permite la producción de la diferencia entre fuerzas puestas en relación, cabe destacar que presenta una novedad, esto es, una diferencia elaborada de lo que se repite. En este sentido, la repetición habilita a la interpretación del síntoma. Según la hermenéutica freudiana, la interpretación de un sueño (texto) se puede dividir en dos etapas: la de su traducción y la de su apreciación, Freud sostiene que "*durante la primera el analista no debe dejarse influir por consideración alguna con la segunda. Es como si uno tuviera ante sí un capítulo de un autor extranjero; por ejemplo, Tito Livio. Ante todo se*

pretenderá saber qué nos cuenta Livio en este capítulo, y sólo más tarde se planteará la discusión de si lo leído es una crónica histórica, una leyenda o una disquisición del autor.

Pero ¿qué deducciones se pueden extraer de un sueño correctamente traducido? Tengo la impresión de que, al respecto, la práctica del análisis no siempre ha evitado los errores y las valoraciones excesivas, cometiéndolos, en gran parte, debido a su desmesurado respeto ante el "misterioso inconsciente" (20).

Estas expresiones quizá expresen la importancia del análisis como una lectura de símbolos (jeroglifos) interpretados como elementos textuales que en una correcta traducción concibe lo inconsciente relacionado dinámicamente con otras instancias del "aparato psíquico".

En este sentido la *anagnórisis* de Nietzsche y Freud -opuesta a la *anamnesis*- remite el desplazamiento metafórico de la cadena significante en tanto reconoce la repetición del síntoma que resulta legible por el procedimiento hermenéutico que analiza el contenido manifiesto para comprender las ideas latentes. Así, fábulas, mitos, leyendas y sueños constituyen textos cuya cuidada representación es elaborada mediante la condensación y la dramatización. Los factores que intervienen en la elaboración de los sueños replantean la traducción y la apreciación de lo manifiesto como ajeno a una conciencia espontánea de un sujeto apolíneo e imponen una nueva forma de análisis. Si se concibe la interpretación de los sueños de Freud como una hermenéutica textual, que permite relacionar la elaboración de los símbolos de los mitos como sueños colectivos con la elaboración de los sueños, se debe reconocer un mérito quizá no lo suficientemente reconocido.

Notas

(1) S. Freud, *La interpretación de los sueños*, Buenos Aires, Círculo de Lectores, 1977, p. 543.

(2) S. Freud, *Nuevas aportaciones a la interpretación de los sueños*, Madrid, Alianza, 1972, p. 90.

(3) F. Nietzsche, *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza, 1973, p., 242.

(4) S. Freud, *Nuevas aportaciones a la interpretación de los sueños*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 105-106.

(5) S. Freud. *Sobre la dinámica de la transferencia*. Madrid, Alianza, 1985, p. 105.

(6) C. Soler: "El acting out en la cura" en *Finales de análisis.* Buenos Aires, Manantial, 1976.

(7) Vaihinger, *La voluntad de ilusión en Nietzsche*, en: «Teorema», 1980, p. 16.

(7) Vaihinger, op. cit., p. 25.

(8) G. Deleuze, *Diferencia y Repetición*, Júcar, Madrid, 1988, p. 311.

(9) G. Deleuze, op. cit. p. 70.

(10) F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra*, Madrid, M E, 1993, p. 115.

(11) G. Deleuze, *Crítica y Clínica*, Barcelona, Anagrama, p. 140.

(12) F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos,* Madrid, Alianza, 1973, p. 135.

(13) F. Nietzsche, *Más allá del bien y del mal*, Madrid, Alianza, 1973, p. 213.

(14) F. Niezsche,1993*,* p. 63.

(15) F. Niezsche,1993, 106.

(16) F. Niezsche, *Ditirambos dionisíacos*, Madrid, Alianza, 1975, p. 152.

(17) F. Niezsche, 1975, p. 185.

(18) S. Freud, *El malestar en la cultura*, Madrid, Alianza, 1970, pp. 84-85.

(19) S. Freud. *Tótem y tabú*, Madrid, Alianza, 1970, p. 202.

(20) S. Freud, *Nuevas aportaciones a la interpretación de los sueños*, Madrid, Alianza, 1972, pp. 90-91.

Kant com Sade y Borges
(entre o salão do filósofo e a alcova do libertino, o divã do psicoanalista)

José Marcus de Castro Mattos

Tudo isso é uma tarefa pessoal minha, mas sempre começo recebendo algo – algo um pouco vago, mas precioso –. Começo sendo alguém que recebe um dom e, a seguir, sendo um amanuense desse misterioso espírito.
JORGE LUIS BORGES,
Entrevista com a imprensa brasileira (1984)

KANT COM SADE...

Kant *com* Sade: *a peste*. Pior, porque *encore* ("mais, ainda") ou *en corps* ("no corpo"): de um lado (Kant), o categórico imperativo moral – Deseje! –; de outro (Sade), o categórico imperativo a-moral – Goze! –. Faces irmãs da moeda Supereu, ou, se preferirem, da moenda Outro – feroz, famígero, fascista (o fascismo observa Barthes, não é "impedir de", mas *obrigar a*).

Ora, antes de Freud era Kant *sem* Sade – a rigor, se assim era, não havia nem Kant nem Sade (menos, naturalmente, para os universitários de plantão). Sim, *porque a condição de possibilidade de Kant é Sade & a possibilidade da condição de Sade é Kant*.

Concretamente: a condição de possibilidade de Kant é Sade *porque o projeto crítico do Mestre de Königsberg é a descomunal démarche de um "neurótico"* (2) *para nada saber do Gozo – a-crítico – que o causa*; a possibilidade da condição de Sade é Kant *porque o projeto crítico do Mestre de Charenton é o hercúleo esforço de um "perverso"* (3) *para nada saber da Lei – a-crítica – que o causa.*

Então: projeto crítico kantiano ("legiferante"): *causado pelo a-crítico Gozo* & projeto crítico sadiano ("gozante"): *causado pela a-crítica Lei*. – Mas como? Gozo & Lei *a-críticos*? Gozo & Lei – no sentido que Kant empresta à palavra – *puros*? Gozo & Lei – portanto – *dogmáticos*? Gozo & Lei – enfim – *arbitrários*?

A Obra-Freud – lida, interpretada, re-escrita e transmitida por Lacan – *testemunha-o* : Gozo & Lei – "a-críticos" – fundam e/ou estruturam e/ou causam, logicamente, *o Sujeito* ("barrado"); Gozo & Lei – "puros" – fundam e/ou estruturam e/ou causam, conseqüentemente, neste Sujeito, *a sexualidade* ("pulsões parciais"); Gozo & Lei – "dogmáticos" – fundam e/ou estruturam e/ou causam, conclusivamente, nesta sexualidade, *o desejo* ("não-todo"); Gozo & Lei – "arbitrários" – fundam e/ou estruturam e/ou causam, (in)felizmente, neste desejo, *o horror...*

Pois é, *o horror* : em ambos os casos (Kant & Sade) – casos clínicos, posto que não há outros casos –, o que ocorre finamente sob os nossos olhos é, pela face "negativa" (neurótica), o crítico-transcendental *horror de Immanuel ao Gozo do Outro* – não há outro gozo senão o do Outro (4) –, e pela face "positiva" (perversa), o não menos crítico-transcendental (apesar das aparências) *horror de Louis-Alphonse- Donatien à Lei do Outro* – não há outra lei senão a do Outro –.

Contudo, este horror é a um tempo – *tempo lógico* , posto que não há outro tempo senão o Tempo do Outro (o Outro é... *paraconsistentemente lógico*!) –, este horror, então, dizia eu, é a um tempo *ódio* & *amor*. Pontuemos: em Kant, *ódio ao Gozo* & *amor à Lei* ("a dura lei moral em meu peito"); em Sade, *ódio à Lei* & *amor ao Gozo* ("uma vez abertas as comportas, fica impossível saciar-se").

Isto posto, avanço o seguinte: *Kant avec Sade* (1963) *é talvez o mais delirante* (5) *dentre os matemas de Lacan*, logo, com espinosiana precisão (como os outros), mentado para reativar a virulência da experimentação gnosiológico-clínica (6) inaugurada por Freud – reativar porque, sabe-se, esta virulência foi rapidamente neutralizada pelas pastorais caídas da pena e da prática medíocres dos que pretenderam "superar" o Mestre de Viena (a propósito, cito Lacan: "[...] não se trata de superar Freud quando a Psicanálise, segundo Freud, como dissemos, voltou à etapa anterior [pré-psicanalítica]. // Pelo menos, é isso que nos afasta de qualquer outro objetivo senão o de restaurar o acesso à experiência que Freud descobriu"(7)) –. *Kant avec Sade* (1963) é portanto *talvez a mais incandescente estela da transmissão*

freudiana realizada por Lacan, a pedra de toque do ensino deste "pelo menos um" que soube outorgar cidadania lógica & topológica à Psicanálise, resgatando-a – "Peste para todo o sempre!" (bradava Freud a Jung (8)) – das mãos ineptas dos diluidores.

Com efeito, a inteligibilidade de *Kant avec Sade* (1963) está no conectivo... O *com* (*avec*) – sugerira eu no início – significa *encore* ("mais, ainda") ou *en corps* ("no corpo"): Freud – re-escrito por Lacan – *exige que extraiamos "ainda mais" de Kant*, "ainda mais" (*encore*) que – permitem?, psi*lacan*alistas – postulamos "no corpo" (*en corps*), corpo que, à sua delicada maneira – trata-se, wittgensteinianamente, de ética & estética (9) –, Louis-Alphonse-Donatien de Sade pôde (valho-me de uma expressão deleuziana) *fazer ranger*...

Avanço pois que este matema de Lacan *seriam as páginas "faltantes" dentre as saídas da pena lúbrica* (R) & *lúcida* (S) & *lúdica* (I) *de Freud* (ÿ) (10) – logo, páginas que o Mestre de Paris, à maneira de "Pierre Menard" (o mais exemplar personagem mentado por Borges), *traz a uma cena outra e assina como suas* –. Este ato – poético, sem dúvida – produz uma conseqüência inusitada (implícita, todavia, no "retorno a Freud"): a clínica psicanalítica – a rigor, psi*lacan*alítica – *é a da ficção*, a saber, tal clínica testemunha linha por linha – nas entrelinhas, sobretudo – *a re-escritura do Texto do Outro*. Por outras palavras – sim, exatamente: *por outras palavras* –, ao bem-dizer a Ausente-Causa (um dos Nomes-do-Real) o analisando re-escreve o Texto do Outro, e, ao final – se houver final –, *assina-O*.

...& BORGES

Abro parêntese para ouvirmos o narrador (Borges, talvez?) e "Pierre Menard" (11):

O narrador: "Aqueles que insinuaram que Menard dedicou sua vida a escrever um Quixote contemporâneo caluniam sua límpida memória. //. Não queria compor outro Quixote – o que é fácil – mas *o Quixote*. Inútil acrescer que nunca visionou qualquer transcrição mecânica do original; não se propunha copiá-lo. Sua admirável ambição era produzir páginas que coincidissem – palavra por palavra e linha por linha – com as de Miguel de Cervantes." (: 32 – 33.)

Pierre Menard: "Meu propósito é simplesmente assombroso." (:33.)

O narrador: "Ser no século vinte um romancista popular do século dezessete pareceu-lhe uma diminuição. Ser, de alguma maneira, Cervantes e chegar ao Quixote afigurou-se-lhe menos árduo – por conseguinte, menos interessante – que continuar sendo Pierre Menard e chegar ao Quixote através das experiências de Pierre Menard." (:33.)

Pierre Menard: "Minha empresa não é essencialmente difícil. Bastar-me-ia ser imortal para realizá-la." (: 34.)

O narrador: "Confessarei que costumo imaginar que a concluiu e que leio o Quixote – todo o Quixote – como se o tivesse pensado Menard?" (:34.)

Pierre Menard: "Posso premeditar sua escritura, posso escrevê-lo, sem incorrer em tautologia. (...) é indiscutível que meu problema é bastante mais difícil que o de Cervantes. Meu complacente precursor não recusou a colaboração do acaso: ia escrevendo a obra imortal um pouco *à la diable*, levado por inércias da linguagem e da invenção. Contraí o misterioso dever de reconstruir literalmente sua obra espontânea. Meu solitário jogo está governado por duas leis polares. A primeira permite-me tentar variantes de tipo formal ou psicológico; a segunda obriga-me a sacrificá-las ao texto 'original' e a raciocinar irrefutavelmente sobre essa aniquilação... Convém somar outra, congênita, a esses entraves artificiais. Compor o Quixote no início do século dezessete era uma empresa razoável, necessária, quem sabe fatal; nos princípios do vinte, é quase impossível. Não transcorreram em vão trezentos anos, carregados de complexíssimos fatos. Entre eles, para citar um apenas: o próprio Quixote." (: 35.)

O narrador: "Apesar desses três obstáculos, o fragmentário Quixote de Menard é mais sutil que o de Cervantes." (:35.) //. O texto de Cervantes e o de Menard são verbalmente idênticos, mas o segundo é quase infinitamente mais rico. (Mais ambíguo, dirão seus detratores; mas a ambigüidade é uma riqueza.)" (: 36.) //. Não há exercício intelectual que não resulte ao fim inútil. //. (...). Pierre Menard empreendeu uma

tarefa complexíssima e de antemão vazia. Dedicou seus escrúpulos e vigílias a repetir num idioma alheio um livro preexistente. Multiplicou os apontamentos; corrigiu tenazmente e rasgou milhares de páginas manuscritas. Não permitiu a ninguém examiná-las e cuidou que não lhe sobrevivessem. Em vão, procurei reconstruí-las." (: 37.)

Retomo minha exposição.

Kant avec Sade (1963) documenta psi*lacan*aliticamente, por um lado, a re-escritura que o "neurótico" Immanuel Kant (1724 - 1804) realiza do Texto do Outro, interpretando-o como "Lei"; por outro lado, documenta a re-escritura que o "perverso" Louis-Alphonse-Donatien de Sade (1740 - 1814) realiza do Texto do Outro, interpretando-o como "Gozo". Neste sentido, "Lei" terá sido – por excelência – a *ficção* logicamente estruturante do "filósofo" *KANT* (decisiva assinatura – um dos Nomes-do-Pai – na estória (12) da Filosofia); e "Gozo" terá sido – por excelência – a *ficção*logicamente estruturante do "escritor" *SADE* (decisiva assinatura – um dos Nomes-do-Pai – na estória da Literatura).

Ora, o "psicótico" (pelo menos quanto à tentativa de rigor (13)) Jacques Lacan (1901 - 1981) por sua vez testemunha o *com* – Kant *avec* Sade (1963) –, *com* que, embora implícito, jamais aflorou à pena de Freud... E se testemunha, inapelavelmente *re-escreve*: "retorno a Freud" terá sido – por excelência – a *ficção* logicamente estruturante do "psicanalista" *LACAN* (decisiva assinatura – um dos Nomes-do-Pai – na estória da Psicanálise).

Se terá sido assim (14), face à fantasia – se houver fantasia – *o Sujeito do Inconsciente seria o amanuense "Pierre Menard"*, borgiano personagem às voltas com a *presentificação* – com o *despertar-assinante* ("escriturante") (15) – de um Texto (o do Outro) estruturalmente *mítico*, *anônimo*, *extemporâneo*...

NOTAS E REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

(2) "Para Lacan, Sade (a perversão) enunciaria a verdade do pensamento moral de Kant (a neurose)." – JURANVILLE, A. *Lacan e a filosofia*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1987: 182 - 183. (Para o desenvolvimento desta diferença – e, pois, referência – entre Kant e Sade eu remeto o leitor ao excelente capítulo *Lei do desejo e violência: a interpretação perversa da castração – op. cit.*: 182 - 188.)

(3) "(...) Sade desvela melhor [do que Kant] o que em realidade se passa nessa relação do homem com a lei [da castração] (...). //. Segundo Lacan, o que Sade mostra, e que não cessa de se dissimular na concepção kantiana, é a presença – na lei – do gozo do Outro. //. Finalmente, Sade teria destacado o que está oculto em Kant: a crueldade do Outro da lei, e o gozo que ele retira por fazer com que o sujeito (...) passe pela violência que leva até além do prazer e dos limites de seu ego." – JURANVILLE, A. *Op. cit*.: 184.

(4) A rigor, o gozo é do Outro – Real –. Testemunham-no as psicoses. – LACAN, J. "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose", *in Escritos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1998: 537 - 590. E também LACAN, J. *O seminário, livro 20: mais, ainda*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1985. Neste seminário, sobretudo o capítulo intitulado *Do gozo* (*op. cit*.: 09 - 23) – cito Lacan: "O que é o gozo? Aqui ele se reduz a ser apenas uma instância negativa. O gozo é aquilo que não serve para nada." (: 11.) // Aí está o dito para o que concerne ao gozo enquanto sexual. De um lado, o gozo é marcado por esse furo que não lhe deixa outra via senão a do gozo fálico. Do outro lado, será que algo pode ser atingido, que nos diria como aquilo que até aqui é só falha, hiância, no gozo, seria realizado? (: 16.) // O gozo, enquanto sexual, é fálico, quer dizer, ele não se relaciona ao Outro [ao gozo do Outro] como tal." (: 17 – 18.)

(5) Porque uma *criação ex-abrupto*. A propósito, quando da invenção do Outro (em francês, *Autre*) Lacan diz: "Esse outro, nós o escreveremos, se vocês o admitirem, com um A maiúsculo. // E por que com um A maiúsculo? Por uma razão sem dúvida *delirante*, como a cada vez que se é forçado a empregar signos suplementares àquilo que é fornecido pela linguagem." – LACAN, J. *O seminário, livro 3: as psicoses*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988: 48. (Grifo meu, JMCM.)

(6) Experimentação gnosiológico-clínica porque a) relativa ao *saber inconsciente* e b) relativa à *direção do tratamento*.

(7) LACAN, J. "De uma questão preliminar a todo tratamento possível da psicose", *in Escritos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1998: 590.

(8) "Em 7 de Novembro de 1955, em sua conferência sobre a 'coisa' freudiana pronunciada em alemão em Viena, (Lacan) mencionou pela primeira vez a visita a Küsnacht (visita a Jung): 'É assim que o dito de Freud a Jung, da boca de quem eu o devo, quando, convidados ambos pela Clark University, chegaram diante do porto de Nova York e sua célebre estátua que ilumina o Universo: *Eles não sabem que lhes trazemos a peste*, lhe é devolvido como sanção de uma *hybris* cuja antífrase e sua perfídia não extinguem o confuso brilho.' // Esse suposto dito de Freud foi ouvido como algo que ia muito além de qualquer esperança. Na França, com efeito, ninguém duvida da realidade subversiva do freudismo; sobretudo, ninguém ousa imaginar que Freud certamente jamais pronunciou essa frase durante sua viagem aos Estados Unidos, em 1909, acompanhado de Jung e de Ferenczi. Entretanto, o estudo dos textos, das correspondências e dos arquivos mostra que Jung reservou apenas a Lacan essa preciosa confidência. Em suas *Memórias*, fala da viagem mas não faz nenhuma alusão à 'peste'. Por seu lado, Freud e Ferenczi jamais empregam a palavra. // Imbuído dessa confidência de que era o único depositário, Lacan inventou portanto uma ficção mais verdadeira que o real, destinada a impor, contra a psicanálise dita americana, sua (dele, Lacan) própria retomada da doutrina vienense, doravante marcada pelo selo da subversão. E se essa visão de uma 'peste freudiana' chegou a se estabelecer tão bem na França, a ponto de os próprios não-lacanianos acreditarem hoje que ela pertence a Freud, é que se inscrevia na continuação direta dessa exceção francesa da qual Lacan, após ter sido o difamador, era ao mesmo tempo o herdeiro e o renovador." – ROUDINESCO, E. *Jacques Lacan, esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*, São Paulo: Companhia das Letras, 1994: 272 - 273.

(9) "Proposição 6421 – *É claro que a ética não se deixa exprimir* [em proposições elementares determinantes da univocidade de sentido]. *A ética é transcendental* [inscreve-se na plurivocidade de sentido, e, pois, na equivocidade]. *(Ética e estética são uma só.)*" – WITTGENSTEIN, L.*Tractatus logico-philosophicus*, São Paulo: EDUSP, 1993: 277.

(10) A pena lúbrica (R) & lúcida (S) & lúdica (I) de Freud (ÿ), a saber, a Obra-Freud como "enodação sinthomática" (R S I. ÿ). – LACAN, J. *O seminário, livro 23: o sinthoma (1975 - 1976)*, inédito.

(11) BORGES, J. L. "Pierre Menard, autor do Quixote"*, in Ficções*, Porto Alegre: Editora Globo, 1976: 29 - 38.

(12) Sim, *estória* (e não história). Borges insiste inúmeras vezes que a Filosofia e as ditas Ciências Humanas (incluindo-se a Psicanálise) eram "ramos da Literatura Fantástica". De bom grado, Lacan e Derrida concordariam.

(13) "(...) ele próprio (Lacan) chegou a declarar francamente que era psicótico. Eu o cito exatamente – ele foi dizer isso aos americanos e o que lhes disse caiu como um balde de água fria: – 'Diria que sou psicótico', e acrescentou: 'pela única razão que sempre tentei ser tomado ao pé da letra'. No fundo, nessa época (segunda metade dos anos 70), ele definia a psicose como uma tentativa de rigor. (...) qualificar assim a psicose não é fazer uma espécie de brincadeira, uma vez que seu caráter essencial é ser não-dialética, não mais do que a lógica matemática." – MILLER, J. A. "Lacan e psicose", *in Matemas I*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1996: 174.

(14) A temporalidade própria do Inconsciente "estruturado como uma linguagem" (Lacan) é a do *Nachträglich* ("só-depois"). Ora, "só-depois" – discursivo-ficcionalmente – é o futuro-anterior, a saber, *terá sido*.

(15) O *despertar* é impossível ao Sujeito *do Inconsciente*? Ora, Lacan – ele mesmo – supôs haver *despertado*: "Sou suficientemente mestre da *alíngua* (*lalangue*), aquela dita francesa, por ter conseguido isso eu mesmo, o que fascina testemunhar do gozo próprio do *Sinthome*, gozo opaco por excluir o sentido. (...). Só há despertar através desse gozo." – LACAN, J. "Joyce le symptôme", conferência

no V Simpósio Internacional James Joyce (16 de Junho de 1975), *in Joyce avec Lacan*, Paris (France): Navarin, 1987: 22.

Psicoanálisis y arte

Presentación sección "Psicoanálisis y Arte"

Norma Ferrari

En este número, en nuestra sección Psicoanálisis y Arte, publicamos dos trabajos, que coincidentemente se han dedicado a trabajar cuestiones que atañen ala escritura, a la letra.

Estos artículos presentan otra coincidencia: su lectura procura de un modo agradable a la vez que preciso, la entrada a temáticas que, interesando a sus autores, producen el mismo efecto de interés en el lector.

A literatura de horror e o *Doppelgängerscheu* (temor ao duplo), de ***Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares***, comienza situando al psicoanálisis en relación a diferentes saberes: religión, filosofía, ciencia arte.
En cuanto a las relaciones arte-psicoanálisis y en especial, literatura de ficción y psicoanálisis, el autor propone un interesante recorrido por varias novelas famosas (Drácula, Frankestein, Dr. Jekyll y Mr. Hyde) trabajadas desde la noción del "temor al doble".
En una suerte de paralelo entre las construcciones fantasmáticas del neurótico y las creaciones literarias de horror, sitúa la función de lo siniestro en estas construcciones, a la vez que hace tomar nota al lector de la inquietante vecindad fantasmática entre ambas.

En **La divinidad del texto en Steiner**, ***José Ioskyn***, a partir de fragmentos de libros de Steiner (Lenguaje y silencio, Presencias reales y otros) nos introduce en el pensamiento de este original intelectual francés.
Su debate con el posmodernismo, los decontructivistas, los postestructuralistas.
Su concepción del lenguaje como eje para el hombre y la civilización. Su teoría respecto a qué ha ocurrido con la palabra después del holocausto. La capacidad, según Steiner, de que un texto conserve intacta su significación, más allá de las interpretaciones y comentarios que ese texto pueda suscitar.
Las sagradas escrituras, el arte, la comunidad judía, son otras cuestiones respecto a las cuales el autor revisa y trabaja la posición de Steiner.
Esta introducción está realizada de un modo tan claro y ferviente que produce en el lector un efecto inmediato: remitirse a los textos de Steiner.
Lo más cercano, a nuestro entender, para un artículo, de la famosa frase: tarea cumplida.

A literatura de horror e o *Doppelgängerscheu* (temor ao duplo)

Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares

"(...) Vio su sombra tendida y quieta
en el blanco diván de seda.
Y el joven rígido, geométrico,
com un hacha rompió el espejo.
Al romperlo, un gran chorro de sombra
inundó la quimérica alcoba"

Federico García Lorca – (*Suicídio)*

Estabelecer paralelos entre a Arte e a Psicanálise nos faz trilhar caminhos tortuosos. Fato é, que a psicanálise se coloca como uma forma de saber/fazer singular, *"não se situando* (epistemologicamente) *em continuidade com saber algum, apesar de arqueologicamente estar ligada a todo um conjunto de saberes sobre o homem"* (GARCIA-ROZA, 1998), o que não nos livra das tentações de aproximá-la das demais formas, buscando, sobretudo como Lacan, aprimorar o entendimento e a prática desta.

A Psicanálise se estrutura como um campo de saber que não é da ordem da Religião, mas segue seus próprios "dogmas"; não é da ordem da Filosofia, mas se propõe à uma crítica de seus próprios dogmas, é dogmático-crítica como definiria Freud (FREUD, 1919). Não é da ordem da Ciência, apesar de um compromisso com uma verdade, a verdade do sujeito. Também não é a psicanálise uma categoria artística apesar de ser "*um fazer criador que engendra realidades, ou sentimentos de realidade*" e é à noção de "*engendrar*" que virei a me remeter adiante. (KON, 1996) É a criação de realidade fato notório, sobretudo na beletrística. Nesse espaço entre Ciência e Arte, Lacan propõe, em se tratando da temática, a preocupação com um *"... terceiro que não está ainda classificado, que se apoia na Ciência por um lado e se inspira na Arte por outro "* (LACAN, 1974)

Pode-se dizer, portanto, que as relações frutíferas que podem ser estabelecidas entre a Psicanálise e outros campos do saber seriam da ordem da *polifonia* (clave intertextual), onde nos interessam as "consonâncias" existentes entre estes em prol da teoria e clínica psicanalítica. No tocante à Arte e mais exatamente a literatura de ficção, essas consonâncias nos remetem a um *aficcionado* por literatura que citava longos extratos de Goethe ao longo de sua obra. Era ele seu herói particular, e a ele, Freud, foi conferido um prêmio com o nome do poeta. Mérito conferido ao talento literário manifesto em sua ensaística. Freud atribui ao "Ensaio sobre a Natureza" que hoje sabemos não ser de Goethe, sua opção pelos estudos médicos (FREUD, 1924-25).

Em se tratando de artistas da pena, além de Goethe, torna-se curioso e digno de investigação o temor ao duplo (*Doppelgängerscheu*) expresso por Freud em carta a Arthur Schnitzler, escritor e dramaturgo, seu contemporâneo (In KON, 1996). Por que duplo? Bom, não eram poucas as semelhanças entre o autor da *Traumdeutung* e o da *Traumnovelle*; (1) com seis anos de diferença de idade Schnitzler era judeu, vienense, médico, e controvertido escritor (KON, 1996). Na carta, Freud afirma seu espanto ao perceber na prosa de Schnitzler, que este trata de modo intuitivo aquilo que ele mesmo percebe: *"...sob a superfície poética, as mesmas suposições antecipadas, os interesses e conclusões que reconheço como meus próprios."* Ele continua dizendo tocar-lhe com uma *"familiaridade estranha"* (*unheimlichen Vertrautheit*) *"sua profunda apreensão das verdades do inconsciente, da natureza pulsional do homem, a ruptura das certezas convencionais-culturais, o apego de seus pensamentos sobre a polaridade do viver e morrer..."* (In KON, 1996).

Mas de que Duplo pode ele estar falando? Bom, o de que falo é o Duplo trazido em "*Das Unheimliche*" artigo para qual esse trabalho converge. *"O duplo originalmente era uma garantia contra a queda/ocaso (Untergang) do Eu, um enérgico desmentimento do poder da morte"* (FREUD, 1919a) Isso, ressalta Freud, é o que se dá originalmente mas, superado o narcisismo primário, este *outro* volta-se contra o sujeito de forma assustadora.

Chegamos aqui a um ponto onde não avançaríamos sem mencionar o advento do eu (je) em vista do estádio do espelho. Ora é no espelho justamente que temos a entificação do duplo, não seria ao acaso que Freud o cita em sua experiência na cabina do trem. (FREUD, 1919a). O espelho é o fornecedor da *imago* fundamental do eu. Lacan define este estadio como um *"drama cujo impulso interno precipita-se da insuficiência para a antecipação – e que fabrica para o sujeito, apanhado no engodo da identificação espacial, os fantasmas que se sucedem desde uma imagem despedaçada do corpo até uma forma que chamaremos de ortopédica"*. (LACAN, 1966)

Na ânsia de estruturar sua personagem há algo que resta do sujeito, algo que retorna engendrado como um estranho, porém é justamente esse "estranho", que determina seu ser e fazer.

Vê-se que o duplo, cuja primeira aparição se faz na idéia de alma (FREUD, 1919a) é algo do sujeito que se volta contra ele como horrendo que vem nos assombrar. Poderíamos dizer que a alma, o duplo tão *heimlich* (familiar, doméstico, natal, pátrio), torna-se o fantasma, a assombração, algo*umheimlich* (inquietante, sinistro, lúgubre, medonho, numinoso) (IRMEN, 1968).

Cabe ai ressaltar que o processo identificatório passa, primariamente, pelo Eu ideal (fruto do narcisismo) e, secundariamente, pelo Ideal do Eu (ligado as figuras parentais, no que aqui nos toca, principalmente ao pai). (ROUDINESCO & PLON, 1998). O duplo não pode estar isento destas duas instâncias. Em se tratando das personagens de literatura, vemos isto no tão citado Hamlet, no fantasma de seu pai. Ali estão magistralmente fundidas, a *imago* paterna e a própria imagem do príncipe dinamarquês nesta assombração que retorna após a morte (SHAKESPEARE, 1937). É certo que o fantasma aí não assusta, mas atormenta.

Num artigo que trata da temática das personagens psicopáticas Freud traz que *"...os heróis são rebeldes que se voltaram contra um Deus."* (FREUD, 1942) Deus que, em Freud desde *Totem e Tabu* é o Pai que matamos (FREUD, 1913). Um engendramento de uma personagem, esse Deus, por que não dizer? Confortante isso? Talvez num primeiro momento, mas não esqueçamos que *"Deus e o Demônio eram originalmente idênticos, uma única Gestalt - uma figura posteriormente decomposta em duas com características opostas"* (FREUD, 1923). O demônio, pai das figuras de horror, é o anjo caído (*que cayó bajo la repression*), pois o *unheimlich* do duplo é o horror, o estranhamento ao familiar que foi recalcado.(HARARI, 1998) .Na palavra Unbewußt, Lacan vê o prefixo de negação *un_* como a entificação do reprimido, é o que marca a cisão (LACAN, 1974a).

Sabemos que na neurose, criam-se, engendram-se fantasmas, já o escritor pela sublimação engendra-os sobre a folha, no caráter e nas atitudes de suas personagens,. *"O artista afastara-se, assim como o neurótico, de uma realidade insatisfatória para esse mundo da fantasia/fantasma (Phantasie); mas, diferentemente do neurótico, encontrou o caminho de volta deste para mais uma vez alcançar um firme apoio na realidade. Suas criações, obras de arte, eram satisfações de fantasias de desejos inconscientes, da mesma forma que os sonhos, com os quais tem em comum o caráter de compromisso".* (FREUD, 1924-25)

O escritor encontra, pôr assim dizer um meio de *savoir y faire* diverso da análise para lidar com seus fantasmas. *"Como o neurótico, angustiado por seu sintoma recorre ao psicanalista, assim o escritor, querendo livrar-se dessa placa retida, começa suas campanhas de redações não implelido, mas atraído pôr pelo desejo."* (WILLEMART, 1993).

Freud se utiliza da figura do *Sandmann* o Homem da Areia de E. T. A. Hoffmann, o precursor da literatura fantástica ou de horror, para abordar o tema do *unheimlich*. (FREUD, 1919a) Mas autores britânicos da época criaram entes que fixaram-se no nosso imaginário de tal forma que não podemos negar sua importância para a compreensão de nosso psiquismo (STEVENSON, STOKER, SHELLEY, 1978). A primeira personagem de horror em que vemos as marcar dessa *Spaltung* é a figura cindida de *Dr. Jekyll & Mr. Hyde* de R. L. Stevenson. Onde o respeitável e exemplar médico oculta em si o temível monstro, capaz das maiores atrocidades. Esse monstro recebe o nome de Hyde, não pôr acaso, homófono a *hide* ocultar em inglês, *heimlich halten* em alemão – (- *If he be Mr.Hyde, I shall be Mr. Seek*. - Dr.Jekyll and Mr Hyde, Stevenson}

É o testemunho da cisão que vemos também no misterioso *Dracula, the Un- dead* (não-morto) de Bram Stoker. Não só uma personagem, mas um ente folclórico, este que recalca a morte, é imortal pelo fato de

não-viver, mortificando seu desejo. É o fantasma do obsessivo personificado perguntando *"Quem sou? Estou vivo?"* E tendo o desejo condicionado ao contrabando (QUINET, 1991), sorrateiramente sugando a vitalidade, o sangue, e anulando o desejo do Outro.(QUINET, 1991) Este nobre conde, atraente, de alta estirpe, encarna na mesma figura o animal hematófago, asqueroso. É um sedutor-repugnante, um bruto-civilizado, fascinante-odiável, como a maioria destas figuras da ficção fantástica o são. Paradoxos estes, que não são incompreensíveis desde a *Interpretação dos Sonhos* onde Freud diz que no que se refere à categoria de contrários e contradições, essas tendem a ignorar o "não" combinando contrários numa unidade (FREUD, 1900). Essa temática é retomada no artigo sobre a significação antitética das palavras primitivas, o que se manifesta, as avessas, no *unheimlich.*(FREUD, 1910).

No Frankenstein de Mary Shelley, no entanto, fez-se uso de duas personagens, o criador e o monstro, para a polarização. O determinado cientista é o desaventurado herói, o gênio que cria o monstro bizarro de "corpo esfacelado" (tal qual nossa identificação imaginaria primitiva) (LACAN, 1966) Por falar em "Monstro" seria interessante uma incursão pela etimologia da palavra . Do latim temos (FERREIRA, 1873):

Monstro: *mostrar com o dedo, ensinar, declarar, manifestar, acusar, delatar, malsinar, denunciar*

Monstrum*: o monstro, prodígio, a coisa extraordinária, ou contra a natureza*

Monstruosus*: deformado*

Pois ao longo do romance, o que testemunhamos é o monstro demonstr ando, acusando, incansavelmente a falta, a imperfeição no cientista, tal qual faz uma histérica com seu amo sobre o qual passa a reinar (QUINET, 1991). O criador vê-se assujeitado à criação. O que horroriza é pôr fim o que "nos de-monstra a nós" ainda que sobre o disfarce da alteridade. *L'enfer sont les autres* (O inferno são os outros) disse o romancista do existencialismo, talvez poderíamos inferir que são os *non-autres* ou, *les nôtres*, os nossos, nossos próprios fantasmas.

Notas:

(1) - Refiro-me respectivamente à Interpretação de Sonho obra mestra de Freud e à Novela do Sonho de Arthur Schnitzler. Esta última, um de seus principais romances, foi recentemente filmada por Stanley Kubrik sob o título de *Eyes Wide Shut* (De Olhos Bem Fechados).

(2) – "*Ihr Ergriffensein von den Wahrheiten des Unbewußten, von der Triebnatur des Menschen, Ihre Zersetzung der kulturell-konventionellen Sicherheiten, das Haften Ihrer Gedanken an der Polarität von Leben und Sterben...*" Carta de Freud a Schnitzler em 14 de Maio de1922.

(3) - É digno de nota, a partir daqui, o fato da Escola Francesa utilizar as palavras *fantôme/fantasme* (fantasma) como traducão da *Phantasie* (fantasia) de Freud.

(4) "*Sendo ele o Sr. Hyde (esconder), serei pois, o Sr. Seek (procurar)"*

Referências Bibliográficas

FREUD, Sigmund, *Gesammelte Werke – Chronologisch geordnet*, Frankfurt am Main ALEMANHA; Fischer Verlag, 1999:

- - Band II / III - Die Traumdeutung (1900)
- - Band IX - Totem und Tabu (1913)
- - Band XII – Das Unheimliche (1919a)
- - Band XIII – Eine Teufelsneurose im siebzehnten Jahrhundert (1922-23)
- - Band XIV – Selbstdarstellung (1924-25)

FREUD, Sigmund, *Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas*; Rio de Janeiro, Imago, 1996

- - Volume - VII – Personagens Psicopáticos no Palco (1942 {1905-06})
- - Volume – XVII - Sobre o Ensino da Psicanálise nas Universidades (1919)

LACAN, Jacques - *Escritos*, Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed., 1966 [1998]

LACAN, Jacques - *O Seminário – Livro 2 – O Eu na Teoria de Freud e na Técnica da Psicanálise*, Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed., 1985

LACAN, Jacques - *O Seminário – Livro 21 – Les Non-Dupes Errent*, (Inédito) 1974

LACAN, Jacques - *O Seminário – Livro 24 – L'insu que Sait de l'une-Bevue s'aile à Mourre*, (Inédito), 1974a

GARCIA-ROZA, Luiz, Alfredo – *Freud e o Inconsciente*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p.22

KON, Noemi Moritz – *Freud e seu Duplo: Reflexões sobre Psicanálise e Arte*, São Paulo: Edusp, 1996

QUINET, Antonio – *As 4+1 Condições da Análise*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1991

ROUDINESCO, Elisabeth & PLON, Michel – *Dicionário de Psicanálise*, Verbete: "Ideal do Eu" Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., !998

WILLEMART, *Universo da Criação Literária*, São Paulo, Edusp, !993 em *Insight*, São Paulo, Lemos Ed. Ano X -N 110 – Setembro de 2000

STEVENSON, Robert Louis; STOKER, Bram & SHELLEY, Mary – *Three Classics of Horror – Frankenstein, Dracula & Dr Jekill and Mr Hyde*, Londres INGLATERRRA, Penguin Books, 1978

SHAKESPEARE, William – *Hamlet*, Londres, INGLATERRA, Penguin Books, 1937

HARARI, Roberto – *Polifonías del Arte en Psicoanálisis*, Barcelona, ESPANHA: Ediciones del Serbal, 1998

IRMEN, Friedrich – *Langenscheidts Taschenwörterbuch – Portugiesisch* ALEMANHA, Langenscheidt KG, 1988

FERREIRA, Emmanuelis Josephi – *Magnum Lexicon Novissimum Latinum et Lusitanum*, Paris: FRANÇA Emmanuellis Josephi Ferreira, 1873

La divinidad del texto en Steiner

José Ioskyn

Nacido en 1929 en París, George Steiner es desde hace tiempo uno de los intelectuales de mayor prestigio e influencia en diversos campos de las humanidades. Discípulo de Levi Strauss y Maritain, continuando luego sus estudios en Estados Unidos durante la Segunda Guerra; reside actualmente en Cambridge, donde es profesor y crítico literario. Lo ha distinguido desde siempre su falta de consideración hacia las divisiones que segmentan el campo de la cultura; y en cambio ha abogado por una reunificación que le ha permitido no sólo pasear su pasión por disciplinas muy distintas, como asimismo comprometerse en un proyecto cultural amplio que vuelve a poner en el centro de la escena a la figura de un humanista diverso, erudito a ultranza, comprometido en sus opiniones, insobornable a las modas teóricas del momento. Ha sabido cosechar alrededor suyo un reconocimiento prácticamente universal, así como también ha convocado críticas y reservas explícitas, lanzando sus libros con títulos sumamente provocadores, y sosteniendo opiniones escandalosas al colocarse voluntariamente contra la corriente dominante en el terreno de la crítica y hermenéutica. Produjo debates públicos con Roman Jakobson y Noam Chomsky, y una discusión extensa con el posmodernismo, la deconstruccion y el posestructuralismo. Su carrera se inicia con poco más de treinta años de edad, cuando publica escritos acerca teoría de la traducción literaria. Posteriormente incursiona en literatura comparada, hermenéutica, teatro, reivindicando un antimoderno culto a los clásicos y al genio, alcanzando en los últimos años su más alto vuelo intelectual con sus libros *Lenguaje y silencio*, *Presencias reales, Pasión intacta* y *Errata* (su autobiografía). En ellos se ocupa tanto de filosofía como de semiótica, psicoanálisis, música, y sobre todo, el eslabón central de la civilización tal como él la concibe: el *lenguaje* como nudo hacedor del hombre y la civilización humana. En tal sentido, Steiner ha lanzado la idea de que, a partir del siglo XX, y luego de los horrores del Holocausto, el hombre vive en una civilización de "después de la palabra" en la que el lenguaje ha sufrido efectos devastadores en su capacidad de ser el eje de la elaboración y transmisión de la cultura. Su reemplazo por códigos numerados en el terreno de las ciencias del hombre y la renuncia concomitante a la dimensión explicativa así lo demuestra.

En *Lenguaje y silencio: Ensayos sobre lenguaje, literatura y lo Inhumano* (1967), afirma su tesis sobre el destino del lenguaje en este siglo: " el mundo de Auschwitz se encuentra más allá del habla, como se encuentra más allá de la razón. Hablar de lo *Indecible* es arriesgar la supervivencia del lenguaje como creador y portador de la verdad humana. Las palabras que están saturadas de mentiras o de atrocidades no recuperan facilmente la vida." Considera allí que la lengua alemana, luego de haber complido su función de sostener el aparato ideológico del nazismo, ha sufrido una destrucción casi completa que le impide reanudar su función anterior de vehículo de la racionalidad y la verdad humanas. "Todo olvida. Pero no el lenguaje. Cuando se le ha inyectado falsedad, sólo la verdad más drástica puede limpiarlo. Las lenguas tienen grandes reservas de vida, pueden absorber masas de histeria, analfabetismo y baratura, pero llegan a un punto de rompimiento. Utilícesela para hacer indicaciones sobre hornos de gas; utilícesela para deshumanizar al hombre durante doce años de bestialidad calculada. Algo le ocurrirá a las palabras. Mentiras y sadismo penetrarán en la medula del lenguaje. Imperceptiblemente, como la radiación que penetra hasta el hueso. Pero el cáncer comenzará, así como su profunda destrucción. El lenguaje no podrá crecer y renovarse. Ya no desempeñará, tan bien como antes lo hacía sus dos funciones principales: la transmisión del orden humano al que llamamos ley, y la comunicación del meollo del espíritu humano al que llamamos gracia."

Un ser significativo

Para comprender la posición de Steiner en el contexto intelectual de la segunda mitad del siglo XX, hay que mensurar su oposición a prácticamente todas las teorías de interpretación literaria y textual en boga en este siglo. El momento actual es caracterizado por Steiner como de "**crisis del sentido**" , la cual se pone de manifiesto en la fragmentación y vaciamiento de una verdad, considerada ésta en el sentido fuerte y consistente del término. La deconstrucción y el posmodernismo en general han atacado la existencia de este tipo de verdad fuerte, y en cambio han generado un paradigma que apunta a una verdad relativizada, no concluyente, y a la ausencia de procedimientos de decisión racionales o refutables acerca de la verdad última de lo que un texto *dice*. Ninguna auctoritas exterior al juego de las interpretaciones de un texto puede legislar entre las distintas alternativas de establecer la significación exacta de un texto o una obra cualquiera. Ni siquiera la estadística de las interpretaciones más usuales, la apelación al sentido común o

una opinión sostenida en la profesionalidad de quien la profiere sirven para paliar el derrumbe que significa la ausencia de autoridad en materia de significación. Un lector basado en la deconstrucción puede reinterpretarlo a su arbitrio, prescindiendo de las intenciones del autor y del contexto histórico. Despedazamiento e interpretación arbitraria y brillante han sido las claves de la hermenéutica a partir de la segunda mitad del siglo XX.

Aristotelismo

Frente a lo que Steiner caracteriza como una perversión hermenéutica, propone un límite a la capacidad de la interpretación sobre lo que está ya escrito. Si la crítica moderna otorga igualdad de jerarquía al texto y a las opiniones o comentarios sobre el texto, Steiner utiliza como herramienta de discusión la distinción aristotélica entre esencia y accidente. El poema (la pintura, la sinfonía, la obra en general) es anterior a su comentario, posee una anterioridad lógica sobre el mismo. El poema es un ser autónomo, y tiene como tal una necesidad ontológica que le otorga el acto mismo de la creación poética, la poiesis. Su status ontológico es la esencia. El comentario, en cambio, es un accidente del poema: podría decirse que mientras el poema es, el comentario significa –sobre la base del primero. Aquí la significación es un atributo del ser. Pero mientras el poema encarna su propia razón de ser, no se puede decir lo mismo del comentario. Ni siquiera la explicación del propio autor puede modificar lo que ha creado. Mientras la hermeneutica actual autoriza la creación de sentido que el receptor introduce a través de su lectura – ya sea la lectura hecha por el propio autor o un comentarista cualquiera – , Steiner reivindica una capacidad intacta del texto original en producir su propia significacion, inalterable a través del tiempo y ni siquiera el proceso histórico con su sedimentación de nuevos sentidos autorizaría la variación.

Un texto en el sentido steineriano mantiene su capacidad de signific ar a través del tiempo, y se muestra irreductible a los intentos de ser modificado por el receptor de un modo arbitrario. Aquí radica el carácter antimoderno de Steiner, su antirrelativismo.

Hermenéutica y religión

En 1985, invitado a dar una conferencia inaugural en el marco de un seminario en Cambridge, lee lo que será el embrión de su libro *Presencias reales.* Allí se produce un salto en sus concepciones, mostrando lo que será el sello de un pensamiento que lo distinguirá en adelante. Del mismo modo en que Benjamín hace del mesianismo religioso un factor de explicación necesario en su filosofía política, Steiner hace de la divinidad el factor explicativo del origen de la significación. La hermenéutica en tanto ciencia de la interpretación; y la religión en su versión más ortodoxa en cuanto sostén de la vida espiritual del hombre, se encuentran inextricablemente mezcladas en su obra. Pero las dos no están al mismo nivel, sino que la religión está en la base, posee mayor poder explicativo que las determinaciones semióticas.

El tema central de Steiner es el pasaje de la letra al espíritu, o sea, aquella operación por la cual al texto se le supone – o se le agrega – un sentido. En efecto, "si leemos, debemos hacerlo como si el texto que tenemos delante tuviera un significado", sostiene Steiner en contra de las teorías disolutorias del sentido. Postula un "salto axiomático hacia la plenitud de sentido" de un texto como un paso previo, no enunciado en la conciencia, que permite que una lectura sea posible.

Cuando leemos de verdad, cuando la experiencia que vivimos resulta ser la del significado, hacemos como si el texto *encarnara* – noción sacramental – la *presencia real* de un *ser significativo.* Esta presencia real, como en un ícono, como en la metáfora representada por el pan y el vino, es una singularidad en la cual el concepto y la forma constituyen una tautología, un exceso de significación situada por sobre todos los elementos discretos del código. El pan y el vino de la misa son la carne y la sangre de Cristo y no son meros representantes, y esto quiere decir que en dicho acto la metáfora y la capacidad de representación tienen un límite y al mismo tiempo un exceso: contienen una presencia real, una esencia, algo que va más allá de la significación y que es operativo por sí mismo. Así, del mismo modo, somos habitados por la presencia real que subyace al escrito.

Del mismo modo, también la humanidad fue transformada por las sagradas escrituras. En distinto nivel pero con la misma lógica, nuestra percepción de los sonidos cambia luego de la recepción de la música de Mozart, o la percepción de los colores y el paisaje luego de la incorporación de Van Gogh. La materia concreta de la letra sagrada, de las notas mozartianas o la pintura de Van Gogh son una presencia real, por lo tanto no son reemplazables por la significación que se desprende de ellas, o por comentarios acerca

de la obra, revisionismos sobre los autores, determinaciones históricas, económicas, estéticas, etc. En estos casos el hecho estético y la significación que se efectúa a posteriori son derivados que nunca reemplazan suficientemente a la experiencia, que más que nunca es necesaria para la modificación de la sensibilidad del receptor y que requiere para ello del contacto con la presencia real de la obra. Por lo tanto los clásicos siguen siendo clásicos, el concepto de autor continúa vigente, y las opiniones sobre obra y autor no tienen operatividad retroactiva sobre ellos.

De manera análoga la posibilidad de interpretar un texto es una operación que se deriva del acto que hace un religioso con las Sagradas Escrituras. Esta operación no es otra que el pasaje de la letra escrita al espíritu, y tiene su basamento en la exégesis bíblica. En efecto, si podemos creer que un texto tiene algo que decirnos, suponemos un sujeto al texto escrito, por lo tanto somos teológicos: este sujeto supuesto no es otro que Dios, quien está en el origen de las sagradas escrituras. De allí en más, todos nuestros esfuerzos por pasar de la letra al espíritu, todas las teorías del símbolo, toda forma de interpretación, incluída la Ilustración racionalista y los distintos escepticismos y positivismos, toman prestado el modelo de lectura teológico. Todas las teorías del símbolo han arrastrado, aunque sea para demolerla, la Autoridad Trascendente, paterna, divina, en que la teología se basa.

Arte

El gran artista ha luchado contra el terrible precedente y el poder de la creación original. El techo de la Capilla Sixtina es un acto de contracreación, así como el poema y la sinfonía. "Yo soy Dios", dijo Matisse al terminar la capilla de Vence; "Dios, el otro artesano", desafió Picasso, en abierta rivalidad con la autoridad primera. Asimismo en esta larga y prolífica serie encuadra Steiner a Kafka, con su posicionamiento de ilegitimidad y deuda frente al Padre. De allí en más este siglo en cambio ha creado un arte que abandona a Dios como competidor, predecesor o antagonista; el adversario ahora es la forma misma, por lo cual el artista moderno es técnicamente deslumbrante pero vacío, el arte moderno es solipsista, no hace otra cosa que agotarse en una lucha contra la propia sombra.

Steiner mismo reconoce las dificultades de su hipótesis teológica, tanto lógicas cuanto demostrativas, pero al mismo tiempo la sostiene en cuanto única con suficiente poder explicativo de fenómenos creativos básicos. Quizá no podamos sentir más que la notable ausencia de Dios, dice, pero esta ausencia es el *mysterium tremendum* que incluso desde la oscuridad y la muerte puede devolver la promesa de una verdad. Ya poder sentir la ausencia de Dios, angustiante u odiosa, es mantenerse en relación a la presencia real, y un artista que pretenda demostrar esta ausencia o este poder vacío que abandona a la humanidad a su suerte, sostiene la completud de este Otro. Así, hasta el arte antirreligioso sigue siendolo a su pesar. Pero los formalismos, o las técnicas automáticas a lo Cage, generadoras de arte sin intervención del autor, reflejan el agujero que cava en el terreno artistíco la inexistencia del Otro. El surrealismo con su devoción hacia el inconciente como parte subyacente de la mente humana todavía quedaba a mitad de camino, no terminaba de producir la desarticulación que la técnica automática produce. Todas las formas que en música o literatura se fundan en dejar librado el acto de creación a un procedimiento automático, descubren la inexistencia de esta presencia real, revelan su presencia de artificio, de construcción, de simulacro. El arte posmoderno muestra las vías de construcción de la obra como parte activa de la misma, y la mostración del armado intenta destruir la idea de genio, de esencia, de clasicismo, dejando al desnudo el vacío original. Entonces, el procedimiento en cuanto automatismo sí es antirreligioso, en el sentido de que niega la presencia en tanto real, la presencia entonces sería solo...de semblante.

El caso del pueblo judío y el escrito

De la zarza ardiente a las tablas de la Ley

Steiner aplica su teoría al caso del pueblo judío y su relación a la letra escrita.

La fundación del judaísmo se remonta a aquel pacto de Abraham con Jehová, pacto que implicó entre otras cosas, vale la pena recordarlo, la paternidad de Abraham. Este pacto instituye, del lado humano, convertirse en el elegido de Dios; y del lado divino también la exclusividad. Según el análisis de Hegel, retomado por Steiner, esta relación tan particular a Jehová distingue al judío de la sensibilidad helénica, lo aleja del orden natural y pragmático que establecieron los griegos, de su creativa familiaridad con la variedad y belleza del mundo real. La proximidad a Dios funda una "extranjería ontológica" con respecto al mundo. En esta relación con Dios que define a los judíos, los conceptos de contrato y de alianza no son

metafóricos. El contrato es un instrumento literal en este caso, y en la adicción a la observancia estricta de la letra escrita de la ley, en la insistencia de la tradición judía en el legalismo, en el literalismo de la reiteración y el ritual, Hegel ve un intento desesperado de mantener el mundo a raya y mantener la proximidad con Dios. El judío sera siempre, y ontológicamente, un errante con respecto al mundo de los objetos y de la realidad. La elección de Dios lo ha expulsado definitivamente de ese mundo. Se ha ganado a Dios a costa de una monumental pérdida.

Pero sin embargo en la particular modalidad de interpretación de la Ley, incluso en el modelo de lectura cabalística, combinatoria, numérica, basada en el valor de cada letra y su recombinación en otra palabra resultante, algo se ha perdido. El Dios que habla a Abraham y a Moisés ha callado, y en su lugar ha dejado el vacío impronunciable de su Nombre, lugar de la pérdida de su Voz. Los libros sagrados, al tiempo que han preservado la identidad del pueblo judío a lo largo de la historia y de las sucesivas aniquilaciones, son para Steiner el lugar del verdadero destierro, que es en la letra. El judío ha salido de la inmediatez tautológica del habla adánica para ir a habitar la casa del escrito. Esta, el habla de Adán, fue la del presente duradero, en esa lengua las cosas son como él las nombra, palabra y mundo son una sola Cosa.

El tiempo presente del verbo también es el del mañana perfecto. Fue la Caída del Hombre la que aportó al habla humana su ambigüedad, su poder – construcciones condicionales, contrafácticas, capaces de poder negar la realidad más evidente – para disentir de las oscuras coacciones de la realidad. De ahí la necesidad de releer, de recordar esos textos sagrados en los cuales el misterio de un principio, los vestigios de una evidencia perdida – el "Yo soy el que soy" de Dios – vuelven a encontrar su lugar. Allí la pérdida del objeto original es reenviada al futuro, la pérdida que lastima el pecho del religioso es pasible de recuperación, confluye con su reencuentro posible – aunque más no sea en un asintótico infinito – en la esperanza del mesianismo. Pero, por suerte para ellos, infinito no es equivalente a improbable.

Las letras del fuego con que El habló a Moisés en la zarza ardiente se han extinguido en el grave silencio de piedra de las tablas de la Ley. A partir de entonces, la ley escrita, la Torá, será el único lugar habitable para el judío, y siempre que un judío lee y medita la Torá, el retorno a Israel se vuelve a producir.

La destrucción de las tablas por parte de Moisés muestran la insoportable pérdida que implica este pasaje desde la inmediatez de una realidad virginal hacia el insatisfactorio mundo del lenguaje. Este pasaje se funda en aquella elección primera, en el pacto de Abraham con Dios, que no permite el retorno hacia el estadio anterior y primitivo. A partir de ese momento, el texto sagrado es el hogar, y cada comentario y lectura es un regreso a casa. La comunidad judía según Steiner no es otra cosa que una comunidad concéntrica de lectura, cuyo centro está ocupado por los libros sagrados, animados por los comentarios de los profetas, y así hasta el anillo exterior de la comunidad viviente, que vivifica el texto con cada acto de lectura.

Bibliografía

Robert Leventhal, "Lenguaje y silencio"en *La Gaceta* del Fondo de Cultura Económica.

Charles Kraszewski, "George Steiner Biography", Salem Press, obtenido a través de Northern Light.

George Steiner, "Presencias reales", (1985), en la recopilación *Pasión intacta.* Ed. Siruela, Grupo Editorial Norma. 1998.

George Steiner, "El texto, tierra de nuestro hogar", (1991). *Pasión intacta*. Siruela-Norma. 1998.

Psicoanálisis y sociedad

Presentación sección "Psicoanálisis y Sociedad"

Albert Garcia i Hernández

En el número anterior de Acheronta, nos servíamos de una cita de S. Freud, en *Una perturbación del recuerdo en la Acrópolis,* para comentar la articulación del sujeto al contexto en que le toca vivir. En este número 16, nos encontramos con más textos relativos a esta sección y, curiosamente, los temas de la inmigración y de la cuestión judía ocupan buena parte de ellos.

Disciplinas como la sociología, la antropología, la historia establecen un puente hacia los conceptos de discurso, vínculo, lazo, signo, goce. Pero en todos ellos hay una preocupación latente por el entorno en que se producen.

Desde el margen, de ***Graciela Spector***, parte de la inmigración a Israel para plantear un tema de gran actualidad, sobre todo si pensamos en qué se quiere convertir, por ejemplo, en Europa. En un estado de cosas en que grandes empresas "inmigrantes" son recibidas por los gobiernos que rechazan la "otra" inmigración que, precisamente, las primeras ayudan a provocar, el texto que nos ocupa viene a incidir en cuestiones que nos hicieron recordar películas ya olvidadas, pero actuales, como "*Todos nos llamamos Alí*" de Fassbinder. Destacamos la cita de algunos autores que valdría la pena releer, como Frantz Fanon (recordemos su "*Los condenados de la tierra*").

En **La escucha de la noche a la luz del día**, ***Susana Sifrán, Mariana Morgheinstern y Eduardo Lalo***, en un estilo poco habitual, abordan el hecho simbólico del himno puertorriqueño para preguntarse sobre los modelos e ideales silenciados de un país. El malestar en lo social tanto en lo dicho como en lo callado. Entre la noche y el día. La palabra y el silencio. La palabra plena y la vacía. ¿En qué medida se puede introducir el psicoanálisis en la variedad de formas de los discursos del amo de un país?

En **Shoah: Nombrar lo imposible** **(para una lógica de lo incurable)**, ***Gregorio Bachrach y Juana Lichtensztajn***, que inician su texto sobre la exterminación nazi, pueden ir más allá de ese ejemplo cuando introducen su pregunta: "*Qué sucede cuando el horror está en la realidad, el horror es lo imprevisto, la decisión del exterminio de todo un pueblo. Cuando el Otro se autoriza en nombre de un ideal de pureza a matar, que decisión le queda a aquel sobre el que cae este designio implacable?*". Porque, si bien ese acontecimiento terrible se da por primera vez en la historia, las consecuencias de cualquier otro trauma que trastoca las facultades en cada sujeto enfrentado (o superviviente) a él marcan lo que viene a ser una falta a ese saber.

La femme, "signe d'altérité", de ***Luc Richir*** hace un recorrido minucioso por la antropología (y sus estudios sobre las relaciones de parentesco) para proponer una tesis que se sustenta en considerar a la mujer no como simple objeto de cambio sino como signo de alteridad.
En este caso, también, encontramos una lectura a "releer" como la de Lévi-Strauss. Veamos, entre otras, esta aportación: "*El lazo de reciprocidad que funda el matrimonio no viene establecido entre hombres y mujeres sino entre hombres por medio de mujeres*".

En **La textura de lo social**, ***Daniel Gutiérrez Vera***, a través de un recorrido por distintas formulaciones respecto a la noción de discurso, llega a la versión lacaniana (a la que despliega con más detalle), para plantear que "*el objeto de la sociología, el vínculo humano,* [se considere] *como efecto de la operación discursiva del lenguaje*", con lo que le discute el carácter esencial del nexo social.
Desarrolla las diferencias entre lo individual, lo social y lo colectivo para plantear que, en principio, en el campo de la sociología se debería primero dilucidar la estofa del lazo social para luego analizarlo en las diversas situaciones, instituciones, campos, etc.

En **La conciencia de los oprimidos**, ***Patricia García Kausel***, formula una crítica a la historia como disciplina al estar del lado de la dominación. Sigue a Mauro Vega para remarcar que el postcolonialismo surge desde el primer contacto y a Gramsci en su concepto de subalteridad y su consecuencia de sujeto dominado, para desarrollar una serie de definiciones relativas a la consciencia. Finaliza trazando algunas coordenadas de la realidad colombiana actual.

Desde el margen

Graciela Spector

Eso es alcanzar lo más alto,
Lo que tal vez nos dará el cielo:
No admiraciones ni victorias
Sino sencillamente ser admitidos
Como parte de una realidad innegable,
Como las piedras y los árboles.
(Llaneza, Jorge Luis Borges, 1981, Antología Poética 1923-1977)

No es acaso el sueño del que llega a estas tierras desde la diáspora? Eternamente marginado, el nuevo inmigrante llega a Israel con la ilusión de pertenecer por completo, de identificarse totalmente. "Como las piedras y los árboles". Sin embargo, muy pronto habrá de descubrir que la realidad es muy distinta. Para lograr adaptarse a ella, deberá recurrir a la "adaptación con pérdida"(Itzigsohn, 1984), mediante la cual "el inmigrante deberá aceptar que sólo puede identificarse parcialmente con Israel, dada la diversidad cultural y étnica que caracteriza a esta sociedad. Por ende, también en Israel el recién llegado deberá tolerar "un cierto grado de marginalidad", debido a su desconocimiento de los códigos de comportamiento de la nueva sociedad, la proficiencia linguística incompleta, etc.

La literatura científica acerca de la psicología de la inmigración abunda en explicaciones acerca de las consecuencias negativas de esta marginalidad: confusión, depresión, melancolía.

Mi propuesta es que precisamente la marginalidad, causa y origen de sentimientos negativos y reacciones depresivas, constituye a la vez una invitación permanente a la relativización, a la integración de aspectos positivos y negativos, a la aceptación de la extranjeridad que constituye la trama básica del ser humano, que siempre es extranjero hasta de sí mismo. En base al marco conceptual de D.W. Winnicott, y en especial el artículo "El concepto de un individuo sano", del año 1967, trataré de analizar la relación entre marginalidad e integración. Presentaré lo que considero la solución "sana", contrastándola con lo que denomino pseudo- soluciones: la "guetoización" o el "passing".

Dos aclaraciones desde el comienzo:

a. Hablo de Israel, pero pienso que todo lo que digo puede aplicarse a cualquier país de inmigración. Simplemente Israel, por su contenido ideológico, parece especialmente adecuada para una idealización y posterior desidealización más "masivas"

b. No trato de hacer una apología de la inmigración, sino que me permito sugerir que, aparte de ser fuente de dolor y frustración, puede este movimiento implicar también gozo y creación.

Comenzaremos diciendo que Israel es necesariamente desilusionante. No puede responder simultáneamente a todos los sueños de los diversos grupos que la componen. Pensemos por ejemplo en el sueño de los inmigrantes etíopes, en el que Jerusalem es una pequeña aldea, con el Gran Templo en el centro. En las calles, árboles preñados de frutas exquisitas brotan de una tierra de la que manan la leche y la miel .O el sueño de los judíos de la ex-Unión Soviética, que después de haberse sentido marginados y estigmatizados como judíos, esperan el abrazo incluyente de sus hermanos de Sión, para encontrarse con que el israelí los llama "rusos". Precisamente la denominación que les fue negada en Rusia les es "generosamente" ofrecida en la tierra en la que desean sólo ser israelíes, como todos.

Es tan fácil comprender la desilusión, el dolor, la rabia. E incluso sin recurrir a los ejemplos en mayúscula de inmigrantes de tierras exóticas, las vemos también aparecer en la consulta a través de la estudiante que se siente permanente huérfana, con sus padres en Brasil y los de sus amigos en Natania…Por eso no puede establecer nuevas relaciones, no puede evitar ser atrapada en una relación enfermiza y peligrosa con otro nuevo inmigrante, y siente que sólo sobrevive."Vivo huyendo de la depresión",- me dice.

Este es sólo un ejemplo de la inmigración como trauma, en el sentido en que lo definió Winnicott en 1967: la interrupción de la continuidad de la línea de la existencia individual. Sólo en base a la continuidad del existir pueden la persona percibirse como self, sentirse real y sentir que es (being)"(p.22, traducción libre).

Por ello, el inmigrante siempre flirtea con la depresión. Y como bien dice Winnicott, sólo el que ha sido feliz puede tolerar el sufrimiento. No hay desilusión posible-en tanto aceptación del sentido de realidad- excepto sobre la base de una ilusión.

Quizá por ello, precisamente a través de la desilusión, Israel es una permanente invitación a la integración. Esta integración puede ser lograda mediante la aceptación de la marginalidad. Se trata de aceptar que uno no pertenece totalmente a ninguno de los dos países: al anterior, porque lo ha abandonado. Al nuevo, porque está eternamente excluido de la metáfora inaugural: la fundación de Buenos Aires, el Mayflower, el Palmaj.

Existen mecanismos para intentar escapar a la marginalidad. Son, en mi opinión, meros espejismos. Una posibilidad es la nativización imaginaria: intentar convertirse en nativo o, lo que es peor, creer que este objetivo se ha logrado. Es el inmigrante que me dice en mi investigación sobre acento que "los israelíes no le creen cuando dice que nació en Argentina!!!!! Pero si no tiene acento extranjero!!!!

Tras escuchar tan solo una sílaba de su grabación, los tres jueces (israelí nativo, norteamericano y argentino) me dicen: ARGENTINO, POR SUPUESTO!!!!!!!

Cómo hace uno para no escucharse a sí mismo? Por supuesto, cada uno de ustedes conoce la respuesta. Como dijera Calderón, "que toda la vida es sueño, y los sueños…..sueños son!"

La reacción opuesta: la guetoización, es el espejo de la anterior: se trata de una natividad eterna en la identidad de origen, necesariamente imaginaria, ya que para ser mantenida requiere la evitación total de la visita al terruño. Tras bajar apenas del avión que lo trae de vuelta a la tierra natal, habrá de comprender el emigrante que ya no es nativo. Que ha dejado de ser argentino, polaco o ruso 100%.

Por eso llamo a estas reacciones: "pseudo soluciones". Siguiendo a Winnicott, serían "defensas organizadas contra la desintegración, que le roban al individuo la precondición para el impulso creativo, y por ende le impiden vivir creativamente".

En cambio, considero que una solución saludable es la aceptación del hecho de ser argentino o ruso o polaco "sólo en parte", y también en parte israelí, lo cual ubica automáticamente al inmigrante en el margen de ambas comunidades imaginarias (Anderson, 1983). Por el dolor y la ambiguedad que esta posición implica, la asocio con la sugerencia de Winnicott de que "el individuo sano puede permitirse un cierto nivel de desintegración que, junto al dolor que ésta implica, permite el surgimiento de la creatividad. Precisamente en la desintegración es donde aparece y reaparece el impulso creativo".

Me pregunto si , además de reflejar un grado elevado de integración, no sería ésta en cierto modo una toma de conciencia a nivel existencial. Acaso hemos estado alguna vez en otro lugar que no sea el margen?

Ana Guelman, luego de leer la primera versión de este trabajo, me regala su asociación entre "marginalidad" y "originalidad". El margen puede ser leido tambien como posibilidad de originalidad, en contraste con la adaptación masiva que exigiría la ambición de estar siempre en el centro.

El margen puede ser considerado como el atraviesamiento del límite que separa ambas comunidades imaginarias a las que pertenece el inmigrante. Pensemos en dos círculos, representando uno de ellos la sociedad anterior y el otro la nueva. El emigrante cruza ese límite. Pero podemos imaginar un área de intersección entre ambas comunidades, que resulta marginal a ambas pero que continúa la pertenencia parcial y por lo tanto no entraña la necesaria discontinuidad del self.

"Los límites existen para definir los lugares peligrosos y los no peligrosos. Un límite es una línea divisoria, una franja angosta bordeando el precipicio. Una zona limítrofe es un lugar vago e indeterminado, creado

por el residuo emocional de un límite no natural. Está en constante estado de transición. Lo prohibido son sus habitantes. Los "atravesados" viven allí: los que cruzan, pasan o atraviesan los confines de lo "normal".

Gloria Anzaldúa, 1987, Borderlands: La Frontera: The New Mestiza.

En mi opinión, el margen entre ambas culturas-sociedades está en el espacio transicional, conectada con experiencias de liminalidad, abandono, desintegración y también descubrimiento, creatividad y goce.Winnicott habla de la depresión como el precio que debe pagarse para llegar a la integración. La depresión , dice, a pesar de que puede ser terrible, debe ser respetada como evidencia de integración personal.

Eternamente en la periferia de lo posible, el borde, el límite, actualiza inevitablemente la problemática del adentro y el afuera.

El hecho de atravesar límites se relaciona también con la tolerancia a la ambiguedad. Hay personas que necesitan reafirmar constantemente la existencia y validez de categorías claras y distintas de la realidad. Se trata de cada cosa esté en su lugar. Cada uno debe saber qué lugar le corresponde. Y así con las profesiones, y así contra la interdisciplina, que siempre es percibida como amenazante por su ambiguedad. No hay que traspasar los límites, que generalmente son imaginarios. Pero a quién le importa, si nos dan esa seguridad tan ambicionada….

Trabajar en el límite de algunas categorías y aproximaciones significa que uno no está ni dentro ni fuera de ellas. Uno tiene que empujar su trabajo tan lejos como puede hacerlo llegar: hacia los límites, en los que uno camina siempre sobre filos, incurriendo constantemente en el riesgo de caer hacia uno u otro lado del límite, a la vez que hace, rehace y modifica ese límite.

Trinh T. Minh-ha

Curiosamente, esto se acerca a la distinción winnicotiana entre ciencia y religión. Dice: "Para el científico, la formulación de preguntas es la labor fundamental. Las respuestas, cuando son halladas, llevarán a otra serie de preguntas. La pesadilla del científico es la idea de un conocimiento total. Tiembla ante tal idea. Comparemos esta actitud con la de la religión, que es caracterizada por la certeza. La religión reemplaza la duda con la certeza. La ciencia,en cambio, soporta la infinitud de la duda, que implica una cierta fe. Fe en qué? Quizá en nada concreto. Se trata de la capacidad de tener fe. ("Psicoanálisis y ciencia: amigos o parientes?",1961). Y esto puede relacionarse, me parece, tanto con el aferrarse a una teoría como a una posición con respecto a la pertenencia nacional.

Pero también existe esta otra actitud, que es la de Winnicott, de reconocer permanentemente que el límite entre las teorías es más lábil e indefinido de lo que pudiera suponerse. "Sé que tomé elementos de distintos autores-reconoce- pero tendrán que perdonarme que no los cite con orden y exactitud, porque ignoro qué tomé de quién." Por eso sugiere que para que la creación sea posible, es necesario tomar los elementos básicos de la fuente de la historia y la experiencia humanas para después filtrarlos por la mirada inaugural del creador.

Frecuentemente para el creador, la existencia de límites indisputados crea el deseo, e incluso la responsabilidad, de transgredirlos. Es bueno recordar que sin la noción de límite no hay transgresión, y que sin la posibilidad de transgresión, el límite carece de sentido. Como dice Stuart Hall, analista de estudios culturales británicos, y de piel negra" el peligro no se halla en los lugares de los que huimos sino en los lugares hacia los cuales nos dirigimos".

La salud es para Winnicott el hecho de que la persona sienta que está viviendo su vida, asumiendo responsabilidad por la acción o la inacción, y capaz de tomar responsabilidad por su triunfo o fracaso. Es, en mi opinión, la toma de responsabilidad de haber elegido el margen, o de asumirlo.

Un ejemplo interesante del la posibilidad o imposibilidad de emplear el espacio transicional intercultural se refleja en la obra de Frantz Fanon, que nació en 1925 en la colonia francesa de Martinica y posteriormente vivió en Francia , donde estudió Medicina y Psiquiatría , convirtiéndose en uno de los estudiosos de los efectos del racismo sobre la colonización y luchador por la independencia de Algeria. En su libro "Piel

negra, máscaras blancas"(1952) analiza la situación del negro en la sociedad europea y la civilización blanca en general. Da como ejemplo al negro educado, que siente en un momento determinado que su raza no puede ya comprenderlo. O que es él el que no la entiende a su raza. Fanon dice (p. 14) "Entonces se felicita y agranda la diferencia, la incomprensión, la disarmonía y encuentra en ellas el significado de su verdadera humanidad. O, con menor frecuencia, desea pertenecer a su pueblo. Y con este furor en su boca y abandono en su corazón se sumerge en el vasto abismo negro. Mediante esta actitud, tan heroicamente absoluta, renuncia al presente y al futuro en nombre del pasado"

De este modo, el hombre negro asume la máscara de la cultura blanca: el "alma negra" que le ha impuesto la cultura blanca europea. Esta es una elección impuesta o imaginaria, que excluye y aliena. Para Fanon, ser colonizado mediante un lenguaje causa efectos sobre la conciencia del ser humano.Se trata, según afirma, "de asumir una cultura, y soportar el peso de una civilización". Según Fanon, hablar francés significa que uno acepta, o es forzado a aceptar, la conciencia colectiva de los franceses, que identifican negrura con pecado y maldad. En un intento de escapar a esta asociación, el hombre negro se coloca una máscara blanca, o se concibe a sí mismo como objeto universal, participando en una sociedad que propone una igualdad sin relación con la apariencia física. Los valores culturales son internalizados o "epitelizados" en la conciencia, creando un corte entre la conciencia y el cuerpo del hombre negro. En estas circunstancias, el hombre negro está necesariamente alienado de sí mismo.

Existe una posición opuesta, ejemplificada en la obra de Salman Rushdie, que sugiere que escribir en "nuevos ingleses", es decir en dialectos locales del idioma inglés, puede ser un acto terapéutico de resistencia, rehaciendo un idioma colonial para que pueda reflejar la experiencia post-colonial. Es posible entonces también encontrar en el empleo de un idioma colonizador una "herramienta para expresar diversas experiencias culturales. En este caso se trata de "apropiarse" de un idioma para que "asuma el peso de las experiencias culturales personales". El lenguaje conquistador se convierte en conquistado. Uno se "apropia" del lenguaje, en lugar de dejarse capturar por el mismo.

Vemos aquí dos actitudes opuestas con respecto al mismo fenómeno: la utilización de un lenguaje de comunicación internacional para describir las experiencias de grupos culturales minoritarios, que reflejan dos actitudes diametralmente opuestas hacia el empleo de fuentes universales. La primera es una actitud de rechazo, basada en una necesidad de separación y acentuación de la diferencia, creando un aislamiento casi total de la cultura universal, y la obra se escribe en un dialecto hablado o leído por un número reducido de personas. Es la renuncia a la pertenencia a un colectivo imaginario (**The Empire strikes back**, Bill Ashcroft, Gareth Griffiths y Helen Tiffin, 1989).

La actitud opuesta conlleva una "audacia" implícita: la de cruzar bordes y transgredir normas implícitas para expresarse a través de los instrumentos de la cultura universal, sin renunciar a los contenidos particularistas.Se trata, en realidad, de la posibilidad de jugar, y de jugarse.

Fanon, en las páginas finales del libro, se hace a sí mismo este conmovedor recordatorio: "Debiera yo recordarme constantemente a mí mismo que el verdadero "salto" consiste en introducir la Invención a la existencia. En el mundo por el cual viajo, me estoy creando a mí mismo todo el tiempo(p.229)."

Resulta sumamente sencillo asociar esta conclusión con el concepto winnicotiano de la "habilidad de crear el mundo".En uno de los párrafos de su artículo "Living creatively", dice Winnicott:"Tengo esta necesidad de hablar como si nadie hubiera examinado este tema antes que yo, y por supuesto, esto puede parecer ridículo. Pero creo que pueden Uds distinguir esta necesidad mía de asegurarme de no ser enterrado por el tema. Lucho por "sentirme" creativo, y eso me lleva a la desventaja de sentir que siempre tengo que empezar de foja cero".

"Algo en el esquema de las cosas debe hacer lugar para que todos puedan vivir creativamente. Esto significa retener algo personal, quizá secreto, que es sin duda uno mismo". Sin caer en la adaptación forzada, en la asunción de un False Self, el inmigrante puede hallar su camino hacia el desafío de lo nuevo. En lugar de repetir la prehistoria, puede crear una historia nueva, en un lugar nuevo. Se trata de descubrir una nueva posibilidad de combinar los elementos conocidos con un nuevo enfoque.

Es, como me sugiere Ana Guelman con su asociación entre marginalidad y originalidad, descubrir que se puede crear en lugar de repetir.

En resumen, mi planteo es que el margen no debe ser necesariamente empleado como metáfora de destierro, eterna generadora de melancólica contemplación. Por la relación entre marginalidad y originalidad, se hace posible redefinir la marginalidad como una posición que permite el ejercicio de la libertad y la creatividad. Esto no excluye el sufrimiento ni la pérdida, sino que les otorgan un sentido con el que es más fácil vivir.

Mediante una resolución creativa del duelo por la pérdida de la pertenencia anterior, también la inmigración se convierte en una oportunidad de asumir la historia personal, y de ser capaces de firmarla con nuestro nombre.

Notas

Artículo presentado en el segundo simposio de la Asociacion de Trabajadores de la Salud mental Hispanoparlantes en Israel (ATSMHI), en noviembre del 2001

Shoah: Nombrar lo imposible
(Para una lógica de lo incurable)

Gregorio Bachrach - Juana Lichtensztajn

1) Acontecimiento y verdad.

Mientras no sucede nada sino lo que es conforme a las reglas de un estado de cosas, puede haber conocimientos, saber acumulado, pero no puede haber verdad.

Para que esta aparezca, es necesario que un acontecimiento rompa con lo anterior, e inaugure un tiempo nuevo. Lo que se necesita es hacer intervenir una nominación singular que agregue un significante de mas a los que estaban hasta ese momento en juego. Este suplemento es aquello que no es nombrable ni representable con los recursos que repiten la opacidad de toda estructura. Se lo puede pensar como una apertura a lo que no se podía esperar, ni reconocer por adelantado, seria el acontecimiento como lo extranjero mismo

La apertura al mismo conmueve los cimientos de nuestra identidad, dado que ese porvenir que no se capta, cae y se apodera de nosotros. El tiempo se disloca, está fuera de si porque " hay" el acontecimiento. Se da el " hay" cuando se hace una experiencia de lo otro, en el sentido de "hay algo en vez de nada". Que en términos de Lacan es ' Hay del Uno' .Esto lo que quiere decir es que hay acontecimiento. Habría una forma del mismo que podría ser el retorno de lo peor. Es el que viene bajo el nombre de compulsión a la repetición, intrincada a la pulsion de muerte.

Lo peor puede volver de manera terrible, cuando se quiere hacer existir ese Otro que anula la separacion entre lo simbolico y lo real. Y este fue el caso del nazismo, intento de una realizacion definitiva donde el otro era el " judio", debiendo ser eliminado para el eterno presente del Tercer Reich.

2) Simulacro de verdad

No toda novedad es un acontecimiento .Es necesario que aquello nombrado y convocado por el acontecimiento sea el vacio central de la situacion. La cuestion de la nominacion es esencial.

La fidelidad a un simulacro, regla su ruptura no sobre la universalidad de un vacio, sino sobre la particulatidad cerrada de un conjunto abstracto ("los alemanes", o los "arios"). Su finalidad es construir sin fin ese conjunto, y para eso no hay otro medio que "hacer el vacio'"a su alrededor.

En el caso del nazismo, el vacio ha retornado bajo un nombre privilegiado "judios" y privilegiado porque " judio" fue el nombre de los nombres para desig nar aquello cuya desaparicion creaba, alrededor de una supuesta sustancia alemana, promovida por el simulacro "revolucion nacional socialista" ,un vacio suficiente para identificar la sustancia.

En la medida que el nombre' judio' ha servido para organizar el exterminio, este nombre de "judio' es una creacion politica nazi, que no tiene referente pre-existente.

Y la creacion politica comenzo con todas las adjetivaciones denigratorias sobre los presuntos rasgos "judios", sobre la "conspiracion judeo-bolchevique" o supuestos manejos turbios de la "banca judia" , para culminar en delirantes teorias pseudo-cientificas sobre la raza.

Pero su rasgo esencial fueron las leyes de Nuremberg, donde se legislaba, no solo sobre los derechos de los judios, sino que se definia quienes lo eran: Cualquier individuo con un ascendiente "judio" hasta la sexta generacion, o sea ciento ochenta años antes.

Y dado que el judaismo es una filiacion al "ser" ,un compromiso que no se reduce al acto decisorio de una voluntad abstracta,sino algo que se enraiza en una memoria acptada de un destino no elegido,al judio entonces se lo mataba por su "ser", un asesinato al "ser"

3) Del Horror

En el transcurso de un analisis el encuentro con el horror es inevitable.Si al horror llamamos real ,y a lo real, muerte y goce, ambos se transforman en preguntas que todo sujeto se hace respecto de la relacion que establece con ellos.

Que sucede cuando el horror esta en la realidad, el horror es lo imprevisto, la decision del exterminio de todo un pueblo. Cuando el Otro se autoriza en nombre de un ideal de pureza a matar, que decision le queda a aquel sobre el que cae este designio implacable?.

En la experiencia de la Shoah, a diferencia de cualquier otra, donde el antes y el despues marcan a traves de un acto la continuidad de un sujeto, aquí el antes quedo borrado por la contundencia del despues.

En que consiste lo implacable de este despues? Para los que por un error de la maquinaria sobrevivieron ,en una renegacion de lo vivido?,en la represion del dolor?. En una perdida de memoria irrecuperable? En la psicotizacion del sujeto? No nos detendremos en el uno por uno de cada caso particular, ni en la generalizacion de una respuesta valida para todos.

"Hay algo profundamente enmascarado en la critica de la historia que hemos vivido-el drama del nazismo-, que presenta las formas mas monstruosas y supuestamente superadas del holocausto.....nada es capaz de dar cuenta de este resurgimiento mediante el cual se evidencia que son muy pocos los sujetos que pueden no sucumbir,en una captura monstruosa, ante la ofrenda de un objeto de sacrificio a los dioses oscuros.
La ignorancia, la indiferencia, la mirada que se desvia, explican tras que velo sigue todavia oculto este misterio.Pero para quien quiera que sea capaz de mirar de frente y con coraje este fenomeno,y repito, hay pocos que no sucumben a la fascinacion del sacrificio en si-el sacrificio significa, que en el objeto de nuestro deseo,intentamos encontrar el testimonio de la presencia de ese Otro que llamo aquí el Dios oscuro"
(J.Lacan, 24 de Junio 1964).

En la Shoah caducaron todos los Otros, y en el testimonio de E.Wiesel, hasta su dios mas personal fue sospechado de desear ese mal." Y si Dios se pone del lado del enemigo?" se pregunta .

Los condenados entre el sufrimiento de la espera y el anhelo de una muerte pronta, seguramente pasaron por todas lasl angustias conocidas y desconocidas, hasta el extremo del desamparo mas absoluto.

¿Fue la Shoah un precursor brutal de los tiempos en que "el Otro no existe"? ¿Que tiene de especifico este acontecimiento?, que surgio no del fundamentalismo de otra cultura sino en el seno mismo de la tradicion judeo-cristiana, en uno de los paises mas cultos de Europa.

Entonces, la Shoah es el caso unico y primero en que no solo se pierde el nombre, no solo todo lo simbolico queda agujereado, no solo se produce una mortificacion constante del cuerpo, sino que se pone en escena como alternativa ultima y unica la presentificacion de un real hasta entonces innombrable.

Lo extraordinario de este acontecimiento es que nunca habia ocurrido en la historia nada parecido .El nazismo significo una ruptura en la repeticion en la civilizacion, que fue mas alla del racismo ordinario,y lo novedoso de la destruccion desencadenada por los nazis fue el llamdo a la ciencia y a la burocracia para cumplir sus fines, una verdadera coalicion de estos dos rasgos del capitalismo que junto con una desmentida sistematica permitio una matanza inedita .

La mentira, el silencio, la desmentida y el lenguaje eufemistico son consustanciales al nacional-socialismo. Decirla seria reconocerla y la destruccion de todo un pueblo solo se sostiene en una desmentida sistematica; "no ha ocurrido" . En palabras de Himmler a la plana mayor de la SS:' "la eliminacion del pueblo judio es una pagina de gloria nunca escrita y que nunca jamas sera escrita en nuestra historia".

4) Sobrevivientes.

Una escritura del desastre

- Que es el pasado cuando no se recuerda?
- En que clase de silencio se convierte cuando no vuelve a traves de la memoria presente?
- Con que material se inventa el pasado cuando no se recuerda?.
- De que modo el trauma, matriz al fin de todo acontecimiento, impone sus limites a la funcion historizante de la palabra?
- Que pasa en fin, cuando un sujeto a traves de un encuentro traumatico con aquello que sobrevive en el accidente por azar hace la medida de su destino?

Preguntas de Jorge Aleman que hacemos nuestras

Como se construye un otro para los sobrevivientes? Cuando "se vivio" la muerte como se hace posible vivir habiendola atravesado?

Como bien relata Semprun la unica palabra para nombrar esta experiencia es "aparecido", que es alguien que vuelve de los limites borrosos entre lo real y lo irreal, entre la vida y la muerte. Para ello hay distintas respuestas, la de Semprun, donde el titulo de su libro " La escritura o la vida" indica el camino elegido. "Yo era un residuo conciente de toda esa muerte".

E. Wiesel relata su vuelta a su pueblo natal diciendo: "he venido a Sighet a contarles mi muerte", y al recibir el premio Nobel sus unicas palabras fueron el kaddish.

En el filo de este horror el aparato psiquico se preserva mediante el aislamiento y la suspension de la subjetividad.

Esta suspension de la subjetividad esta pensada no por el modelo de la forclusion, sino con el de la neurosis traumatica, tal como la plantea Sigmund Freud en "Mas Alla del Principio del Placer". El accidente del trauma desborda los límites del fantasma, es decir los limites de la significacion falica.

En el accidente traumatico no hay angustia sino una "conmocion integral de todas las facultades". Cuando este sea revivido sera bajo la forma de un recuerdo monocromatico, sin reminiscencias, un sueño sin metaforas ni realizacion de deseos: un sueño sin sueño.

La verdad material de lo ocurrido entonces no concierne a lo que se inscribe sino a lo que no cesa de no inscribirse. Esta imposibilidad la llamamos testimonio y no relato.

5. Psicoanalistas; testimonio y responsabilidad.

Hay que intentar al menos teorizar por nuestra cuenta este acontecimiento que ha tenido tal poder de destruccion a esta irrupcion de lo real en la escena historica,que ha afectado entre otras cosas la historia del movimiento psicoanalitico .

"De nuestra posicion de sujetos somos siempre responsables", dice Lacan, y agrega: " llamen a eso terrorismo donde quieran". ¿No resuena alli, para nosotros analistas, el soll ich werden freudiano?

Toda la obra de Freud, no es sino la reintroduccion del tema de la verdad, es decir del sujeto que falta a ese saber. La realidad del sintoma que define el campo de lo analizable, no concierne sino a los modos singulares de replantear la relacion de un sujeto con su saber.

El deseo no es para el psicoanalisis una categoria, sino la consecuencia estricta a la que lo expone el ejercicio de su práctica. Si el hombre dividido por el lenguaje habla sin saber lo que dice, aquel deseo lo vuelve responsable de lo que dice, mientras que la forma de traicionarlo lo envuelve en la bruma de una culpabilidad reiterada.

Entonces porque nosotros analistas, de la Escuela Una, debemos hacer oir este acontecimiento inaudito, esto que insiste como un incurable, este desgarro de absoluta opacidad que en palabras de Blanchot "ha interrupido la historia y eso es algo que debe decirse sin poder decir, no obstante, nada mas. Todo saber de lo que es insoportable extravia de inmediato el saber"

Por eso la Shoah, es el caso unico y primero de un acontecimiento sostenido por el silencio de sus protagonistas.

Si la logica de la cura se establece, apres-coup del acontecimiento imprevisto, nos preguntamos si a partir de la Shoah es posible construir una logica de lo incurable.

6. Nazificacion = Nadificacion

El nazismo ha sido la primera experiencia de reduccion de millones de seres humanos a un puro real - cenizas y humo - , la mas exitosa prueba de nadificacion que en un rapido proceso, los transformo en sub-humanos - sin nombre, historia, familia o identidad.

Y la unica ocasión donde el poder absoluto ejercio una violencia sistematica, sin razones ideologicas o politicas, y sin ninguna necesidad racional para sustentarse en el poder.

De alli es que Lacan plantea lo siguiente:

"Es necesario decir simplemente que no hay ninguna necesidad de esta ideologia para que se constituya un nazismo, basta con un plus de gozar que se reconozca como tal, y si alguien se interesa en lo que puede ocurrir, hara bien en decirse que todas las formas de nazismo en tanto que un plus de gozar basta para lo, esto es lo que esta para nosotros a la orden del dia. Esto es lo que nos amenazara en los proximos años....."
(Proposicion del 9 de octubre 1967)

La Shoah: ¿es un irrepetible?

Habra sido una cosa de nuestro pasado que nos viene a la memoria, pero tambien un problema del porvenir?

"La verdad se olvida, por consiguiente todo depende de si lo real insiste"
"Psiconalistas no muertos, va carta"
J.L., 2 de noviembre de 1974

Gregorio Bachrach - Juana Lichtensztajn

Citación de autores

1] J. Lacan,"El Saber del Psicoanalista ", clase del 4/5/1972, [mimeo]

2] J. Lacan "Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanalisis " Cap.20, Ed. Paidos ,B. Aires ,1990,pag.282

3] Elie Wiesel, La Noche,El Alba,El Dia, "La Noche"Ed. MilaBs. Aires,1988, passim.

4] H. Himmler, Correspondencia,"Doc. Reservado", Auschwitz Hefte, Berlin,1982 ,[original en aleman"]

5] Jorge Aleman, La Experiencia del Fin,"Marx: Derrida: Espectros. Presencias de Lacan" M. Gomez Ediciones., Malaga 1996,pag.70

6] Jorge Semprun, La Escritura o la Vida, Ed. Tusquets, Barcelona, 1995, pag.27.

7] Elie Wiesel, idem

8] S.Freud, Mas Alla del Principio del Placer, Tomo 18 Amorrortu Editores, Bs. Aires,1985, passim

9] J. Lacan, El Objeto del Psicoanalisis,clase del 1/12/1965.

10] Maurice Blanchot, El Paso {no} Mas Alla, Ed. Paidos, Barcelona, 1994, pag.144.

11] J. Lacan, Proposicion del 9 de octubre 1967 Scilicet 1, Ed Seuil, Paris, 1969, pag.4

12] J. Lacan, La Tercera, Ed. Petrel, Barcelona, 1980, pag.169.

La femme, "signe d'altérité"

Luc Richir

L'inceste dans son rapport au désir.

Selon Pierre Legendre, l'interdit de l'inceste pose que le désir a un objet qui ne peut être qu'incestueux. Le désir résulterait ainsi d'une « construction dogmatique » ; articulé en termes juridiques et institutionnels, il serait dès l'origine indexé par la Loi 1. Interrogeons-nous sur le calcul implicite à ce montage. L'interdit vise à désenclaver le désir d'un champ limité aux satisfactions dispensées par la mère. Il pose « dogmatiquement » que la jouissance première, « abyssale », participe de la mère et que l'accès du désir à son objet doit répondre à une condition absolue : avoir (et non être) le phallus. Condition qui donne au désir incestueux -- « le vœu originaire de l'enfant » dit Freud -- un caractère nécessairement prématuré : c'est un désir voué à l'impuissance, sevré de la jouissance de son moyen, un désir qui, faute de pouvoir se réaliser *hic et nunc*, doit remettre à plus tard sa réalisation. Du coup, le sujet ne peut supporter son désir qu'en limitant son accès au champ de la parole. Parce qu'elle trouve sa symbolisation dans l'interdit, la jouissance se rend en effet tributaire des consignes de la Loi. Elle ne peut en excéder le cadre sans annuler ce qui la fonde. D'où le caractère problématique de toute transgression. Tout passage à l'acte apparaît en effet comme une méprise, un crime contre la loi de la parole. La problématique de l'inceste se trouve ainsi au cœur de la conception de la Loi dans sa relation fondatrice au désir. La Loi, « véhicule tout-terrain du désir », selon l'expression de Lacan, pose l'existence d'un rapport sexuel mythique, l'inceste, dont l'impossibilité conditionne la chaîne des interdits. Toutefois, qu'est-ce que l'inceste ? De quelle institution prend-il le masque ?

~~La~~ femme, ou l'un-en-moins.

Selon Benveniste, l'usage du terme **pater* chez les Indo-Européens prouve qu'il devait exister, à une époque reculée, deux modes distincts de filiation : l'une s'appliquant aux "frères", c'est-à-dire « à ceux qui sont reliés par une parenté mystique et se considèrent comme les descendants d'un même père »2, l'autre correspondant à la parenté biologique basée sur la consanguinité (d'où la distinction, en grec, entre jrathr et adeljos). Tout porte à croire que ces deux conceptions -- l'une, « mystique », associée à la puissance créatrice du Nom-du-Père, l'autre, infiniment plus pragmatique, liée au système des classifications familiales -- ont coexisté durant un certain temps. Quels sont les facteurs qui ont déterminé leur convergence ? Pourquoi la parenté religieuse s'est-elle greffée sur la parenté effective (nécessairement double, mâle et femelle) au point de lui substituer un principe de filiation fondé sur le mythe de la fécondité paternelle ? Sans doute n'en saurons-nous jamais rien. Mais, à défaut d'en connaître la cause, nous pouvons en identifier les effets. Le plus manifeste, c'est la prédominance de la descendance patrilinéaire sur la descendance matrilinéaire. Le plus singulier, l'exclusion symbolique des femmes du cadre institutionnel de la société : « toutes les instances imaginaires de la cité, écrit Nicole Loraux, s'accordent à réduire tendanciellement la place faite à la femme dans la *polis* : la langue leur refuse un nom, les institutions la cantonnent dans la maternité, les représentations officielles lui retireraient volontiers jusqu'au titre de mère. »3

Peut-on hasarder une hypothèse ? Les rapports de parenté codifient la loi d'alliance et résultent du principe de réciprocité. Ils engagent les parents à respecter des règles contraignantes pour chacun, et ce sans exception. En revanche, l'ordre politique prévoit l'exception ; bien plus, il l'exige. Le tyran est par nature incestueux, il transgresse les lois qui veillent à l'équilibre familial des clans et assurent la permanence des « places légitimes » où s'inscrivent les générations successives. Le politique, c'est d'abord l'affirmation du droit du sol, la volonté d'appartenir à une terre au détriment éventuel de l'échange qui fait valoir l'hospitalité contre la propriété, le partage contre la domination. C'est la terre qui est la mère de ses premiers occupants, lesquels s'efforcent après-coup de légitimer leur existence civique ou nationale en se réclamant d'un "père" fondateur.

Le principe de réciprocité.

On sait que Lévi-Strauss commence par opposer deux domaines qui se font mutuellement frontière : la Nature et la Culture, l'immanence de l'instinct animal et la richesse des systèmes symboliques qui constituent les sociétés sur le mode de la règle. C'est « sur le terrain de la vie sexuelle, de préférence à

tout autre, écrit-il, que le passage entre les deux ordres peut et doit nécessairement s'opérer. »[4] Ainsi, là où la Nature abandonne la conjonction sexuelle au hasard de la rencontre et aux rapports de force entre les individus, la Culture organise, ordonne, structure la répartition des partenaires en fonction d'une règle qui « refuse de sanctionner l'inégalité naturelle de la distribution des sexes au sein des familles, et établit, sur le seul fondement possible, la liberté d'accès aux femmes du groupe, reconnue à tous les individus. Le fondement est, en somme, le suivant : que ni l'état de fraternité ni celui de paternité ne peuvent être invoqués pour revendiquer une épouse, mais que cette revendication vaut seulement au titre par lequel tous les hommes se trouvent égaux dans leur compétition pour toutes les femmes : celui de leurs relations respectives définies en terme de groupe, et non de famille. »[5] Le couple Nature/ Culture devient donc le paradigme d'une série d'oppositions qui mettent en parallèle le hasard et l'ordre, l'inégalité naturelle et l'égalité sociale. Ce qui me semble décisif dans la position de Lévi-Strauss, c'est l'insistance avec laquelle il soutient le caractère profondément égalitaire du principe dont s'inspirent les règles d'alliance. Ce principe, appelé « principe de réciprocité », ne s'oppose pas seulement à la distribution aléatoire des sexes dans le monde naturel, mais encore à l'inégalité consubstantielle à toute forme de pouvoir.

Toute société compose avec une double tendance, centripète et centrifuge. Elle est divisée par le caractère antagoniste de ces tendances qui s'exercent l'une à l'encontre de l'autre, le principe de réciprocité (codifié par les règles d'alliance) débouchant sur l'extension généralisée de l'échange, le pouvoir s'efforçant par contre de contenir cette extension et de la limiter à un ensemble de groupes restreints, sévèrement hiérarchisés[6]. La tendance égalitaire du principe de réciprocité, en quelque sorte libertaire et an-archique, implique à la fois l'existence de groupes séparés (de « moitiés » dit Lévi-Strauss), et leur abolition potentielle dans la généralisation de l'alliance, tous devenant à terme parents, frères et sœurs. Le fait que « tous les hommes se trouvent égaux dans leur compétition pour toutes les femmes » est en principe -- mais seulement en principe ; nous verrons en effet que son application en limite l'extension en répartissant les termes de l'échange matrimonial, non plus sur un plan horizontal, mais sur un axe vertical, celui des générations -- est lourd d'un danger mortel pour la notion même de groupe, puisqu'un groupe ne peut se définir que relativement à un autre, avec ses particularités, ses signes propres, ses emblèmes. Or, l'échange des femmes pose nécessairement l'existence de groupes antagonistes, sans lesquels il n'y aurait pas de don ni de réciprocité possibles. Égalitaire dans son principe, an-archique dans son essence, universelle dans son application, l'exogamie (fondée sur la prohibition de l'inceste) dissout la pluralité des groupes dans la prolifération indéfinie de la parenté par alliance. D'où la nécessité, une fois posé le principe de réciprocité, d'en régulariser l'extension.

L'organisation dualiste.

« L'existence universelle de la prohibition de l'inceste, écrit Lévi-Strauss, équivaut à dire que, dans la société humaine, un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme, qui la lui cède sous forme de fille ou de sœur. »[7] Si la prohibition de l'inceste ne fait qu'exprimer, sur un mode négatif, l'obligation positive de donner, de céder une femme avec laquelle un homme a un rapport de consanguinité, il apparaît que, pour Lévi-Strauss, la relation nucléaire dont part le mouvement de l'échange concerne le couple frère-sœur. Un frère cède sa sœur à un autre homme qui, en contrepartie, lui donne sa propre sœur. L'échange aurait donc lieu de frère à frère, ou plutôt de fratrie à fratrie. Il s'effectuerait à l'intérieur d'une même classe d'âge, rendant du coup problématique le lien, la succession d'une génération à l'autre, tout se passant comme si, à chaque fois, pour les individus en âge de procréer, les mêmes gestes (donner, recevoir, rendre) devaient se répéter de manière aussi volontariste que mécanique.

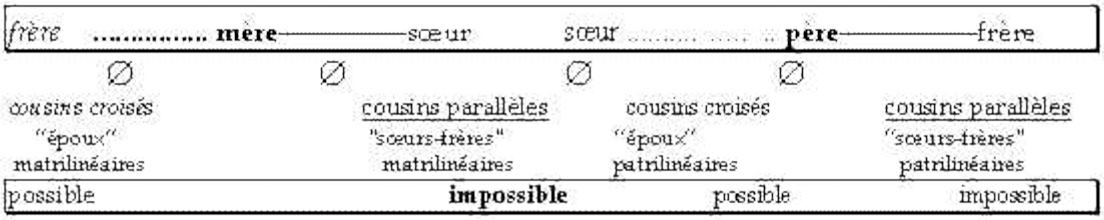
Or, il n'en est rien. Si, dans sa généralité, son universalité, la prohibition de l'inceste n'est rien de moins que la « règle du jeu » qui applique à tous et à toutes l'axiome de réciprocité, l'exogamie limite l'échange à des « classes de bénéficiaires », à ce que Marcel Mauss appelait des « personnes morales », distinctes des individus qui ne peuvent avoir entre eux que des relations plus ou moins immédiates, confinées à la durée d'une existence humaine. « Ce ne sont pas des individus, écrivait Marcel Mauss, ce sont des collectivités qui s'obligent mutuellement, échangent et contractent ; les personnes présentes au contrat sont des personnes morales : clans, tribus, familles, qui s'affrontent et s'opposent soit en groupe se faisant face sur le terrain même, soit par l'intermédiaire de leurs chefs, soit de ces deux façons à la fois. »[8] Sur le plan des échanges matrimoniaux, il convient d'ajouter, au nombre des personnes morales, les lignées représentées tantôt par l'oncle maternel, tantôt par le père.

L'un des moments clés de la démonstration de Lévi-Strauss concerne l'organisation dualiste, « système dans lequel les membres de la communauté -- tribu ou village -- sont répartis en deux divisions. »[9] Même si

ce type d'organisation n'est « qu'une modalité du principe de réciprocité »10, il n'en fournit pas moins le modèle d'une répartition du corps social en deux groupes antagonistes dont les membres se définissent en fonction de leur appartenance à l'une des moitiés à l'exclusion de l'autre, ce qui nous autorise à dire que le « sujet parlant » (l'expression même est de Lévi-Strauss) se trouve divisé en deux moitiés. C'est donc l'appartenance de l'individu à une moitié qui détermine la prohibition de l'inceste, celle-ci incorporant son objet « à un certain système de relations antithétiques, dont le rôle est de fonder des inclusions par des exclusions, et réciproquement. »11 Autrement dit, l'inceste, loin de reposer sur des critères biologiques, résulte de la position qu'un homme entretient vis-à-vis d'une femme : s'ils s'inscrivent l'un et l'autre dans la même moitié, ils sont dits frère et sœur et ne peuvent devenir époux.

Cousins parallèles et cousins croisés.

La dimension symbolique de l'inceste apparaît avec une clarté singulière dans le système qui oppose les cousins parallèles aux cousins croisés, les premiers étant proscrits et les seconds permis. Dans ce système, sont définis comme "parents" : la sœur de la mère et le frère du père, tandis que la catégorie des "beaux-parents" inclut la sœur du père et le frère de la mère. Les cousins parallèles, tous enfants des "parents", sont appelés "frères" et "sœurs", alors que les cousins croisés, rejetons des "beaux-parents", forment la classe des "époux" où le conjoint du sujet doit être choisi. Ego est donc permis pour les uns et interdit pour les autres se-lon la classe à laquelle il appartient. De fait, l'an-tagonisme entre les deux moitiés signifie que le père et la mère ne peuvent faire partie de la même classe, donc que le frère ne peut épouser sa sœur. Cette interdiction (ou plutôt cette impossi-bilité logique) pose d'emblée que le frère est l'oncle maternel des enfants de sa sœur ; corrélativement, la sœur du père est la tante en lignée paternelle des enfants de son frère. Les enfants respectifs de l'oncle maternel et de la tante du côté paternel (les cousins croisés) forment une classe matrimoniale d'époux et d'épouses poten-tiels pour tous ceux qui ne peuvent se ma-rier entre eux, à savoir les enfants de l'oncle pater-nel ainsi que ceux de la tante du côté maternel. Ceux-ci sont considérés comme faisant partie des "cousins parallèles".



On constate, sur base de cet exemple, que rien ne distingue, au niveau de la consanguinité, les cousins parallèles des cousins croisés. Et pourtant, l'union des uns est considérée comme incestueuse, tandis que le mariage des autres est permis, voire, dans certains cas, préférentiel. De même, les notions de "frère" et "sœur" reposent autant sur l'appartenance des sexes à une même moitié que sur un lien de consanguinité.

Au regard des critères biologiques, ce système est d'une totale incongruité. En revanche, si l'on admet que la prohibition de l'inceste a pour fonction de scinder la société en deux moitiés contraintes d'échanger leurs femmes respectives à défaut de pouvoir se les procurer dans leur voisinage immédiat, la bizarrerie du procédé disparaît pour laisser place à une singulière efficacité. « Le principe de réciprocité explique, à la fois, écrit Lévi-Strauss, la distinction des oncles et des tantes, des cousins et des cousines, enfin des neveux et des nièces, en croisés et parallèles […] En fait, le principe de réciprocité agit simultanément aux trois étages ; considérons d'abord la génération précédant celle du sujet : dans la structure de réciprocité, le frère du père occupe la même position que le père (tous deux ont acquis des épouses et cédé des sœurs), et la sœur de la mère occupe la même position que la mère (toutes deux ont été, ou sont susceptibles d'être, acquises comme épouses et cédées comme sœurs). Mais le frère de la mère occupe une position inverse de celle de la mère, car, quel que soit le système de filiation, l'un est celui qui cède ou acquiert, l'autre celle qui est acquise ou cédée ; et la relation est la même entre le père et la sœur du père […] Le signe reste le même, qu'il soit un signe (+) ou un signe (--), quand on passe du père au frère du père ou de la mère à la sœur de la mère, tandis que le signe change quand on passe de la mère à son frère ou du père à sa sœur. Les premiers sont identifiables dans une terminologie fondée sur un système d'oppositions, tandis que les seconds doivent être distingués. »12

Autrement dit, la bipartition entre cousins parallèles et cousins croisés ne se justifie que si l'on applique la règle dans ces termes : le sujet reçoit une femme d'un donateur qui fait partie de la génération supérieure à la sienne (un père me cède sa fille) ; l'obligation de rendre ne restitue pas cette femme (ou une autre) au donateur, mais à l'un des membres de la génération qui le suit. C'est donc l'*enfant* qui constitue le paiement de la dette contractée par le donataire vis-à-vis de l'autre moitié, paiement acquitté à la personne morale d'un groupe et non à un individu déterminé. Ainsi, je reçois une femme à la seule condition de rendre une fille au groupe dont provient mon épouse : y (A) reçoit x (B) à condition de restituer sa fille x (A) au groupe B. Si l'échange a lieu effectivement entre membres des deux moitiés antagonistes, la rétribution de la chose donnée est différée d'une génération. Ainsi, la règle d'alliance ne met pas seulement en relation deux groupes distincts, elle assure le passage d'une génération à l'autre et vérifie, en la fondant rétroactivement, la relation de parenté. Le principe de réciprocité s'ajuste sur un autre principe, sans lequel l'échange des femmes se condamne à rester sur un plan horizontal, dépourvu de toute dimension temporelle : *la réciprocité se fonde sur la filiation*.

Logique ternaire des générations.

Il faut donc admettre que l'échange, tout en concernant des acteurs réels, hommes, femmes, parents et beaux-parents, engage plus profondément encore ces personnes morales que sont les groupes et leurs représentants. La conséquence, c'est que l'identification de la personne morale avec le donateur ne manque jamais de pervertir la fonction symbolique de l'échange, fonction qui consiste à maintenir le pacte d'alliance en assurant sa transmission de génération en génération. Identifier les personnes morales à des êtres qui donnent et reçoivent à titre individuel, c'est tout bonnement forclore la dimension véritable des "objets" mis en circulation. Ces "objets", qu'il s'agisse de présents, de femmes ou d'enfants, sont symboliques du pacte d'alliance conclu entre des groupes qui, sans la puissance coercitive du lien, disparaîtraient de la scène sociale.

D'autre part, ce n'est pas simplement à titre d'objet qu'un parent, père, mère ou frère, cède une femme qui deviendrait de ce fait la propriété du donataire ; loin d'être objet d'échange, la femme est ce que Lévi-Strauss, avec une rare pertinence, nomme un « signe d'altérité » ; c'est un signe qui représente un groupe pour un autre, qui divise la société (le sujet) en moitiés contraintes de communiquer entre elles. La femme reçue ne peut revenir au donateur, elle retourne à la communauté à laquelle celui-ci appartient.

« Les femmes parentes sont des femmes perdues, écrit Lévi-Strauss ; les femmes alliées sont des femmes gagnées. » La fonction du système de parenté est de créer un rapport tel entre parents de sexe opposé que ce rapport débouche sur l'obligation de céder une parente (fille ou sœur), donc de la perdre -- ce qui, en retour, confère aux donateurs (aux parents) un droit, une créance sur les "épouses" de la moitié bénéficiaire. Inversement, le gain d'une femme implique sa restitution *différée d'une génération*, autrement dit la nécessité, pour le donataire, d'accéder au rang de parent. Ainsi me faut-il devenir le père d'une fille pour rendre l'équivalent de ce que j'ai reçu en devenant moi-même époux.

En somme, un père cède sa fille, non seulement parce qu'il est en dette vis-à-vis de la génération précédente de l'autre moitié dont provient son épouse, mais parce qu'il compte retrouver sa fille sous la forme d'un enfant qui reviendra, non à lui-même, mais à la moitié à laquelle il appartient. Échanger une femme, céder une femme, c'est mobiliser un cycle qui comprend : 1°) le paiement de la dette contractée par mes aînés vis-à-vis des aînés du groupe antagoniste ; 2°) l'anticipation d'un retour, d'une restitution à mon groupe, sous la forme d'une fille, de la femme que j'ai cédée à l'autre moitié. Loin de revêtir une forme binaire (A donne à B, qui rend à A), l'échange est ternaire. S'il a lieu entre deux moitiés distinctes, il ne faut pas moins de trois générations pour que la femme donnée revienne à son groupe d'origine, en quelque sorte métaphorisée par l'enfant né dans l'autre groupe.

La femme divise l'homme.

En reconnaissant que « le principe de réciprocité agit simultanément aux trois étages », Lévi-Strauss ne fait en somme qu'appliquer la découverte majeure de la sociologie telle que Marcel Mauss la formule dans *Essai sur le don* : la dynamique sociale repose essentiellement sur la triple obligation de donner, de recevoir, et de rendre. Le don appelle le lien, il crée le lien auquel le donataire est sommé de répondre sous peine de rompre le pacte et d'engager la guerre. Parce que donner, c'est demander en retour, le don d'une femme est demande d'une autre femme, soit pour moi-même, soit pour quelqu'un de ma parenté. D'où les malentendus auxquels on s'expose lorsqu'on parle des femmes en termes d'objets d'échange. Il n'y a pas

d'objet d'échange parce que c'est toujours en tant que « signe de l'altérité » qu'une femme est donnée -- reçue -- rendue. Si c'est à l'Autre que je donne, c'est pour obtenir en retour le signe de son altérité, ce qui le symbolise comme Autre moitié. Je cherche à m'approprier son altérité en lui faisant offre de ce que j'ai, et que je ne peux faire valoir qu'en lui attribuant le sens d'un signe qui me représente comme Autre à ses yeux -- je fais donc offre de ce que je n'ai pas, de l'Autre comme tel.

Ainsi, le don est plus précisément une offre, la cession d'une altérité à laquelle je n'ai pas directement accès. Car cette sœur (ou cette fille), que j'échange pour une femme de l'autre moitié, représente l'hétérogénéité de la moitié à laquelle j'appartiens, tout comme la division hommes/ femmes. Revenons sur cette affirmation de Lévi-Strauss que nous avons critiquée non sans quelque légèreté : la prohibition de l'inceste « refuse de sanctionner l'inégalité naturelle de la distribution des sexes au sein des familles, et établit, sur le seul fondement possible, la liberté d'accès aux femmes du groupe, reconnue à tous les individus. Le fondement est, en somme, le suivant : que ni l'état de fraternité ni celui de paternité ne peuvent être invoqués pour revendiquer une épouse, mais que cette revendication vaut seulement au titre par lequel tous les hommes se trouvent égaux dans leur compétition pour toutes les femmes : celui de leurs relations respectives définies en terme de groupe, et non de famille. »[13] Il y a là une intuition profonde que nous gagnerions à développer. Oublions le caractère problématique de « l'inégalité naturelle de la distribution des sexes au sein des familles » pour ne considérer que l'altérité immanente à chaque groupe du fait de la différence des sexes. Toute collectivité se trouve scindée par une division naturelle qui lui pose problème dans la mesure où l'usage de la parole l'incite à voir dans l'espèce humaine deux genres distincts, qui n'ont entre eux d'autre rapport que dicté par les besoins de la procréation. Or, en pratiquant l'échange entre moitiés, les hommes -- admettons pour l'instant la thèse de Lévi-Strauss selon laquelle ce sont les hommes, et non les femmes, qui ont la responsabilité de l'échange [14] -- ont tout simplement substitué, à la division des sexes, une division entre deux moitiés constituées d'acteurs du même genre, deux groupes où les hommes communiquent entre eux par l'intermédiaire des femmes. En somme, le rapport entre les sexes est médiatisé par l'assujettissement des hommes à une règle, les femmes étant les supports, les « corps conducteurs » d'un lien de donneur à récepteur, d'une relation dont les grandes lignes sont données par le schéma de la communication. En conséquence, un homme n'a de rapport avec une femme que dans la mesure où son appartenance à l'autre moitié la lui fait apparaître comme « signe de l'altérité », non de l'Autre sexe, mais du groupe d'hommes auquel lui-même n'appartient pas.

« Pas plus que la moitié, la femme qui tient d'elle son état civil, n'a de caractère spécifique ou individuel -- ancêtre totémique, ou origine du sang qui coule dans ses veines -- qui la rende objectivement impropre au commerce avec les hommes portant le même nom. L'unique raison est qu'elle est *même*, alors qu'elle doit (et donc peut) devenir *autre*. Et sitôt devenue *autre* (par son attribution aux hommes de la moitié opposée), elle se trouve apte à jouer, vis-à-vis des hommes de sa moitié, le même rôle qui fut le sien auprès de leurs partenaires. »[15] C'est parce qu'elle porte le même*nom* que les hommes de son groupe qu'une femme leur est interdite. Il suffit en quelque sorte qu'elle change de nom pour leur apparaître autre et devenir de ce fait une épouse potentielle. Affirmation à première vue paradoxale, qui se fonde néanmoins sur certaines coutumes observées par les indigènes du Sud de l'Australie : « Dans les fêtes de nourriture, les présents qui s'échangent peuvent être les mêmes ; dans la coutume de *kopara*, les femmes rendues en échange peuvent être les mêmes que celles qui furent primitivement offertes. »[16] Et Lévi-Strauss de conclure : « Il ne faut, aux uns et aux autres », aux présents comme aux femmes échangées, « que le signe de l'altérité qui est la conséquence d'une certaine position dans une structure, et non d'un caractère inné. » Que les cadeaux et les femmes restitués par l'autre moitié puissent être les mêmes que ceux et celles qui leur furent donnés, signifie clairement que la valeur de l'objet d'échange réside en majeure partie dans sa réalité symbolique. C'est en tant que signe qu'il est offert, puis rendu, sa vertu résidant dans le fait qu'il représente la structure même de l'échange. Le donneur est signifié comme tel par le signe qu'il émet, il est signifié pour le récepteur qui reçoit du signe -- et du signe seul -- sa fonction de récepteur. C'est pourquoi le don implique nécessairement le retour du signe à l'envoyeur. *Le signe a une structure de renvoi* -- ainsi s'explique le principe de réciprocité. En renvoyant le signe au donneur, le donataire accuse réception, et les rôles s'échangent : le donneur reçoit et le récepteur donne. Tout donneur reçoit son signe sous une forme inversée. Le signe renvoyé peut donc être le même, puisqu'il change de sens lors de l'échange, du chiasme des positions. Ce n'est à vrai dire plus le même signe, c'est le signe d'une altérité réciproque, le *signifiant* de ce que chacun des partenaires est pour.

Loin d'être un simple « objet d'échange », la femme est donc un signifiant ; sa fonction est de représenter le sujet pour ses deux moitiés : sujet divisé, qui ne saurait se figer dans une stature identitaire. La triple obligation de donner, de recevoir et de rendre, fait de chaque homme simultanément un donneur et un donataire, un émetteur et un récepteur, en un mot, un sujet parlant. Pour qu'un homme du groupe A ait la

qualité de donneur, il faut qu'il soit dans une relation telle avec la femme qu'il donne au groupe B qu'*il ne peut que la céder*. En somme, il faut entrer une fonction dans A telle qu'il est impossible aux éléments mâles de A de ne pas céder leurs femmes (leurs "sœurs") aux éléments mâles de B, et réciproquement. Ainsi, un "frère" est dans un tel rapport de parenté avec une "sœur" qu'il ne peut que la céder, non à l'un de ses "frères", mais à un non-frère (pour qui cette sœur aura statut d'épouse). Car s'il cédait sa fille ou sa sœur à un membre de son clan, le principe de réciprocité entre moitiés (qui n'ont d'autre sens que de s'opposer) s'annulerait. Il faut donc poser un impossible, et cet impossible s'énonce sous forme d'interdit. La prohibition de l'inceste n'est pas arbitraire. Elle se fonde sur l'impossible, c'est-à-dire sur la structure, sur les lois de la parole. En effet, s'il m'était permis de céder ma fille à l'un de mes "frères", je ne serais plus sous la contrainte de la donner à un membre de l'Autre moitié. J'aurais toute liberté de ne pas échanger, je m'abolirais comme sujet de l'échange. C'est ce dont Œdipe témoigne lorsqu'il s'accuse d'avoir « ensemencé le champ d'où il est né » : « Ô noces, noces ! Vous m'avez semé. Et quand vous m'eûtes semé, C'est la même semence que vous avez fait lever, Et ce sont des pères, des frères, des enfants que vous avez montrés, Du sang apparenté, et des filles, des mères, des épouses, Tout ce qui peut naître de plus honteux parmi les hommes ! »[17] La traduction (déjà citée) de Hölderlin fait apparaître *l'impossibilité pour le père et le fils de féconder la même femme sans devenir les frères d'une même sœur*, les rejetons et les souches d'une "même semence". L'inceste entraîne la catastrophe des noms, des places et des générations, barrant aux fils et aux filles l'accès légitime à la parenté.

S'il est vrai que la femme est « signe de l'altérité » et qu'elle représente, en tant que "sœur", l'appartenance d'un homme à un groupe de "frères", -- si la sœur, interdite au frère, définit ce même frère selon une relation d'inclusion (classe des y Ì A) impliquant une relation d'exclusion (classe des y ËB), alors, on peut dire que *la femme divise l'homme*, puisqu'elle est le signifiant qui le représente comme A relativement à B. En d'autres termes, la femme le fait sujet. Il n'y a là aucune auto-détermination de l'homme par lui-même, mais assujettissement à une Loi (celle du lien, de l'alliance) dont les femmes sont les agents. Si Lévi-Strauss peut à bon droit écrire que les hommes s'échangent "leurs" femmes, on peut soutenir avec une égale vérité que les femmes représentent les hommes dans leur rapport au lien (à la Loi, c'est-à-dire à la parole). En somme, les femmes ne font pas qu'enfanter les hommes, elles les engendrent symboliquement.

L'altérité dont la femme est le signe concerne les deux moitiés du sujet "homme". Le rapport de tout homme à l'Autre sexe est ainsi médiatisé par le partage des mâles en "frères" et "époux", à laquelle correspond la catégorie des "sœurs" opposée à celle des "épouses". C'est l'homme qu'une femme représente, l'homme dans sa division, clivé en deux moitiés interprétées par les personnes morales que sont les familles, les lignées et les clans. Sans s'identifier formellement à la Loi, à la règle d'alliance fondée sur le principe de réciprocité, la femme n'en est pas moins ce qui tresse le lien entre les hommes et les générations. Son passage d'une moitié à l'autre (échange horizontal), de même que son retour à sa moitié d'origine sous la forme d'une fille (axe vertical de la succession) assure non seulement la réciprocité de l'échange d'un groupe à l'autre, mais encore la permanence, de génération en génération, de chacune des moitiés.

Père contre mère, masculin contre féminin, mort contre vie.

« D'une femme, dit Lacan, peut sortir un nombre indéfini d'êtres. S'il intervient là-de-dans des éléments masculins, ils joueront leur rôle de fécondation sans être autre chose, comme dans l'animalité, qu'un circuit latéral in-dispen-sable. Il y a engendrement des femmes par les femmes, avec l'aide d'avortés latéraux qui peu-vent servir à relancer le processus, mais ne le structu-rent pas. C'est uniquement à partir du moment où nous cherchons à inscrire la descen-dance en fonction des mâles, qu'intervient une novation dans la structure. C'est uniquement à partir du moment où nous parlons de descen-dance de mâle à mâle que s'introduit une cou-pure, qui est la différence des générations. L'introduction du signifiant du père introduit d'ores et déjà une ordination dans la lignée, la série des générations. »[18]

L'argument est spécieux. Car il suppose un état de nature où les femmes jouent un rôle dominant, voire exclusif. Dans un même ordre d'idées, Pierre Clastres écrit : « La propriété essentielle des femmes, qui définit intégralement leur être, c'est d'assurer la reproduction biologique et, au-delà, sociale de la communauté. »[19] Réduit au rôle d'instrument, l'homme est censé n'intervenir que « latéralement ». Lacan semble reprendre l'hypothèse de Lévi-Strauss, qui, pour expliquer la structure du phénomène social, oppose la Nature à la Culture, le caractère désordonné, indéfini de l'animalité, aux régulations de la Loi. Toutefois, il se démarque de Lévi-Strauss de manière décisive ; là où celui-ci fonde le passage de la Nature à la Culture sur un principe (la réciprocité) codifié par une règle universelle (la prohibition de l'inceste), Lacan fait valoir, en termes de *coupure*, le tranchant d'un signifiant apparemment tombé du ciel : «

L'introduction du signifiant du père introduit d'ores et déjà une ordination dans la lignée, la série des générations. »

Je pense avoir montré, en alignant prudemment mes pas sur ceux de Lévi-Strauss, que la femme est, non pas simple objet d'échange, mais « signe de l'altérité », et qu'elle représente l'une pour l'autre les deux moitiés d'un même "sujet" apparemment identifié aux mâles du clan : « le lien de réciprocité qui fonde le mariage n'est pas établi entre des hommes et des femmes, mais entre des hommes au moyen de femmes. »[20] Certes, la question est de savoir si ce sujet divisé est bien un sujet *sexué*. Or, il n'en est rien. Car ce n'est pas en tant que mâle que l'homme se définit, mais en tant que frère, c'est-à-dire associé à une sœur, de même qu'une femme s'inscrit dans le circuit de l'échange à titre de sœur pour un frère, ce qui lui permet de prendre la valeur d'épouse pour tout homme qui ne serait pas son parent. Autrement dit, la relation de parenté surplombe le rapport sexuel au point d'en fixer rigoureusement les termes. Ceux-ci étant déterminés en fonction de leur appartenance à l'une ou l'autre moitié, la différence des sexes n'est qu'un *moyen*, assurément nécessaire mais non suffisant, pour mettre en relation, à travers les individus, des "personnes morales" que nous aurions tort de réduire aux seules entités "hommes" et "femmes".

Rappelons que, pour Lévi-Strauss, ce n'est pas le père qui est la clé de voûte de la structure, mais l'oncle maternel, véritable « atome de parenté » : « s'y trouvent présents les trois de types de relation familiales toujours donnés dans la société humaine, c'est-à-dire : une relation de consanguinité, une relation d'alliance, une relation de filiation ; autrement dit, une relation de germain à germaine, une relation d'époux à épouse, une relation de parent à enfant. »[21] Nous avons vu que la succession des générations résulte du principe de réciprocité, c'est-à-dire de la triple obligation de donner, de recevoir et de restituer. Si l'on suit le raisonnement de Lévi-Strauss, le signifiant "père" n'est aucunement requis pour supporter l'« ordination dans la lignée. » S'agirait-il donc d'une erreur, d'un mécompte, ou d'une position théorique qui n'engagerait que Lacan ? Pour reprendre les termes de Freud, déciderait-il « que la paternité est plus importante que la maternité bien qu'elle ne se laisse pas prouver, comme cette dernière, par le témoignage des sens »[22] ?

Poser le problème en ces termes, c'est raviver la querelle oiseuse qui oppose le régime patriarcal à la juridiction des mères, mais c'est aussi vouer les femmes à servir, en qualité de prolétaires, un pouvoir obsédé par le contrôle de la reproduction. « La féminité, c'est la maternité, écrit Pierre Clastres, d'abord comme fonction biologique, mais surtout comme maîtrise sociologique exercée sur la production des enfants : il dépend exclusivement des femmes qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas d'enfants. » [23] Autrement dit, les hommes, faute de pouvoir exercer la « maîtrise sociologique » du groupe en termes de vie, n'ont d'autre choix que de l'imposer en termes de mort : « Dès lors éclate, dans la société primitive, la différence entre homme et femme : comme guerrier, l'homme est être-pour-la mort ; comme mère, la femme y est être-pour-la vie. C'est leur rapport respectif à la vie et à la mort , sociales et biologiques qui détermine les relations entre homme et femme. » Et Pierre Clastres de conclure : « Les mythes tentent de penser, en renversant l'ordre réel, le destin de la société comme destin masculin ; les rituels, mise en scène où les hommes jouent leur victoire, s'emploient à conjurer, à compenser la trop évidente vérité que ce destin est féminin. »[24]

L'oubli de l'oncle.

Comment sortir de cette impasse ? Nous est-elle imposée par les faits eux-mêmes, par « la supériorité irréversible des femmes sur les hommes »[25], voire par un conflit ancestral entre deux puissances, l'une, positive, puisque naturellement enracinée dans les nécessités biologiques de l'espèce, l'autre, négative, dès lors qu'elle ne peut s'affirmer qu'à travers la destruction symbolique de l'autre ? En fait, la solution se trouve dans l'analyse que Lévi-Strauss fait du système dualiste. Nous avons vu que l'échange est plus complexe qu'il n'y paraît, puisqu'il implique le retour, au bout d'un cycle de trois générations, d'une femme donnée au départ. Ainsi, les filles qui se succèdent sont comme le fil qui tisse l'alliance entre moitiés antagonistes. C'est qu'il ne faut pas moins trois générations pour que le groupe A se faufile en B et réciproquement. C'est précisément cette logique ternaire qui rend suspecte la phrase de Lévi-Strauss : « le lien de réciprocité qui fonde le mariage n'est pas établi entre des hommes et des femmes, mais entre des hommes au moyen de femmes. »[26] Encore faut-il savoir quels hommes, et préciser leur rôle ainsi que leur fonction.

Lévi-Strauss fait grand cas de l'oncle maternel : ce serait en lui que convergent « les trois de types de relation familiales toujours donnés dans la société humaine, c'est-à-dire : une relation de consanguinité, une relation d'alliance, une relation de filiation. »[27] En lui conférant la dignité d'« atome de parenté », Lévi-

Strauss sous-entend qu'il est possible d'en déduire l'ensemble de la structure. Or, c'est là méconnaître l'existence d'un autre « atome » tout indispensable au fonctionnement de la structure d'échange. Il s'agit du père. Enfin, c'est faire l'impasse sur le rôle de l'oncle utérin dans l'échange des femmes.

Contrairement à ce que Lévi-Strauss laisse entendre (notamment dans une phrase telle que : « un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme, qui la lui cède sous forme de fille ou de sœur »[28]), la fonction de l'oncle utérin n'est pas de céder sa sœur à un autre homme, c'est-à-dire de substituer un lien de consanguinité à une relation d'alliance. Du moins pas à ce niveau. Qu'est-on en droit d'attendre de l'oncle maternel ? Et qui a ce droit ? Réponse : le neveu est en droit d'attendre du frère de sa mère qu'il lui trouve une femme qui ne soit pas de sa parenté -- qui ne soit ni sa mère, ni une sœur. Autrement dit, non seulement l'oncle se charge de quérir une épouse pour son neveu, mais il intervient à ce titre en tant qu'agent séparateur entre le jeune homme et les femmes de sa famille. La phrase précitée -- « un homme ne peut obtenir une femme que d'un autre homme, qui la lui cède sous forme de fille ou de sœur » -- prête à confusion parce qu'elle met sur le même plan des femmes, la sœur et la fille, qui ne font pas partie de la même génération.

En clair, "sœurs" et "frères" définissent une classe d'individus qui, parce qu'ils sont prohibés entre eux, ne s'échangent qu'avec des non-frères et des non-sœurs, des "époux" et des "épouses". À aucun moment, ils ne sont acteurs dans le processus d'échange. Homme et femme partagent le même sort, l'un et l'autre sont « objets d'échange. » Il faut donc distinguer deux niveaux, ceux qui échangent et ceux qui sont échangés. Ceux qui sont échangés : un neveu d'une part, une fille de l'autre. Ceux qui échangent : l'oncle utérin du neveu et le père de la fille. En accédant au statut de parents, les premiers deviendront "échangeurs" de leur progéniture. Les seconds n'assument cette fonction que dans la mesure où ils été jadis échangés et dotés d'un conjoint, devenant du coup débiteurs d'une femme vis-à-vis de l'autre moitié.

Les deux fonctions, celles du père de la fille et de l'oncle utérin, si elles sont complémentaires, ne sont pas pour autant symétriques. L'oncle prend, gagne une femme pour son neveu, tandis que le père cède sa fille, c'est-à-dire la perd. Or, investir quelqu'un d'une obligation, c'est lui reconnaître le pouvoir de s'y soustraire. Tout devoir a sa contrepartie, qui n'est autre que la capacité d'en refuser la charge. Le père est celui qui, dans l'échange, a le pouvoir de dire non à la contrainte de céder celle qui, du coup, apparaît comme son objet, sa jouissance. Implicitement, le père est suspect d'inceste -- tandis que l'oncle pèche tout au plus par irresponsabilité, par négligence. Freud, au fond, ne dit pas autre chose lorsqu'il avance, dans *Totem et tabou*, l'hypothèse d'un père qui refuse de céder toutes ses filles, qui se les approprie de manière à bloquer toute redistribution des femmes dans la société. Lacan formalisera cette hypothèse en lui faisant correspondre le mathème : $ x : ØF x, "il existe un x qui fait objection à la fonction phallique".

Nous avons donc la réponse à la question que se posait Lacan : Lévi-Strauss , disait-il, « ne va pas plus loin qu'à nous indiquer pourquoi le père n'épouse pas la fille -- il faut que les filles soient échangées. Mais pourquoi le fils ne couche-t-il pas avec sa mère ? Là, quelque chose reste voilé. »[29] Je dirai quant à moi : non pas voilé mais refoulé, puisque l'oncle utérin, en attribuant le fils de sa sœur à la fille d'un père, n'accomplit rien de particulièrement mystérieux. Ce qu'on feint d'oublier n'est rien de moins que la double nécessité de l'oncle et du père, nécessité qui atteste que les deux fonctions se complètent sans pour autant se recouvrir. Un neveu est échangé contre une fille par un oncle qui traite la négociation avec un père -- telle est la logique en vigueur dans les organisations dualistes. Contrairement à ce que prétend Lacan, « l'introduction du signifiant du père » est moins fondamentale qu'il n'y paraît lorsqu'il s'agit d'introduire « une ordination dans la lignée, la série des générations. »[30]

Notes

1 Pierre Legendre, *L'inestimable objet de la transmission*, Fayard, Paris 1985, pp. 75 et suiv.

2 Emile Benveniste, *Vocabulaire des institutions indo-européennes*, tome 1, Editions de Minuit, Paris 1969, p. 213.

3 Nicoles Loraux, *Les enfants d'Athéna*, op. cit. p. 131.

4 Claude Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, P. U. F. 1449, reprint Paris-Mouton & Co-La Haye 1967, p. 14.

5 Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit. p. 48

6 Cf. le système des castes en Inde, magistralement analysé par Louis Dumont dans *Homo Hierarchicus*.

7 Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris 1958, p. 56.

8 Marcel Mauss, *Essai sur le don*, in *Sociologie et Anthropologie*, P. U. F. "Quadrige", Paris 1999, pp. 150-151.

9 Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit. p. 80.

10 Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit. p. 97.

11 Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit. p. 133.

12 Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit. p. 167.

13 Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit. p. 48

14 Il importe, écrit Lévi-Strauss, de ne pas « méconnaître le fait fondamental que ce sont les hommes qui échangent les femmes, et non le contraire. » *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit. p. 134.

15 Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit. p. 133.

16 Marcel Mauss, dans son *Essai sur le don*, reprend des observations de Malinowski allant dans le même sens.

17 Hölderlin, *Œdipe de Sophocle*, traduction de l'allemand de Philippe Lacoue-Labarthe, Paris, Bourgois 1998, vv 1429-1434, p. 189.

18 Lacan, *Les psychoses*, séminaire Livre III, séance du 4 juillet 1956, Éditions du Seuil, Paris 1981, pp. 359-360,

19 Pierre Clastres, "Malheur du guerrier sauvage", in Recherches d'anthropologie politique, Seuil, Paris 1980, p. 241. Je souligne.

20 Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit. p. 135.

21 Lévi-Strauss, "Langage et parenté", in *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, pp. 56-57.

22 Freud, *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, traduit par Conrnélius Heim, Gallimard, Paris 1986, p. 213 ; ainsi que Monique Schneider, Généalogie du masculin, Aubier, Paris 2000, p. 18.

23 Pierre Clastres, "Malheur du guerrier sauvage", in *Recherches d'anthropologie politique*, Seuil, Paris 1980, p. 241. Je souligne.

24 Pierre Clastres, op. cit. , ibidem.

25 Pierre Clastres, op. cit. , ibidem.

26 Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, op. cit. p. 135.

27 Lévi-Strauss, "Langage et parenté", in *Anthropologie structurale*, Plon, Paris 1958, pp. 56-57.

28 Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Librairie Plon, Paris 1958, p. 56.

29 Lacan, *L'éthique de la psychanalyse*, Séminaire Livre VII, Paris, Seuil 1986, p. 329.

30 Lacan, *Les psychoses*, séminaire Livre III, séance du 4 juillet 1956, Éditions du Seuil, Paris 1981, pp. 359-360,

La textura de lo social

Daniel Gutiérrez Vera

RESUMEN

El estructuralismo hizo del término "discurso" una categoría central del análisis de los fenómenos de sociedad. Sin embargo, muchos autores han dado su propia versión de lo que se debe entender por "discurso", asimilándolo al habla, a la enunciación y sus dispositivos, a la comunicación, a los preformativos del lenguaje, etc., hasta llegar a Lacan, para quien el discurso es lo que constituye el lazo social. Bajo esta última óptica, propongo reconsiderar el tradicional objeto de la sociología, el vínculo humano, como efecto de la operación discursiva del lenguaje, con lo que de paso desligo el nexo social de toda forma de esencialismo.

INTRODUCCION

La popularidad del término "discurso" en el medio académico se debe en parte a que el estructuralismo lo promovió a la condición de categoría clave para la explicación de los fenómenos sociales. Títulos-insignia de la reflexión estructuralista lo acogieron abiertamente, como *El orden del discurso* , la conferencia con la que Foucault inauguró su cátedra en el Colegio de Francia (1970) y los *Fragmentos de un discurso amoroso,* el libro de Roland Barthes. (1977) Pero desde aquellos días de gloria del estructuralismo a esta parte, el sentido de "discurso" parece haberse erosionado en su uso, al punto que hoy lo encontramos envuelto en una espesa bruma semántica, confundido entre las prenociones de la sociología espontánea.

En el presente artículo me propongo referir de manera sucinta algunas aproximaciones al discurso que han marcado hito. Desemboco luego en la presentación de la "teoría de los cuatro discursos" de Jacques Lacan, en la que apoyo mi planteamiento de que el análisis sociológico tiene en la formulación psicoanalítica una teoría que concibe el lazo social – es decir, el objeto mismo de la sociología! - como vínculo estructural creado por el discurso y no más como esencia, contenido empírico o instancia sustantiva que estaría más allá del lenguaje.

Mi referencia al psicoanálisis con relación a la sociología podría parecer paradójica para quien piense que al psicoanálisis le compete lo individual, pero no lo social. No estoy de acuerdo en contraponer ambas instancias porque lo individual es social..., aunque no en el sentido de cierta fenomenología para la cual todo fenómeno de sociedad es producto de una "construcción intersubjetiva". Considero que lo que se opone a lo individual es lo colectivo (y, más acá, lo masivo), que no es necesariamente "social". La guerra, por ejemplo, es un fenómeno colectivo aunque no social pues reposa más bien en la destrucción de la socialidad. Un brote de pánico entre los habitantes de una ciudad a raíz de un terremoto es bien un fenómeno masivo, pero no es social. Un embotellamiento en una autopista no es un hecho social, aunque afecte a muchos. Por su parte, Lacan decía "el inconsciente es lo social" y eso, me parece, se entiende mejor si pensamos que el lenguaje es la condición tanto del inconsciente como de lo social. El inconsciente, claro está, nunca es colectivo y lo social, a veces, tampoco lo es.

EL DISCURSO: ¿MUCHO RUIDO, POCAS NUECES?

Por su etimología, la palabra "discurso" proviene del latín *discursus*, que a su vez deriva de *discurrere*, que significa correr aquí y allá. Para los griegos, "discurso" era sinónimo de "dialéctica" en el sentido socrático, es decir, búsqueda de la verdad a través de la interrogación. Lejos de sus raíces, con frecuencia el término refiere al uso del lenguaje en el contexto de interacción entre individuos, pero puede también trasmutarse en categorías como "acción comunicativa", "producción social del sentido" y hasta "dialogismo", a la manera de Bajtin. Es también común que se use para designar instituciones, o las propiedades de enunciados particulares, como cuando se dice "el discurso médico", o "el discurso de las ciencias sociales". En muchos de esos casos, sin embargo, "discurso" parece ser tan solo una palabra de moda que se emplea de forma laxa, lo que dificulta aclarar su sentido, especialmente cuando se lo contrasta con categorías que parecen afines, como las de *habla*, e*nunciación*, o *juegos de lenguaje*. Por último, a veces

por discurso parece no quererse tipificar otra cosa que una serie de argumentos vagamente conectados por asociación.

En ciertos estudios del lenguaje, la noción de discurso ha sido trabajada pragmáticamente como "organización lingüística de oraciones en frases que pertenecen a una tipología articulada en condiciones históricas y sociales de producción". (Maingueneau, 1976: 20). Aquí el acento está puesto en las circunstancias determinantes de lo que el discurso concreto dice, incluso a pesar del hablante, y lo que oculta por efecto del sesgo ideológico. (Cf. Pêcheux, 1969; Verón y Sigal, 1986) En el campo de la lingüística estructural fundada por Saussure (-1916- 1980), "discurso" es sinónimo de habla, *parole*, es decir, operación creativa e individual de la lengua, *langue*. Otra aproximación, la de Emile Benveniste (1966), considera el discurso desde la perspectiva de la enunciación, que para la lingüística es el mecanismo por el cual el sujeto ingresa en sus propios enunciados mediante el uso del pronombre personal, como cuando "yo" digo que escribo estas líneas. Por su parte, Jacobson (1956) aborda el discurso desde el ángulo de la comunicación entre emisor y el receptor, así como de la función de referencia al mundo externo.

Para la llamada Escuela de Oxford de filosofía del lenguaje, el discurso es una forma de acción tipificada por el acto ilocutivo (o *speech act*, como lo denominó John Searle, 1969). Esta reflexión subraya la capacidad del lenguaje de modificar la realidad social mediante la realización adecuada, en circunstancias apropiadas y por las personas idóneas, de ciertos "actos de habla". El ejemplo clásico es el del ministro religioso que preside una ceremonia de matrimonio y que, en el punto culminante del ritual, luego de haber preguntado al novio y a la novia si se aceptan el uno al otro como legítimos cónyuges, los *declara* marido y mujer, lo cual hace que de inmediato su condición social, civil, se vea modificada: en adelante ninguno de los dos será más soltero, sino casado, con el sinnúmero de obligaciones y prerrogativas que tal condición conlleva. Este tipo de expresiones, que J. L. Austin llamó "performativas", anulan la diferencia entre "hacer" y "decir", entre "hechos" y "palabras", por cuanto "decir" es una forma de "hacer": ¿cuál es la acción del sacerdote por cuya mera ejecución los solteros se transforman en casados, sino decir "los declaro marido y mujer"? ¿qué hago al prometer algo a alguien sino decirle "te prometo que..."? A la luz de la equivalencia entre decir y hacer, Austin tituló su célebre libro *How to do Things with Words* (1962), en el que llama ilocutiva a la fuerza que opera cuando hacemos algo al decir algo, y perlocutivo al efecto de las emisiones performativas (digo, por ejemplo, "cuidado!" y la persona a quien va dirigida mi advertencia se abstiene de pasar la calle).

Pero fue sin duda Foucault quien transformó el vocablo "discurso" en verdadera categoría teórica. Sus continuas referencias a las "regularidades discursivas", a las "unidades del discurso," a las "formaciones discursivas", al "orden del discurso", testimonian de la importancia que le confería a la noción. (Foucault, 1971, 1975) Para Foucault, el discurso es una práctica que define las "reglas históricas y anónimas (…) que constituyen el marco en el que se ejerce las funciones de enunciación" (Foucault, 1969: 153-154). Más precisamente, el discurso es el "conjunto de enunciados que pertenecen a la misma formación discursiva" en tanto refieren a una modalidad específica de enunciación, a un mismo dominio de objetos y a una red homogénea de conceptos que se encuentran debajo de la superficie de los enunciados. Cada discurso se especifica por estrategias particulares que ponen en movimiento determinados "dispositivos de enunciación", que son los que establecen los límites de lo que puede ser dicho, e incluso pensado, en cada período histórico particular.2

Para Foucault el discurso es un orden, y más precisamente, un orden simbólico que permite hablar y actuar juntos a quienes han sido socializados bajo su égida. Se trata de un orden interior al discurso mismo, que opera como patrón regulador de las estipulaciones que las expresiones discursivas deben respetar para que los enunciados sean considerados "serios" o "legítimos". Más aún, el orden discursivo impone la parafernalia semiótica que debe acompañar la puesta en acto del discurso, por ejemplo, vestir determinadas ropas, acordes al genero particular de discurso del que se trata y la situación en que se produce, el uso del cuerpo y de los gestos en relación con lo que se dice, etc. (Cf. Franck, 1990; Sluga, 1986)

Foucault no pone el discurso bajo la autoridad de un sujeto que sería su causa y origen. Más bien, argumenta que el discurso es un "campo de regularidades para diversas posiciones de subjetividad " y "un conjunto en el que la dispersión del sujeto y la discontinuidad con respecto a sí mismo puede ser determinada". (Foucault 1969: 74) Además, afirma desesperanzado que no hay artefacto analítico o discursivo que sea inocente y libre de toda forma de poder, y que la colusión flagrante entre discurso y

poder configura un "régimen discursivo" al cual pertenece necesariamente cada discurso singular. Este régimen es un marco político que constriñe el discurso, y por consiguiente, nuestra capacidad de decir y conocer. (Foucault, 1969; 1971)

PSICOANALISIS: EL DISCURSO COMO NEXO SOCIAL

Para el psicoanálisis, el discurso refiere específicamente a los nexos asimétricos que el lenguaje establece entre sujetos. Desde su perspectiva, el discurso no es semiología, pues no remite al encadenamiento formal de signos, ni propiamente lingüística, pues no trata de contenidos del habla, de frases dichas con sentido. Concierne, exactamente, al lazo que liga a los hablantes entre sí por medio de significantes.

Según Lacan, el discurso es una "articulación de estructura que se confirma ser todo lo que existe entre los seres hablantes" (Seminario del 11 de Diciembre de 1973). Por ello, es imposible concebir ningún nexo entre humanos que no presuponga el discurso. Que se aborde el *don* simbólico que Mauss teorizó, o la circulación de mujeres entre grupos exogámicos según Lévi-Strauss; que se estudie la interacción entre individuos en situaciones y redes micro-sociales, o la generalización del intercambio mercantil en el capitalismo globalizado: toda forma de conexión social implica el discurso en tanto es el discurso el que la establece como tal. Por el contrario, la ausencia de discurso equivale al autismo, es decir, a la imposibilidad de establecer vínculos con los semejantes debido a disturbios del lenguaje y sus posibilidades discursivas.

El discurso es lo que hace lazo social. No es que éste sea solo una dimensión subsidiaria del vínculo en sociedad, como creía Bourdieu (1982 y 2001), por ejemplo. En tanto se dirige al otro, el discurso establece un enlace de naturaleza social entre sujetos, aunque toda una tradición de sociología esencialista y objetivista haya sostenido que los nexos entre humanos responden a circunstancias extra-discursivas como serían las instituciones, los campos de interacción, los intereses individuales, las relaciones productivas, etc.

Consideremos que el discurso es diferente a pronunciar oraciones encadenadas en frases y crear significados, pues no se reduce al acto de habla o a la intención de comunicación, los cuales son más bien efectos de la situación discursiva. Puede existir discurso aún cuando ninguna palabra haya sido pronunciada (el discurso no es el habla), porque el discurso apunta a las relaciones invariables (de estructura) que el lenguaje establece entre sujetos, lo que nos permite concebir perfectamente un discurso sin palabras (Lacan, 1969-1970: 11; Brousse, 1999: 32) o, en el límite, un discurso compuesto apenas por una sola palabra, como en las expresiones holofrásticas en las que un término solitario representa una oración completa. Las estructuras discursivas preceden la entrada de los hablantes en ellas y construyen el marco en que estos se sitúan incluso antes de haber emitido palabra alguna. 3

En sí mismo, los discursos pueden ser considerados "recipientes vacíos con formas particulares que determinan lo que uno va a meter ahí". (Verhaeghe, 1995: 82) Pensemos, por ejemplo, en los sucesos de un primer día de clases en una escuela. Incluso antes que el profesor se identifique como tal ante sus estudiantes hay de antemano un lugar simbólico-discursivo vacante para él. Así el profesor es fácilmente reconocido y legitimado, tanto por sus estudiantes como por sus colegas; además, la posición que viene a ocupar lo acredita para impartir clases o para sancionar las demandas que sus estudiantes le puedan formular en forma de preguntas. Todos estos efectos, sin embargo, son independientes de que el profesor haya pronunciado palabra alguna.

Para Lacan, entonces, el discurso constituye el lazo social porque lo que hace la condición social de los humanos, a diferencia del gregarismo animal, es el lenguaje, la inscripción de los sujetos en el Otro 4. Aún antes de venir al mundo, los seres humanos deben encontrar su lugar en un mundo ya constituido por el discurso, a comenzar por las estructuras del parentesco, que Lévi-Strauss nos enseñó a reconocer como eminentemente simbólicas, es decir, como un orden de lenguaje. El discurso permite a los humanos no simplemente "comportarse", sino desplegar acciones propiamente dichas en el marco de las estructuras que establece. En el interior de esas estructuras los sujetos se ubican en lugares diferenciados que conllevan límites y posibilidades desiguales. El sujeto puede, sin embargo, rechazar ocupar el lugar que le ha sido asignado en la estructura discursiva, de acuerdo a su propia opción subjetiva que lo compele a situarse en una posición diferente: no hay determinación discursiva mecánica, el sujeto tiene siempre la posibilidad de escoger.

Los lazos que el discurso establece entre hablantes se caracterizan mejor como "transindividuales" que como "intersubjectivos", pues esta última noción acarrea la idea de que los sujetos tienen una existencia previa al lenguaje y al nexo discursivo. La "intersubjetividad" connota erróneamente que los sujetos están vinculados de manera simétrica y complementaria, y sugiere, además, que la alteridad es un efecto simple, reversible, recíproco y transparente. 5

Pero qué duda cabe de que los grupos comparten lenguas, creencias, identificaciones, rituales y el *habitus*? Este es un fondo general que se entiende frecuentemente como el factor subjetivo de una época o de una comunidad, lo que ha sido teorizado como "imaginario colectivo" por Cornelius Castoriadis (1975) Hay saber común y narrativas que comparten los miembros del grupo... promesas de goce que el grupo le ofrece a cada cual, pero en ningún caso existe algo así como una enunciación colectiva que venga a apuntalar la idea de la intersubjetividad y, menos, la idea de un sujeto y un inconsciente colectivos.

Resumiendo, para el psicoanálisis los sujetos no existen con anterioridad al nexo discursivo; ellos son el efecto mismo del discurso: i. e., la consecuencia del lazo discursivo que los ata, que ata "sus cuerpos, por medio del lenguaje". (Braunstein, 1991: 31)

LOS CUATRO DISCURSOS COMO ESTRUCTURAS DEL LAZO SOCIAL

La teoría de los cuatro discursos es un desarrollo relativamente tardío en la obra de Jacques Lacan. Emerge alrededor de 1969-1970 como una franja litoral colocada entre la indagación de la lógica del significante, que inaugurara con su *Rapport de Rome* de 1953, y la fase ulterior, que interroga el *Real* y la *jouissance* (goce), que Lacan intentó captar mediante apoyos topológicos. 6

La principal fuente de la teoría se encuentra en el Seminario XVII, *L'Envers de la Psychanalyse-* de 1969-1970. Otras fuentes son el Seminario XVIII, *D'un discours qui ne serait pas du semblant-* (1970-1971); el Seminario XIX, *...Ou Pire* (1971-1972); *Le savoir du Psychanalyste: entretiens de Sainte Anne* (1971-1972); y, por último, el Seminario XX, *Encore-* (1972-1973). Menciones incidentales a los cuatro discursos se hallan aquí y allá en *Radiophonie* (1970), en el Seminario XXI, *Les non-dupes errent* (1973-1974) y en una conferencia que Lacan diera en 1972 en la Universidad de Milán, Italia (1978).

Para la Sociología, el Seminario XVII podría constituirse en referencia mayor porque Lacan construye allí una teoría del lazo social como efecto del discurso. En ese seminario también emprende un análisis de los presupuestos más descollantes de la filosofía contemporánea del lenguaje, con referencias al pensamiento de Frege, Russell y Wittgenstein. En *L'Envers de la Psychanalyse,* Lacan critica al positivismo lógico en el tema del metalenguaje, cuya posibilidad deniega enfáticamente al subrayar que no puede existir lenguaje que diga la verdad de la verdad. De manera categórica, Lacan sostiene: "no hay Otro del Otro", no hay garante divino de la verdad del lenguaje..., excepto el lenguaje mismo.

Detallo ahora la concepción lacaniana del discurso.

Para empezar, destaquemos que la expresión mínima de una cadena de lenguaje es la articulación de dos significantes diferenciados, S1 y S2. Esta articulación tiene como efecto un sujeto dividido, $. En el intersticio de la articulación significante se aloja el *Real*, cuya expresión es la de un objeto perdido, el objeto *a*. En definitiva, S1, S2, $ y *a* son las cuatro funciones básicas conque Lacan formaliza el discurso.

S1 simboliza al significante amo, al que también podríamos llamar "significante insignia" porque es portador del trazo diferencial, in-signe, del sujeto. Es el significante matriz que "representa un sujeto ($) para otro significante, S2". De hecho, es el significante sin rima ni razón en el nombre del cual se habla y que en la vida cotidiana aparece como lapsus, como acto fallido y como síntoma. S1 es un significante que ha marcado el cuerpo a raíz de una experiencia original de goce, siempre traumática. Captado en el campo político, podemos verlo en operación como significante "pueblo" en el populismo, o "democracia" en los partidos políticos liberales, que son los significantes –amo que ordenan esos discursos. Para Slavoj Zizek, S1 es "un significante que no denota ninguna propiedad positiva del objeto sino que establece, en virtud de su mera enunciación, una nueva relación entre el hablante y quien escucha." S1 es el significante por el cual, "si, por ejemplo, le digo a alguien "Tu eres mi maestro!" confiero sobre esa persona un cierto "mandato" simbólico que no está de ninguna manera contenido en el conjunto de sus características positivas, sino que resulta de la misma fuerza performativa de mi decir". (Zizek, 1992: 103)

S2 es el saber textual y repetitivo del inconsciente, "significante binario", o, también, "significante de la interpretación". En realidad, S2 es un grupo nodal de significantes del que uno se ha separado para devenir significante amo, S1. El saber que S2 especifica es un saber imposible de ser asimilado dentro de un sistema de conocimiento teórico. Se trata de "un saber no sabido", característico del inconsciente y que el analista, mediante la interpretación, intenta develar "leyendo" en el decir del analizante. Con este saber en mente, Lacan pudo definir el inconsciente como "no recordar lo que de hecho sabemos". (Lacan, 1968: 35)

$ es el sujeto dividido por el lenguaje, efecto de la sujeción subjetiva al significante.

Objeto (*petite*) *a*: objeto perdido causa del deseo, a la vez producido y excluido de la articulación significante. Se sitúa, por consiguiente, en el *Real*, más allá del principio del placer, por lo que no puede ser representado como tal, sino mínimamente captado como objeto de la pulsión localizada en ciertas zonas del cuerpo: como objeto de la succión (el pecho); como objeto de descargas corporales (excretas); como voz y mirada. En última instancia, Lacan llama "*a*" a este objeto perdido para contornear la condición del *Real* como lo no aprensible, como un núcleo que siempre "queda afuera de la simbolización." (Lacan, 1954: 388)

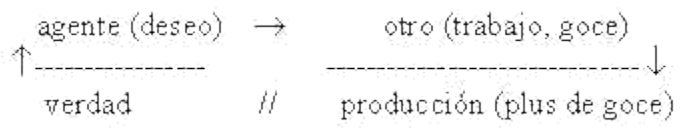
Recordemos que, como tal, el *Real* es un residuo respecto a la capacidad del lenguaje de simbolizar y crear una realidad organizada. Es un resto indomable que muestra la imposibilidad del *Simbólico* de constituir una realidad perfectamente saturada por símbolos. Es el referente perdido del lenguaje y el *locus* del pavoroso *das Ding* (objeto fundamental y prohibido que se opone a sus sustitutos), el elusivo exceso situado más allá de las palabras. Sin embargo, el *Real* no es el equivalente psicoanalítico de "la cosa en sí" cara a los filósofos, porque no es una sustancia ideal o material que pueda ser planteada *a priori*. El *Real* puede solamente ser aproximado e n conexión con las instancias del *Simbólico* y del *Imaginario* con las cuales se anuda para constituir la realidad del sujeto. En última instancia, el *Real* es una imposibilidad, un vacío, que vuelve provisional e inestable toda organización de la realidad, sea psíquica o social, porque retorna como fractura y persiste como síntoma. 7

Con sutil humor, Lacan refiere al "objeto *a*" como el plus-valor del goce (*plus-de-jouir*), trazando un paralelo entre su *mehrlust* (plus-de goce) con el concepto marxista de plus-valor (*mehrwert*) En *Radiophonie* dice: "El *Mehrwert* es el *Marxlust*", esto es, el plus de goce de Marx. (Lacan, 1970: 58) Y en *L'Envers*, no duda en afirmar que con su teoría del plus valor "Marx inventó el síntoma". (Lacan, 1969-1970: 49) 8

Las cuatro funciones mencionadas, S1, S2, $, *a*, representan una serie de orden inalterable que se repite indefinidamente:

$$S1 \rightarrow S2 \rightarrow a \rightarrow \$ \rightarrow S1 \rightarrow S2 \rightarrow a \rightarrow \$ \rightarrow S1$$

..... mientras rotan ocupando cuatro lugares asimétricos que son los que organizan el discurso en el que el sujeto funciona, y que Lacan estipula como:



...., cada una de estas posiciones concebida como soporte de un "efecto específico del significante" 9 (Lacan, 1972-1973: 25).

La rotación en cuarto de vuelta de las funciones genera los cuatro tipos básicos de discurso: del amo, de la universidad, de la histérica y del analista, lo que quiere decir que aunque las funciones son invariables, éstas pueden tomar diferentes lugares, lo cual define el tipo de discurso del que se trata.

En el esquema reproducido arriba, la flecha puesta entre el agente y el otro no remite a una implicación lógica, sino a la junción "para", a la relación de diferencia entre S1 con respecto a S2, y a la dirección de la cadena significante. (Darmon, 1990: 333-334; Laurent, 1992) La flecha nunca significa "comunicación" y se

debe leer como "dirigirse al otro" (el agente se dirige al otro). También expresa la dirección del lazo que establece S1, significante amo, con el saber, S2. La doble barra inclinada que se ubica debajo representa "la impotencia de cualquier intento de absorber la verdad en el producto". (Zlotsky, op. cit.: 114)

El lugar del agente define la posición desde la cual parte el discurso: como autoridad y comando, S1; como saber, S2; como sujeto dividido por el lenguaje, $; y desde la perspectiva del objeto (causa) del deseo, *a*. El lugar del agente es el punto de clivaje de los otros lugares de la estructura; por eso, la identidad específica de cada tipo de discurso depende ante todo de qué función se sitúe en este lugar. Así, funciones y lugares están íntimamente correlacionados.

Desde el lugar del agente el discurso interpela al otro, localizado en posición de trabajo: el amo hace trabajar al esclavo, según la dialéctica hegeliana. 10 Pero no importa quién se encuentre en la posición del agente, ni quién del "otro" , éstos serán siempre sujetos contingentes pues nadie está dotado *a priori,* por su propia naturaleza o estatus, de la condición de agente o de otro (y menos de Otro). Lo que es más, un mismo sujeto puede operar en distintas posiciones dentro de una misma estructura discursiva, o en discursos diferentes. Por ejemplo, un psicoanalista que es también un profesor universitario, opera dentro del discurso del analista cuando recibe a un analizante en su consulta, pero se ubica dentro del discurso de la universidad cuando imparte su enseñanza. En el primer caso, se ubica en la posición del agente asumiendo la perspectiva del "objeto*a*"; en el segundo, también se sitúa en tal posición, pero funciona como S2, saber.

Más allá de la figura contingente del otro, el *alter ego* del agente, el aparente destinatario de sus palabras, el discurso apunta al Otro, ese lugar radicalmente heterónomo que tiene la clave del discurso del agente pues es desde el Otro que éste recibe el mensaje de su propio discurso, aunque en forma invertida. Por ejemplo, el mensaje que el agente recibe del Otro cuando le dice a una mujer "tu eres mi esposa" es: "yo soy tu marido", y es así como el agente se refrenda en su deseo.

El planteamiento de que el discurso apunta al Otro es pertinente, además, porque las estructuras discursivas no describen un proceso de comunicación entre el agente y el otro, a manera de emisor y receptor de un mensaje. La comunicación presupone la trasmisión inequívoca del mensaje entre el que habla y el que escucha; por consiguiente, la posibilidad de un entendimiento perfecto entre ambos. El psicoanálisis, al contrario, subraya que si hablamos es porque la comunicación es imposible. El deseo trabaja internamente al lenguaje y torna la comunicación y el entendimiento proclives al fracaso, al malentendido. Hay una falla central en el lenguaje, un hueco que hace que éste sea estructuralmente incompleto, de ahí que no sea correcto hablar del lenguaje como "sistema" o como "universo". No hay manera de decir el *Real* por medio del lenguaje: estamos obligados a sugerirlo mostrándolo, a bordearlo simbólicamente para poder dar cuenta de él. No se puede decir "todo", hay algo que escapa siempre, que no es articulable. 11 Si tenemos que hablar y hablar nuevamente es porque no hay medio de llenar el vacío central del lenguaje y por eso no puede haber comunicación exitosa, a pesar de lo que sostiene la utopía habermasiana de una restauración racional de la comunicación. (Cf. Habermas, c.1984)

Para el psicoanálisis, el agente y el otro están unidos por el goce, aunque este siempre fracasa debido a la acción del "objeto *a*," el cual bloquea toda tentativa del agente de experimentar un goce del otro sin límites ni mediación. En su lugar, lo que el agente recibe como magra compensación es el "objeto *a*", apenas la plusvalía del goce, migajas metonímicas que le procura el *fantasma*, es decir, su forma particular de experimentar goce.

Debajo de la posición del agente se encuentra el lugar de la *verdad* (en minúsculas), que para el psicoanálisis no refiere a ninguna correspondencia entre la proposición y el mundo, que la fórmula medieval consagraba como *veritas is adequatio intellectus ad rem* y que es más bien del orden de la verificación. Se trata de "la verdad del sujeto, de la singularidad (de su) historia individual en el seno de la realidad material" (Mieli, 2002: 44). Esta verdad no se encuentra en el enunciado, sino en el acto de enunciación: en el decir, no en lo dicho. Por eso, la verdad habla siempre en primera persona; es siempre particular a cada sujeto (o, como lo dice Lacan, *Moi, la verité, je parle* -- Yo, la verdad, hablo --) y no puede ser nunca puesta en palabras en su totalidad: solo se expresa a medias. Cuando agujerea el habla del agente la verdad aparece como un enigma, como una ficción, como un hecho extraño que perturba al sujeto, llenándolo de interrogantes en cuanto a lo que pueda significar.

A pesar de las apariencias fenomenológicas de comunicación e intersubjetividad, la verdad inconsciente comanda el habla del sujeto. La verdad es el aristotélico "primer motor" que pone el lenguaje en movimiento y empuja al agente a hablar. Por su condición inconsciente, es desconocida para el sujeto, quien prefiere atribuir la causa de sus palabras a sus necesidades, a su ego, o a su racionalidad y voluntad. Pero la verdad inconsciente es la fuerza incansable que habla a través de los síntomas del sujeto, de sus lapsus y de sus sueños. (Braunstein, 1988)

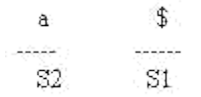
Como se señaló, Lacan identifica cuatro estructuras fundamentales del discurso: del amo, de la universidad, de la histérica y del analista. Los discursos particulares pueden mutar en el tiempo al cambiar el lugar desde el que parten. Un ejemplo de esta transformación es el discurso de la universidad, que en nuestros días se ha transformado en otra versión del discurso del amo al prestar legitimidad racional al poder. (Cf. Fink, 1995: 129-130; 1998: 33)

He aquí las "cuadrípodas" del discurso tal cual Lacan las formaliza:

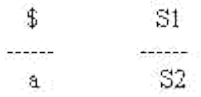
Discurso del Amo (S1 -->S2 -->a --> $....):

Discurso de la Universidad (S2 -->a -->$ -->S1....):

Discurso del Analista (a -->$ -->S1 -->S2 ....):



Discurso de la Histérica ($ -->S1 -->S2 -->a ....):



Cada discurso determina un tipo específico de configuración y posición subjetiva, de acuerdo con el lugar que se ocupe al interior de la estructura. En el discurso político, que es por excelencia discurso del amo, un líder situado en el lugar del agente construye su imagen frente a sus seguidores (puestos en el lugar del otro) y mueve los hilos del lazo que los une dentro del proceso político. El discurso de la universidad es el molde en el cual un profesor se efectúa, así como el tipo de vínculo que mantiene con sus estudiantes: es él un *magister*, un mayéutico socrático? Ana O y Dora, las famosas pacientes de Freud, ilustran el discurso histérico, donde el síntoma habla desde el lugar del agente. También Don Giovanni, el seductor de *mille trè* mujeres en España, en la opera de Mozart y Da Ponte, puede ser tomado como prototipo del amante posicionado en el discurso histérico. Finalmente, tenemos el discurso del analista, que es el discurso que estructura la práctica clínica del psicoanálisis.

Recordémoslo nuevamente: en la medida en que los hablantes están atrapados en las estructuras discursivas aún antes de dirigirse al otro, estas estructuras son independientes del contenido semántico del discurso y de las contingencias de la situación de habla concreta: las estructuras discursivas no implican ningún contenido específico.

Pasemos ahora a explicar en detalle lo que está en juego en cada "matema" (relación entre letras) de formalización del discurso.

EL DISCURSO DEL AMO

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

El discurso del amo es la estructura que se genera a partir de la definición misma del significante como "lo que representa un sujeto para otro significante". (Lacan, 1960. Reproducido en Lacan, 1966: 835) Esta matriz lleva la impronta de la dialéctica del amo y el esclavo, que gravita sobre el pensamiento de un Lacan alimentado por las lecciones sobre la *Fenomenología del espíritu* de Alexander Kojève (1947), quien hizo de la dialéctica del amo y el esclavo la piedra angular del sistema hegeliano.

En el discurso del amo, la ley, el orden y la autoridad, en tanto significantes amo S1, están en la posición dominante del agente. Este discurso es ante todo el discurso fundacional de los imperativos que tienen que obedecerse solo porque *son* los imperativos del amo. Los significantes en los cuales se fundamenta en sí mismo no tienen ningún sentido, son vacíos, pero deben ser categóricamente obedecidos. Cualquier intento por apuntalar el discurso del amo con argumentos lógicos no borra el hecho de que este es un discurso de poder y mando, no de razón.

Aquí el lugar de la verdad está ocupado por la subjetividad dividida del amo, $, castrada y precaria como la de cualquiera, pero enmascarada por la posición fuerte del agente, S1, que le otorga al amo la sensación de estar plenamente constituido y lo vuelve susceptible del delirio de grandeza de quien declara que solo "el cielo es el límite".

Desde su lugar, el agente se dirige al otro, S2, y lo pone a trabajar. Metafóricamente, Lacan asociaba S2 con el esclavo de la dialéctica hegeliana, quien posee el saber y es obligado a trabajar bajo la acción del amo-agente. Como esclavo, tiene que renunciar al goce para salvar su vida luchando hasta la muerte contra el amo; en vez del goce, tiene trabajo compulsivo a realizar. Pero quién es este esclavo que trabaja sin desmayo día y noche? Es el incesante inconsciente, que atesora el saber de la condición del sujeto, la verdad acerca del goce que encierran sus síntomas. La paradoja es que el sujeto mismo no sabe nada del saber inconsciente que lo habita y, de hecho, prefiere no saber nada. Sin duda, el inconsciente como saber no es del orden de la teoría, sino saber "atrapado en la cadena significante que tendría que ser subjetivado". (Fink, 1998: 38)

El resultado del trabajo del esclavo es el "objeto *a*," la plusvalía de este proceso, que cae bajo la barra que divide la parte alta y baja del esquema. Como sucede con $ colocado en el lugar de la verdad, el "objeto *a*" no está disponible para las representaciones del sujeto debido a su condición de producto inconsciente. A este nivel se inscribe también la conjunción / dis-junción (ÿ) del sujeto respecto al objeto *a* causa del deseo, la cual define el *fantasma*, que da cuenta del modo particular como el sujeto experimenta goce*,* aunque no con su pareja sexual, sino con el objeto *a*, su magro substituto.

Para ilustrar el funcionamiento del discurso del amo en el terreno de la sociedad, remitámonos al habla política, con su abundancia de performativos e intimaciones. Pero no solo la enunciación política es de esta suerte, también la científica y la teológica lo son.

Buscando interpretar el discurso colonial, Charles Melman (1989, 1990, 1996) ha propuesto una pequeña modificación en la escritura del discurso del amo trazando una línea vertical entre los lados derecho e izquierdo del matema original:

$$\begin{array}{c|c} S1 & S2 \\ \$ & a \end{array}$$

Esta formalización daría cuenta del fracaso del discurso colonial en la creación de vínculos entre el colonizador agente S1 y el colonizado otro S2, esto es, del colapso de todo tipo de instancia discursiva que viniera a establecer un lazo simbólico entre ambos. Así, en vez de pacto simbólico que promueva la expectativa de un goce fálico compartido, lo que encontramos del lado del amo colonial es pura violencia y del lado del otro colonizado rebelión.

EL DISCURSO DE LA UNIVERSIDAD

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

El discurso de la universidad es el arquetipo del discurso del "conocimiento racional" , aunque no se asimila *per se* a la ciencia o a la lógica. Este discurso especifica un tipo particular de lazo social en el cual S2, el saber, es puesto en el lugar del agente, que se dirige al otro en forma de elusivo objeto *a*.

Como habremos podido imaginar, con el progreso de la racionalización y el "desencanto del mundo" que caracteriza a los tiempos modernos y post, el discurso de la universidad, bajo el disfraz de la tecnología y del habla de los expertos de todo tipo (incluida la de los expertos en ciencias sociales que compilan datos y más datos para estudiar el crimen, la familia, la pobreza, etc.), parece prevalecer sobre cualquier otro tipo de lazo discursivo. Este ha venido a organizar el mundo de la vida hasta lo más íntimo, sin contar con que hoy inclusive los líderes políticos justifican sus acciones no por que controlan el poder, sino porque sus decisiones cuentan con el respaldo del conocimiento de los expertos. (Melman, 1996) El flagrante contubernio entre el conocimiento especializado y el poder político era lo que Foucaul señalaba como lo propio de "la edad moderna del poder", la "biopolítica", la convergencia entre saber y poder.

Definitivamente, en nuestros días el discurso de la universidad se ha transformado hasta el punto de convertirse en una modalidad más del discurso del amo.

EL DISCURSO DEL ANALISTA

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

El discurso del analista emerge tarde en la historia. Apenas en el siglo XIX, con Freud elaborando el psicoanálisis como teoría general del aparato psíquico.

En este matema discursivo el analista funciona en la perspectiva del puro deseo, del objeto *a* puesto en condición de agente, desde donde se dirige al lugar del otro en el cual se sitúa el analizante en tanto sujeto dividido. Por definición, el discurso del analista es el que estructura la clínica psicoanalítica en la que aparentemente un lazo binario une un analizante y un analista. No es así; el lazo es en realidad ternario puesto que implica al Otro (al inconsciente, al significante) como elemento tercero, cuyo reconocimiento bastaría para disipar toda ilusión de dos almas gemelas unidas por un diálogo.

Al principio de la cura psicoanalítica, el analista es una simple "x" y el analizante apenas un potencial. En estricto sentido, no hay analista sino cuando hay acto analítico, es decir, cuando, en el *après coup* de una interpretación apropiada por parte del analista, el saber del Otro sale a la luz. En el curso de la cura, el analizante es llamado a seguir la regla fundamental de la "libre asociación" y a decir lo que le venga a la mente sin atenerse a censuras morales o lógicas; de esta manera es empujado a producir aquellos significantes-amo, S1, a los cuales se encuentra "agarrado", significantes que requerirían ser articulados con significantes binarios, S2, para adquirir sentido. El analista está ahí para leer en las palabras del analizante, tornándolas texto, y para garantizar que el ejercicio de libre asociación tenga sentido, incluso antes de que se revele el sentido de las palabras que éste profiere desde el diván. Lo que el analizante dice, finalmente, no es para nada arbitrario, sino que está condicionado por el deseo inconsciente: la palabra, para el psicoanálisis, es demanda, deseo, no mera flatulencia que se escapa por la voz.

La estructura discursiva de la que participan analista y analizante define el dispositivo psicoanalítico, cuyo mecanismo eje es la transferencia, que pone al inconsciente en la escena de la cura. La transferencia tiene lugar entre ambos, en cuanto el analizante se sitúa en disposición de búsqueda de la verdad sobre sí mismo, sobre su deseo. Por esa vía, quien se somete al análisis vence las resistencias y da al inconsciente posibilidad de efectuarse.

No hay aspecto de la biografía de un sujeto que pueda ser considerada importante en sí mismo para la comprensión de sus deseos inconscientes. Solo después de un largo trabajo de asociación en la cura (*id est*, bajo transferencia) algunos hecos de su vida van a cobrar relevancia para propósitos psicoanalíticos, particularmente sus síntomas (ahora apalabrados, construidos para el analista desde el diván), sus equivocaciones involuntarias, la repetición de sus fracasos, etc. Básicamente, este es un trabajo de reconstrucción retrospectiva (*après coup, nachträglichkeit*) y no puede ser de otra manera ya que no hay "contenido" inconsciente que se encuentre de antemano en el psiquismo (o en el cuerpo) a la espera de ser descubierto; de hecho, el inconsciente no es en sí mismo sino una construcción *a posteriori* que tiene lugar en el espacio transferencial entre analizante y analista.

Usualmente, quien llega al diván de un analista lo hace con el sentimiento de ser un individuo, convencido de su unidad e integridad, positivamente seguro de la ecuación de su ego y su pensamiento. En términos filosóficos, diríamos que se llega a la cura como sujeto del *cogito*. El psicoanálisis, sin embargo, hace una radical distinción entre ser y pensar: ser es lo que el sujeto logra hacer con su goce, incluso al precio de su salud y bienestar, como lo muestra el sufrimiento psíquico. Pensar, por el contrario, es un atributo de la conciencia y del individuo en tanto "sujeto de los enunciados". Toda apariencia monolítica del sujeto va pronto a caer en el curso del análisis porque allí el sujeto va a ser interpelado no como individuo, sino como sujeto dividido entre representaciones concientes y deseos inconscientes. Ese va ser el motivo de su "histerización" durante el proceso analítico, que el analista se dirija a él como sujeto dividido y contradictorio cuyos pensamientos vienen del Otro, no de su ego.

En estricto sentido, la función del analista durante la sesión es desaparecer como "Yo" (*moi*) frente al "Yo" del analizante, contrarrestando así todo entrampamiento imaginario de tipo compasión o empatía. Su actitud es de *docta ignorantia* puesto que, a diferencia del filósofo, "el analista no dice (…) que nada sabe, no es un ignorante.(...) Pero nada sabe del inconsciente del analizante en presencia. (De hecho,) su saber no coincide con la suposición del analizante" (Oyervide, 1996: 55), esto es, que el analista tiene perfecto conocimiento de la causa de sus síntomas y de su inconsciente: para el analizante, el analista es el "sujeto supuesto saber" y ese supuesto es el *quid* de la cura analítica ya que constituye la transferencia misma.

El analista debe ubicarse en el lugar del objeto *a*, -- el agente real de la cura – para inducir desde allí la producción de significantes-amo por parte del analizante. El analista dirige la cura, no dirige al analizante; por eso, cuando interpreta durante la sesión, lo hace desde la perspectiva del objeto *a*, no de lo que cuenta el analizante. Con frecuencia guarda silencio, lo cual permite al analizante producir nuevos significantes y crea la oportunidad para que el sujeto del inconsciente se manifieste. También puede decidir acortar el tiempo de sesión, como medio para escandir el habla del analizante. Pero, ante todo, el analista está allí para empujar al analizante a hablar, alentándolo a asociar libremente y contrarrestar así la represión y la censura. En ultimo término, lo que está en juego en la posición del analista es la transformación de su conocimiento teórico en herramienta que trabaja en el registro de la verdad del sujeto. "El problema no es lo que el analista dice", escribe Lacan en la *Proposition du 9 Octobre 1967*, "sino la función de lo que dice dentro del psicoanálisis".

Por efecto transferencial el analista es para el analizante el "sujeto supuesto saber" , y el objeto de sus fantasías y deseos. Desde la posición del objeto *a* el analista va a interpelar al otro como $, -- como sujeto en falta, sujeto dividido --, de quien se espera que produzca los significantes amo, S1, en los que su verdad se encuentra alienada.

EL DISCURSO DE LA HISTERICA

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

En palabras de Lacan, "La histérica es el sujeto dividido mismo; (…) es el inconsciente en operación, que pone al amo contra las cuerdas para que produzca saber". (Lacan, 1970: 89) Recordemos que la *spaltung* (división) del sujeto es el efecto de la dependencia del sujeto al lenguaje, que crea la fisura estructural de donde parte el ímpetu, particularmente notorio en el caso de la histeria, para la búsqueda desesperada de medios para llenar el vacío.

Marc Bracher ha descrito apropiadamente el discurso de la histérica. Para él, este discurso se encuentra operando "cuando el discurso es dominado por el síntoma --esto es, por su modo conflictivo de experimentar goce, conflicto que se manifiesta.... como fracaso del sujeto ($) para coincidir con, o ser satisfecha por, el goce que los significantes amo que la sociedad ofrece". (Bracher, 1993: 66).

El discurso histérico es el del analizante que habla desde lo más profundo de sus síntomas durante la sesión de análisis. Lo que Freud definió una vez como la "regla de oro" del tratamiento psicoanalítico, la asociación libre, conlleva la histerización del sujeto en análisis, que habla sin racionalizar desde la perspectiva de aqullo que hace síntoma. En este sentido, la histeria puede considerarse la condición misma para cualquier progreso en el tratamiento analítico.

El discurso de la histeria, entonces, ubica en el lugar dominante del amo-agente la división subjetiva, el síntoma del sujeto Desde este lugar, el agente se dirige al otro, al significante amo, en busca de respuestas que alivien su *mal de vivre*, que suplan su falta-en–ser. Como dice Gérard Wajeman, "la enunciaciación histérica es preceptiva: Dime mi verdad!" (Wajeman, op. cit.: 12), dime la verdad acerca de quién soy..., no importa si en esta búsqueda desesperada el otro sea llevado al límite, a mostrar sus propias carencias..., aunque en ese momento la histérica va seguramente a emprender el movimiento de retirada al comprobar que el otro, el amo, también está castrado. La histérica siempre se colocará ella misma como objeto de goce, como "objeto precioso en una rivalidad con el falo; es decir, (querrá) ser la joya y demandar al hombre simplemente de presentarse o prestarse como caja de la joya". (Brousse, 1999: 51)

En resumen, el sujeto posicionado en el discurso de la histérica busca respuestas que calmen su ansiedad. Constantemente interrogando la levedad de su ser, la cual le resulta insoportable, la histérica se comporta como un investigador científico que procura certezas en su laboratorio, empujando el conocimiento hasta los límites. Con razón, Lacan decía que el discurso de la ciencia es un ejemplar del discurso de la histérica. 12

CONCLUSIONES

Desde sus inicios como campo de reflexión y disciplina académica, la sociología se ha interrogado sobre lo que hace lazo social al plantear las "relaciones sociales" como el objeto por excelencia de su indagación. En el pensamiento sociológico clásico, de Durkheim a Parsons, éstas se definieron en términos de integración y valores, mientras que Marx las abordó en el marco de la explotación de clase correspondiente a un nivel determinado de desarrollo de las fuerzas productivas. Weber, en cambio, las situó en el proceso de expansión progresiva de la racionalidad instrumental respecto a las formas de racionalidad ligada a valores o a la tradición. Más cerca de nosotros, Touraine ha propuesto referir las relaciones sociales a la acción de actores en conflicto dentro de campos determinados. Y Bourdieu, con mirada objetivista, piensa que todo lo que hay en sociedad son relaciones independientes de la conciencia de los agentes.

Sin duda, los nexos sociales se establecen al interior de la producción, se apoyan en las instituciones, se bañan en los valores que circulan en sociedad, llenan el espacio conflictivo de los actores sociales. Pero aunque parezca que los vínculos son meros desprendimientos de estos contextos, la verdad es que el lazo social es el requisito *sine- qua-non* para que las diferentes dimensiones de la vida social sean posibles. En otras palabras, se necesita del lazo para que haya producción, división del trabajo, acción y movimiento social, solidaridad entre partes de la sociedad, etc. Es por eso que, siendo estrictos, deberíamos primero intentar dilucidar la naturaleza del lazo social si queremos luego develarlo en su operación al interior de situaciones, campos, instituciones, etc. Entonces veríamos que su naturaleza no es sino la misma que constituye al sujeto como ser social: el lenguaje, que en sí mismo no es de naturaleza social, aunque en su operación discursiva precipita un nexo social. Eso hace toda la diferencia entre las sociedades animales y la humana, ya que es gracias al lenguaje que podemos crear instituciones, actuar y no simplemente comportarnos, producir cooperativamente, racionalizar el mundo, etc. Que los seres humanos tengamos lenguaje quiere decir que tenemos la capacidad de introducir diferencias en el *Real*, marcar

discontinuidades, establecer discriminación, todo eso por la acción específica del significante que burila el *Real*, lo bordea simbólicamente para hacerlo susceptible de ser tratado por medios humanos. Porque operamos con el lenguaje en función discursiva podemos tejer lazos con el otro, usando palabras o sin ellas, aunque el lazo nos establece siempre en un pie no recíproco y no complementario frente al otro.

Extrañamente, la sociología ha permanecido hasta ahora impermeable a este tipo de consideración. Quizá eso se deba a falta de receptividad de su parte a los avances en otras ciencias, particularmente del psicoanálisis y su elaboración respecto al lenguaje. Sorprende comprobar que en una obra donde se critican teorías contemporáneas del lenguaje como es *Lenguaje y Poder Simbólico* de Pierre Bourdieu (2001), el nombre de Lacan no se encuentra mencionado sino una vez (mero *name dropping*?), aunque en la obra de Lacan se encuentra una aproximación al lenguaje que pone de cabeza el formalismo de la lingüística moderna.... lo que significa, entre otras cosas, un tratamiento no semiológico (ni semántico) del lenguaje, la abolición de todo utilitarismo comunicativo y el señalamiento de que el efecto más notable del lenguaje es el sujeto mismo. Es extraño que en la obra del sociólogo que en Francia llegó a pasar como "el intelectual dominante" en determinado momento no se considere el aporte de Lacan y el psicoanálisis en la comprensión del sujeto como efecto del lenguaje (del sujeto y, por consiguiente, del "actor"), ni del discurso como lo que funda el lazo social.

No pretendo decir que la sociología debe hacer su "giro lingüístico", como lo han hecho otras disciplinas. La critica de Perry Anderson a la "*exorbitation of language*" por el estructuralismo me parece válida en su propósito de cuestionar el "imperio de los signos" planteado por algunas tendencias "populares" del estructuralismo, las cuales acabaron nombrando "lenguaje" o "discurso" a cualquier cosa. (Anderson: 1984: 42) La referencia al lenguaje en la perspectiva de Lacan dista mucho de eso, a comenzar porque para el psicoanálisis recurrir al lenguaje no es sino el medio para pensar el sujeto, su verdadero asunto. Tal propósito muestra una vía ejemplar para la sociología pues sería de desear que ésta se libre del legado durkheimiano de tratar los hechos sociales como cosas para enfocarse en el estudio de los efectos subjetivos de la vida social. Apoyándonos en el psicoanálisis, los sociólogos podríamos aprender a "leer" en el texto social, lo cual equivaldría a abordar los fenómenos de sociedad desde la perspectiva de su inscripción significante. También aprenderíamos a ver los vínculos que ligan a los sujetos no por su simple condición objetiva, sino por la condición que los instaura y los torna positivos, esto es, el discurso.

Notas

2 Gilles Deleuze definió un *"dispositive d' énonciation"* como una "maquina" (un artefacto, un ingenio) "que hace que algo pueda ser visto y que obliga a hablar". (Deleuze,1990: 155) La traducción de esta cita y de las que siguen es mía.

3 "He señalado con frecuencia que desde antes de su nacimiento, el sujeto ya está situado, no solamente como emisor, sino como átomo del discurso concreto. Se encuentra en la línea de danza del discurso; él es, si se quiere, un mensaje por sí mismo. Se le ha escrito un mensaje sobre la cabeza y todo él se sitúa en la sucesión de mensajes. Cada una de sus opciones es un caso de habla". (Lacan, 1954-1955: 326)

4 Lacan llama "Otro" al lenguaje, mientras que el "otro" es simplemente el *alter ego*. Llamar Otro al lenguaje es reconocer que los significantes que lo componen remiten siempre a otros significantes, sin significación específica. Si el lenguaje fuera compuesto no por significantes sino por signos, como postulan los lingüistas, entonces no cabría llamarlo Otro, porque los signos remiten a una significación particular (los signos significan algo para alguien, decía Ch. S. Peirce). Ver Melman, Charles (1992) 2002: 80.

5 De hecho, Lacan usó el término "intersubjectividad" en sus seminarios tempranos para denotar el lazo social, (i.e. Seminarios I y II), pero lo rechazó posteriormente. (Lacan, 1953, in Lacan, 1966: 258, nota 1 agregada en 1966 --; Lacan, 1958, in Lacan, 1966: 655; Lacan, 1967). Ferry y Renaut presentan de manera apropiado la posición de Lacan contra la intersubjectividad. Ellos escriben: "Si admitimos que la subjetividad -- en un sentido genérico – se compone por los dos momentos opuestos que son el sujeto y el "Yo" (*moi*, *self*, *ego*), no podría haber ninguna 'relación intersubjetiva auténtica' excepto aquellas que se establecieran directamente de sujeto a sujeto, contra el "Yo", por así decirlo. Desafortunadamente, esas relaciones son impensables (…) porque el sujeto solo se percibe a sí mismo alienado en su "Yo" (*moi*). (Ferry and Renaut, 1985: 256)

6 Los esfuerzos de Lacan para formalizar las estructuras del discurso al final de los sesenta marcan también el comienzo de sus manipulaciones con los nudos y cuerdas de la topología (e.g., el nudo Borromean, la banda de Möebius, la botella de Klein, el toro, el cross-cap, etc). Talvez sus intentos por traer las matemáticas al campo del

psicoanálisis, apuntando a develar el *Real*, es el eco más sonoro de su lectura del *Tractatus Logico-Philosophicus* de Ludwig Wittgenstein, que Lacan comenta extensivamente en el Seminario XVII. La expresión lacaniana de que el psicoanálisis "*relève de la monstration*" y debe apoyarse en la topología para mostrar el *Real*, parece compatible con la proposición de Wittgenstein *"What can be shown, cannot be said"* ("lo que se puede mostrar no puede ser dicho)" (*Tractatus*, 4.1212), pues ambos postulados plantean los límites del lenguaje con respecto a lo que es inarticulado y se encuentra más allá de la simbolización. La diferencia, sin embargo, estriba en que allí donde Wittgenstein retrocedió para refugiarse en el mutismo (recuérdese la proposición 7 que cierra el *Tractatus*: *"What we cannot speak about we must pass over in silence"*), Lacan intenta escribir, hacer visible, aquello para lo cual no hay palabras. (Ver Milner, 1995; Roudinesco, 1993: capítulo IV)

7 Ernesto Laclau y Chantal Mouffe han propuesto interpretar el *Real* en la esfera de lo social y político como "antagonismo". (Laclau y Mouffe, 1985) En este campo, el *Real* es lo que transforma los oponentes ideológicos en enemigos, es la fuerza agonista que irrumpe en la sociedad como asonada política o motín social y echa por tierra las instituciones sociales. Finalmente, el trabajo del *Real* puede ser inferido en fenómenos de anomía y psicosis social, como aquellos de asesinos en serie, consumo adictivo de droga, suicidio colectivo, etc.

8 La noción lacaniana de goce hunde sus raíces en el concepto freudiano de pulsión que lleva a la repetición y que anula cualquier "armonía pre-establecida entre los principios de placer y de realidad". (Lacan, 1978: 34) Freud introdujo esta teoría en su segunda tópica del aparato psíquico, desarrollada en su libro *Más allá del principio del placer* (1920). En este texto capital, puso en correspondencia la repetición de los síntomas neuróticos con la pulsión de muerte, sosteniendo que hay una ganancia subjetiva de placer conectada con los síntomas.

9 Los lugares pueden también escribirse como: verdad --> agente --> otro --> producción
See Wajeman, 1988: 6.

10 Lacan sistemáticamente diferencia el "Otro", escrito con O mayúscula, del "otro". Mientras que el "Otro" refiere al registro *Simbólico* (lenguaje, inconsciente. Ver nota 3), el "otro" designa al alter ego, al *partner*. El lugar en lo alto a la derecha, que escribo como "otro" siguiendo el Seminario XX - *Encore* y*Radiophonie*, es escrito "Otro" en el Seminario XVII - *L'Envers*. La aparente inconsistencia se disipa fácilmente si pensamos que cualquiera que pretenda encarnar con su propia persona al Otro (e.g. la madre para el niño, el amo para el esclavo, el Otro sexo, etc.) no es sino "otro". Además, si el lugar del otro puede ser escrito como Otro por Lacan es para expresar la dialéctica del deseo, por la cual deseo es siempre deseo del Otro (deseo de ser deseado, como decía Hegel) y eso en varios sentidos: deseo del niño por su madre, deseo del niño de ser deseado por su madre, pero también deseo de la madre por su hijo, deseo de que su hijo desee su propio deseo. En última instancia el deseo es el real agente del discurso.

11 *Pace* Pierre Bourdieu, quien sostuvo erradamente lo contrario. Boudieu, 2001: 65.

12 "Ni hablar del discurso histérico, es el mismísimo discurso científico". (Lacan, 1971-1972 (a): 32)

BIBLIOGRAFIA

Anderson, Perry. In the Tracks of Historical Materialism. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1984.

Barthes, Roland. Fragments d'un discours amoureux, Paris: Seuil, 1977.

Benveniste, Emile. Problèmes de Linguistique Générale, Paris: Gallimard, 1966.

Bourdieu, Pierre.

- Ce que parler veut dire: l'économie des échanges linguistiques, Paris: Fayard, 1982.
- Langage et pouvoir symbolique, Paris : Fayard, Seuil, col. Points Essais, 2001.

Bracher, Mark. Lacan, Discourse and Social Change. Ithaca and London: Cornell University Press, 1993.

Braunstein, Néstor.

- "Freud desleído." La Cosa Freudiana. Mexico: Siglo XXI, 1991.
- "The Transference in the Four Discourses." Prose Studies, vol. 11, n. 3. December 1988. London: Frank Cass, 1988.

Brousse, Marie-Hélène. Los Cuatro Discursos y el Otro de la Modernidad, Cali: Letra, 2000.

Castoriadis, Cornelius. L'institution imaginaire de la société . Paris: Seuil, c1975.

Darmon, Marc. Essais sur la topologie lacanienne. Paris: Association Freudienne Internationale, 1990.

Deleuze, Gilles. "Qué es un dispositivo." Balibar, Deleuze et al., Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1990

Ferry, Luc, y Alain Renaud. La pensée 68: essai sur l'anti-humanisme contemporain. Paris: Gallimard, 1985.

Fink, Bruce.

- The Lacanian Subject, between Language and Jouissance. Princeton, N.J: Princeton University Press, 1995 and 1997.
- "The Master Signifier and the Four Discourses." Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis. Dany Nobus (editor), New York: Other Press, 1998.

Foucault, Michel.

- L'ordre du discours. Leçon inaugurale au Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: NRF, Gallimard 1971.
- L'archéologie du savoir. Paris: Gallimard, 1975.
- (1969) "Qu'est-ce qu'un author." Dits et écrits. Paris: Gallimard, 1994.

Frank, Manfred. "Sobre el concepto de discurso en Foucault." Balibar, Deleuze et al. Michel Foucault, filósofo. Barcelona: Gedisa, 1990.

Habermas, Jürgen. The Theory of Communicative Action. Boston: Beacon Press, c1984.

Jacobson, Román y Morris Hale. Fundamentals of Language, La Haya: Mouton, 1956.

Kojève, Alexandre. Introduction à la lecture de Hegel. Paris: Gallimard, 1947.

Lacan, Jacques.

- (1953) "Fonction et champ de la parole et du langage en psychanalyse," también llamado "Rapport de Rome." In Ecrits, Paris: Seuil, 1966.
- (1954-1955) Le Séminaire II, Le moi dans la théorie de Freud et dans la technique de la psychanalyse, Paris: Seuil, 1978.
- (1966) Ecrits, Paris: Seuil, 1966.
- (1968) "La méprise du sujet supposé savoir." Scilicet, N. 1. Paris: Seuil, 1968.
- (1969-1970) Le Séminaire XVII, L'envers de la psychanalyse. Paris: Seuil, 1991.
- (1970) "Radiophonie." Scilicet, N. 2/3. Paris: Seuil, 1970.
- (1970-1971) D'un discours qui ne serait pas du semblant (inédito).
- (1971-1972) Le Séminaire XIX, ...Ou Pire (inédito).
- (1971-1972) (a) Le Savoir du Psychanalyste, entretiens de Sainte-Anne. Paris.
- (1972-1973) Le Séminaire XX, Encore, Paris: Seuil, 1975.
- (1973-1974) Le Séminaire XXI, Les non-dupes errent (inédito).
- (1974) "Du discours psychanalytique," conferencia dada en la Universidad de Milan, Italia. Publicada en Lacan en Italie, 1953-1978, Milan: La Salamandra, 1978.

Laclau, Ernesto y Chantal Mouffe. Hegemony and socialist strategy : towards a radical democratic politics. London: Verso, 1985

Laurent, Eric y otros Lacan y los discursos. Buenos Aires: Manantial, 1992.

Maingueneau, Dominique. Initiation aux methodes de l'analyse du discours problemes et perspectives. Paris : Hachette, 1976.

Melman, Charles.

- "Casa grande e sensala," y "Le complexe de Colomb." D'un inconscient post-colonial s'il existe-. Colloque franco-brésilien, Maison de l'Amérique Latine (Juillet 1989), Paris: Association Freudiènne Internationale, 1990.
- "El discurso en el colonialismo." La Letra- , Quito, 26 de Junio de 1996.
- El complejo de Colón, clínica psicoanalítica y lazo social. Bogotá : Cuarto de vuelta, 2002.

Mieli, Paola. Sobre as manipulaçoes irreversíveis do corpo e outros textos psicanalíticos, Rio de Janeiro: Contra capa / Livraría do Corpo Freudiano de Rio de Janeiro, 2002.

Milner, Jean-Claude. L'oeuvre claire, Paris: Seuil, 1995.

Oyervide, Pedro. "El psicoanálisis y su trasmisión". En vv. aa. Constancia del Psicoanálisis, México: Siglo XXI, 1996.

Pêcheux, Michel. L'Analyse automatique du discours. Paris: Dunod, 1969.

Roudinesco, Elizabeth. Jacques Lacan: esquisse d'une vie, histoire d'un système de pensée, Paris: Fayard, 1993.

Saussure, Ferdinand. (1916) Cours de Linguistique Générale. Paris: Payot, 1980.

Searle, John. Speech Acts: an essay in the philosophy of language. London: Cambridge University Press, 1969.

Sluga, Hans. "Foucault à Berkeley: l'auteur et le discours". Critique. Paris: Revue générale des publicaciones françaises et étrangères. Tome XLII. Août - Septembre, 1986

Verón, Eliseo y Silva Sigal. Perón o muerte : los fundamentos discursivos del fenómeno peronista. Buenos Aires: Legasa, 1986.

Verhaeghe, Paul. "From Impossibility to Inability: Lacan's Theory on the Four Discourses." The Letter: Lacanian Perspectives on Psychoanalysis, Dublin: Center for Psychoanalytical Studies, Spring 1995.

Wajeman, Gérard. "The Hysteric's Discourse." Lacan Studies Notes, (6-9 special issue), New York, Paris, 1988.

Wittgenstein, Ludwig. (1921) Tractatus Logico-Philosophicus. Translated by D. F. Pears and B. F. McGuinness, Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International, 1993.

Zizek, Slavoj. Looking Awry: An Introduction to Jacques Lacan through Popular Culture. Cambridge and London: MIT Press, 1992.

Zlotsky, Andrés. "Antigone and the Real: Two Reflections on the Notion of Coherence." Umbr(a): A Journal of the Unconscious, Buffalo, NY, 1996.

La conciencia de los oprimidos

Patricia García Kausel

CRISIS DEL PARADIGMA HISTORIOGRAFICO

Mauro Vega[1] se refiere a la crítica que generalmente se le hace a la historia como disciplina, y es que ha estado a lado de la dominación económica, cultural y política. Se le critica que ha estado a favor de paradigmas totalizantes que niegan los sujetos, la subjetividad, la intimidad y la vida cotidiana.

El mismo autor continúa diciendo que la post modernidad como discurso f ilosófico, político y estético cuestiona de la historia tradicional, los modelos interpretativos alrededor de teleologías definidas y totalidades. La post modernidad postula un relativismo en contra de la "verdad ontológica y epistemológica" que pretende el modelo positivista de la historiografía tradicional. Al igual que pluralidad metodológica y temática, como método se propone la hermenéutica que plantea una actitud de comprender e interpretar el mundo mas allá de los datos manifiestos y postula que solo se puede tener acceso a la historia, a partir de una mediación lingüística, de un principio temporal y de un proceso creativo que se interesa mas en el dialogo, la duda y en el sentido motivante de las preguntas. Relativizan tanto la norma como el criterio de verdad y señalan que tras la pretensión del saber y la verdad se esconde una relación de poder, de autoridad y de dominación:

> *expresándose en instituciones, practicas, discursos y dispositivos de higiene, disciplinamiento y control social. Solo la diversidad y la pluralidad del lenguaje pueden romper con el vinculo entre saber y poder para deslegitimar toda pretensión de validez universal de la racionalidad europea alrededor de la razón, la ciencia, el orden y el progreso.2*

POSCOLONIALISMO

Como reacción al paradigma racional, positivista que sustenta la dominación, y que ha sido el centro de la historiografía tradicional aparecen enfoques como el de la subalteridad y el pos colonialismo.

El poscolonialismo intenta elaborar un programa de investigación como alternativa a los modelos teleológicos de los paradigmas sociológicos, antropológicos e históricos que surgieron en la modernidad. Surge como reacción a los criterios totalizadores que pretenden explicar todo desde la óptica europea.

Mauro Vega[3], define el poscolonialismo como una forma de interpretación de los hechos históricos que no tiene que ver con la historia después del colonialismo, ni comienza con La Independencia, representa un periodo nuevo que toma su forma y significado desde el primer momento del contacto colonial. Aunque la experiencia colonialista ha sido diferente en diversos contextos, hay de todos modos características y tendencias comunes como es la imposición de estructuras de poder, la actualización de dispositivos y procesos sistemáticos de dominación cultural, sobre el cuerpo y el espacio de los Otros.

El poscolonialismo propone redefinición de conceptos como el de cultura donde es tan importante el vinculo (clase, etnia, genero) como las relaciones de poder. La cultura se concibe como un proceso dinámico que contempla formas de resistencia, y al mismo tiempo, de negociación con las formas de dominación dentro de un proceso adaptación. Las practicas culturales de las clases subalternas son respuestas que maniobran tácticamente, con una ubicación estratégica en las relaciones de poder y de autoridad. Esto último nos da pie para hablar de la subalternidad y el grupo de investigadores que adelantan este movimiento.

ELGRUPO DE ESTUDIOS SUBALTERNOS

Se toma el concepto de Antonio Gramsci[4] quien definía la subalternidad como una condición de subordinación, entendida en términos de clase, casta, género, oficio, etc. Se construye a partir de la relación del sujeto con su circunstancia histórica, inscrita dentro de los medios de producción. Esta constitución suscribe los principios de la "determinación económica" y de la economía como "instancia última". La subalternidad es pensada como una condición ontológica en relación a contextos históricos

predeterminados donde el sujeto se piensa como vive. El sujeto subalterno es un sujeto dominado, el pensamiento aparece como una negación, como un límite. Esta negación invoca agendas intelectuales que abarcan todo el campo cultural, desde la escolaridad hasta las representaciones disciplinarias.

¿Y la dimensión de la subjetividad?. Es una dialéctica que articula las distinciones metodológicas, la unidad-contradictoria de sujeto y objeto. Pero no una unidad simple e indiferenciada sino una contradicción dentro de una totalidad orgánica cuyos momentos son analizados en sus diferencias específicas, sin por ello suponer erróneamente que la totalidad está estructurada de manera dicotómica: la economía (objetiva) por un lado, la política (subjetiva) por el otro.

El grupo de estudios subalternos de la India, percibe su tarea como una forma para elaborar específicamente una teoría del cambio. Tuvo su origen en una discrepancia epistemológica con el partido comunista en torno a la determinación ontológica del sujeto histórico. Se discutían nociones de oficio que vendrían a determinar estrategias políticas. El término en discordia era el de *proletariado*, término extenso en relación con el tipo de constitución socio-cultural de la India, que se ajustaba más a nociones maoistas de campesinado.

Para pensar la población india se requería un ajuste teórico y por eso el grupo acudió a la noción de subalternidad, un término genérico que abarcaba clase, género, casta, oficio, etnia, nacionalidad, edad, cultura y orientación sexual. Es decir, todo lo comprendido dentro de la dominación que ellos estudiaron ya directamente en el campo de las representaciones culturales constituidas en disciplinas. Desde ya se puede notar aquí el cambio hacia la esencia y el comienzo de una reflexión que se vuelve hacia sí misma, hacia nociones de campo y que, por ende, implica un examen de las condiciones mismas de producción cultural, esto es, de la relación entre cultura, intelectuales y Estado. Los intelectuales fueron cuestionados por el grupo de estudios subalternos, dentro de la categoría de las "élites" que se refiere a una localización teórica que presupone complicidad disciplinaria eurocentrista, localizada en la centralización del concepto de Estado como protagonista de la modernidad.. Pero el concepto de élite remite también a asuntos nunca discutidos: áreas de competencias y competitividades, mercados culturales, relaciones entre intelectuales provenientes de diferentes regiones.

El grupo de estudios subalternos indio centra su atención en discernir los modos de producción de hegemonías y subordinaciones estatales en el campo cultural, entendido como fábrica de lo simbólico. Gayatri Spivak dice: la subalternidad es ***"el límite absoluto o lugar donde la historia se narrativiza como lógica"***. Su interés reside en el examen de las narrativas históricas, de la historiografía, de la configuración de documentos y documentaciones, una arqueología de la construcción de documentos, traza la relación entre la historia, la historiografía y el Estado, y demuestra que la historia es una narrativa del poder estatal, que a su vez configura ciudadanías o subalternidades, hegemonías o dominios.

Pero voy a centrar este análisis en un concepto que reviste especial relevancia en cuanto a la historia de los subalternos.

CONCIENCIA NEGATIVA VS CONCIENCIA CRITICA

Chakravoty Spivak[5] habla de la importancia de investigar, descubrir y establecer la conciencia campesina o subalterna. El término en si no es general sino que se trata de la exploración sobre una forma política e histórica de la misma, esto es la conciencia subalterna. Guha se refiere a que en las rebeliones campesinas, casi siempre el historiador, no explora o describe la conciencia específica de cada rebelión y en su lugar atribuye ***una conciencia trascendental*** como si los grupos fueran instrumentos de otra voluntad.

También habla de una conciencia negativa, que tiene que ver con la conciencia que no es de los subalternos sino de sus opresores.

Solo los textos contra insurgencia o los de la elite, le permiten al historiador dar cuenta de la conciencia de los subalternos. Guha dice que probablemente la visión campesina de la lucha nunca sea recuperada del todo y que todo lo que sea de ella será obligadamente tentativo, no puede ser recuperada o probablemente nunca sea recuperada.

Lo que propone Chakravoty Spivak es leer la recuperación de conciencia del subalterno como un diagrama de que en el lenguaje post estructuralista se denomina el efecto de sujeto de la subalteridad. Luego de analizar los obstáculos que tiene la misma definición de conciencia a través de las mismas corriente sociológicas tradicionales, se detiene en el término conciencia *colectiva emergente* donde se puede analizar por sus portavoces, como el caso de un tejedor cuyo discurso es analizado como portavoz de la colectividad o la comunidad, sin embargo también la considera ambigua. El autor dice que es muy importante para el historiador el análisis del discurso de la conciencia unificada del subalterno.

Veena Das[6] hace una critica de los modelos antropológicos que se interesan mucho por saber que crea el orden pero nunca hablan de cómo estos ordenes también son trasgredidos:

> *"en otra palabras todo el campo de las transgresiones, el desorden y la violencia, queda por fuera de los dominios privilegiados de investigación del antropólogo. Este orden se crea al eliminar el caos que podría introducir la noción de sujeto."*[7]

Critica a Weber que a pesar de darle importancia a lo afectivo, este concepto termina siendo una categoría residual que encasilla todo aquello que no puede ser explicado por el paradigma de la acción racional.

La autora dice que a pesar de los poderes y su dominio es importante que los sujetos sean tratados como entes activos y que se consideren los momentos en los que tratan de desafiar el poder alienador. Sin embargo es necesario poner el énfasis en las formas de dominio en todos los niveles instituidos. Por ejemplo, con respecto a las leyes, ***se estudian las leyes en sus consecuencias pero no en la forma a través de la cual su autoridad resultó siendo establecida.***

Esta autora también se pregunta sobre ***¿cómo caracterizar y describir la conciencia subalterna?***

La autora cita a Gramsci que explica que en la formación objetiva de los grupos sociales subalternos se ve la huella de los grupos sociales preexistentes, cuyas mentalidades, ideologías y objetivos mantienen.

Gramsci[8], estima que cuando un grupo social logra construir y alcanzar la hegemonía, este se vuelve "nacional", dentro de los límites del Estado-nación; es decir que se vuelven universales los intereses instituidos. El Estado se universaliza y logra superar los equilibrios inestables articulando grupo y dominio. Ese momento "señala el pasaje de la estructura a la esfera de las superestructuras complejas, es la fase en la cual las ideologías ya existentes se transforman en partidos políticos. De este modo Gramsci asimila el patrimonio de Lenin, que es su crítica de la teoría del derrumbe mecánico del capitalismo originado en un supuesto colapso donde el sujeto (colectivo) y su conciencia de clase no intervienen sino que forman un pasivo "instrumento de la historia".

Según Gramsci dar cuenta de la especificidad de este momento hegemónico implica, tratar de encontrar la unidad en la praxis política, el análisis ideológico y científico con la reforma moral. *El momento de la hegemonía* de un grupo social es la superación del dualismo, del entendimiento racional que divorcia el sujeto del objeto, la ciencia de la moral, las "leyes de hierro" de la economía de la lucha de clases política.

Según Veena Das la totalidad de la teoría práctica ha sido escindida por el positivismo y su culto a los hechos sin ideología.

Veena Das habla luego de la conciencia negativa y positiva que los grupos mantienen por períodos de tiempo. Que el repertorio de los grupos en realidad es limitado y que es mantenido por períodos históricos donde las posibilidades de creación de conductas nuevas son limitadas.

Si bien estos autores contemplan aspectos relevantes de la conciencia del subalterno no resisto la tentación de citar dos autores latinoamericanos que estructuran toda sus teorías alrededor de este concepto que son desde la pedagogía, el abogado y pedagogo Paulo Freire; y desde la salud mental, el psiquiatra fundador de la psicología social latinoamericana Enrique Pichón Riviere. Para ello me voy a referir a la definición que hace Ana Pampliega De Quiroga[9]

¿Qué implica la conciencia critica? La conciencia crítica tiene varios elementos como son:

1. Se define crítica como análisis objetivo, desmitificador.
2. La idea de conciencia crítica transita por los marcos conceptuales en la que es pensada como una forma de la relación sujeto-mundo.
3. Consiste en una actitud abierta al conocimiento de la realidad y al conocimiento de sí mismo en esa realidad.

Con respecto al primer punto se trata de una forma de conocimiento, como desocultamiento.

> *No se trata de una revelación sino de una investigación y de-vela en el sentido que permite levantar el velo que enmascara situaciones que tienen que ser encubiertas o distorsionadas para ser toleradas 10.*

Esto ocurre tanto en lo social como de lo individual. Frecuentemente mistificamos hechos en nuestra vida personal, en nuestros vínculos, siempre nos estamos diciendo mentiras, como diría Freud, odiamos y reprimimos el amor, amamos y reprimimos el odio. La neurosis es un ejemplo de tal enmascaramiento. Por eso Marie Langer dice que la función más importante de la psicoterapia es descubrir ***la propia mentira, la del otro y la del sistema*** 11**.**

En cuanto al segundo punto, el desarrollo de una conciencia crítica desde el aprendizaje y en el marco de las relaciones sociales requiere la capacidad de análisis de las representaciones sociales. Se trata de criticar e interrogarse por las representaciones colectivas, analizar las relaciones de dominio implícitas en la ideología dominante y en los hechos mismos. Una tarea crítica de elaboración de un pensamiento que analice las representaciones sociales, sus contenidos y operación en la subjetividad, y su manipulación desde lugares de poder.

> *La conciencia crítica no consiste sólo en un conocimiento de la realidad social, en una desmitificación ideológica. Esta conciencia debe abarcar también nuestras relaciones interpersonales y distintos aspectos de nosotros mismos. Es por ello que lo enlazamos a la concepción de salud mental* 12*.*

Esto nos lleva al concepto de la critica definida como el análisis científico de los hombres concretos en sus condiciones de existencia. Tiene que ver con el desarrollo de la capacidad analítica, crítica, centrada en lo aparentemente más obvio. Ambos autores ***conocían el secreto que encierra lo cotidiano; esa profundidad sin misterio de la que hablara H. Lefebvre.13***

Y finalmente, cuando Freire o Pichón hablan de conciencia crítica, plantean una lectura de la realidad, que tenga la potencia analítica que permita al sujeto correr el velo de ciertos discursos, tendientes a instalar en lo colectivo y en la subjetividad supuestas representaciones, que en tanto ficción, nos alejan del conocimiento.

A MANERA DE CONCLUSIÓN.

En resumen la conciencia del subalterno debe ser analizada en un doble sentido, esto es cuando su pensamiento es demolido por las condiciones de poder y dominio, o cuando es un sujeto autónomo y creador que desmitifica el sistema y descubre las trampas incluso en él mismo.

Sobre como el sistema puede demoler la personalidad del individuo hay varios artículos que son clásicos como el del psiquiatra uruguayo Marcelo Viñar14, ***Pedro o la demolición***, donde el autor explica como una persona que es torturada termina identificándose con la ideología del torturador. ¿Es lo que uno ve con gran dolor en la ciudad de Medellín?, los adolescentes de los barrios en zonas de invasión donde el desastre es cotidiano, terminan estructurando un pensamiento autoritario y convirtiendo sus propios barrios en verdaderos campos de concentración quizá peores y con condiciones más inhumanas y alienantes que los del propio Hitler, hoy muchos de ellos son paramilitares (o guerrilleros que es lo mismo), ¿reproducen el sistema del que son víctimas?.

Pero el dolor es también como país, porque frente al miedo y el terror indiscriminado, Colombia elige un gobierno donde los grupos paramilitares se sienten vencedores. Fuimos sometidos a un proceso de

demolición, de tortura colectiva como lo relata Marcelo Viñar en este aparte donde Pedro luego de ser torturado termina pensando como los torturadores:

Pedro quedó tirado en la pocilga; no sufrió remordimientos. Estos son sentimientos propios de un ser indemne y él estaba destruido; sumido en la indiferencia y el anonadamiento. Su cabeza y su corazón estaban vacíos. Le daba lo mismo una cosa que la contraria. Ya no estaba encendido de vida, sólo duraba en un tiempo amorfo, amargo, indiferente...

Casi no se conmovió cuando le hablaron de soltarlo. En realidad, le daba lo mismo. Sólo más tarde encontró las palabras para definir de qué se trataba: lo habían demolido. Con un amén aceptó el discurso que sobre el bien y el mal le daba el militar; aceptó el decálogo de ética barata que le recitaron: la dictadura había iniciado una limpieza a fondo para la salvación de la patria, no había que obstaculizar esa limpieza.

Creyó sumisamente que su absolución y sobrevida eran el resultado de la magnanimidad del oficial que le hablaba. Estaba vivo y podía salir porque el oficial era bueno.

No cabía duda.15

¿Quizá Colombia, como Pedro, fue apartada de sus propios objetivos políticos como país para ponerse al servicio de los objetivos geopolíticos del imperio?:

*La elección de un destino personal y colectivo contenido en el proyecto de Pedro y de su generación, destino que se les presentaba como el más sano y el más creativo, tenía, por tanto, un aspecto imposible: era incompatible con el objetivo de control geopolítico del continente por el imperialismo. Para el espíritu de un intelectual liberal o de izquierda, impregnado de filosofía humanista, el potencial de horror y de sadismo que los sabios de la geopolítica son capaces de desencadenar para lograr su propósito, sobrepasa las posibilidades de su comprensión. De esta postura, Salvador Allende fue una figura paradigmática. A partir de esa incapacidad de imaginar el horror es que va a nacer la catástrofe personal de Pedro.*16

Es decir, la historia de la conciencia de los subalternos quizá pase también por la dolorosa experiencia que implica entender que los subalternos reproducimos los mismos esquemas que son nuestra propia opresión para la felicidad de nuestros torturadores.

Notas

1 **VEGA, MAURO**. Historiografía y poscolonialidad. Ciclo de conferencias sobre *Historia en el presente*. Facultad de Humanidades. U. Del Valle. Mayo 12, 2000.

2 Idem. Pg. 73

3 Idem. Pg. 87

4 **Gramsci, A**. 1972 Los intelectuales y la organización de la cultura. Nueva Visión. Buenos Aires.

5 **Chakravoty Spivak, GAYATRI.** estudios de la Subalteridad: Desconstruyendo la Historiografía.

6 **DAS, VEENA**. La Subalteridad como Perspectiva.

7 Idem. Pg 280

8 Oo cit.

9 **PAMPLIEGA DE QUIROGA, ANA**. El universo compartido de Paulo Freire y Enrique Pichon Rivière. http://www.psicologiasocial.esc.edu.ar/madres.html

10 Idem

11 **LANGER, MARIE**. Razón, locura y sociedad. México, Siglo XXI. 1980

12 **Pampliega DE QUIROGA, ANA.** Op cit

13 Idem.

14 **VIÑAR, MARCELO**. Pedro o la demolición. Una mirada psicoanalítica sobre la tortura. Revista de Psicoanálisis. Buenos Aires. Asociación Psicoanalítica Argentina, tomo XLII, nº6. noviembre-diciembre 1985.

15 Ídem Pg 37

16 Idem Pg. 32

Psicoanálisis y ciencia

Presentación sección "Psicoanálisis y Ciencia"

Sara Elena Hassan

Varios trabajos de esta sección convergen hacia una idea, articulada desde diversos ángulos por los autores, pero apuntando, a mi entender, en una misma dirección: la de recuperar, en esta era de la ciencia, y desde el psicoanálisis, la pregunta por el sujeto, su verdad, su condición deseante. En estos momentos de polémica encendida por asuntos tales como la clonación humana, nada mas actual que el cuestionamiento de los fundamentos con que opera la razón científica. Es este sentido, el contrapunto hecho desde el psicoanálisis tendería a demarcar los limites, el instante critico en que lo humano, tal como hasta ahora ha sido pensado, se encontraría a punto de perder nexos con su esencia. O tal vez, pensando en términos de una de las categorías de J. Lacan, mostraría como la alternativa psicoanalítica da a lo Real, un tratamiento diferente de aquel que es dado desde la razón científica.

En **Comentario sobre los efectos subjetivos de las tecnologías** **(A propósito del desfibrilador y otros dispositivos)**, de ***Sara Elena Hassan***, en la interfase psicoanálisis / medicina, y en el contexto de un congreso virtual entre cardiólogos, la autora llama la atención de estos sobre el tiempo del sujeto. Olvidado tras la fascinación por el objeto tecnológico, reaparece en el síntoma

En **Microchip bajo la piel: angustia, sexualidad y muerte**, ***Jorge Valladares Vaquero*** va mostrando, a partir de un caso de implantación de un microchip, cómo las funciones antirrobo y antisecuestro del chip van descartando el nivel subjetivo, operando el olvido de la pregunta por lo que originó este objeto. Y como en la nueva realidad, la verdad no cuenta.

En **Quando não há desejo, o dejeto**, ***Teresa Da Costa***, comenta, no sin ironía, una experiencia científica reciente de implantación de chips reproductores y propagadores de sensaciones y emociones. La autora alerta para ciertos desvíos operados desde la ciencia por disociar, entre otros, el saber de la verdad del sujeto, perdiendo de vista los fenómenos de repetición, tomados entonces como mera "reproducción". De ignorar, la tecnología, la condición deseante, trataría al sujeto como desecho manipulable.

En **Angustia e saber**, ***Gilda Vaz Rodrigues*** parte de la idea de que en la angustia, hay saber. Se pregunta por donde pasa ese saber, diferente del saber llamado "objetivo". Si hay saber, señalizado en la angustia, es consecuencia de la articulación significante que entra en juego en la constitución del sujeto. Como saber en acto, compromete necesariamente al cuerpo.

En **El psicoanálisis y la razón moderna**, ***Daniel Gerber*** sitúa al psicoanálisis como heredero de la razón moderna, para ir localizando los puntos críticos en que aquel se separa y cuestiona a la razón científica. Contra la corriente, el psicoanálisis va puntuando la dimensión de pérdida que la ciencia desconoce en cada uno de sus progresos. El psicoanálisis no la elude, precisamente, por colocar la falta como fuente de todo acto y creatividad. Las puntuaciones que hace el autor sobre la relación ciencia-religión-psicoanálisis van pasando por temas tan variados como el pensamiento y las comunidades feministas, o la implicancia, para la subjetividad moderna, de los efectos de la navegación por Internet.

En **El sujeto cognoscente: la razón como imaginario**, ***Francisco Rodríguez*** indaga sobre la razón de la modernidad. Considera que la misma postula, por un lado, a un sujeto "que se fundamenta en un "ego cartesiano", y por otro lado, a un sujeto "que por sí mismo fundamenta juicio de valor". Sería, entones, o un sujeto fracturado, o bien dos sujetos coexistentes en el marco de la razón.
Pasa por algunos conceptos de Habermas (intersubjetividad) y luego articula conceptos freudianos y lacanianos sobre le constitución subjetiva, que atraviesan al sujeto monolítico, unitario de la tradición racionalista. La articulación entre voluntad de saber y voluntad de poder conduce, finalmente, a plantear la subjetividad como un texto estructurado en torno a: trabajo, poder y deseo.

Sobre los efectos subjetivos de las tecnologías
A propósito del desfibrilador y otros dispositivos

Sara E. Hassan

Estas líneas surgen a partir de un intercambio de ideas con cardiólogos, a propósito de una preocupación sobre los posibles efectos subjetivos en pacientes con patología cardíaca específica a quienes se implantó un desfibrilador.

Considero que estas reflexiones pueden hacerse extensivas a otros efectos subjetivos relatados y planteados por pacientes y registrados casi subliminarmente, tímidamente diría, por profesionales médicos, en relación a otras patologías y a otras tecnologías llamadas "invasivas" del cuerpo, o, en fecha también muy reciente, por la posibilidad de instalación de microchips, etc.

Es evidente que el avance de la ciencia, sus descubrimientos, y la creación de nuevos e ingeniosos dispositivos tecnológicos, inciden de modo creciente y definitorio en la vida contemporánea de muchas personas, produciendo beneficiosos resultados en el ámbito de la salud o como en es el caso del desfibrilador, en el síndrome de Brugada, permitiendo la vida.

Existe, no obstante, un desfasaje entre el cómputo de esos beneficios y la evaluación, en su complejidad, de los efectos subjetivos. No me refiero aquí apenas a algunos problemas o inconvenientes técnicos regulables que, en definitiva, resultarían mínimos en relación a las ventajas obtenidas por el recurso técnico.

Se trata aquí de poder situar, en su conjunto, este desfasaje, especie de "jet-lag", por así decir, producido entre el momento en que la tecnología invasiva entra en acción y la respuesta subjetiva desencadenada a partir de aquella que, como se sabe, es personal, se mide en otro tiempo: a*posteriori* . Es decir, los efectos subjetivos son del orden de lo particular de cada uno.

Entre la velocidad de la técnología y las posibilidades - el tiempo - de respuesta del sujeto se genera un hiato con consecuencias diversas, a veces impredecibles. Tiempo significa aquí no sólo período medible (cuanto tiempo) sino "como" , calidad de respuesta.

Entendemos habitualmente la tecnología, en su condición de instrumento, de medio para lograr un fín.

Voy a tomar aquí algunas ideas del filósofo Martin Heidegger que permiten avanzar en esta cuestión, sobre la esencia de la técnica, , desarrolladas en conferencia del 18 de noviembre de 1953, en el Auditorium Maximum de la Escuela Superior Técnica de Munich, titulada "La pregunta por la tecnica".

Este filósofo diferencia entre lo que es técnico – el instrumento – lo que aparece en un primer plano, como elemento de dominio de la naturaleza, y por otro lado, la esencia de la técnica, que resulta de interrogar lo que ella causa, el modo en que ella produce algo. Es decir, su verdad –*aléthéia*, en griego, lo que por ella se revela o aparece.

Heidegger entiende que, esencialmente, la tecnología "revela", descubre algo, acometiendo a la naturaleza en un desafío o provocación que denomina "estructura de emplazamiento" (según una de las traducciones mas habituales al español del término específico, en alemán, *Gestell*).

Emplazamiento, de *emplazar*, según el diccionario de la Real Academia Española, significa *dar* a alguien un *tiempo* (la cursiva es mía) determinado para la ejecución de una cosa. Citar a una persona en determinado tiempo y lugar, especialmente para que dé razón de algo. En Derecho, citar al demandado con señalamiento del *plazo* (otra cursiva) dentro del cual necesitará comparcer en el juicio para ejercitar en él sus defensas, excepciones o reconvenciones. *Emplazar*, en otra acepción, es también poner una cosa en determinado lugar. Se usó primeramente hablando de las piezas de artillería.

Estas definiciones indican que el tiempo en cuestión es un *tiempo dado* desde una exterioridad determinada, decretado, podríamos decir.

Por otra parte, señala Heidegger que lo que se convoca o solicita es algo dado en forma inmediata, disponible en el emplazamiento, apto para ser demandado para otra solicitación. Lo así requerido

> "tiene su propio lugar de estancia, su propia plaza,", su próprio estatuto, denominado por el autor *Bestand*

(en alemán), traducido como "mera subsistencia" o "existência", "standing reserve", según traducciones en diferentes idiomas, que no se recubren y acentuan diferentes aspectos del término, y dice n de un estado peculiar resultante del efecto tecnológico.

Si trasladamos estas reflexiones a la tecnología médica y sus efectos en el cuerpo, podemos encontrar elementos para pensar el interjuego y el compromiso de los tiempos, tecnológico y humano.

Es interesante que, desde estas perspectivas, la expresión misma "tecnología invasiva" resulta hasta cierto punto un pleonasmo o redundancia ya que, por definición la tecnología implicaría, en su esencia, una cierta coacción. Y esto, no porque la tecnología sea buena o mala sino por su propia condición, según vimos.

El efecto más directo y verdadero, a nivel de la subjetividad, se comprueba en la clínica por el nivel de angustia producido en los sujetos sometidos al estímulo tecnológico, con sus concomitantes biológicos conocidos, "palpables" en la clínica. Lo que posiblemente no se conozca tanto, o más aun, se tienda a desconocer por falta de recursos para lidiar con ellos, son las mediaciones simbólicas, de lenguaje, de tiempo, necesarios para la integración de un cuerpo extraño tecnológico. No parece tan obvio, según muestra la clínica, que todo deberá ocurrir "sin problemas", o sea, en absoluto silencio.

Asi , podemos pensar que la eclosión creciente de paroxismos de angustia, habitualmente conocida como "trastorno de pánico", no deja de tener relación con los múltiples acometimientos, tecnológicos o no ,a los que el sujeto contemporáneo está sometido. Estos convocan a una respuesta inmediata, desorganizada, del cuerpo : "patología", o respuesta auténtica de un sujeto ....sin tiempo?. O, de un modo más extremo, respuesta de una época, de un tiempo sin sujeto.

Microchip bajo la piel
Angustia, sexualidad y muerte

Jorge Valladares Vaquero

Los padres de Danielle quieren introducirle - o ya lo han hecho - un microchip bajo la piel. Emite una señal a través de telefonía móvil hasta llegar a un ordenador, cuyo programa, permite determinar la situación de esta niña de once años en todo momento.

Jacques Lacan, el psicoanalista, afirmaba que la ciencia actual se caracterizaba por crear nuevos objetos que cambian nuestra realidad en aspectos tan esenciales como la reproducción de la especie humana. Ciencia y producción de objetos de consumo avanzan imparablemente según las leyes de mercado. Mano invisible planteada por Adam Smith, que se encarga de todo. Sólo un problema: eso no piensa no valora. De ahí los comités de ética, al menos, para sopesar sus efectos sobre la vida. Ese Dios del mercado, esa creencia oculta e irracional, determinará en que queda el asunto del microchip vigilante. Veremos si se generalizar su uso, y, con qué fines. La vertiente de Foucault de "Vigilar y castigar" no está ausente y más allá de la frontera natural de la piel. El éxito comercial parece asegurado de 30 o 40 euros.

El hombre gris dice, con su sencillez televisiva, que la cosa es mucho más sencilla: un simple antirrobo.

Nada sabemos de los padres, pero podemos imaginarlos en el mejor de los casos; como se dice en el mejor escenario posible. Padres corrientes en la encrucijada normal de educar bien a su hija: quieren su bien.

Con el "bien" hay que andar con cuidado: los amos desde Hitler a Franco se presentan defendiendo su causa, quieren el bien de todos. En nombre del eje del bien, para todos, lo que se sigue haciendo es el mal. El "Soberano bien no existe". A unque aquí de lo que se trata es del bien particular de esta niña, no del bien de todos, sin embargo esta lógica no está excluida en el desarrollo del artilugio.

El bien educar es una apuesta incierta. Sigmund Freud, el psicoanalista, localizaba un Real, un imposible, en la educación: un límite. Tratándose de sujetos con su inconsciente no había dos iguales. Por ejemplo, un profesor dice en clase -para todos- "a estudiar; dentro de dos días examen". Hay algún alumno que no parará de hacerlo, otros no pararán de no estudiar, alguno no dormirá, otro tendrá náuseas por la mañana y vómitos, y otros pasaran de todo. Ciertamente no es indiferente el profesor que diga este "para todos". Cada niño, recibe lo dicho, en función de su estructura subjetiva. En este sentido no hay equiparación posible entre el chip antirrobo del coche y el chip antisecuestro de Danielle. No sabemos los efectos que esta decisión tendrá en la estabilidad subjetiva de Danielle. Sólo a posteriori podemos sabemos lo que ha sido traumático para un sujeto porque esto es del orden de lo particular.

¿Qué hacer para la buena educación de los hijos? Hágalo Vd., lo mejor posible y de una manera natural contestaba Ajuriaguerra, psiquiatra y amigo del psicoanálisis, cuando se le demandaba su saber en este punto. Lo que se juega en la educación de los hijos está entre estos dos polos: el Real como imposible y hacerlo de una manera natural, lo mejor que uno sepa y pueda. Por lo demás el resultado en términos de felicidad permanece indeterminado.

Y ¿el miedo?, y, ¿la angustia?, ante la posibilidad horrible del secuestro y asesinato de su hija como les ocurrió a las dos niñas inglesas: Holly y Jessica.

Dicen los padres: "Al igual que nosotros, Danielle, necesita saber que se encuentra en todo momento segura". Dicen: "Sé que nada es infalible al cien por cien a fin de protegerla". Quieren a su hija y quieren su seguridad.

Danielle de once años dice: "El microchip va a hacer que me sienta más segura…porque así sabré que mi mami va a saber en todo momento donde estoy". A los padres les da seguridad el saber donde está la niña, y a ésta, saber que los padres lo saben. Unidos por las ondas de telefonía móvil. La angustia es por

la separación. Como la madre que no quiere perder de vista a su hija: no le quita el ojo de encima, por si le pasa algo.

Nadie puede negar esta angustia de los padres. Es particular y enlazada a su propia historia. Se pueden utilizar estadísticas para convencerlos, razonamientos cognitivos, pero el resultado final es del tipo: sí ya lo sé pero me angustia esta posibilidad. La angustia no se discute. Es un afecto que no engaña, dice Jacques Lacan, y apunta a lo Real.

No se discute, pero: se trata.

También está el miedo a las violaciones a los abusos sexuales, que la niña pueda sufrir, ¿cómo es posible que esto pueda ocurrir? Lo Real de la sexualidad, ese imposible también nos sorprende en su aspecto de perversión y sadismo, muchas veces en personas bien educadas y con convicciones morales profundas. Salta a las pantallas cada dos por tres. Ese Real es ineducable. Pero tratable.

¿Y la muerte, el asesinato? Otro nombre de lo Real que habita en la naturaleza humana, que no sólo incumbe a Eros sino de Tánatos. Pulsiones ante las que la cultura establece sus canalizaciones y sus diques.

Es el tratamiento de este Real – educación, muerte, sexualidad- que habita la naturaleza humana lo que está en cuestión. El chip es la manifestación de su elección: un objeto de consumo, para tratarlo, que pronto resulta inadecuado y así otro y otro…Lo mismo que en el terreno del deseo ni siquiera hay tiempo para la pregunta ¿Qué deseo?, el mercado nos ofrece el objeto y nos lo hace deseable, y así vamos gozando a pedacitos. Unos más que otros. Pero la pregunta primordial insiste ¿Qué lo originó?

Por otra parte nuestra época ¿qué hace con ese Real?: lo imaginariza lo fantasmiza, crea una nueva realidad donde la verdad no cuenta. Discurso uniforme. Muerte y sexo televisado. Guerra aséptica del bien contra el mal a la hora del café. La guerra que viene: ¿a qué hora la ponen? Anorexia de lo simbólico y del análisis, bulimia de la imagen que impide el intercambio en cuanto el televisor se pone en marcha. Dominio de lo virtual. Goce de asomarse a lo Real por intermedio de la televisión hasta que estalla en casa el 11 de Septiembre, punto cero de significación, después: los discursos para poder dar cuenta. ¿Cómo fue posible?

A todo sujeto le incumbe ese Real aunque lo desplace al extraño, a la manera de: eso les pasa a los otros; es extranjero; es de otra raza, es otro país, otra cultura.

Una llamada a una nueva Ilustración no estaría mal; o a la a la política en su sentido más noble y no al servicio de las multinacionales. También a la literatura, la historia y el arte. ¿Y por qué no?, a Porto Alegre. Desde luego, mientras hablamos al menos no nos matamos. Último siglo: dos guerras mundiales; campos de concentración; hace poco Yugoslavia y Afganistán. La guerra que viene que ya está ahí.

Sigmund Freud no era escéptico aunque sí, algo pesimista, lo que no le impidió tratar el sufrimiento humano durante toda su vida. Le decía a Oskar Pfister pastor- analista: tú optimismo es una ilusión, mi pesimismo, una constatación.

La opción del psicoanálisis es el tratamiento de lo Real por lo simbólico, por la palabra en el dispositivo analítico, de uno por uno. Pero también como hicieron Freud y Lacan le incumbe reflexionar sobre la época que le toca vivir.

Quando não há desejo, o dejeto

Teresa Da Costa

A notícia não é fresquíssima. .. Trata-se de mais um projeto de pesquisa do renomado Professor Kevin Warwick, chefe do Departamento de Cibernética da Universidade de Reading, Inglaterra. Vale comentá-la para discutir a concepção que fundamenta tais iniciativas, a ética que as preside, seus meios e conseqüências.

Não restam dúvidas quanto à importância da inteligência artificial e da robótica para melhorar a qualidade da vida humana, inclusive em seus aspectos psíquicos. Afinal, alguns se reconfortariam em ter sua presença detectada e reconhecida, que portas se abrissem e luzes se acendessem à sua chegada, nem que fosse através de sensores eletrônicos, tal como experimentou o mesmo cientista em outra ocasião. Ainda que outros, pelo mesmo motivo, se sentiriam incomodados ou até mesmo perseguidos.

Certo, você pode acrescentar a trilha sonora de sua preferência (fundo musical, salva de palmas, apitos e assovios, bateria de escola de samba, rugidos de animais, etc) e também uma voz masculina ou feminina para saúda-lo: "Você é o máximo! Está cada vez melhor!" Em momentos de angústia ou depressão esta proposta pode soar atraente.mas... Lástima! O aparato não se encontra à venda e seu custo seria proibitivo para a maioria. Nem tudo é perfeito. Mas a ciência avança firme em seu propósito de chegar lá.

Pois o projeto seguinte do Professor Warwick, admirado por uma legião de fãs e fotografado na capa da antenada revista *Wired*, também instiga a imaginação. O novo chip a ser implantado em seu braço, em conexão direta às fibras nervosas, deverá registrar sinais corporais elétricos a partir de movimentos, sensações e emoções que, reenviadas no futuro para o sistema nervoso, serão reproduzidos à revelia do estado emocional do momento. A segunda fase deste experimento prevê a transmissão destes mesmos sinais para outra pessoa por chip – no caso, a escolhida foi a Sra. Warwick – e para o mundo, pela Internet.

Ainda que o cientista, sua esposa e equipe estejam confiantes no sucesso da pesquisa, consideremos. Registrar sensações e emoções, reenviá-las ao SN e reproduzi-las depois, pode ser um fato interessante, curioso. Lembrando que a raiz etimológica da palavra curioso é a mesma que a de cura, arrisca-se supor que da mera curiosidade advenha uma técnica de cura. Quem sabe?

O sujeito é dividido. Contudo, ressalta neste projeto algo de esquizofrenizante: a idéia de reproduzir sensações e emoções a despeito do que esteja ocorrendo a cada momento. Para aqueles que dispõem da capacidade de fantasiar, veleidade inútil, talvez. Para aqueles que apresentam falhas nesta faculdade, os resultados podem ser catastróficos quanto a abrir a uma crise subjetiva, onde há parcos recursos psíquicos para superá-la..

Se se registrarem sensações e emoções negativas – frio, dor, vazio, astenia, inapetência, tédio, ódio, medo, tristeza, nojo, vergonha - reproduzi-las, para quê? Num bom momento, então, nem pensar: A menos que se trate de intento adaptativo para instalar os chamados condicionamentos negativos, masoquismo ou tortura declarada. Por outro lado, privilegiar as sensações e emoções positivas pode parecer mais razoável,. mas o propósito de controle social e psicológico conforme ao ideal da neurociência, segundo o qual o homem deve estar sempre bem, no auge de suas capacidades físicas e mentais, igualmente se mantém.

Reproduzir o mesmo, ainda que este tenha um caráter aparentemente benéfico, conduz à entropia, já dita há tempos a 2a Lei da Termodinâmica. A repetição, modo pelo qual opera o aparelho psíquico, tem uma face real que força o sujeito a tentar re-encontrar o mesmo; e uma face simbólica, que sempre fracassa neste propósito. Mas que ao forçar a contingência do que é novo, permite ao sujeito uma perda de gozo.

Nada disso a ciência quer saber, por mais deletérios que sejam os efeitos desta ignorância. O Cientista Warwick se inclui algo de psi em sua agenda, o faz pela via do engano, da libido que em sua livre circulação pelo aparelho, pega carona em qualquer significante, o mais anódino possível, para aliviar a barra e distrair o sujeito em seu esforço para manter o que o chateia por baixo do tapete.

Voltando ao projeto, antes de partir para o campo de pesquisa, valeria concluir a interrogação contida nesta frase para definir melhor o que se investiga. *Você me ama tanto quanto eu* ...me amo, te amo, te odeio, me odeio, gostaria de ser amado são algumas das seqüências possíveis que implicam em conseqüências diversas.

Um ideal de transmitir, de compartir sensações e emoções dentre os parceiros no amor sempre existiu. Então, será necessário este aparato eletrônico sofisticado para forjar a ilusão de completude? O que está havendo com os humanos quando já não bastam caras e bocas, gestos, atitudes e palavras ternas para expressar seu amor? Em geral, os amantes costumam prezar sua privacidade. Basta a lua como testemunha para iluminar a magia da paixão. O que mais está em jogo quando se propõe que uma pesquisa dita científica se desenvolva neste clima de *reality show*, via Internet?

Na primeira pesquisa mencionada, reina Narciso, o Eu tomado pelo sujeito como primeiro objeto de amor. Na segunda pesquisa, sob as bênçãos de Eros desponta um primórdio de alteridade, um semelhante de quem se espera o amor. A prosseguir nesta linha de investigação, logo sobrevirão os conflitos próprios à tópica do Imaginário e o Professor talvez precise recorrer a outras divindades.

Elaborar e divulgar projetos como estes, mesmo que não se chegue a executá-los de fato, é suficiente para atestar a superficialidade ou mesmo a inexistência de laços sociais na contemporaneidade. Um mundo dominado pela premência de ações *on-line*, onde não há tempo para o amor, que exige como antecedente uma suposição de saber, por encontros fugazes movidos pelo impulso da atração física rápida e anonimamente descarregada.

O discurso que sustenta esta prática investigativa, fundamentado na ciência e financiado pelo capital da livre empresa, não prima exatamente por pautar-se em alguma ética, na medida em que ignora que tais procedimentos não são sem conseqüências para os falantes. Não bastasse expropriá-los de sua força de trabalho físico e intelectual, usurpa-lhes também a perspectiva de trabalho psíquico. De desejado/desejante o humano se reduz em escala de massa a dejetado/"deletante".

Tampouco os cientistas consideram que Eros feminiliza aqueles que por ele são flechados, uma vez que os designa ao circuito da demanda no qual a mãe fálica, todo poderosa, poderá fazer dom ou frustrar, sem necessariamente se submeter à Lei, ao interdito paterno.

A diferença e a ordem do sexual só se inscrevem pelo desejo.

Angustia e saber

Gilda Vaz Rodrigues

Desde o início, a conceituação sobre a angústia vem trazendo e se fazendo acompanhar de uma outra conceituação, que se mistura e ao mesmo tempo se distingue mas que vai tomando forma, à medida que avançamos na formalização. Trata-se do saber.

A angústia tem saber. Isso levou Lacan a se referir a ela como o afeto que não engana.

Freud, ao formulá-la em sua segunda teoria da angústia como sinal de perigo, também introduziu aí um elemento da ordem de um saber, algo que sinaliza que ali existe alguma coisa que aponta para uma verdade. Verdade que é um perigo.

E por que perigo?

Talvez o que paradoxalmente é algo do qual "não se quer saber nada disso".

Se por um lado Freud alude a uma disposição do sujeito em direção ao saber, chegando a formular uma pulsão de saber - *Wissenstrieb* –, por outro lado Lacan enfatizou uma direção oposta no sentido de uma paixão da ignorância.

Estes dois pólos se articulam uma vez que o saber e o não querer saber se conjugam nos três tempos da experiência freudiana: Inibição, Sintoma e Angústia.

Não irei me deter nos dois primeiros onde o saber e o não querer saber enodam-se: inibição, ou onde eles encontram a saída de compromisso: sintoma. Irei centrar minha atenção no terceiro tempo da formulação freudiana: a angústia.

E qual a relação entre angústia e saber?

Dissemos que a angústia aponta para algo que sinaliza a verdade do sujeito. Verdade que toma corpo, literalmente.

A natureza dessa verdade que a angústia veicula será o objeto do nosso trabalho.

Nas primeiras lições do *Seminário da Angústia*, Lacan, num determinado momento, ressalta: "A verdade vem de Kierkegaard através da angústia".[1]

Ao formular o conceito de angústia (l844) Kierkegaard suscita o paradoxo pois a angústia não pode ser de modo algum objeto de um conceito, mais ao mesmo tempo ela é o fundamento <u>não conceitual</u> de todos os conceitos.

Sartre, por sua vez, se referiu à angústia como um <u>falso-conceito</u>, definindo-a como um- ponto de universalização do singular.

O que se revela aí é o confronto com a vacuidade, o vazio, que não pode ser abordado através dos recursos conceituais que o pensamento filosófico ou a lógica formal aristotélica oferece.

Lacan desenvolve seu *Seminário X* nesta direção, sustentando o estatuto não-conceitual da angústia, uma vez que ela toca o real.

E como dizer do real?

O que se pode dizer do real, na experiência psicanalítica, nos é dado pelo traço unário, que é o traço da repetição.

Mas de que repetição se trata, essa do traço?

É também em Kierkegaard que encontramos uma referência que nos permite abordar o estatuto desse traço de repetição.

Em 1843 ele escreve sobre a repetição mostrando que o homem não pode repetir cada uma de suas experiências estéticas e éticas a fim de gozar um prazer passado. A repetição, entretanto, é possível no plano do futuro, na aceitação da vida como um constante recomeçar, conversão que se abre ao sentimento do prodigioso e do divino. Em outros termos, a repetição só é possível como impulso de submissão ao desconhecido e radica-se no próprio absurdo da impossibilidade de recomposição e reprodução das experiências estéticas e condutas éticas do passado.

Retomemos o traço unário como o traço de repetição.

Como que o traço unário entra em cena?

Diríamos melhor se disséssemos: como ele entra na contabilidade do que se repete?

Isso porque ele entra a partir do momento em que começa a ser contado como UM? E como que ele é contado como UM? Seria a cada vez que um sujeito se precipita, se lança em um ato em que, antes de reproduzir uma identificação do passado, ele cria uma nova identificação, mas que traz como um carimbo a marca de origem?

É aí que tentarei articular o tempo da angústia como este tempo de passagem, esse intervalo entre gozo e desejo. Entre o atrelamento a uma forma repetitiva – que busca a reprodução de um encontro, que se fará sempre faltoso, com algo de uma experiência passada – e a asserção antecipada de um sujeito que só pode se apresentar com S, ou seja, na vacilação de um certo *fading* onde ele se lança antes mesmo de tomar forma.

Seria o traço unário a projeção para o futuro de que nos fala Kierkegaard, a qual lança o sujeito ao desconhecido, ao novo, criando novas formas de lidar com velhas questões?

De qualquer forma, para que isso ocorra é preciso que o sujeito se desprenda dos envólucros que o envolveu e se desloque da via pela qual ele procura o impossível que é apreender-se como um objeto, o **a** que ele não deixa cair, soltar.

O que ocorre é que apreender-se como objeto é sempre uma posição masoquista. O deixar cair o **a** que ele é aí na estrutura, não significa lançar-se na linha do trem como a jovem homossexual, do texto de Freud, mostrando que ela não se desprende, ela vai junto como sendo ela o próprio anuma passagem ao ato. Nem tampouco se lançar em tramas e aventuras com a dama de reputação duvidosa, para mostrar ao pai o que ela queria dele, em forma de *acting-out*.

Como, então, o **a** se apresenta na constituição do sujeito na posição de desejo?

O **a** é o que resta da relação com o Outro, daquilo que se pode nomear, representar nesta relação. Resta como um ponto irredutível, não assimilável, não especularizável, e é preciso que ele caia como resto para que a repetição imponha o novo, aponte para o futuro e não apenas reproduza o mesmo, tentando-se reencontrar o a que não se tem mais, pela via regressiva sob a forma de identificação.

Mas de qualquer forma esse **a** aparece num primeiro momento tomando a consistência de uma passagem ao ato ou do *acting-out*. É aí que o sujeito mostra sua causa, deixando cair este resto que é onde ele paga com o corpo, pondo o corpo em cena.

É por isso que quando o sujeito atua, ele sente isso como algo estranho nele próprio, como algo que ele faz a sua própria revelia; como um duplo de si mesmo que toma forma em suas ações.

Como se perguntasse:

– Por que faço isso que me faz sofrer, mas não consigo deixar de fazer?

A resposta seria: por causa do **a**, ou ainda: o **a** é a causa

O a é o operador de nossas ações.

Mas o **a** pode vir como resposta no fantasma S<>a, como também pode vir como falta, constituindo a rocha onde Freud coloca o limite da experiência analítica.

Portanto, quem sabe da causa é o a.

O surgimento da angústia aponta para algo, este *Etwas* que nos assinala Freud quando insiste que a angústia é diante de algo - *Angst is Angst vor Etwas.*

É preciso ouvir as formas fantasmáticas com que o **a** se reveste e se apresenta, pois é através do fantasma que ele opera, como suporte do desejo.

No *Seminário X*, Lacan assinala que já há conhecimento no fantasma (*qu 'il y a connaissance dans le fantasme*).

É este saber que insiste através do *acting-out* quando a fala não é suficiente para fazer ouvir a causa, o analisante então irá mostrá-la colocando o corpo em cena.

E como se opera com o *acting-out*?

Lacan destaca a função do corte; é por isso que ele usa o exemplo da circuncisão. Um corte e uma torção para que se possa efetuar a castração, que instaura o sujeito na ordem simbólica.

A prática psicanalítica visa alcançar um ser sem substância que é o próprio corte, como escansão que promove a queda do objeto, fazendo advir o sujeito sem substância.

Mas para que isso ocorra é preciso que o objeto que toma corpo na análise seja desencarnado.

O objeto pode tomar corpo de várias formas. Nasio fala em formações do objeto **a**, que não **se** regem pelas mesmas leis significantes que se aplicam às formações do inconsciente.

Podemos identificar estas formações nos fenômenos psicossomáticos, nas anorexias e bulimias, nos *acting-out*, para citar algumas.

Cria-se uma nova realidade ali onde o objeto deveria cair, ele toma corpo.

No mesmo texto onde Nasio fala dessas formações ele assinala:

> "Isso comporta a idéia, que a realidade é uma questão de limite, de borda, e eu acrescento... que é uma questão de nó, não no sentido de nó borromeano, mas de algo que se fecha como um nó".[2]

A forma mais comum de o objeto tomar corpo na análise é através do *acting-out*, onde ele literalmente coloca o corpo em cena agindo em vez de falar.

É a forma como o **a,** revestido pelas vestimentas fantasmáticas, entra em cena.

A consistência do **a** que nos interessa enquanto analistas, é esta que toma forma encarnado no fantasma.

Por isso, é preciso ouvir a verdade que há neste pequeno nó que surge como obstáculo à análise.

É aí nessa junção do corpo com a palavra que se funda o desejo.

Neste sentido, Lacan fala do **a** como objetalidade e não como objetividade.

A objetividade, ou conhecimento objetivo, é correlativo de uma razão pura, último termo que se pode articular por uma lógica formal.

A objetalidade é introduzida como correlato de um "*pathos* de corte" e se articula com a função da causa.

A partir da psicanálise, da descoberta freudiana do saber inconsciente, não se pode mais pensar o conhecimento sem levar em conta esta objetalidade que está presente na subsistência da causa. Causa que é causa do desejo.

Ao formular a produção do objeto **a** como decorrência da fala, Lacan assinala que essa produção irá afetar estruturalmente a forma de apreensão do conhecimento e da realidade pelo homem.

Tendemos a pensar na construção fantasmática que se impõe como meio que inscreve o gozo, como um conhecimento objetivo, como se fosse possível apreendê-lo, nomeá-lo pelos mesmos instrumentos que usamos para decifrar e fazer deslizar os sintomas. Não se trata entretanto dessa mesma forma de operar quando se trata do objeto.

Daí a correlação com a prática da circuncisão. Um corte que é uma marca. Uma marcação estrita da falta, tanto quanto a depuração de um **a**.

A relação com o campo do Outro se fará não mais através do que toma corpo, mas através desse pequeno fragmento de carne que cai, que se perde – o **a**.

A partir da distinção entre "objetalidade" – relativa ao **a** – e a objetividade, enquanto pré-requisito da ciência, rompemos com a suposta autonomia do conhecimento objetivo.

Embora objetalidade e objetividade possam parecer correr paralelamente sem um ponto de encontro possível, a objetividade do conhecimento científico não pode prescindir de considerar a objetalidade.

Neste sentido, Lacan outorga à objetividade uma tripa causal, ou seja, há uma implicação visceral que estaria na raiz do conhecimento científico.

Vejamos mais de perto como isso se daria:

A subsistência dessa causa, a sua irredutibilidade se deve ao fato de ela ser idêntica a essa parte de nossa carne que fica presa na máquina formal da lógica do fantasma de cada um.

Sem isso, o formalismo lógico não teria sua própria eficácia imperativa de gozo.

Isso é que faz com que demos o sangue, a carne, o corpo por uma causa. Um pedaço de carne arrancado de nós quando nos engajamos numa posição de desejo, através da criação de uma teoria, de uma obra qualquer.

> "É essa parte de nós mesmos tomada na máquina do formalismo lógico para sempre irrecuperável, este objeto como que perdido nos diferentes níveis da experiência corporal onde se produz o corte, é ele que é o suporte, o substrato autêntico de toda função como tal da causa."[3]

Esta parte é, por função, parcial, ela é parte do corpo.

Podemos constatar isso na própria linguagem que trai a verdade aí subtendida.

Por exemplo, quando falamos:

> "Dou-lhe meu coração".

"Deu o sangue por uma causa". "Suar a camisa". "Ter que ralar".

"Ser mãe é desdobrar fibra por fibra o coração".

Enfim, esse coração está aí, como toda metáfora de órgão, para se tomar ao pé da letra. Aí, no sentido da letra mesmo, do **a** como letra.

É como parte do corpo que ela funciona, a causa. É isso que Lacan irá chamar de Tripa Causal.

A tripa como as vísceras, aquilo que às vezes nos leva a dizer que algo é visceral. Algo que nos invade ao nível visceral mesmo, e que chega a doer.

Quando Freud formula as teorias sexuais criadas pelas crianças, já estaria apontando para a raiz dos grandes pressupostos teóricos e científicos criados pelos adultos.

Raiz esta que estamos situando aqui como não só a partir de um dos pólos – pulsão de saber ou ephistemológica, mas enfatizando este outro: a falta de saber, que levaria uma criança a criar uma resposta, através de seus próprios recursos, àquilo que estruturalmente não teria resposta: o sexo e a morte. O que moveria esta pulsão ephistemológica seria a falta de saber estrutural onde, para não cair nesse abismo da ignorância radical, o sujeito se engancha, se ancora num significante qualquer que inaugura a cadeia de todas as respostas que poderão a partir daí se produzir.

Há portanto um nível de saber que passa pelo corpo, a medida que toca num ponto onde todo o saber formulado é esgotado, um ponto de ignorância radical portanto, limite entre o somático e o psíquico, diríamos com Freud a respeito da pulsão.

Se Freud privilegiou o campo do psíquico ao distinguir a pulsão de saber, Lacan privilegiou o lado do somático, dessa libra de carne que se paga toda vez que somos tocados neste ponto de nosso ser.

Trata-se de algo que concerne à divisão constituinte do sujeito, o qual só pode surgir neste saber que é consequência da articulação significante.

É assim a experiência analítica. Não adianta estudar psicanálise sem passar pela análise, sem pôr o corpo no divã.

Mas também há um momento em que se tem que tirar o corpo do divã e se colocar na vida, final de uma análise.

Momento em que é preciso que o sujeito, num mais além de tudo que é possível dizer, interpretar, analisar, ponha seu corpo numa ação nova, pela qual ele se faz sujeito.

Não se trata de *acting-out* ou de passagem ao ato, mas de ato. Ato de sujeito que se funda no próprio ato, que levou Freud a parodiar Goethe no final de Totem e Tabu afirmando: "No princípio era o ato".

Para isso é preciso que o sujeito possa deixar cair o **a** que como operador movimenta a cadeia onde o sujeito pode aparecer.

Trata-se de uma asserção de certeza antecipada, onde o sujeito se precipita numa resposta e se cria por isso mesmo como sujeito.

Diante do desarvoramento da ausência de resposta no campo do Outro, do nada mais a dizer, do nada mais a interpretar, nada mais, a saber, nada mais a analisar, só nos resta apostar em uma marca que não se sabe, neste ponto de ignorância radical, tocado pelo saber analítico, que nos sustenta.

Entramos aqui no ponto onde finalmente poderemos distinguir a especificidade dessa operação.

Não mais o sujeito da certeza mas a certeza de um sujeito como decorrência lógica.

Não se trata mais dos atributos com os quais o sujeito se define e que lhe são oferecidos pelo Outro, juízo de atribuição, mas do juízo de existência, aquele na qual o sujeito sem substância, sem essência, sem predicados, tem sua certeza antecipada. Pela sua própria condição de prematuridade ele não está lá, ele se precipita numa resposta que o Outro significará.

A certeza antecipada aponta para o lugar vazio na estrutura que exige a escolha forçada de se dizer o indizível. Daí se pode dizer da perspectiva criacionista da psicanálise.

O fantasma é o último resíduo mais primitivo, último ponto de predicado com que o sujeito se garante. Ponto de ancoragem do desejo. Daí a certeza que a angústia sinaliza quando se toca no fantasma.

Para se ir além desse ponto é preciso sair das predicações fálicas com as quais o neurótico responde à sua falta-a-ser, desabando a cada destituição subjetiva.

Uma nova forma de operar se faz necessária, onde a existência do sujeito lhe é dada através das escansões temporais.

Tal como no sofisma dos três prisioneiros, cada um de nós tem um disco que desconhecemos, este ponto de não-saber que carregamos nas costas, e que nos leva a ter que fazer a hora, fazer o encontro, saber encontrar o real onde seu ser tem suporte.

Reencontramos Kierkegaard neste ponto de concluir, considerando que a repetição do futuro como ele define este impulso de submissão ao desconhecido, certamente se fundamenta na existência desse ato antecipado pelo qual o homem se abre à dimensão do prodigioso e do divino.

Notas

1 LACAN, Jacques. *A angústia* – Texto não estabelecido.

2 NASIO, J-D. *Psicossomática: as formações do objeto a*, p.10.

3 LACAN, Jacques. *Angústia* – tradução - texto não estabelecido.

BIBLIOGRAFIA

FREUD, Sigmund. Inibição, Sintoma e Angústia. *ESB*. Rio de Janeiro: Imago, 1976, v.XX.

_____. O "estranho" (1919). *Op.cit.,* v.XVII.

LACAN, Jacques. O tempo lógico e a asserção de certeza antecipada – um novo sofisma. *In Escritos* – Campo Freudiano no Brasil. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999.

_____. *A Angústia* – texto não estabelecido.

FORBES, Jorge. *Notas de Curso* – 1989 – Módulo sobre identificação. Matema. BH.

HARARI, Roberto. *Seminário A angústia de Lacan*: uma introdução. Porto Alegre: Artes Ofícios, 1997.

KIERKEGAARD, Sören Aabye. *Os Pensadores*. Rio de Janeiro: Abril Cultural, 1974, v.XXXI, cap. 45.

NASIO, Juan-David. *Psicossomática*: as formações do objeto a. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1993.

El psicoanálisis y la razón moderna

Daniel Gerber

El psicoanálisis es, indudablemente, heredero de la razón moderna. Sin embargo, su práctica clínica y su teoría muestran los límites del ejercicio de la razón. El descubrimiento del inconsciente viene a señalar ese límite y la imposibilidad de un sistema de pensamiento que pueda constituirse como formalización que lo incluya todo.

La práctica del psicoanálisis se desarrolla a partir del síntoma que, para Lacan, es tributario de lo real, es decir, de "lo que no anda", aquello determinante de que "el mundo sea inmundo". Pero al ocuparse de esta dimensión de lo in-mundo, lo no adpatado al mundo del lenguaje y la cultura, el psicoanálisis mismo constituye un síntoma de la civilización, cuerpo extraño que, enquistado en ella, le revela su verdad reprimida.

Surgimiento de la modernidad, nacimiento de la ciencia moderna e imperio de la razón son fenómenos íntimamente vinculados. El punto de origen puede situarse en Descartes, específicamente en su conocido "cogito": "pienso, luego yo soy". Con él se establece el predominio de la razón, que se basa en una transferencia de responsabilidades: de Dios al hombre. Porque si bien Descartes nunca dejó de reconocer en Dios la garantía última, dio lugar al pensamiento moderno al plantear el conocimiento como producto de la razón argumentativa. La modernidad se funda en el ideal iluminista que busca extender los límites de la razón por medio del desarrollo de la ciencia, lo que posibilitó que las áreas dominadas por la autoridad eclesiástica comenzaran a volverse laicas. La autoridad religiosa fue progresivamente sustituida por una autoridad cuyo fundamento no podía ser la fe sino el razonamiento. De hecho, ya desde el siglo XVIII se impusieron modos de gobierno que, aún en el contexto de la monarquía, establecían una estrecha relación con el saber: se trató del despotismo ilustrado, donde el soberano gobierna en nombre del bien del súbdito cuyo conocimiento presume poseer y con el cual lo instruye para que éste alcance su bienestar.

El proyecto de la ilustración pretenderá hacer a los sujetos iguales en cuanto a sus derechos y obligaciones. Igualdad ante la ley, un ideal de justicia que se basa en el argumento de que todos somos igualmente poseedores de esa facultad llamada razón. Esta igualdad es correlativa del afán de producir, con el mismo poder de la razón, un saber válido para todos, independiente de los poderes del estado y las iglesias, un saber con pretensiones de universal y que se proclama accesible para todo aquél que lo quiera.

Esta posición será reforzada más adelante por la ética kantiana que sostiene que desde la razón práctica cada quien tiene que actuar según la ley moral cuyo alcance posee carácter universal. A esta ley cada individuo tiene que sacrificar sus apetencias particulares.

La modernidad produce una modificación de lo que Lacan llama discurso del amo pues introduce –gracias al sostén de la ciencia y la técnica- la producción de bienes de consumo a escala universal. Esta producción crea la ilusión de dominio pleno por medio de un saber que no es mera especulación sino esencialmente práctico y utilitario. Así, mientras que por un lado la ciencia elabora un saber universal que tenderá a ocupar el lugar del amo al que todos deben subordinarse, por el otro la técnica produce objetos para consumo masivo e impone un modo único de satisfacción para todos.

Por esto se puede decir que el mundo moderno, el mundo que se inicia en el siglo XVIII, es un efecto del discurso de la ciencia. Es un mundo que se organiza con base en el saber y la razón y se sustenta en el dogma del progreso. Este último se define como la evolución hacia estados de cada vez mayor dominio sobre la naturaleza y armonía entre los hombres que pueden alcanzarse por medio del saber. Se inicia así la búsqueda de unificación, uniformización que condena y descalifica lo diverso, lo Otro, y provoca efectos de exclusión, de segregación, de eliminación de lo que se presentan como Otro de la razón, Otro que obstaculiza el dominio de lo Mismo. El llamado progreso es correlativo del desarrollo de un mercado único que unifica gustos, preferencias, opiniones, juicios. La razón como garantía de orden y estabilidad en el mundo tiene que lograr la construcción de un universo homogéneo: es preciso lograr la uniformidad, borrar las particularidades, las diferencias, todo aquello que pudiera limitar su poder. El sujeto de este mundo racional tiene que ser enteramente calculable, previsible: no por casualidad las llamadas disciplinas psi que van a ocuparse de la previsión, el control, la modificación de los comportamientos, surgirán con la

modernidad. El sujeto tiene que ser funcional, operar eficazmente como un engranaje perfectamente ajustado en la maquinaria social. Aquí está el punto ciego de toda racionalidad que el descubrimiento freudiano pondrá de manifiesto: la subjetividad no es medible ni cuantificable porque la experiencia humana tiene como basamento lo imprevisible, lo que escapa a todo control, a todo intento de medición y dominio.

Las ciencias, según una definición de diccionario, son "un conjunto de conocimientos y estudios poseedores de valor universal, caracterizados por un objeto y un método determinados y fundados en relaciones objetivas verificables". La modernidad pretendió aplicar este criterio no solamente para el estudio de la naturaleza sino del sujeto mismo. La expresión "ciencias humanas" no deja de ser contradictoria en su formulación misma pues una característica básica de la ciencia es la exclusión del sujeto. La ciencia excluye al sujeto de su campo precisamente porque la objetividad es problemática cuando el objeto es el sujeto mismo o la interrelación entre sujetos.

De hecho Freud aludió a la existencia de tres profesiones imposibles: gobernar, educar, psicoanalizar. Se trata de tres actividades en las que existe siempre, en la medida en que hay una relación entre sujetos, un punto ciego que escapa a toda medición y a toda previsión. Ahora bien ¿no es esta imposibilidad la que está en juego siempre que el sujeto está implicado?. ¿no se trata de la imposibilidad de saber de eso que en el saber es siempre un agujero?

Se puede decir que la ciencia pretende negarlo, de ahí las paradojas que no deja de presentar. La más notable de éstas es quizá la relación que ella mantiene con Dios. La revolución científica de la modernidad pretendió instituir el reino de la razón, pero no solamente no eliminó cierto elemento irracional de su campo sino que mantuvo la creencia en un Dios al que los científicos no han dejado de recurrir. Es el caso de Newton quien, a pesar de guardar silencio sobre la causa de la ley de gravedad por no tener experiencias o fenómenos que permitan determinarla, no dejó de pensar que Dios era el agente de la gravedad. Así, hizo coexistir un conjunto de principios matemáticos que explicarían el fenómeno con la idea de la presencia de una potencia suprafísica, un Creador como la causa no formal de la gravedad.

Podría pensarse que se trataba de un momento primitivo de la ciencia. Sin embargo ya en el siglo XX, los desarrollos de la física cuántica generaron un debate entre Einstein y Born en el que la cuestión de Dios vuelve a raíz de la indeterminación cuántica. Como ésta no puede darnos más que la probabilidad de un evento, pero no su certeza, surgirá la pregunta por la existencia y el lugar de Dios. Para Einstein esa indeterminación niega a la divinidad, de allí su frase célebre: "Dios no juega a los dados", a lo que Born responde de una manera que protege la existencia de Dios: "Si bien Dios construyó el mundo como un mecanismo perfecto hizo suficientes concesiones a la imperfección de nuestro intelecto para que lancemos los dados con una probabilidad no desdeñable de ganar". De este modo, el punto oscuro de la razón siempre podrá dar lugar a la presencia de un Dios.

Incluso el propio Hawking, que se dice ateo, indica al final de su libro "La historia del tiempo", que si encontráramos la respuesta al por qué del universo, la razón humana habría triunfado de manera definitiva pues conoceríamos entonces el pensamiento de Dios. Con esto se observa que, no obstante que el discurso de la ciencia se estructura como una construcción que rompe con la idea de cualquier revelación, el científico busca ese Otro del Otro garante de la certeza que sus mismos hallazgos y elaboraciones ponen siempre en cuestión. Por esto retorna siempre el tema de Dios, de tal manera que hay un Otro convocado por el científico que no es sino la negación de esa falta del Otro que el psicoanálisis concibe como ausencia de garantías.

Precisamente por esto el psicoanálisis se ocupa de eso que en la ciencia es el desecho, lo real, "lo que no anda", aquello que, dice Lacan, hace que "el mundo sea in-mundo". Esto es lo que escapa a la formalización, lo desmedido, lo que excede a toda medida. "El sueño de la razón produce monstruos", decía Goya. Estos monstruos del sueño, el acto fallido, el síntoma, de lo que no obedece a la lógica y lo razonable, son el objeto que el psicoanálisis rescata para que el sujeto reconozca en ellos su verdad que es la de la satisfacción gozosa que encuentra en su sufrimiento y su pesar.

Sin embargo, pese a que su descubrimiento ponía al desnudo las ilusiones de la cientificidad, Freud no dejó de alentar expectativas en hacer del psicoanálisis una ciencia, y aunque su empresa constituye un cuestionamiento radical al dominio de la razón, no dejó de confiar en los poderes de ésta última. Así es como en 1910, en un artículo titulado *Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica* (1) afirma, con

inocultable optimismo que la "autoridad" y la "enorme sugestión que emanan de la terapia psicoanalítica" obraron hasta ese momento contra el psicoanálisis, pero su esperanza es que, como todas las verdades fueron a la larga admitidas –"siempre ha sido así hasta ahora", lo propio sucederá con el psicoanálisis. La difusión del psicoanálisis, agrega, haría conocer al conjunto de la humanidad aquello que denomina "el sentido general de los síntomas" y así, lo velado en ellos sería de público conocimiento encontrándose el neurótico carente del utilaje que le había permitido ocultar, hasta el momento, "sus procesos psíquicos". De este modo, concluye, "la condición de enfermo se volverá inviable".

En todo esto hay un evidente error de apreciación porque eso que Freud llama "efecto universal de nuestro trabajo" resulta una confusión entre el saber teórico del psicoanálisis y el saber del inconsciente que, por definición, puede ser dominado por el saber teórico, de modo que aún cuando todos conocieran lo que el psicoanálisis postula, no dejaría de existir el inconsciente y sus efectos. Por otro lado muestra la pretensión de Freud de hacer del psicoanálisis una ciencia con efectos universales olvidando el hecho de que los sujetos son singulares y por esto no podrían hacer nada contra sus síntomas apelando a un saber universal, con las características de universalidad propias de la ciencia.

Esta confusión predomina en la enorme difusión que el psicoanálisis ha tenido en la cultura y en la absorción que ésta ha hecho de él. Se puede decir que este proceso ha contribuido de manera importante a fortalecer lo que Lacan llama el "muro del lenguaje", que no es sino la materialización de la creencia en un Otro consistente que a todo puede brindar un sentido universal e incuestionable, creencia que impide confrontarnos con lo singular que, más allá del sentido, puede tocar al sinsentido radical que funda a cada quien en su diferencia específica.

En realidad, ese equívoco "sentido general", universal, soñado por Freud para el futuro del psicoanálisis se ha encarnado en el desarrollo de la ciencia y sus consecuencias técnicas que llevan a la propuesta de adorar como fetiches y gozar de los innumerables "gadgets" (artilugios) producidos con la ilusión de con ellos se puede eliminar el malestar en la cultura. La impresionante e ilimitada oferta de "gadgets" mantiene ocupados a los sujetos en la creencia que en alguno de esos fetiches está la felicidad negándose así la posibilidad de que algo falte; el llamado *zapping* televisivo resulta un ejemplo paradigmático de esto: objetos que tienen que reemplazarse a una velocidad insólita por sujetos que en la búsqueda de ese mítico objeto se aislan del lazo social.

De ahí que la oferta tenga que ser *light* a fin de no perturbar la fácil ingesta del individuo con el riesgo de provocarle, como última resistencia, algún tipo de anorexia mental que lo excluya del mercado de consumo. Oferta de todo tipo de productos *light* o *diet* con la consecuencia de que hay cada vez más individuos que presuntamente conocen poco y nada de muchas cosas y con esto tienen lo suficiente para reciclarse en el discurso corriente que gira en redondo sobre los mismos temas.

La oferta surgida del campo del la ciencia y la técnica parece destinada a permitirle al sujeto sobreponerse a los límites del cuerpo y la existencia, a lo que Lacan llama lo real como ese imposible inherente a la existencia del lenguaje. De este modo, para todo aquello que puede significar la presencia de lo real, la ciencia parece tener la receta exacta para eliminar sus efectos y asegurar una felicidad total: para la enfermedad, los imperativos surgidos de investigaciones inobjetables que ordenan la vida sana y natural; para el envejecimiento, el lifting; para la obesidad, la liposucción; para el órgano colapsado, el transplante; para el temor a la muerte, el logro de una longevidad inédita aunque fuese por medio del recurso de conectar el cuerpo inerte a un conjunto de aparatos; para fantasmas como el de Schreber de ser una mujer en el momento del coito, las operaciones de cambio de sexo; para la menopausia, la esterilidad, el celibato, el matrimonio homosexual: los bancos genéticos, los embriones congelados, la inseminación artificial, la fecundación "in vitro"; para lo irremediable de la muerte, los proyectos de clonación cuya realización quizá ya sea ingobernable; para la angustia ante las posibles imperfecciones de la descendencia, la ingeniería genética, la dilucidación del genoma humano y su manipulación intrusiva, la eugenesia; a la muerte siempre incontrolable, la eutanasia.

La lista podría hacerse más extensiva, pero lo que interesa es destacar el rasgo común de todas estas proposiciones: la idea básica de que todo malestar puede eliminarse o evitarse y la vida puede transcurrir sin la menor tensión. Se deja de lado lo que Freud señalaba en 1930: el malestar es constitutivo de la cultura y no es un malestar circunstancial, es condición de existencia para y el ser humano que es un ser eternamente en falta, ser de deseo, una dimensión que no puede ser científicamente regulada.

No se trata, sin embargo, de oponerse a los avances científicos sino de advertir que el afán de dominio que los caracteriza conduce a borrar al sujeto en su especificidad singular.

El éxito de la ciencia en el mundo contemporáneo se debe a la promesa de felicidad que está en su base, pero lo que se llama "dolor de existir" que es inherente a lo humano no se contrarresta con sus logros. Estos tienden más bien a producir una comunidad cada vez más global –organizada en mercados comunes- de individuos aislados y con cuerpos reciclables, comunidad inundada por un discurso con pretensiones de universalidad y verdad incuestionables y con los productos de la técnica en todos los confines del planeta.

En este contexto de uniformización y globalización se impone paradójicamente el imperativo superyoico *massmediático* que ordena "Sé tú mismo". Esto sería válido pensado en sí mismo de no ser que este "ser uno mismo" resultaría de acatar la exigencia de Otro, negando así que el proceso de subjetivación exige asumir en primer término, para cuestionarlo después, que sólo es posible ser inscribiéndose en el campo del Otro para hacer propio el lenguaje de éste como paso previo ineludible para toda separación. El discurso dominante que los medios reproducen al infinito conduce a la negación de la deuda ineludible del sujeto, lo que permite entender que ya en los años 60 Lacan se refiriera al creciente ascenso y violencia de los procesos de segregación que en el siglo XX han llevado al exterminio genocida radical, al extremo de que la eliminación incluye el cadáver mismo. Los hornos crematorios del nazismo y las desapariciones en diversos países son el testimonio. Afirmar el ser a partir de la negación, la aniquilación del Otro, con el consiguiente rechazo de la deuda para afirmarse en el narcisismo de un yo que asume el presunto dominio con el precio de la violencia destructora será la consecuencia de ese mandato tal como es presentado.

Se podría afirmar que, con la caída de las utopías del progreso en su versión liberal o marxista, con la desaparición de los grandes proyectos sociales de "liberación" y construcción de mundos ideales, con la desconfianza creciente hacia todo discurso político, se ha ido consolidando en las sociedades la consigna narcisista de afirmar el yo obedeciendo al mandato de mantener y fortalecer un lazo cada vez más estrecho con "los iguales" inmediatos. Pero este lazo, para perpetuarse, exige una premisa paranoide que lo sostenga: segregarse para defenderse, atacar a quien se le atribuye la responsabilidad del propio menoscabo, usar la queja, el lamento, la querella constante. Así es como van a generarse tribus urbanas que se organizan con base en el principio de la "pequeña diferencia" que señala como máximo enemigo al vecino. Un ejemplo de esto puede hallarse en cierta versión del feminismo que formula esta verdadera propuesta concentracionaria: "Le idea es poder evacuar dos o tres estados de los EE.UU., echar a los hombres de un puntapié e instalar allí sólo mujeres y edificar una suerte de "Muro de Berlín" alrededor, para que las mujeres no tengan que estar más en contacto con los hombres" (2). ¿Se trata de lucha por reivindicar el "derecho de las minorías" o por sostenerse, en cuanto minorías pro-ghetto, en el encierro de la presunta pureza exterminante del diferente?

Hablar de pureza y de rechazo de la diferencia y lo diferente evoca la religión en la medida en que ésta, con su máxima susceptibilidad a la pequeña diferencia, canaliza actualmente de un modo importante la pasión del odio al diferente. Se puede en este sentido hablar ya del fracaso de la expectativa freudiana expuesta en "El porvenir de una ilusión" de sustituir el fanatismo de la religión por las luces de la razón. Había en esto más bien cierta ilusión de la religión de la razón, religión "progresista" del intelecto que sostenida por el creador del psicoanálisis en contraposición a la religión oscurantista de la fe.

Lo sucedido desde 1927 hasta nuestros días desmiente completamente el pronóstico freudiano, al punto que cabría preguntarse si en la actualidad, en vez de asistir a la decadencia y retroceso de la religión, ésta y las inmejorables sectas de índole mística que surgen cada día se hallan en franco avance. El auge de los fundamentalismos e integrismos muestra el valor que para las colectividades tiene un discurso con pretensiones totalizadoras que provee de fundamentos inobjetables para que el creyente pueda saberse amado como hijo por la divinidad y sus representantes, con un grado de certeza tan violento que lo lleva incluso a su inmolación en nombre de ese Dios y sus vicarios. El lado obsceno y feroz de la religión así como de otras ideologías más o menos homólogas lleva a la satanización del vecino de credo y/o raza en un intento de hacer de la diferencia una total indiferencia, es decir, la anulación total del diferente. El mandato de "ser uno mismo" con absoluta prescindencia del Otro está en la base de la proliferación de las sectas, los grupos, las capillas regidas por líderes paranoicos "iluminados" que ofrecen "soluciones" mágicas a un malestar cuyo origen tiene que buscarse más bien en la definición de la condición humana misma. En realidad, estas "soluciones" no consisten más que en el fortalecimiento de una subordinación

absoluta a líderes presuntamente infalibles que toman en lugar del Padre Ideal incuestionable para confirmar así aquello que señalaba Freud en *Moisés y el monoteísmo*: "Sabemos que en la masa de seres humanos existe una fuerte necesidad de tener alguna autoridad que uno pueda admirar, ante la cual uno se incline, por quien sea gobernado y, llegado el caso, hasta maltratado...Esta necesidad proviene de la añoranza del padre" (3).

En este sentido, no hay una oposición radical entre religión y ciencia pues ambas traen de diferente manera la perspectiva de ese "más allá" que el ser humano procura alcanzar a partir del hecho de que su condición de criatura del lenguaje lo condena al límite y la restricción. La religión en una vida ultraterrena, la ciencia en esta vida. Pero es la incompletud constitutiva quien genera la ilusión de un estado ideal de completud que, de diferentes maneras la religión y la ciencia prometen. De ahí que no resulte sorprendente el auge que ambas, de manera simultánea, nos muestran, y que, no obstante sus aparentes y abismales diferencias, puedan coexistir perfectamente.

Ahora bien, no obstante ese auge de la ciencia, estamos en un momento histórico en el que –a diferencia de hace un siglo- distintos y coincidentes testimonios nos señalan al progreso como una ilusión, una idea caída en el descrédito total. El concepto mismo de progreso surgió como la perspectiva de un avance paulatino e inexorable hacia un estado de plena armonía el que se negaría que siempre, como lo dice Lacan, cuando gana por un lado se pierde por otro. Pero como generalmente no se sabe lo que se ha perdido tiende a creerse que sólo se gana. Ya Freud, en "El malestar en la cultura" señalaba los grandes costos que representaban para la humanidad los progresos de la técnica. Será entonces necesario preguntarse lo que se pierde cada vez que un progreso científico o técnico nos deslumbra con su apariencia de logro extraordinario. De este modo podríamos preguntarnos qué puede haberse perdido o qué puede llegar a perderse con una de las manifestaciones más importantes del "progreso" que se ha impuesto en los últimos años: la llamada "navegación" por las redes de las "autopistas" informáticas hecha posible por medio del Internet.

Como con otras conquistas del llamado progreso, la "navegación" promete acceder a un más allá que presenta al imaginario social como un viaje de vastos alcances, viaje que parece desbordar fronteras que hasta hace muy poco nos limitaban. Así, parece hacer realidad aquel "sentimiento oceánico" del que Romain Rolland le hablaba a Freud mostrándolo como testimonio de una comunidad con el todo trascendente y fuente de una intensa fe religiosa y una vivencia de eternidad.

Ya algo de este propósito se intentó llevar a cabo en aquélla otra "navegación" que fue la navegación espacial. Esta lanzó al espacio varias expediciones que llevaron un nombre de indudable raíz religiosa: "misiones". Quienes fueron lanzados al espacio sideral iban con la misión de encontrar alguna respuesta que permitiera –como a los antiguos misioneros de la fe- establecer algún tipo de comunidad con otros que pudieran responder. Pero en nuestros días da la impresión que este tipo de viajes tienden a ser sustituidos por la navegación informática que atraviesa un ciberespacio generador de imprecisables comunidades virtuales. El más allá se ha situado ahora en el más acá terreno, tal vez porque nadie ha respondido desde la luna, Marte, Venus o cualquier otro planeta de nuestra galaxia, y cuando no hay respuesta desde un lugar definido, el hablante pierde su interés, su empuje decae, abandona el proyecto. En cambio, una conectividad digital inmediata, sin el tiempo y el espacio como barreras, con la certeza de obtener respuesta desde cualquier otro lugar por parte de un interlocutor desconocido y pudiendo inclusive preservarse el anonimato de los participantes resulta un hallazgo fascinante.

En la nueva navegación no se trata ya de entrar en contacto con algún hipotético marciano inhallable sino con otro hablante y/o con sus producciones, aun cuando estas se encuentren sujetas a la relatividad, a la falsificación, a la duda sobre su veracidad. Todo esto se hace posible sin el menor desplazamiento físico, sentado frente a un monitor, con un teclado y un ratón, desde la comodidad del hogar –como suele decirse- y a salvo de la "ingravidez" del espacio estelar. Con el Internet el hombre se convierte en un verdadero nómade inmóvil que puede viajar miles de kilómetros sin moverse de su silla. ¿Es esto un progreso en todos los sentidos? ¿Hay solamente ganancia? ¿Qué será lo que se ha perdido o se está perdiendo si se acepta que ningún logro es posible sin pérdida?

Para tratar de responder habría que pensar en primer término en el cuerpo, ese cuerpo erógeno que solamente puede existir en el contacto con otros por medio de miradas, palabras, caricias, abrazos o besos. ¿Qué queda de este cuerpo condenado al aislamiento ante la pantalla y al que se le impone el mandato superyoico justificado en razones sociohigiénicas del "sexo seguro"? (4).

En segundo término habría que preguntarse en torno al deseo: ¿Qué se hará de este cuando con solo tocar algunas teclas podemos ser inundados –vía "autopista" cada vez más veloz- por un "menú" informático digno de un festín que se asemeja a comilona? ¿El intento de llenarnos hasta el hartazgo, hasta colmar cualquier falta, no podría llegar a provocarnos como reacción una verdadera anorexia, que sería el último refugio para un deseo que no quiere tanta satisfacción porque esto significaría su desaparición?

Son solamente algunos cuestionamientos que nos llevan a pensar que si casi todo en el marco de la avanzada modernidad que vivimos tiende al cierre, el lleno, el colmamiento, la respuesta del lado del sujeto no podrá dejar de ser el síntoma como manifestación de un saber inconsciente que será siempre refractario a cualquier intento de aplastamiento. La grieta subjetiva, fuente de todo dolor pero también de toda creatividad, siempre resistirá la pretensión de una sutura.

Todo ocurre como si el mundo contemporáneo organizado por las tecnociencias pretendiera llevar hasta las últimas consecuencias aquello que para Freud era el fundamento de la humanidad: ceder sobre el deseo, buscar la plena satisfacción, rechazar la falta. Se trata de una ética muy particular que podría definirse como inherente al superyo. Este impone al sujeto un imperativo de pureza y expiación: sostener al Otro, que es el sistema simbólico que nos hace sujetos, como un Otro exento de falta, sin fallas, completo. No cumplir este mandato se castiga con el sentimiento de culpa, efecto de la imposibilidad de responder a tal exigencia. Para el superyo la pérdida no debe existir y por esto las ilusiones que los avances técnicos generan lo hacen aún más presente. Más allá de sus beneficios, la técnica engendra ilusiones que retienen a los sujetos para que no realicen el camino de su deseo. La modernidad, con sus avances científicos y técnicos, se ha propuesto como meta curar a la humanidad del malestar. Pero este no puede considerarse meramente circunstancial, producto de un determinado sistema social o de la insuficiencia de los conocimientos. Es de orden estructural, producto de la falla inherente al orden simbólico, falla sin la cual éste último no podría existir. Es la falla de la que puede surgir toda creatividad, todo decir inédito y novedoso.

De ahí que la crítica de la modernidad no deba tomarse como el intento de retorno a alguna clase de oscurantismo. El psicoanálisis mismo no hubiera surgido sin las luces proyectadas por el surgimiento y desarrollo de la ciencia moderna, pero lo que él revela es ese fondo oscuro de angustia y dolor que subyace a toda formación cultural, a toda realización humana. Angustia por el hecho de que el deseo nos confronta con lo imposible de reconocer, la herida incurable de la subjetividad.

Sin desconocer su origen en el campo de la ciencia, el psicoanálisis se coloca a contracorriente de lo que los saberes oficiales promueven, pues lejos de inducir la ilusión de alcanzar un estado de completud convoca a hacer la experiencia de la fragilidad subjetiva, fragilidad derivada del hecho de que el Otro carece de respuesta última ante el enigma del deseo y que éste solamente puede sostenerse en la medida en que las certezas impuestas por cualquier orden social revelan su carácter ilusorio. El deseo vendrá así a romper ilusiones paralizantes en la medida en que someten a un mandato superyoico de desconocer toda falta para engendrar otras que reconozcan en la falta su posibilidad de existir, en un proceso interminable en el que lo verdaderamente valioso es el acto mismo en que el sujeto con su propia falta puede crear.

Al postulado de la modernidad contemporánea que plantea la posibilidad de alcanzar un estado ideal en el que la pérdida habría desaparecido, el psicoanálisis puede oponerle el valor esencial de la pérdida, sin la cual nada nuevo podría ser dicho o creado.

Más allá de la eficacia de la ciencia y la técnica, cuando se trata de lo humano subsiste siempre algo desconocido, un punto ciego que escapa a toda medición y a toda previsión. Es lo que se puede llamar el efecto sujeto. El psicoanálisis, a diferencia de la ambición científica, no elude esta dimensión ni intenta someterla a control; por el contrario, renunciando a toda pretensión de poder crea las condiciones para que, en el despliegue de la palabra, advenga el saber inconsciente que es precisamente el de lo excesivo que no se deja apresar.

Por esto, el saber del analista difiere completamente del que puede poseer el científico o el técnico. No ese saber lógico que remite el enunciado a una significación precisa y fija; es un saber que no se sabe, saber del enigma del sujeto dividido entre lo que cree decir y aquello que efectivamente dice. Es un saber que se articula entonces en las grietas del discurso, en los tropiezos que indican una enunciación que rebasa los enunciados, en las fallas, lapsus, olvidos, sueños y síntomas.

Este saber del inconsciente impulsa al sujeto a repetir, durante su vida, los mismos libretos con máscaras diferentes. La repetición lleva al sujeto a cuestionarse por sus razones, pudiendo eventualmente convocarse a otro –el analista- del que se supone conoce los resortes ocultos del comportamiento. El sujeto acude a que se le explique el porqué de algunos de sus pensamientos o actos, buscando un sentido para alcanzar el dominio "racional". Sin embargo, Freud pudo advertir que revelar al paciente la presunta significación de sus síntomas solo causa un alivio pasajero. El sujeto busca y repite ese sufrimiento del que dice querer liberarse; se empeña en conservarlo porque encuentra allí una satisfacción paradójica.

Por esto el psicoanálisis no está destinado a adquirir un saber que asegure la plena armonía del sujeto con el mundo. Ningún saber podría eliminar el saber del inconsciente que en su insistencia repetitiva manifiesta la inevitable ausencia de armonía en esa relación. Pero si este saber de la absoluta armonía que la ciencia pretende alcanzar es inexistente, lo que sí puede existir es el acto de un sujeto que, perdiendo algo, puede ganar recreándose, refundándose y transformándose por efecto de este mismo acto. Este acto por el que el psicoanálisis apuesta hace una marca, singulariza, abre la posibilidad de la palabra inédita, inesperada. Así hace nacer siempre al sujeto allí donde la técnica contemporánea lo relega al rango de un elemento medible o cuantificable.

REFERENCIAS.

(1) S. Freud: *Las perspectivas futuras de la terapia psicoanalítica.* En *Obras Completas*, Tomo 11, Buenos Aires Amorrortu, 1979, pp. 138-140.

(2) Citado por R. Harari: *Psicoanálisis in-mundo* . Buenos Aires, Kargieman, 1994, p. 96.

(3) S. Freud: *Moisés y la religión monoteísta.* En *Obras Completas*, Tomo 23. Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 105.

(4) En este sentido la revista *Quo* en su número 36 de octubre del 2000 informa en la página 44 que "*ya existen dispositivos que simulan la práctica del coito a distancia con otra persona a través de Internet*". Uno de ellos se llama "Fuck U-Fuck-Me" y se le describe así: cada persona acopla sus genitales a una unidad de hardware – que debe comprarse - conectada con otra a través de una página de Internet gratuita, de forma que sus movimientos se transmitan. Informa la página web a dónde hay que dirigirse: www.fufme.com

El sujeto cognoscente: la razón como imaginario

Francisco Rodriguez

La Modernidad ha significado desde el punto de vista de su *Episteme*, la posibilidad de vincular la subjetividad con el concepto de totalidad como principio de unificación universal. Es a partir de la consideración de la posibilidad de conocer la totalidad de lo real, que adquiere sentido la noción de una "subjetividad trascendental"; vale decir que es capaz de reflexionar sobre sí misma y lo que lo rodea, estableciendo las condiciones dentro de las cuales se reconoce élla y reconoce la totalidad de lo dado.

La noción de sentido trascendental supone la puesta en circulación por parte de un yó autónomo y soberano, de un sentido que de suyo no está sometido a ningún tipo de restricciones derivadas del contexto; es decir, sin mediaciones que condicionen la producción misma del discurso; por lo tanto de un sentido absoluto establecido a partir de la capacidad crítica de esa subjetividad autocéntrica y narcisista.

Se trata de un sentido también, soberano y autónomo, que no se reconoce en el contexto de relaciones de fuerza, efectos de poder, campos de tensión y de lucha, de desgarramientos y fracturas que constituyen la ecología de la vida real; sino en la razón monolítica y monológica que es capaz de hacer la investidura del sentido que subtiende al sujeto trascendental.

Arrogancia de una razón –la hibris– que se fundamenta en una racionalidad objetivante, matriz a su vez de una racionalidad instrumental, cuyo origen no sólo es atribuible a una perversión de la razón, sino a la lógica de la ansiedad cartesiana que la subyace. Sujeto vacío que se reduplica en su condición de sujeto pleno en la capacidad autónoma de la razón para producir sentido y legitimarlo

La razón moderna constituye en si misma en cuanto a su lógica, un discurso de doble vínculo: puesto que por una parte postula a un sujeto que se fundamenta en un ego cartesiano y por otra en un sujeto que por si mismo fundamenta juicio de valor.

A partir de esas dos líneas discursivas fundamentales, podemos inferir el desarrollo de dos tendencias estructurales inherentes a la racionalidad de la civilización occidental: los metarrelatos y el discurso cognitivo-instrumental devenido en razón tecnocrática. De tal manera que estamos hablando aquí de un sujeto fracturado o de dos sujetos que coexisten en el marco de un mismo Episteme: la razón.

Este doble sentido de la razón y del sujeto, es lo que está presente, por ejemplo, en el paradigma de la intersubjetividad habermasiana. Por un lado tenemos una racionalidad cognitivo-instrumental que fundamenta el principio de pretensión de validez-veracidad y por el otro lado una propuesta de recuperación de la razón como metarrelato en la racionalidad de la acción comunicativa fundamentada en una "comunidad ideal de habla" que superaría la simple razón centrada en el sujeto. El paradigma de acción estratégica coexistiría y en un mismo espacio epistémico, el espacio de la razón, con el paradigma de acción fenomenológica; no obstante podríamos hablar de dos lenguajes o discursos cuyas relaciones entre sí expresan inconmensurabilidad.

No es que se haya producido una perversión del paradigma de la razón que por efectos de un "quid pro quo" deviene una razón instrumental, es que ésta como discurso ya está contenida en su lógica. Lógica que contiene ya de suyo múltiples registros que a su vez fundamentan la posibilidad de emergencia de un sujeto polifónico, fracturado, escindido y siempre en "fase de espejo" (1)

Este carácter especular y fantasmático de la identidad del sujeto de la modernidad que lo coloca en situación de "falta básica" frente a sí mismo, lo lleva a postular a la razón como instrumento idóneo para suplir esta falla a través de la definición de un sujeto cognoscente, unitario y monolítico. No obstante ésta no es más que una "sutura imaginaria" que de ninguna manera cierra la herida y la modernidad evoluciona hacia un positivismo craso que denuncia el predominio de la racionalidad instrumental; pero que de ninguna manera le es extraño.

Este sujeto unitario y monolítico que hunde sus raíces en la tradición racionalista del origen del conocimiento, es quebrado en múltiples pedazos por la teorización freudiana acerca de la constitución del sujeto.

Para Freud el yó es un rehén de dos secuestradores que los someten a sus servidumbres particulares; el ello o id y el superyó o conciencia moral (2).

Estas dos instancias son fundamentalmente inconscientes y desde ahí someten y tiranizan al yó que también puede ser inconsciente con lo cual deja de ser esa "organización coherente de sus procesos psíquicos"(3). La resistencia que actúa impidiendo el acceso del inconsciente al consciente es lo que mejor indica, quizás, el carácter inconsciente del yó; el cual se conduce de la misma manera que lo reprimido.

Lo que le da coherencia al sujeto es la capacidad que tiene el yó de ejercer la función crítico-reflexiva. No obstante está instancia también está sometida al arbitrio de fuerzas irracionales y externas a él; al mismo tiempo que desconocidas.

Nacido de las profundidades del ello, el yó es siempre un sistema superficial que hunde sus raíces tanto a nivel del sistema consciente como del inconsciente.

Las funciones del yo constituyen las funciones más elevadas en la escala humana. Sin embargo tanto la labor intelectual como la autocrítica y la conciencia moral pueden ser registradas a niveles inconscientes.

Para Freud (4) "el yó es más que una parte del ello modificada por la influencia del sistema de las percepciones"; pero aparte de eso el ideal del yó o superyó está menos vinculado aún con la conciencia porque se forma a partir de las identificaciones que el yó establece con las cargas de objetos abandonadas en el proceso de su evolución.

Es posible, sin embargo, detectar una ambivalencia en Freud con respecto al problema de la conciencia que lo lleva a definirla en dos acepciones por lo menos.

Una de esas acepciones sería la de la conciencia moral, superyó o ideal del yó que no es más que un efecto de superficie de los procesos inconscientes. Otra sería la de conciencia como percepción de lo real psíquico que supone la capacidad que tiene el yó de enlazar a representaciones verbales, las representaciones inconscientes.

De estas dos posiciones con respecto al fenómeno de la consciencia se desprenden dos tipos de sujetos diferentes pero coexistentes. En la primera acepción tendríamos al sujeto trascendental o sujeto de la modernidad en el sentido kantiano. La influencia de la filosofía de la consciencia es notorio porque se trata de un sujeto cognoscente que es capaz de romper el velo de opacidad que oscurece la consciencia y hacer aflorar lo oculto venciendo la resistencia que representa lo reprimido.

En la segunda acepción tenemos a un sujeto completamente contingente; siempre determinado por el "Otro del Inconsciente, del lenguaje y del deseo".

Sujeto del deseo que no es más que el deseo del Otro al decir de Lacan (5). Ese otro es el lugar del significante desde donde se determina al sujeto que se constituye entonces sobre la base del desconocimiento constitutivo y de la condición de ser un sujeto hablado.

Omnipotencia del Otro y no del sujeto que ahora se nos muestra en su incompletud constitutiva como un ser siempre en falta.

El Inconsciente como discurso del otro está estructurado por el significante en tanto que el deseo del sujeto es el deseo del Otro (6).

El concepto del hombre como "animal simbólico que fantasea "no puede entonces fundamentar la emergencia de la subjetividad sustentada en el concepto de racionalidad porque entre otras cosas ésta supone un sujeto absoluto en cuanto a su estatuto de ser omnisciente y por lo tanto omnipotente.

Si la subjetividad es un espacio que emerge como efecto de superficie de fuerzas externas, oscuras y desconocidas por la conciencia en tanto sistema de percepción, entonces, no puede por si misma, fundamentar un pensamiento o una acción racional y es la compulsión a la repetición lo que orienta su puesta en escena.

Lo simbólico y lo imaginario determinan la constitución del yó real y de la consciencia que por este motivo devienen en meros procesos epifenoménicos. Esta posición se emparenta con el estructuralismo antropológico de Levi-Strauss (7) para quien lo socio-cultural es un dato de códigos que remiten a un Inconsciente colectivo diluyendo la noción de sujeto en una red de estructuras. Igualmente podríamos decir del estructuralismo lingüístico y del estructuralismo marxista representado por Althusser con respecto a su noción de sujeto-sujetado.

No puede el pensamiento dar cuenta por si sólo de sí mismo ni de lo real porque está sometido a las restricciones de cualquier discurso, vale decir relaciones de fuerza, efectos de poder, deseo, lenguaje, etc.

No hay posibilidades entonces, de fundamentar un concepto de verdad independientemente de un sujeto que la enuncia en condiciones en las cuales ya éste constituye una mera superficie psíquica y discursiva.

Para Foucault (8) la verdad no es más que un efecto de poder a partir del cual se establecen las reglas de enunciación de lo que se considera como falso o verdadero en una situación determinada.

No es por tanto un sujeto en sus relaciones con un objeto lo que establece los criterios para distinguir lo verdadero de lo falso sino la particular manera como se estructura el campo de las relaciones de poder y de fuerza lo que determina las maneras como se estructuran a su vez las formaciones discursivas.

La voluntad de saber que anima a un sujeto cognoscente y que supone en si misma una voluntad de verdad, se convierte de esta manera en voluntad de poder.

Para esta voluntad de saber la relación con el conocimiento es directa y no puede más que establecer una relación de continuidad y adecuación con el objeto.

La voluntad de poder como matriz de las relaciones del sujeto con el saber supone rupturas, discontinuidades, tensiones; lucha y no diálogo; desgarraduras y no continuidades. Es desde el no saber que se enuncia la verdad, la cual es más un problema de relaciones de poder que de un sujeto del conocimiento: "sujeto supuesto saber".

Postulamos la posibilidad de hablar de un "sujeto paradojal" que al mismo tiempo que contingente y heterodeterminado, puede ser también un sujeto de la voluntad de trascendencia crítica de lo real social y de la "subversión del sujeto". Voluntad de soñar mundos posibles a partir de lo estético y de lo ético. No es un simple actor puesto que es capaz de emerger de los puntos de tensión que ofrecen los espacios de comunicación perturbada y de ejercicio del poder y la dominación, como subjetividad que da cuenta críticamente de esa situación para energizar conductas orientadas a la no reproducción de la estructura de lo real-social.

La subjetividad es un texto que se estructura a propósito de gramáticas, códigos y lenguajes que se inscriben en un contexto de habla estructurado en atención a relaciones que se constituyen en torno a trabajo, poder y deseo. Y puesto que los lenguajes son múltiples, los poderes diversos y variados y el deseo polimorfo, la subjetividad será entonces un espacio intertextual -pluritextual o transtextual- pleno de condensaciones de múltiples redes de discursividades que se entrecruzan y se interpretan formando así un holograma que contiene en su interior la trama ecológica de la vida; en tanto hecho brutalmente total.

Lugar heterocéntrico y heterónomamente constituido que nos sugiere la metáfora de una "Torre de babel" textual y discursiva por la naturaleza plural, contradictoria, heterogénea y compleja de su constitución. Lugar de residencia de la complejidad, por excelencia; un "rizoma" en el sentido deleuziano de la acepción.

La categoría de Sujeto soberano, cognoscente y trascendental; vale decir, guiado por la razón como punto de partida para establecer la condiciones de posibilidad del conocimiento, constituyó la categoría matriz de la Modernidad. A contrapelo de este sujeto cartesiano y monológico-unitario, postulamos que lo que

realmente existe es una subjetividad estructuralmente heterogénea y heterónoma; plural, múltiple, polifónica y polisémica que nada tiene que ver con el concepto de un sujeto autónomo y autoconsciente.

Esto no implica la ausencia de todo tipo de estructuración que sería la prefiguración de un estado de subjetividad entrópica y laxa que nos evoca la idea de un sujeto vacío, semióticamente.

Suponemos, en el proceso de constitución del sujeto, la presencia de una sintaxis gramatical que genera un modo de enunciación de la subjetividad en claves de una lógica homogeneizante. Esta no es más que la gramática discursiva hegemónica (9) que dota de sentido la "puesta en escena" de la persona en la vida cotidiana y que preside el modo como se realiza la experiencia de "si mismo" y de la realidad en general.

Esta gramática discursiva hegemónica a nivel de la subjetividad, no responde a una racionalidad exclusivamente semiótica, sino que está estructuralmente vinculada también en forma genética a una estructura de intereses de tipo histórico.

Es el "Otro de la cultura y el significante", en el orden de la tradición teórica lacaniana, que pudiéramos enunciar como el "Otro del poder y de la dominación"(10). La pulsión de muerte puesta al servicio de un principio de realidad generado en el contexto de una civilización tanatófila, reduce al principio de vida a una condición de afluente de un establecimiento de destrucción y de muerte.

No obstante su carácter de lógica dominante de esta gramática, no elimina la condición de espacio de complejidad en que se constituye la subjetividad, sino que lo que hace es reprimir y relegar al estatuto de marginalidad, al lugar de la periferia, a los múltiples textos que la configuran. Así tenemos por ejemplo en una metáfora cuyo estatuto es central para la Modernidad como es la del "Sujeto autoconsciente y monolítico", la hipostatización de la razón monológica y logocéntrica que termina finalmente resolviéndose en metonimia.

En esta operación de "efecto de sentido" que consiste en tomar la parte por el todo, creemos ver a nivel de la estructuración de la subjetividad, la primacía de la pulsión de muerte sobre la pulsión de vida, al destruir la rica complejidad de un sujeto que ante todo es Holos.

La aproximación a la compresión de la subjetividad como texto, exige la utilización de un constructo, que desechando el carácter normativo y nomológico de una metodología de inspiración cartesiana, se coloque en el mismo plano de estructuración de una escritura hecha fundamentalmente por el otro individual y colectivo, uno y múltiple, actual y arcaico. Un texto hecho de pasiones y razones, de intereses de todo tipo, de lo vivido y lo razonado, de pulsión de muerte y pulsión de vida; histórico, discontinuo, amasado en desgarramientos y rupturas; fracturado por el azar y la necesidad. Texto barroco, urdimbre existencial, tela de Penélope de la vida real e imaginaria, al mismo tiempo.

Notas

1.- Lacan, Jacques. Escritos. Méjico. SXXI. 1985.

2.-Freud, Sigmund. El yó y el ello. Madrid. Alianza Editorial.1980. p.11

3.- Ibidem. p.21

4.-Idem.

5.-Lacan, Ob. Cit. Pp. 773-778.

6.- Ibidem.

7.-Levi-Strauss.Antropología estructural. Buenos Aires. 1976.

8.-Foucault, Un dialogo sobre el poder. Madrid. Alianza editorial. 1988.

9.- Es a lo que se refiere Lacan cuando afirma que el inconsciente ya de suyo está estructurado por el lenguaje porque ...."el hombre es un animal simbólico que fantasea"...

10.- Lacan, Ob. Cit.

Bibliografía:

Deleuze, Gilles (1996). Crítica y clínica. Editorial Anagrama. Barcelona.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1994). Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia. Editotrial pre-textos. Valencia.

Freud, Sigmund (1980). El yó y el ello. Alianza Editorial. Madrid.

Foucault, Michel (1988). Un diálogo sobre el poder. Alianza Editorial. Madrid.

Habermas, Jürgen (1989). Teoría de la acción comunicativa. Edit. Taurus. Buenos Aires.

Lacan, Jacques (1985). Escritos. Editorial S. XXI. Méjico.

Levi-Strauss, Claude (1976). Antropología estructural. Editorial universitaria de Buenos Aires. Argentina.

Morin, Edgar (1999). El Método. La naturaleza de la naturaleza. Editorial Cátedra. Madrid.

Touraine, Alain (1994). Crítica de la modernidad. F.C.E. Buenos Aires.

Experiencias de formación

Presentación sección "Experiencias de Formación"

Guillermo Pietra Figueredo

Desde hace tiempo, en Acheronta solemos dar lugar a trabajos de jóvenes o futuros colegas que, en los pasos finales de su formación universitaria, o en los primeros pasos de su formación profesional, dan cuenta de cómo funcionan y transcurren esos caminos. De un modo, u otro, reflejan como impacta el psicoanálisis, en la actualidad, sobre las instituciones universitarias, o cómo funcionan o se orientan los institutos de postgrado.

¿Cuál es el lugar de la escritura en la formación de un analista? Los pilares clásicos del análisis personal, la supervisión y el estudio de la teoría aparecen afectados por su politización, sus costos o el aburrimiento que producen ¿Y la escritura? Aparece deslucida y ausente en las teorizaciones.
Desde Acheronta invitamos a los más jóvenes, a los que se inician en la práctica, o están aún estudiando, a acercar sus trabajos y reflexiones, para esta sección

En este número publicamos tres trabajos.

En **Una reflexión sobre el concepto de identidad étnica y una propuesta psicoeducativa**, ***Rodrigo Galdames del Solar***, estudiante de último curso en la Universidad de Tarapacá (Arica, Chile), utilizando referencias psicoanalíticas, intenta abordar el problema de la integración de personas de diferentes etnias en un mismo contexto educativo. Una serie de preguntas guían su desarrollo sirviendo de subtítulos. Conceptos como el de Identificación Primaria o desarrollos teóricos como el estadío del espejo son puestos a trabajar para pensar una determinada práctica educativa. Una de las profesiones imposibles, educar, es interrogada desde los conceptos que sostienen otra, psicoanalizar.

En **Realidad, lenguaje, inconsciente y la práctica y teoría psicoanalíticas desde la filosofía**, ***José Alonso Peña Herrera***, en un trabajo para una materia electiva (en la Facultad de Psicología de la Universidad Javeriana, Colombia) dedicada a Lacan, intenta ubicar la teoría y la práctica analíticas (tomando como punto central la cuestión del lenguaje) a partir del pensamiento filosófico. El autor se propone demostrar la convergencia de esos discursos: "Todo este ensayo es una respuesta afirmativa, desde la filosofía, a la pregunta acerca de la relación entre el lenguaje y el inconsciente que plantea Lacan".

En **¿Qué es, entonces, la perversión?**, ***Juan Pablo Jaramillo Rico***, estudiante de psicología en sexto semestre de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia, y miembro de la Asociación del Foro del Campo Lacaniano de Medellín, partiendo de dos inquietantes epígrafes del Marqués de Sade, hace un recorrido sistemático por las formulaciones freudianas y lacaneanas, intentando responder la pregunta que lleva por título ¿Qué es la perversión?.
Desde los "Tres Ensayos" con sus primeras definiciones de perversión (caracterizada como una desviación del fin propio de la sexualidad, la reproducción), pasando por las fantasías de "Pegan a un Niño" y " El problema económico de masoquismo" (con sus tres masoquismos) hasta las formulaciones lacaneanas sobre la Père-version y el lugar del perverso como instrumento de goce del Otro para lograr su división, todo se pone en juego en este recorrido, para pensar la perversión como otra forma de "arreglársela frente a la castración".

Una reflexión sobre el concepto de identidad étnica y una propuesta psicoeducativa

Rodrigo Galdames del Solar

I.

En las próximas líneas se desglosarán algunas ideas sobre lo que concierne a la función de la psicología de la integración de las diferencias en cuanto a las diferencias como fenómeno constituido desde la etnicidad de los sujetos, que, en determinado momento, pueden llegar a conformar un grupo. En este contexto, su funcionalidad se orienta, principalmente, a la psicología educacional, al menos en tanto motivación fúndante de esta reflexión.

Por tanto el problema de las diferencias emerge como un elemento dinamizante en la construcción de las sociedades que se estructuran bajo el cielo de la globalización, el manejo adecuado de los procesos de discriminación e integración, pueden constituir una herramienta fundamental en el afronte a los conflictos resultantes de la aldea global. Así, puede afirmarse sin complejos, que la discriminación e integración, son dos caras de una misma moneda que es la de las diferencias, las cuales se estructuran en las relaciones intersubjetivas. Sin embargo, como base de todo hecho social, siempre está la figura del sujeto, y en ese sentido, desde el psicoanálisis, puede brindarse una mirada comprensiva al fenómeno, la que implica variar de una perspectiva intersubjetiva a una intrasubjetiva. Esto es, en definitiva, lo que en este artículo se busca como modelo de afrontamiento al problema, reconociendo en el sujeto al protagonista de todo acontecimiento social.

De esta manera, cada elemento presente a lo largo de esta reflexión, jamás deja de ligarse a esta perspectiva.

Un hecho a considerar, es el contexto en el cual se origina la cavilación que se plasma en estas páginas. Si bien se busca orientar el trabajo de la psicología de la integración de las diferencias en el terreno de la educación interétnica, no debe olvidarse la nacionalidad del autor, y en ese sentido, la referencia parte de la experiencia de formar parte de una sociedad que se organiza de un modo particular, el cual no se discutirá aquí; es motivación del autor aportar una mirada al problema que pueda ser útil en distintos lugares donde el denominador común sea el problema de la integración de las diferencias étnicas, sin embargo, más adelante se tomarán algunas impresiones locales (chilenas) para llevar a cabo los distintos momentos de esta reflexión. De esta manera, para empezar, hay que delimitar los terrenos que se abordarán en ella, y para ello, se plantearán las preguntas que guiaron la reflexión a lo largo del mismo: *¿Qué es ser diferente? ¿Qué se entiende por identidad étnica? ¿Cuáles son las consecuencias que acarrea un proceso de transgresión de la identidad del otro? ¿Qué es la integración?*

Finalmente, luego de atender a estas inquietudes, se esboza una estrategia para encarar el problema en cuestión: *¿cómo integrar a personas de diferentes etnias en un mismo contexto educativo?*

Antes de continuar, es necesario realizar una aclaración: no es intención del autor caer en la omnipotencia de plantear este trabajo como LA SOLUCIÓN al problema en cuestión. Como ya se señaló, lo que se busca es brindar una perspectiva más ante la cual acudir para orientarse en el contexto de la educación interétnica.

II.

¿Qué es ser diferente?

Cuando se hace alusión a *lo diferente*, se brinda suficiente información como para permitir comprender que existe un sujeto al que se considera como semejante y otro al que se asume como lo opuesto. La sola articulación de la palabra (diferente) trae diversas consecuencias, desde el malestar en *ese otro,* que procesa un término que da cabida para describirlo desde la no-semejanza, hasta el caso de quien se esmera en diferenciarse de un Otro, pero que por más que pretenda marcar la diferencia a cada momento, no hace otra cosa sino repetir –en la oposición— a ese Otro que lo cimenta; la no-semejanza, en vez de

valorar en el otro aspectos que lo ameritan, da lugar a la diferenciación como resultado en el sujeto ante algo que lo asombra: *la diferencia misma*.

De esta manera, emerge la idea que la concepción de ser diferente trae consigo el concepto de semejanza. Ambas acepciones se estructuran como una esfera totalizadora, en cuya superficie deben artificiarse límites en una forma arbitraria para poder dar cuanta de uno y otro por separado. Por esto, mejor sería preguntarnos, como ya lo hizo el Psicólogo Oscar Ochoa de la Maza (1), *¿quién es mi semejante?* como una alternativa más factible de resolver que la anteriormente planteada.

Para responder a esta pregunta, no está de más observar el panorama que ocurre en uno de los países latinoamericanos que presenta una considerable población aborigen: Chile, donde existen diferentes etnias –siendo la *mapuche*, la *aymara* y la *rapa nui* las de más alta población—, las cuales en su totalidad constituyen un 10,3% de la población total del país(1.

Este marco global, lleva a pensar que es altamente probable que cuando se habla de chilenos, la construcción que hace la mayoría de la población, ese 89,7% restante (incluido el de los extranjeros residentes en Chile), es la de un sujeto con determinadas características físicas que si bien no pueden definirse *a priori*, sí pueden detectarse –sin mayor cavilación— como no-indígenas.

Esta cuestión, por mucho que refiera a superficies –como es el aspecto físico—, permite vislumbrar cuál es la concepción de *semejanza* que existe entre los chilenos, cuál es, en definitiva, la identidad –no sólo fenotípica— de los chilenos. Así, ser *diferente* en Chile es ser distinto de *lo occidental,* y sin lugar a dudas, las etnias originarias no caen en dicha categoría.

Ante esta evidencia, afirmar que una persona que pertenece a una etnia aborigen implica que sea considerado diferente por la población chilena, es un juicio poco aventurado.

Para entender un poco mejor esto que tan escuetamente se esboza en este punto, es necesario seguir con la siguiente pregunta.

III.

¿Qué se entiende por identidad étnica?

Definiendo identidad

Para comenzar, la siguiente consulta: *¿cómo definir el concepto de identidad?*

Freud trató a lo largo de su obra un concepto que emerge como la base de la identidad, cual es la *identificación.* Ésta, definida por Laplanche y Pontalis como "Proceso psicológico mediante el cual un sujeto asimila un aspecto, una propiedad, un atributo de otro y se transforma, total o parcialmente, sobre el modelo de éste" (3), permite estructurar el primer piso para dar respuesta a la pregunta que origina la reflexión en este tercer punto.

El segundo piso lo dispensa un derivado del concepto anterior: *la identificación primaria*..

El psicoanalista peruano Fernando Maestre, realizando una revisión en la obra freudiana, da cuenta de la particularidad de este proceso identificatorio, que se produciría al estilo de una identificación proyectiva con la difuminación de la barrera sujeto-objeto. Es decir, esta sería previa a toda carga de objeto (4). Lacan advierte en este sentido, que dicha identificación sería realizada con el padre. Para comprender mejor esto, a continuación se extrae un párrafo de un texto de Juan David Nasio, psicoanalista argentino, que da algunas luces para comprender mejor la obra del psicoanalista francés. Dice, definiendo la realidad: "[...] es la sucesión de identificaciones imaginarias que van constantemente del yo a la imagen. El yo ve la imagen, la imagen transforma al yo, ese yo transformado da otra imagen y así sucesivamente hasta llegar a comprobar que la madre es un Otro que desea". No hace falta detenerse en el concepto de realidad al que hace referencia Nasio, sin embargo, en él aparece la dinámica establecida en cuanto identificación.

Al decir Nasio "un Otro que desea", marca la presencia del ideal del yo, que regula las relaciones del *yo* con al imagen.

¿Que quiere decir esto? La identificación que realiza el yo es con el ideal del yo, pues este es el trazado de la mirada que deja la madre –en tanto Otro que desea— cuando la dirige hacia el otro (el padre).

Es a esto que hace referencia Lacan cuando señala la identificación primaria ligada al padre. Hecho que aparece ya en Freud, en su texto de 1923 *"El yo y el Ello"*: "[...] pues detrás de él [del ideal del yo] se oculta la primera y más importante identificación del individuo, o sea, la identificación con el padre" (6)

Seguramente al lector marcará, en este momento, la inquietud de cuál es el fin de ubicar este concepto en esta reflexión.

El punto crucial reside en dar a la identificación primaria el sitial de base de todas las identificaciones futuras (7), y por tanto, como ya será explicado, de la identidad.

La identidad de una persona está apoyada significativamente en las identificaciones de la misma. Sin embargo, no hay que perder de vista que el sentimiento de identidad está íntimamente relacionado a la continuidad, no sólo al sentido de individualidad. Esto, que es advertido por Kestemberg (1983), permite elaborar la identidad como un sentir que para el sujeto significa ser en el tiempo. Es decir, dar a su experiencia el sentido de continuidad; la fractura del tiempo, la vivencia de momento disgregados está más cerca de la despersonalización.

Teniendo, entonces, la concepción de identidad más clara, el apellido adviene con naturalidad.

Dando cuenta de la identidad étnica como un hecho psíquico que confluye en lo social, Freud alumbra una idea que es crucial: "los sentimientos sociales reposan en identificaciones con otros individuos basados en el mismo ideal del yo" (8).

Se hace extremadamente lógico entonces volver sobre lo ya mencionado, y he aquí la clave que brinda la identificación primaria: como base de las futuras identificaciones y como elemento que propicia la condición de semejanza con los otros.

Definiendo identidad étnica

¿La identidad étnica es el hecho de reconocerse y de ser reconocido como perteneciente a una etnia en particular? Desde el psicoanálisis se puede dar cuenta de una salvedad. En este sentido, la respuesta sería NO, pues la identidad étnica sería el hecho de reconocerse y ser reconocido por los objetos (lo cual comporta una realidad intrapsíquica) como perteneciente a una etnia. Así, siguiendo este razonamiento, el 10,3% de chilenos reconocidos –en el Censo de 1992— como aymaras, mapuches o rapa nui, poseen auténticamente una identidad étnica, pues reúnen ambos criterios que hacen a tal definición: a) se reconocen como miembros de una etnia propiamente tal; y b) son reconocidos en dicha condición (el Censo es el medio que hace viable dicho reconocimiento por parte de los *otros*).

De esta manera, la identidad étnica sería *el resultado de un proceso de constantes identificaciones con los semejantes, que se construirían sobre una primera identificación con el ideal del yo, que a su vez marca la condición de semejanza con los otros.*

IV.

¿Cuáles son las consecuencias que acarrea un proceso de transgresión de la identidad del otro?

Maestre (Op. cit.) advierte que la pérdida de la identificación primaria implicaría la pérdida de la identidad, y esta, a su vez, involucra consecuencias tan devastadoras como la desestructuración psicótica.

La ausencia de identidad lleva al sujeto a confundirse en el Otro, esto vendría siendo la experiencia del *goce.*

Esta figura hacia la cual va dirigida una doble intencionalidad: la de gozar y la de no gozar (lo cual concluye en gozar poco), es el sustento ante el cual la pérdida de la identidad emerge como un espacio virtual que se puede confundir con el vacío; no tener identidad es dejar de ser para no-ser en el Otro, perder la identidad es acercarse más al goce, y es volver a un estadio evolutivo en el cual los objetos y el yo comparten un mismo espacio, donde el yo emerge como la fuente de la pulsión y el objeto de la misma (narcisismo).

Viendo estas implicancias que el psicoanálisis aporta a la comprensión del fenómeno, es que se hace más adecuado considerar la transgresión de la identidad del otro como una práctica capaz de generar angustia.

Más precisamente, como amenaza presente en nuestros modelos de relación intercultural, es un fantasma generador de angustias.

Como contraposición a la amenaza que aquí se relata, se debe, entonces, instalar un modelo de integración.

V.

¿Qué es la integración?

Para responder a esta pregunta, es necesario seguir dos ejes: uno que defina la integración como concepto *per se*, y otro que permita definir la integración desde un contexto interétnico.

Definiendo integración

Para partir, una salvedad más en torno al concepto de identificación. Éste no debe confundirse con la unificación (9). En esta se pierde la individualidad, cosa diferente de lo que ocurre en el proceso identificatorio, donde el sujeto se modifica en su continua relación con los objetos, pero, sin perder su individualidad, sin perder esa identidad que permite el sentido de continuidad del que hace referencia Kestemberg.

Es de esta manera como debe entenderse el concepto de integración, *como un desafío de reunir sujetos en torno a sus semejanzas sin perder de vista sus diferencias, y sin transgredir sus identidades.*

Integración étnica

Tomando el concepto esbozado en el punto anterior, e introduciéndolo en el terreno de las relaciones interétnicas, se llega a una definición ya generada en el terreno de la salud intercultural.

La interculturalidad puede definirse como concepto, como paradigma y como desafío: como concepto significa relaciones solidarias entre culturas, como paradigma significa reconocer que hay espacios donde se mantienen las especialidades y es necesario respetar las diferencias, y como desafío significa mejorar la salud mental de ambos pueblos, permitiendo una mirada integradora, totalizadora y humana de las personas y su entorno (10). Estos lineamientos emergen de manera muy similar a lo que aquí se plantea como integración étnica en los contextos educativos, y es muy sencillo, pues se hace difícil hablar de etnias sin considerar las culturas que traen consigo.

Así, sobre la base a las consideraciones señaladas, la integración étnica debe entenderse principalmente como un desafío: *generar espacios de relación entre las etnias, que permitan acontecer identificaciones entre ellas, de modo de integrar intereses comunes y respetar diferencias.* La integración étnica debe plasmar en el terreno de las relaciones humanas un concepto de respeto por la individualidad del otro e interés por la acogida de las semejanzas emergentes.

VI.

¿Cómo integrar a personas de diferentes etnias en un mismo contexto educativo?

Recalcando esta arista esencial para el concepto que aquí se propone: la idea de desafío en la integración de las diferencias étnicas. En el contexto educativo, se exacerba la importancia de respetar este concepto que debe en más asumirse como un principio para la ética del educador que se cruza en su carrera con pupilos que se diferencian desde sus identidades étnicas.

No es intención del autor formular una ética del educador o de la educación interétnica, sin embargo, parece razonable –además de útil— plantear la definición ya formulada, desde el terreno de la ética, una ética entendida como un hacer que se basa en principios.

De esta manera, entender la integración de las diferencias étnicas como un desafío que se traduce en un principio ético, constituye el primer paso, en el sentido de importancia, no en el sentido cronológico.

Un segundo paso, menos pretencioso y más cercano a la acción concreta de los educadores, refiere al despliegue de iniciativas que brinden espacios de integración en las aulas y fuera de ellas. En este sentido, la labor técnica no será mencionada, pues ella corresponde a los educadores. Sin embargo, desde el planteamiento teórico que aquí se formula, podría recurrirse en forma metafórica al estadio del espejo propuesto por Lacan. Debe quedar claro al respecto que no se trata de formular aquí una nueva concepción sobre este estadio, que sin lugar a dudas estaría mal desarrollada, sino que se trata de presentar una concepción teórica como modelo ejemplificador –que además ha sido inspirador de esta estrategia— de lo que se busca proponer. Para ello, a continuación se transcribe un fragmento del ensayo "*La Familia"* de 1938, donde Jacques Lacan dedica algunas páginas al estadio del espejo:

"[...] el reconocimiento por parte del sujeto de su imagen en el espejo es un fenómeno doblemente significativo para el análisis de ese estadio. [...] La imagen especular, precisamente a causa de las afinidades con esa realidad, otorga un buen símbolo de ella; de su valor afectivo, ilusorio como la imagen, y de su estructura, reflejo, como ella, de la forma humana."

La educación formal debe ser capaz de presentar a los estudiantes aquellos símbolos que a modo de imagen unificadora, den lugar a espacios de integración de las diferencias étnicas, generando –desde la imagen especular— identificaciones comunes, así como también respetando espacios para la diferenciación, entendiendo en ella un espacio virtual necesario para la legitimización de la particularidad de cada sujeto en un contexto globalizante.

¿Cómo se traduce esto en el terreno de la actividad práctica?

En los establecimientos educacionales deben desarrollarse actividades tendientes a reflejar a los grupos una identificación común. Los espejos deben articularse para dar sentido de pertenencia a grupos determinados en los estudiantes correspondientes; la integración se consolidará en la medida que los sujetos puedan identificarse con aquellos sujetos que siendo de otras etnias, puedan erigirse como sus semejantes, y esto puede buscarse en tanto se refleje ese sentido de semejanza que se artificie desde los educadores a partir de las prácticas comunes a las diferentes etnias.

VII.

A modo de conclusiones.

Siendo este el lugar de las conclusiones, se recurrirá a la iteración de ideas puntuales que aparecieron a lo largo de la reflexión que el lector ha podido seguir. En ese sentido, no se magullarán nuevas conclusiones –por ello el título de este capítulo es *a modo de conclusiones* y no simplemente *conclusiones*— pero sí se intentará resaltar aquellas ideas que a parecer del autor merecen ser subrayadas, y para ello qué mejor que decirlas nuevamente sobre el final de este trabajo:

La identidad étnica sería el resultado de un proceso de constantes identificaciones con los semejantes, que se construirían sobre una primera identificación con el ideal del yo, que a su vez marca la condición de semejanza con los otros.

La transgresión de la identidad puede llevar hipotéticamente a un extremo que sería la destrucción de la misma. Esto llevaría al sujeto a confundirse en el Otro, lo que vendría siendo la experiencia del *goce*.

Debe entenderse el concepto de integración como un desafío de reunir sujetos en torno a sus semejanzas sin perder de vista sus diferencias, y sin transgredir sus identidades.

La integración étnica debe entenderse principalmente como un desafío: generar espacios de relación entre las etnias, que permitan acontecer identificaciones entre ellas, de modo de integrar intereses comunes y respetar diferencias.

La integración étnica debe plasmar en el terreno de las relaciones humanas un concepto de respeto por la individualidad del otro e interés por la acogida de las semejanzas emergentes.

El concepto de integración étnica como desafío en el contexto de la educación interétnica, debe asumirse desde los involucrados como un principio ético.

Concretamente, los educadores, para barrer con el muro de la discriminación patológica, deben procurar espacios de integración –y de diferenciación sana— entre los sujetos de una y otra etnia.

Notas

(1) Ponencia en el VII Congreso Chileno de Salud Mental y Psiquiatría. Iquique, 2001.

(2) Fuente Censo 1992.

(3) "Diccionario de psicoanálisis" (Jean Laplanche & Jean-Bertrand Pontalis). Editorial Labor. Tercera Edición. Barcelona, 1981.

(4) "La identificación y la identidad", pp. 211 - 216 (Fernando Maestre) En "Psicoanálisis e identidad". Ediciones Psicoanalíticas Imago. Lima, 1989.

(5) "Los gritos del cuerpo", pp. 31 (J. D. Nasio). Paidós. Argentina, 2001.

(6) "El yo y el ello", pp. 566 en "Los textos fundamentales del psicoanálisis" (Freud). Altaya. Barcelona, 1997.

(7) Para Freud, la identificación primaria servía de base para la estructuración de la personalidad. ["La identificación y la identidad", pp. 211 - 216 (Fernando Maestre) En "Psicoanálisis e identidad". Ediciones Psicoanalíticas Imago. Lima, 1989.]

(8) "El yo y el ello", pp. 572 en "Los textos fundamentales del psicoanálisis" (Freud). Altaya. Barcelona, 1997.

(9) "Seminario 9" (Jacques Lacán), Clase no. 3 del 29 de noviembre d 1961.

(10) "Notas para desarrollo de promotores interculturales en salud para el área andina chilena". Oscar Ochoa de la Maza.

(11) "La familia" (Jacques Lacán), p. 52.

Bibliografía

FREUD, S. -"El yo y el ello", en "Los textos fundamentales del psicoanálisis". Altaya, Barcelona, 1997.

KESTEMBERG, E. -"The impact of psychoanalytic training". International Psycho-Analytic Association. New York, 1983.

LAPLANCHE & PONTALIS -"Diccionario de psicoanálisis". Editorial Labor. Tercera edición. Barcelona, 1981.

LACÁN, J.

- -"La familia". Editorial Argonauta, Cuarta edición, Bs. As., 1997.
- -"Seminario 9". Edición electrónica Nueva Helade.

MAESTRE, F. -"La identificación y la identidad". En "Psicoanálisis e identidad". Ediciones Psicoanalíticas Imago. Lima, 1989.

NASIO, J. D. -"Los gritos del cuerpo". Editorial Paidós, Bs. As., 2001.

OCHOA, O.

- -"Notas para desarrollo de promotores interculturales en salud para el área andina chilena".
- -"¿Quién es mi semejante? ¿quién es el otro?". Ponencia al simposio "Cultura e Integración Social" del VII Congreso Chileno de Salud Mental y Psiquiatría. Iquique, 2001.

Realidad, lenguaje, inconsciente y la práctica y teoría psicoanalíticas desde la filosofía

José Alonso Peña Herrera

"El ser habita en el lenguaje"
(M. Heidegger)

"Todo lo que existe, existe en el lenguaje"
(Witgesttein)

"No existen hechos, sólo interpretaciones"
(F. Nietzsche)

La filosofía analítica o filosofía del lenguaje, tratando de responder a los problemas de la metafísica acerca del ser, la realidad y la existencia, le da un papel importante a la función del lenguaje en cuanto herramienta creadora (Witgesttein), es decir, que el lenguaje le da la existencia tanto al mundo real objetivo como al metafísico. El hombre es un ser poético dice Martín Heidegger[1] (entendiendo *poiesis* en el sentido griego de creación planteado por Platón en su diálogo el *Ion* o *de la Iliada*) y al hacer el ejercicio de la creación crea realidades, crea medios para lograr fines (técnica), crea formas de comprender del mundo (teniendo en cuenta la influencia nietzscheana en Heidegger acerca del uso de la metáfora por medio de la cual el hombre crea la "verdad" del mundo en el cual vive)[2]. Todos estas creaciones, arguyen los filósofos del campo de la analítica, se hacen a partir y por medio del lenguaje.

Desde la epistemología, con respecto a la producción del conocimiento, la relación entre el sujeto y el objeto y el problema del mundo externo, también se ha hecho uso del lenguaje para responder a estos problemas. Toda la escuela del realismo pragmático, con exponentes como Hillary Putnam, Donald Davidson, Richard Rorty, entre otros, se centran en el lenguaje como el elemento constitutivo de *marcos de referencia* en los que se desenvuelve cada uno de los indivi duos, cómo a través del consenso solidario, ya sea el de una institución, una religión, una ideología política, una disciplina, un estado de cosas o un grupo etnográfico, un lenguaje común unifica las voces de aquellos que están inscritos en estos marcos de referencia.

Otro de los aspectos fundamentales de la epistemología, con respecto al lenguaje, es el uso del mismo para "nombrar" el mundo, la correspondencia entre los significantes (entendiendo significante como lo hace Lacan tomando a Saussure) y los objetos que nombran, creando así una teoría*correspondentista* de la verdad, en la que se arguye que cada significante la pertenece a un objeto, así *casa* sólo se referirá a *un lugar en el que se vive con techo puertas y ventanas*[3]. Dicha teoría va de la mano con una teoría *representacionalista* en la que se asume que cada significante esta constituido por una representación mental del objeto que se esta nombrando. Tanto la teoría representacionalista como la correspondentista, que hacen parte de la escuela del realismo radical, han encontrado una respuesta negativa desde otras escuelas, entre ellas el relativismo cultural, que defiende la existencia de los marcos de referencia, atendiendo así a la función del habla en discursos situados socio-históricamente[4], en los cuales la palabra *casa* puede referirse a otros objetos o estados de cosas, realzando así el uso de la metáfora.

Otra de las corrientes de la filosofía ampliamente relacionada con el lenguaje es el deconstruccionismo iniciado por el filósofo francés Jacques Derrida, quien haciendo parte de la escuela antifilosófica (es decir que no esta de acuerdo con el ejercicio especulativo sin bases empíricas), basado en los presupuestos del pragmatismo (contextualismo rortyriano) plantea un método hermenéutico para el análisis del discurso escrito, a través del cual se puede evidenciar aquello que no es lingüístico en el lenguaje (recordando a Witgesttein), todo aquello que a través del discurso esta dicho implícitamente: "Lo que se quiere decir sin decirlo". Prestándole atención al uso del lenguaje, Derrida, de nuevo retomando a Witgesttein quien afirma que el lenguaje es como una "caja de herramientas"[5], hace un análisis de la crisis nuclear en 1989, mostrando como a través de la amenaza "Vamos a detonar la bomba atómica", las potencias implantan su hegemonía militar sobre otras que no tienen el mismo poder. De esta manera Derrida demuestra como la guerra nuclear es más una guerra retórica que una guerra de armas y por consiguiente el especialista para el análisis de la crisis es el especialista del discurso, a saber: el filósofo[6].

* * *

¿Por qué esta revisión acerca de lo que se ha dicho desde la filosofía en relación con el lenguaje? Pues bien, este ensayo tiene tres intenciones: 1) Hacer una pequeña reflexión acerca del eco que ha tenido esta teoría sobre el psicoanálisis lacaniano, 2) intentar, desde la filosofía, efectuar una pequeña interpretación de la práctica y la teoría psicoanalítica y 3) la relación entre el lenguaje y el inconsciente. Para intentar cumplir este cometido lo que sigue de esta pequeña disertación se dividirá en tres partes: *Lacan y su contemporaneidad filosófica, El psicoanálisis desde la filosofía y Una mirada filosófica de la relación entre el inconsciente y el lenguaje.*

Lacan y su contemporaneidad filosófica

Dentro del contexto histórico en el que Lacan se encuentra, primera mitad del siglo XX, podemos situar a dos grandes filósofos: Martin Heidegger y Witgesttein. El primero uno de los pioneros en el rescate por el discurso del ser en el ámbito de la filosofía y el segundo un importante filósofo en el campo de la filosofía del lenguaje, también conocida como filosofía analítica. Cada uno de ellos ejerce influencias sobre la teoría lacaniana acerca del lenguaje, sobre todo Heidegger, quien ubica la experiencia del ser en el lenguaje, arguyendo que el *Dasein* o ser en el mundo (*in der welt sein)* se hace presente y construye su historia a través del lenguaje[7]. El pragmatismo lingüístico presente en la filosofía Witgestteiniana (el lenguaje como una caja de herramientas, como veíamos más arriba), se hace presente también en las concepciones que toma Lacan de Lévi-Strauss acerca de la organización de la sociedad, en la cual el lenguaje forma un papel fundamental, como instrumento organizador e implantador de significados inherentes a la sociedad y al comportamiento del individuo al interior de la misma (podemos recordar la teoría del incesto en Lévi-Strauss). En este antropólogo y filósofo francés se rescata la función simbólica que ejerce el lenguaje en la vida humana en general y su organización social[8]. Lacan rescata todos estos elementos, ubicando así al lenguaje como uno de los elementos fundamentales tanto la práctica psicoanalítica, como para su teoría del inconsciente y su relación con el lenguaje, que veremos más adelante.

El psicoanálisis desde la filosofía

La teoría psicoanalítica ha tenido un eco importante en el ámbito de la filosofía, sobre todo la teoría de Freud, que es ubicado dentro de la filosofía occidental al lado de Nietzsche y Sartre como uno de los maestros de la sospecha. El aporte freudiano a la filosofía se sitúa dentro de la llamada filosofía de la conciencia, ya que Freud le quita el lugar privilegiado que otrora le había dado Descartes con su famoso *Cogito ergo sum*, concepto que identifica en una misma categoría a la conciencia co n el ser (existencia) y la razón. Muy al contrario de la concepción cartesiana, Freud en *el yo y el ello,* ubica la conciencia *mutatis mutandi* cómo el polo motor del individuo y lo consciente como una forma de presentación de los contenidos inconscientes, concepción semejante a la de Nietzsche , quién dice que la conciencia es una como una vitrina (la relación entre las teorías freudianas y nietzscheanas puede ser producto de la comunicación epistolar entre estos dos autores).

Haciendo una mirada muy somera sobre la teoría y la práctica psicoanalítica (Freud y Lacan) desde la filosofía, encontramos varios de los elementos mencionados en la primera parte de este ensayo, a saber: El contextualismo rortyriano, la pragmática del lenguaje, la presencia del ser en el lenguaje y el deconstruccionismo hermenéutico de Derrida.

El lenguaje ejerce una función simbólica dentro del contexto en el cual este ubicado. Así, el individuo que hace parte de ese marco de referencia o de ese universo simbólico como diría George Mead, construye significados a partir de un significante de una manera distinta a como lo haría otra persona que ve el mundo desde una ventana distinta, esto es, desde un marco de referencia diferente (contextualismo rortyriano). Dicha concepción es importante tanto en la práctica como en la teoría psicoanalíticas: es bien sabido, y de sobra, que la práctica psicoanalítica se funda en el lenguaje a través de la asociación libre, o mejor, del discurso del paciente, que al interior del análisis hace un relato bien sea de la forma como ve el mundo o de cómo vivió una experiencia determinada, todo esto desde su experiencia personal, la cual esta impregnada de significados otorgados por gran cantidad de contingencias socio-históricas, es más, desde un mismo relato se pueden identificar gran cantidad de discursos inherentes. Este es el caso de la transferencia, pues cuando el paciente le habla al analista como si este último fuese su padre, lo hace de manera distinta a como lo haría si lo viese como su hijo o su jefe (cabe recordar que los marcos de referencia también se refieren a estados de cosas).

Es a través del lenguaje que el paciente logra reinterpretar y resignificar sus vivencias traumáticas o su forma de ver el mundo, logrando de esta manera llevar de manera adecuada todo aquello que en algún momento ocasionaba conflicto o un desgaste en cuanto a la economía psíquica, es así como el lenguaje al interior de la práctica psicoanalítica cumple su función (pragmática del lenguaje). Es importante, entonces, la tarea del analista en cuanto interprete del discurso del paciente en la experiencia psicoanalítica ¿Podemos hablar de la interpretación analítica como un proceso de deconstrucción del discurso? Pienso que sí, pues el analista lo que hace en el ejercicio interpretativo es precisamente descubrir lo que el paciente "quiere decir sin decir" cuando hace uso de la transferencia, las resistencias y las censuras, que además son provenientes de sus propios marcos de referencia. La presencia del ser en lenguaje es otro de los aspectos a resaltar, sobre todo en lo referente a la transferencia, pues a través del lenguaje que el paciente dice (inconscientemente) usted *es* mi papa o usted *es* mi hijo. *Somos* según el lenguaje y el analista *es*, en la transferencia, esto o lo otro según el discurso de su paciente.

Una mirada filosófica a la relación entre lenguaje e inconsciente

Sabemos que según Lacan el inconsciente funciona de la misma forma que lo hace el lenguaje. Esto lo podemos ver en *metáfora y metonimia I y II* y en *Freud en el siglo*9. ¿Qué tan cierto es esto? Mi intención es dar una respuesta afirmativa a esta pregunta, pero esta vez desde la filosofía. Ahora bien, partiendo de la tesis Haideggeriana de que el ser habita en el lenguaje, de la afirmación del ser poético del mismo autor y de la concepción pragmática del lenguaje constructor de realidades, podemos entonces, primero que todo, volver a la mirada freudiana de la realidad, a saber, una realidad dividida en dos una psíquica y una externa y desde ahí tratar de respondernos a las siguientes preguntas: Si el lenguaje, según el realismo pragmático, construye la realidad externa y el inconsciente funciona de la misma manera que el lenguaje, entonces ¿el inconsciente construye la realidad psíquica? y por otro lado ¿La semejanza entre lenguaje e inconsciente es tanto estructural como funcional?

La respuesta a la primera pregunta parece ser sencilla y además afirmativa, pero yendo un poco más haya ¿Cómo es que el inconsciente construye la realidad psíquica? Pues bien, sabemos que los contenidos inconscientes son, en principio, contenidos reprimidos en un momento determinado, por tanto el inconsciente es el producto de la represión y esa represión se hizo dentro de un estado de cosas o un marco de referencia específico, por lo tanto el sentido de la represión cambia según la persona o la situación. En este orden de ideas, el contenido inconsciente es ahora una maraña de significantes que poco a poco se van significando según el estado de cosas en el cual fueron reprimidas, dando como producto fantasías o deseos inconscientes, además de otros elementos que conforman esa realidad psíquica construida a partir de esa represión ocurrida en ese marco de referencia. De esta forma podemos responder también nuestra segunda pregunta, pues vemos que el inconsciente cumple la misma función pragmática del lenguaje en cuanto a constructor de realidades y además tiene la misma estructura, pues las asociaciones y contenidos son referidos a aquellos marcos de referencia a partir de los cuales se construyo esa realidad. Por último el ser que *es* en lenguaje que construye la realidad externa es también el mismo que construye a nivel inconsciente la realidad psíquica.

* * *

Es un proyecto ambicioso el desglosar la práctica y teoría psicoanalíticas con relación al lenguaje a partir de los presupuestos filosóficos referentes al mismo tema. Sin embargo mi intención, más allá de hacer una interpretación filosófica de la teoría lacaniana del lenguaje, a través de este ensayo, es la de demostrar cómo convergen los discursos a través del mismo tema en el ámbito de la ciencia social occidental lo cual, tal vez, sea la prueba fehaciente de la existencia de un inconsciente que opera de la manera como lo hace el lenguaje, pues vemos como la teoría del lenguaje es un esfuerzo más para entender las dinámicas con las que opera el ser humano dentro de esa realidad que el mismo a construido y la ha construido, a riesgo de sonar monótono, a través del lenguaje. Todo este ensayo es una respuesta afirmativa, desde la filosofía, a la pregunta acerca de la relación entre el lenguaje y el inconsciente que plantea Lacan.

Notas

1 M. Heidegger. "La pregunta por la técnica", en: *Conferencias y artículos.* Tr. E Barjau. Barcelona 1994, pp.9-37

2 F. Nietzsche. "La verdad y la mentira en el sentido extramoral", en: *El libro del filósofo.* Taurus. Madrid 2000. pp. 85-100

3 B. Stroud. "El problema del mundo externo", en: *Escepticismo filosófico y su significación*. New York. 1995.

4 R. Rorty. "Antirrepresentacionalismo, etnocentrismo y liberalismo" , en: *Objetividad, relativismo y verdad.* Tr. V. Rubio. Paidos. Barcelona. 1996. pp. 15 - 33

5 A llano. *Metafísica y lenguaje.* Pamplona 1984, pp. 221- 274

6 J. Derrida. "Not Apocalypse, not now (a toda velocidad, siete misiles, siete misivas) en: J. Derrida. *¿Cómo no hablar? Y otros textos.* Tr. Peñalver. Barcelona 1989, pp. 3 - 29

7 A llano. *Metafísica y lenguaje.* Pamplona 1984, pp. 221- 274

8 Lévi-Strauss. "la eficacia simbólica", en: Levi-Strauss *Antropología estructural.* Grandes obras del pensamiento 44, Altaya. Barcelona 1958.

9 J.Lacan. *El seminario, Las psicosis 3.* Paidos. Tr. Delmont-Mauri y D. Silva. Buenos Aires. 1995

Bibliografía

J. Derrida. "Not Apocalypse, not now (a toda velocidad, siete misiles, siete misivas) en: J. Derrida. *¿Cómo no hablar? Y otros textos.* Tr. Peñalver. Barcelona 1989, pp. 3 - 29

M. Heidegger. "La pregunta por la técnica", en: *Conferencias y artículos.* Tr. E Barjau. Barcelona 1994, pp.9-37

Llano. *Metafísica y lenguaje.* Pamplona 1984, pp. 221- 274

Lévi-Strauss. "la eficacia simbólica", en: Levi-Strauss *Antropología estructural.* Grandes obras del pensamiento 44, Altaya. Barcelona 1958.

J.Lacan. *El seminario, Las psicosis 3.* Paidos. Tr. Delmont-Mauri y D. Silva. Buenos Aires. 1995

F. Nietzsche. "La verdad y la mentira en el sentido extramoral", en: *El libro del filósofo.* Taurus. Madrid 2000. pp. 85-100

R. Rorty. "Antirrepresentacionalismo, etnocentrismo y liberalismo", en: *Objetividad, relativismo y verdad.* Tr. V. Rubio. Paidos. Barcelona. 1996. pp. 15 - 33

B. Stroud. "El problema del mundo externo", en: *Escepticismo filosófico y su significación*. New York. 1995.

¿Qué es, entonces, la perversión?

Juan Pablo Jaramillo Rico

"La vida me enseñó el terrible escarmiento: si existen personas que, guiadas por el odio o la voluptuosidad, disfrutan con el dolor de los demás, también existen otros seres que han sido creados para gozar de los mismos placeres, pero sin otras causas que la arrogancia o una curiosidad inhumana..."

El Marqués de Sade

"(...)
Levantándola por el aire con un solo brazo, el gigantesco sacerdote la tendió sobre sus rodillas; entonces, agitando airosamente un látigo, le cruzó tres veces las nalgas. Justina se retorció bajo el ardor de los golpes, pero sus penas sólo habían comenzado, pues el padre Clemente sólo estaba haciendo una prueba. Entonces, satisfecho con su postura y con la forma en que tenía asido el látigo, el odioso fraile alzó el arma de largas lenguas muy por encima de su cabeza y la dejó caer con fuerza sobre la joven. Los bordes cortantes del cuero rebanaron sin piedad toda su carne, dejando brillantes líneas de sangre a su paso; el dolor era tan fuerte que el grito de la pobre niña se ahogó en su garganta. Excitado por la visión de sangre, el bárbaro padre Clemente la azotó entonces con furia vesánica. Ninguna parte de su cuerpo quedó a salvo de su bestialidad. Brillantes, rojos arroyuelos le corrían por la espalda, desde los hombros hasta las nalgas, y rodeaban sus muslos como finas culebrillas de color carmesí. Más excitado aún por este espectáculo, el vicioso sacerdote la forzó a colocarse boca arriba, y pegó su odiosa boca a la de ella, como si tratara de arrebatarle de los pulmones los gritos que su látigo no había podido arrancarle. Alternativamente le chupaba la boca y le golpeaba el abdomen, y cuanto más se agitaba y se debatía Justina en su angustia, más satisfecho parecía él. A veces le mordía los labios, otras le pellizcaba las nalgas, después le golpeaba el pecho con la barbilla, seguidamente le rasguñaba el vientre, pero su furia no parecía aplacarse con nada. Estando los labios de Justina entumecidos ya por tanto mordisco, y su abdomen encarnado por los golpes y arañazos, el diabólico Clemente concentró sus ataques contra los pechos. Amasaba con los dedos los globos de maravillosa suavidad, los apretaba con las palmas de sus manos, los estrujaba el uno contra el otro y después tiraba de ellos para apartarlos; pellizcaba los pezones, metía la cara en el surco que los separaba y mordía su circunferencia. Finalmente, en un alarde de ferocidad, metió uno dentro de su boca y lo mordió con toda fuerza. Nuevamente llenaron el aire los alaridos de Justina y, mientras el padre Clemente levantaba el rostro, lleno de gozo, dos chorros de sangre le corrían por las comisuras hasta la barbilla."
(Fragmento tomado de la obra Justine, cuyo autor es el mismo Marqués www.epdlp.com/s.html#sade)

La lengua española en uno de sus más afamados diccionarios define la perversión como; "corrupción: perversión de la juventud. Alteración de una función normal. Anormalidad que se manifiesta en ciertas tendencias"1.

La anterior definición distaría mucho, y a la vez nada, de la que propone Freud en sus Tres Ensayos para una Teoría Sexual, texto en que propondría a la perversión como una desviación a las funciones o fines propios de la sexualidad, que son los de la procreación. Esta definición no se aparta de la anteriormente mencionada, en el punto de la alteración de una función normal, pero se aleja mucho cuando lo reduce solo al campo de lo sexual, y es en este punto donde centraremos todo nuestro interés, pues es solo allí donde en realidad se puede presentar este tipo de "alteraciones".

Por otra parte se podrá decir, como lo dice Freud en este mismo texto, que "*La neurosis, por así decirlo, es el negativo de la perversión*"2, pero nosotros, y por una capacidad conmutativa del lenguaje, para este caso lo diremos "*La perversión es el negativo de la neurosis"*. Esto se podrá explicar por medio del complejo de Edipo y la castración que acontece en este tiempo. En el caso de las neurosis aparece tanto para hombres como para mujeres, dicha castración, pero con la diferencia de que para la mujer esta ya está consumada, en cambio para el hombre esta está del lado de la angustia de castración, es algo que el niño anticipa que le va a pasar.

Lacan en uno de sus escritos explicará esto así; "Todo el problema de las perversiones consiste en concebir cómo el niño, en su relación con la madre, relación constituida en el análisis no por su

dependencia vital, sino por su dependencia de su amor, es decir por el deseo de su deseo, se identifica con el objeto imaginario de ese deseo en cuanto que la madre misma lo simboliza en el falo". 3

Para las perversiones el caso es diferente, aunque no mucho, aparecería la relación edípica del niño con la madre, y de alguna manera no aparecería la intrusión del padre que establecería la castración, entonces quedaría la madre como portadora del falo, por la vía de fetiche, y sería la primera intervención del mecanismo propio de la perversión, la desmentida, entonces el niño diría "sé que mi madre ya no posee el pene, pero aún así..." lo que sería la afirmación particular del fetichismo. Además con esta no aparición del orden simbólico en el sujeto, este quedaría con un goce no regulado por la ley, elemento que será ampliado mas adelante.

Dicho lo anterior, me dispondré a ampliar un poco el funcionamiento de la estructura perversa, para así poder dar respuesta a la pregunta que hoy nos convoca, para empezar diré, apelando un poco a lo que Freud afirma en su texto La Vía de Formación de Síntomas acerca de esta estructura perversa. En este texto Freud explica o dice que la ruta que conduce a la perversión está del lado de la falta de oposición que con respecto a las regresiones ofrece el *yo*, lo que hará que una libido que en la neurosis se encuentra insatisfecha, logre su plena satisfacción. "Satisfacción que se encuentra en el momento en que la libido se separa del *yo* y encuentra su ruta de escape en las fijaciones que el sujeto hubo de dejar, y de las que el yo se defendió por medio de la represión, a lo largo de su desarrollo" 4. A esto se le denomina, dentro del psicoanálisis, pasaje al acto en la neurosis, o actuación del fantasma perverso. Lo que le dará la característica principal a esta estructura, es el carácter de actual que posee, dado pues que en la perversión interviene como gran artífice la fijación, que tiene con respecto al goce; fijación que se produce, según Freud, por que la represión no fue intentada o fracaso5.

Lo anteriormente expuesto, es de alguna manera, lo que afirma Freud en su primera época de investigaciones. Antes de su descripción de la pulsión de muerte en Mas Allá del Principio del Placer, aparecerá un texto que luego será fundamental en la enseñanza de Lacan, este texto es Pegan a un Niño, de 1919, donde explica un nuevo descubrimiento, la fantasía "pegan a un niño" que aparecerá en una etapa infantil de la vida del sujeto y que servirá para el entendimiento de la génesis de las perversiones sexuales, y, además, nos dará una luz en la vía a responder la pregunta que aquí nos convoca. Esta fantasía se convertirá luego, en la enseñanza de Lacan, en el fundamento del fantasma ($<>a). Esta fantasía tendrá tres fases, estudiadas por Freud en la niña; "de las cuales la primera y la última son conscientemente recordadas, permaneciendo, en cambio, inconsciente la segunda. Las dos fases conscientes parecen ser de naturaleza sádica, y la intermedia, inconsciente, de indudable naturaleza masoquista. Su contenido es el de ser golpeada por el padre, enlazándose a ella una carga libidinosa y una conciencia de culpabilidad. El niño golpeado es, en las dos primeras fantasías, siempre distinto de la sujeto, y en la intermedia, siempre la propia persona de la misma. En la tercera parte, consciente, son, por lo general, niños los maltratados... La fantasía inconsciente de la fase intermedia tenía originariamente una significación genital y surgió por represión y regresión del deseo incestuoso de ser amada por el padre. Agregaré a esto, en un enlace menos íntimo, el hecho de que las niñas fantasean cambiar de sexo entre la segunda y la tercera fase, imaginándose ser niños"6.

Esta fantasía no tiene un desarrollo paralelo en los niños en estos la persona que golpea es la madre, con una etapa preliminar donde en lugar de aparecer "*soy pegado por mi padre",* aparece, "*soy amado por mi padre"*, esta etapa es regularmente inconsciente. La fantasía de flagelación del niño es desde un principio pasiva y ha surgido realmente de la actitud femenina con respecto al padre 7.

Freud a lo largo de sus estudios, plantea la existencia de dos grandes grupos de perversiones, el fetichismo y el masoquismo, los dos resultantes de un goce fuera o residual del complejo de Edipo, como heredero del padre, y del concepto de fantasma aclarado anteriormente. Este goce fuera sería el que escaparía a la regulación fálica del padre totémico.

Como se explicó al principio de esta exposición el fetichismo es una renegación de la castración, donde se desmiente la falta de pene en la madre pero al mismo tiempo intenta repararla en un mismo movimiento, y trata de reemplazarla (repararla) por medio del objeto propio del fetiche, el cual será el único capacitado para posibilitar al sujeto (masculino) la erección y, posteriormente, el coito en condiciones "normales". Algunos de estos objetos son zapatos, ropa interior, pies o hasta narices.

Por otra parte esta el masoquismo, al que Freud le concederá, en su texto El problema económico del masoquismo, tres categorías, el primer masoquismo es el erógeno, el segundo es el femenino y el tercero es el moral.

El masoquismo moral, regido por un implacable superyó, será el mecanismo culpabilizador que aparece en la melancolía.

El masoquismo femenino está caracterizado por la posición pasiva a la hora del coit o y el parto. Este masoquismo femenino descrito reposa por completo en el masoquismo primario erógeno, el placer en el dolor 8. Que llegaría a este estado, luego de habérsele retirado toda la carga libidinal al masoquismo primario, el cual estará siempre con una amenaza del padre frente a la sujeto femenina.

Y por ultimo, pero no menos importante, esta el masoquismo erógeno que es el mismo de la fantasía "pegan a un niño" y que también comprende el acto del perverso como forma de consecución del goce; que es por su parte el imperativo del superyó, heredero del ello y del complejo de Edipo, al que Lacan le pone la función ¡Goza! Además como todos ustedes saben este superyó es también heredero de la ley del padre, y del ideal del padre, y también del goce del padre, herencia que no llega directamente, sino que llega como residuo; elemento que aprovecha Lacan para hacer un juego de homofonía con la palabra perversión, esta homofonía es "Père-versión" que en español significaría "Padre-versión", que hace referencia a ese eco de un goce: fuera de la ley, sin la regulación fálica, del que se hablaba anteriormente. Este goce tramitado por fuera de la ley, además de la forma de arreglársela frente a la castración, le da el carácter a la perversión, y hace que este sujeto asuma una postura frente a la vida donde se pone como objeto de goce del Otro, diferente al masoquismo neurótico, denotado así para nombrarlo como una segunda posibilidad frente a la estructura superyoica, donde el sujeto, o el residuo que surge de la división de este, se convierte en el objeto causa del deseo del Otro. Donde al ponerse como objeto de goce del Otro, busca la división de ese otro.

En resumen: La perversión es, al igual que la neurosis, con la represión, y la psicosis, con la forclusión; una forma de arreglársela frente a la castración; se las arregla por medio de la desmentida de esta.

Por otra parte funciona como una fijación de goce, con un carácter actual, donde el sujeto busca gozar y al mismo tiempo saber; saber que pone en el *partenaire*, casi siempre un sujeto neurótico; para esto se pone como Otro del otro, para darle el saber sobre un goce del que no sabía, o del que no quería saber; por tanto el perverso se pone como instrumento, mas que objeto, de goce del Otro para lograr su división ($a \rightarrow \$$).

Notas:

* Este artículo es una ponencia presentada en el II Seminario de Actualizaciones en psicopatología de la cátedra del mismo nombre en la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia, en julio de 2002

1. Diccionario Manual Ilustrado Larousse. Diccionario Enciclopédico.

2. Freud, Sigmund. Tres Ensayos para una Teoría Sexual. O. C. Biblioteca Nueva: Madrid. 1996. Tomo 2. Pág. 1190.

3. Lacan, Jacques. Escritos 2. Sobre todo tratamiento posible de las psicosis. CD- ROM. Folio

4. _____. Vías de Formación de Síntomas. Tomo 2. Pág. 2346.

5. _____. Los Orígenes del Psicoanálisis. Carta 52. Tomo 3.

6. _____. Pegan a un Niño. Tomo 3. Pág. 2475.

7. Ídem. Pág. 2477.

8. _____. El problema económico del masoquismo. Tomo 3. Pág. 2754.

Bibliografía:

- Bruno, Pierre. Per-versión. Seminario del segundo encuentro del Campo Freudiano en Colombia. 1991.

- Cevasco, Rithée. La perversión. En: Cuadernos europeos de psicoanálisis. No. 6. Octubre de 1996. País Vasco.

- Freud, Sigmund. El problema económico del masoquismo. Obras Completas. Biblioteca Nueva: Madrid. 1996. Tomo 3.

- _____. La disolución del complejo de Edipo. Obras Completas. Biblioteca Nueva: Madrid. 1996. Tomo 3.

- _____. Fetichismo. Obras Completas. Biblioteca Nueva: Madrid. 1996. Tomo 3.

- _____. Sobre la sexualidad femenina. Obras Completas. Biblioteca Nueva: Madrid. 1996. Tomo 3.

- _____. Pegan a un niño. Obras Completas. Biblioteca Nueva: Madrid. 1996. Tomo 3.

- _____. Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica. Obras Completas. Biblioteca Nueva: Madrid. 1996. Tomo 3.

- _____. Tres ensayos para un a teoría sexual. Obras Completas. Biblioteca Nueva: Madrid. 1996. Tomo 2.

- _____. La vía de formación de síntomas. Conferencias introductorias al psicoanálisis. Obras Completas. Biblioteca Nueva: Madrid. 1996. Tomo 2.

- Frobenius, Nikolaj. La Lista de Latour. Grupo Zeta: Barcelona. 1997. Pág. 128.

- Lacan, Jacques. El Seminario. Libro 20. Aún. Paidos: Barcelona. 1985.

- Lacan, Jacques. Escritos 2. Sobre todo tratamiento posible de las psicosis. CD- ROM. Folio

- Nominé, Bernard. Estructuras clínicas y salud mental (Memorias). UPB: Medellín. 2000.

- Poo Gaxiola, Virginia. Economía del masoquismo y del goce femenino. En: Carta Psicoanalítica. No. 1. Septiembre de 2001. www.psiconet.com/mexico

- Gerez-Ambertin Marta. Las voces del superyó. Manantial: Buenos Aires.

Datos de autores

(A la fecha de salida de este número de Acheronta)

Marcelo Pasternac
Psicoanalista
Miembro de la *école lacanienne de psyhchanalyse*
Director de EPEELE (Editoral Psicoanalítica de la Letra)
Autor de Psicoanálisis o análisis reconstructivo, Comentarios a neologismos de Jacques Lacan, 1236 errores, erratas, omisiones y discrepancias en los Escritos de Lacan en español
Email: pasternacman@laneta.apc.org
(México)

María Cristina Magalhaes
Psicoanalista
Directora da editorial Escuta
Directora da livraría Pulsional
Participa activamente dos Estados Generais da Psicanálise
(Brasil)

Juan Dobon
Psiquiatra y Psicoanalista.
Ha sido integrante de SABA (Sociedad Analítica de Buenos Aires, desde sus inicios hasta su disolución)
Director del Instituto de Investigaciones del Campo Psi-Jurídico
Consultor Sociedad Argentina de Psicopatología (S.A.P.).
Jefe de Consultorios Externos. Servicio de Psicopatología. Hospital General de Agudos P. Piñero
Coautor de varios libros, entre ellos "Lo público, lo privado y lo íntimo"
Email: jedobon@intramed.net
(Argentina)

Marcio Peter de Souza Leite
Psicoanalista. Miembro de la Escola Brasileira de Psicanálise. Miembro de la Asociación Mundial de Psicoanálisis
Email: marciope@zaz.com.br
(Brasil)

Ignacio Gárate-Martínez
Psicoanalista, miembro d'Espace Analytique (París). Doctor en Ciencias de la Educación. Catedrático en la Universidad de Burdeos
Email: garate@wanadoo.fr
(Francia)

Ronald de Paula Araújo
Psicoanalista. Membro do Corpo Freudiano de Fortaleza - Escola de Psicanálise
Email: ronald_paula@bol.com.br
(Brasil)

Guillermo Mendoza Gutierrez
Psicoanalista
Email:
(España)

Pura Cancina
Psicoanalista. Doctora en Psicología (UNR). AME Escuela Sigmund Freud de Rosario
Email: pcancina@arnet.com.ar
(Argentina)

Javert Rodrigues
Psicanalista do Círculo Psicanalítico de Minas Gerais (Brasil). Membro titular da Associação Brasileira de Psiquiatria.Membro do Comitê Diretor da Internacional Federation of Psychoanalytical Societies (IFPS). Presidente do XIII IFPS INTERNATIONAL Fórum of Psychoanalysis (á ser realizado de 25-29 de agosto de 2004..a ser organizado pelo Círculo Psicanalítico de Minas Gerais em Belo Horizonte, BRASIL)
(Brasil)

Norma Ferrari
Psicoanalista. Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta
Email: normaferrari@acheronta.org
(Argentina)

Gerardo Herreros
Psicoanalista. Secretario de Redacción de Acheronta. Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de La Plata.
Email: gherreros@psicomundo.com
(Argentina)

Ignacio Gárate Martínez
Psicoanalista, miembro d'Espace Analytique (París). Doctor en Ciencias de la Educación. Catedrático en la Universidad de Burdeos
Email: garate@wanadoo.fr
(Francia)

Silvia Aguirre
Psicoanalista. Profesorado de Filosofia y Letras en la Universidad de Rosario. Psicoanalista del equipo adultos del Hospital Nanuel Belgrano de San Martin (Prov. de Buenos Aires)
Email: francof@uol.com.ar
(Argentina)

Marisa Rau
Psicoanalista. Miembro de la Escuela de Psicoanálisis del Campo Lacaniano
Email:
(Argentina)

María R. Borgatello de Musolino
Psicoanalista
Email: mrbmusolino@sinectis.com.ar
(Argentina)

María del Pilar Vendrell
Psicoanalista.
Email: pilarvendrell@fibertel.com.ar
(Argentina)

Carlos Luis Restrepo
Psicoanalista
Email: chimizapagua@hotmail.com
(España)

Gustavo Saboia de Andrade Reis
Psicólogo Clínico. Psicanalista
Email: gustavo_saboia@ig.com.br
(Brasil)

Pablo Kohan
Psicoanalista
(Argentina)

José Marcus de Castro Mattos
Psicoanalista. Membro da Escola Letra Freudiana (RJ, Brasil). Professor Universitário
Email: jmcastromattos@uol.com.br
(Brasil)

Rubén Tani
Lic. en Filosofía y Lic. en Letras en la Univ. de la Rep. del Uruguay. Profesor. Miembro Fundador de la Asociación de linguistas y filósofos del Uruguay
Email: rubentani@hotmail.com
(Uruguay)

María Gracia Nuñez
Licenciatura en Letras en la Univ. de la Rep. Oriental del Uruguay. Maestrando en Filosofía y Sociedad
(Uruguay)

Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares
Psicanalista. Mestrando em Literatura na Universidade Federal de Santa Catarina. Professor de Alemão na Universidade Federal de Santa Catarina. Aluno da Especialização em Psicanálise da Faculdade Estácio de Sá.
Email: pedrohmbt@hotmail.com
(Brasil)

José Ioskyn
Psicoanalista. Perito Judicial, Suprema Corte de Justicia, Provincia de Buenos Aires. Coordinador Equipo de Salud Mental de Medifé, La Plata. Director de revista La Cita (CITA La Plata). Docente Pasantia "Clínica de la psicosis", Cita La Plata. Docente supervisor de la Residencia de Pregrado, Cátedra de Clínica de Adultos y Gerontes, UNLP. Consultorio psicoanalítico
(Argentina)

Graciela Spector
B.A. en Psicología de la Educación y Linguística (Cum Laude) Escuela de Educación y Departmento de Inglés. Universidad Hebrea de Jerusalem.1981
M.A en Psicología Social del Lenguaje (Cum laude) Tesis: “El acento y la identidad nacional en los inmigrantes argentinos a Israel”, bajo la supervisión del Profesor R.L.Cooper. Escuela de Educación Universidad Hebrea de Jerusalem. 1985
Doctorado en Filosofía. Universidad Hebrea de Jerusalem.1998 Tema: “Ser extranjero: lenguaje e identidad nacional entre los inmigrantes argentinos a Israel”. La investigación fue llevada a cabo la supervisión del Profesor R.L.Cooper.
Email: spector@netvision.net.il
(Israel)

Susana Sifrán - Mariana Morgheinstern - Eduardo Lalo
Psicoanalistas. Miembros de "Agalma" (grupo psicoanalitico de Puerto Rico)
Email: sheinde@hotmail.com
(Puerto Rico)

Gregorio Bachrach
Psicoanalista. Miembro de la EOL (Escuela de la Orientación Lacaniana). Miembro de la AMP (Asociación Mundial de Psicoanálisis). Docente. Supervisor
Email: bachrach@arnet.com.ar
(Argentina)

Juana Lichtensztajn
Psicoanalista. Miembro de la EOL (Escuela de la Orientación Lacaniana).
Email: bachrach@arnet.com.ar
(Argentina)

Luc Richir
Psychanalyste. Licence Philo Université Bruxelles. Formation d'analyste à l'Ecole de la Cause Freudienne. Docteur en philosophie de l'Université de Paris XII. Directeur de la revue d'esthétique La Part de l'œil. Directeur de collection aux éditions de La Part de l'œil
Email: luc.richir@planetinternet.be
(Belgique)

Daniel Gutiérrez Vera
Ph. D. en Ciencias Sociales, The New School for Social Research.
Email: Tlon@att.net
(USA)

Patricia García Kausel
Psicóloga. Especialista en epidemiología. Profesora Facultad de Psicología, Universidad Bolivariana. Realizando Maestría en Historia
Email: kausel@geo.net.co
(Colombia)

Sara Hassan
Psicoanalista. Miembro del Consejo de Redacción de Acheronta
(Brasil)

Jorge Valladares Vaquero
Psicólogo Clínico. Psicoanalista.
Email: jorge1@correo.cop.es
(España)

Teresa Da Costa
Psicanalista, Membro da Escola Letra Freudiana.
Email: navanito@openlink.com.br
(Brasil)

Gilda Vaz Rodrigues
Psicanalista, Belo Horizonte, Minas Gerais -Brasil. Ministra seminários sobre o ensino de Jacques Lacan, em Belo Horizonte desde 1989. Co-autora de artigos publicados em varios livros e revistas
(Brasil)

Daniel Gerber
Psicoanalista. Maestría en Psicología Clínica. Universidad Nacional Autónoma de México. México, D.F. Licenciatura en Psicología. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Nacional de Córdoba, República Argentina. Docente en la Licenciatura en Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México. Docente en el Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos de la Fundación Mexicana de Psicoanálisis. Docente en al Maestría en Estudios Psicoanalíticos. Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de San Luis Potosí.
Email: gerber@servidor.unam.mx
(México)

Francisco Rodriguez
Sociólogo UCV (Universidad Central de Venezuela), Doctor en Ciencias Sociales, UCV ; Profesor de Sociología de la Salud en Escuela de Medicina UDO (Universidad de Oriente); Profesor de Sociología de la Salud Pública del Postgrado en Salud Pública en la UDO, Profesor de Psiquiatría social del Postgrado de Psiquiatría, UDO. Profesor investigador activo I, UDO
Email: rodfran@telcel.net.ve
(Venezuela)

Rodrigo Galdames del Solar
Estudiante de quinto año de la carrera de psicología de la Universidad de Tarapacá (Arica – Chile)
Email: rodrigogaldames@123mail.cl
(Chile)

José Alonso Peña Herrera
Estudiante de la Facultad de Psicología de la Pontificia Universidad Javeriana
Email: peili_8@yahoo.com
(Colombia)

Juan Pablo Jaramillo Rico
Estudiante de Psicología en sexto semestre de la Universidad Pontificia Bolivariana de Medellín, Colombia.
Miembro de la Asociación del Foro del Campo Lacaniano de Medellín
Email: jpjaramillo@cis.net.co
(Colombia)