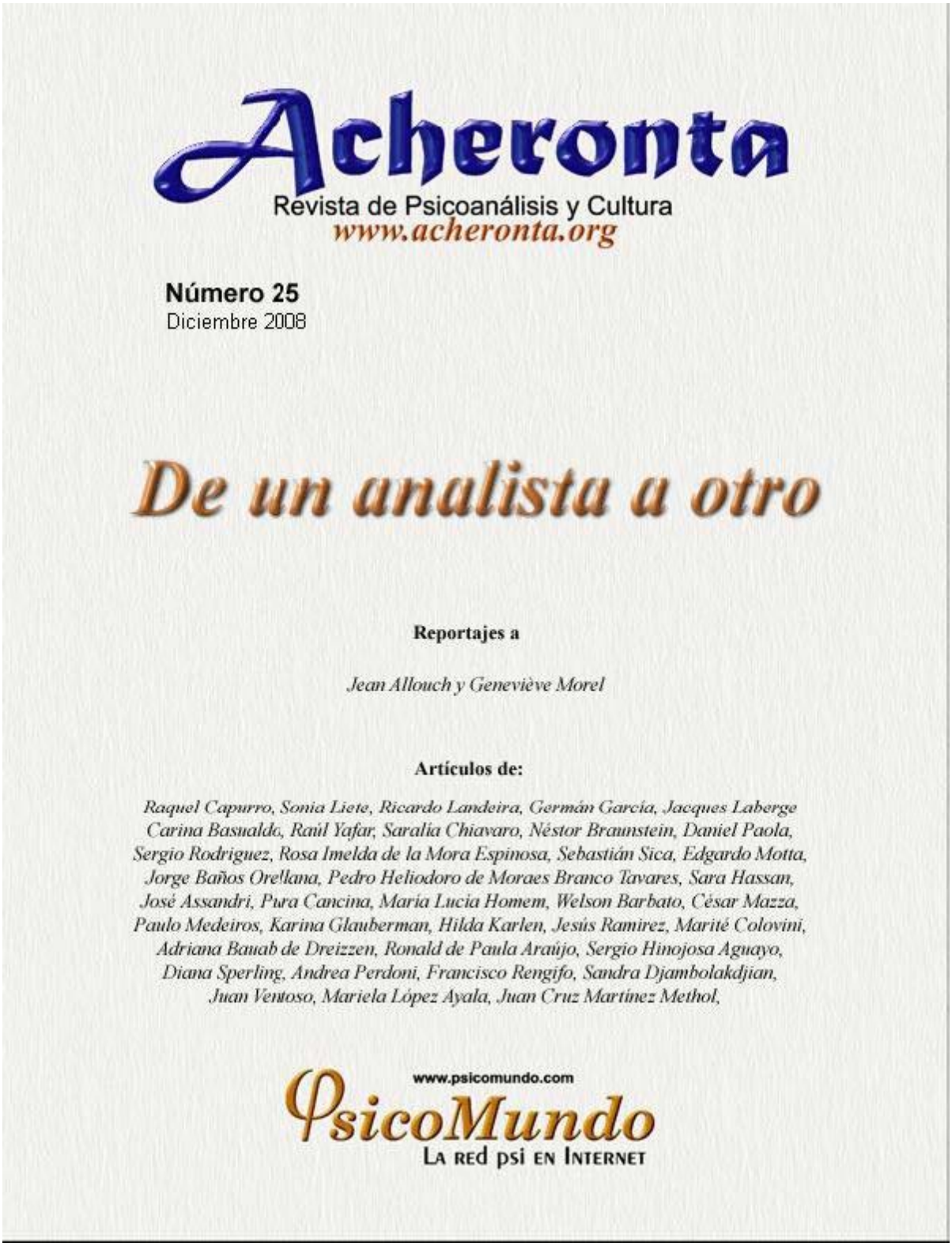


Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura

www.acheronta.org

Número 25

Diciembre 2008

De un analista a otro

Reportajes a

Jean Allouch y Geneviève Morel

Artículos de:

Raquel Capurro, Sonia Liete, Ricardo Landeira, Germán García, Jacques Laberge Carina Basualdo, Raúl Yafar, Saralía Chiavaro, Néstor Braunstein, Daniel Paola, Sergio Rodriguez, Rosa Imelda de la Mora Espinosa, Sebastián Sica, Edgardo Motta, Jorge Baños Orellana, Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares, Sara Hassan, José Assandri, Pura Cancina, María Lucia Homem, Welson Barbato, César Mazza, Paulo Medeiros, Karina Glauberman, Hilda Karlen, Jesús Ramirez, Marité Colovini, Adriana Bauab de Dreizzen, Ronald de Paula Araújo, Sergio Hinojosa Aguayo, Diana Sperling, Andrea Perdoni, Francisco Rengifo, Sandra Djambolakdjian, Juan Ventoso, Mariela López Ayala, Juan Cruz Martínez Methol,

www.psicomundo.com

PsicoMundo

La red psi en Internet

Número 25

De un analista a otro

Diciembre 2008

Sumario

Editorial: De un analista a otro

Michel Sauval

Reportajes

Presentación – Michel Sauval Consejo de Redacción de Acheronta
Geneviève Morel – Realizado por Federico Aboslaiman, Mariela López Ayala y Michel Sauval
Jean Allouch – Realizado por Federico Aboslaiman, Mariela López Ayala y Michel Sauval

De un analista a otro

Presentación – Consejo de Redacción de Acheronta
Del analista y del analizante – Raquel Capurro (Uruguay)
Um e Outros – Jacques Laberge (Brasil)
Como fazer um psicanalista amador? – Sonia Leite (Brasil)
Palabras al viento – Ricardo Landeira (Uruguay)
¿Qué ha pasado de Lacan a los otros analistas? – Carina Basualdo (Argentina)
¿Y si no hubiera "relación" analítica? – Raúl A. Yafar (Argentina)
El sujeto, entre un analista y otro – Saralía Chiavaro (Argentina)
Las memorias de los analizantes. ¿Qué representa el psicoanalista? – Néstor Braunstein (México)
Testimonios en psicoanálisis – Rosa Imelda De la Mora Espinosa (México)
Freud, el primer analizante – Sebastián Sica (Argentina)
El psicoanálisis no es un epígono – Daniel Paola (Argentina)
De un analista a otro – Sergio Rodríguez (Argentina)
Lacan desdibujado – Jorge Baños Orellana (Argentina)
El amor es dar lo que no se tiene... ¿a quien no lo es? – Michel Sauval (Argentina)
Efectos de transferencia, efectos de transmisión – Sara Elena Hassan (Brasil)
O divã na rede Paulo - Roberto Medeiros (Brasil)
Declinación de la declinación (ejercicio de interdiscursividad) – Edgardo V. Motta (Argentina)
A língua alemã em Freud. E Eu com Isso? – Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares (Brasil)
Discípulo y paciente – José Assandri (Uruguay)
La enseñanza del psicoanálisis – Pura Cancina (Argentina)
La invención del analista, o la suspensión del mal gusto – Germán García (Argentina)
Tres operadores en la presentación de casos – César Mazza (Argentina)
Transmisión y estilo – Karina Glauberman (España)
Transmissão: operação topológica, operação suja – Maria Lucia Homem (Brasil)
Pasar el testigo (sin dejarlo todo) – Albert García y Hernández (España)
Transmissão, queda de saber – Welson Barbato (Brasil)
Formación, enseñanza y transmisión – Edgardo Feinsilber (Argentina)
Un analista y los caminos en su praxis – Hilda Karlen Zbrun (Argentina)
Consideraciones éticas sobre la formación del deseo del analista – Jesús Manuel Ramírez Escobar (México)

Psicoanálisis

Presentación – Consejo de Redacción de Acheronta
De los inicios al final de análisis: Apuntes sobre la interpretación – Adriana Bauab de Dreizzen (Argentina)
Divinidades de la noche – Osvaldo Couso (Argentina)
El discurso psicoanalítico y su implicación en la era posmoderna - C. Gibrán Larrauri Olguín (México)
El psicoanálisis líquido – Michel Sauval (Argentina)
¿Pulsión psicoanalítica? Una etimología del psicoanálisis – Silvina Iracema Sara Alberti Trepicchio (México)
De uma ética do desejo de analista para a estética. Por una teoría do estilo – Ronald de Paula Araújo (Brasil)
La tragedia griega – Diana Sperling (Argentina)
Acerca del amor y la angustia en la mujer – Marité Colovini (Argentina)

Arte Psicoanálisis

Presentación – Consejo de Redacción de Acheronta
O mito de Fausto na construção da imagem biográfica de Freud – Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares (Brasil)
O si(g)no emudeceu... n' Os Sertões de Euclides da Cunha – Paulo Medeiros (Brasil)
David Lynch, o la distorsión perceptiva (a propósito de Inland Empire) – Juan Ventoso (Argentina)
Camino de transubstanciación. Poética de Jeanneth Forkel – Carlos Seijas (Guatemala)

Cuerpo y goce

Presentación – Consejo de Redacción de Acheronta
El goce – Andrea Perdoni (Argentina)
Una dificultad en la clínica de la toxicomanía – Francisco Rengifo (Francia)
Enlaces entre toxicomanías e adolescências: especificidades da escuta psicanalítica – Sandra Djambolakdjian Torossian (Brasil)
Los fenómenos psicosomáticos y psicoanálisis – Oscar Cabas Haydar (Colombia)
Descripción de cuatro procesos psíquicos en un caso de Lupus – Jhon Hincapie Hernández (Colombia)
El cuerpo: la significación y el goce – Luciano Lutereau (Argentina)

Casos

Presentación – Consejo de Redacción de Acheronta
SacherMasoch: una erótica hipersensual – Rosa Imelda De la Mora Espinosa (México)
Delmira. La encrucijada del deseo – Gustavo Guerra (Uruguay)

Reseñas

Presentación – Consejo de Redacción de Acheronta
Conferencia de Miller – Mariela López Ayala (Argentina)
Seminario de Allouch: "El amor Lacan en tiempos de la no-relación sexual" – Juan Cruz Martínez Methol (Argentina)

Libros y Revisas recibidos

LIBROS
Lacan, lector de Melanie Klein. Consecuencias para el "psicoanálisis de niños" – Marie-Claude Thomas
Marie Langer. Psicoanálisis y militancia – Ximena Sinay

REVISTAS
El psicoanálisis ante el DSM – Revista Psicoanálisis y Hospital número 33
Psicoanálisis y Literatura – Revista Non Nominus número 9
¿Qué es un psicoanálisis? – Revista Non Nominus número 8

Editorial

Michel Sauval

Con este número 25 de Acheronta damos un nuevo paso en el funcionamiento y desarrollo de la revista. Por primera vez hemos agregado a nuestra convocatoria general de colaboraciones (método con el que nos hemos manejado durante estos 13 años ininterrumpidos de publicación) algunos pedidos formales y explícitos de colaboración a psicoanalistas que, por diferentes razones, han motivado nuestro interés en relación a la temática convocante de este número: "*De un analista a otro*" (1). Menciono este cambio, en primer lugar, para agradecer especialmente la gentileza y generosidad de quienes han respondido a nuestro pedido expreso, y en segundo lugar, para dar cuenta de los avatares por los que va transitando *Acheronta* y quienes la venimos animando (2).

Como es habitual en cada número de Acheronta, el volumen de articulos que publicamos es muy grande. No somos una revista que se lea ni fácil ni rápido. Este número reúne el trabajo de todo un año. La convocatoria temática ("*De un analista a otro*") configura las dos secciones centrales de la revista, la de los reportajes y la de los artículos correspondientes a esa temática.

Para los reportajes hemos aprovechado la visita a Buenos Aires de dos psicoanalistas franceses, *Geneviève Morel* y *Jean Allouch*.
En cuanto a los artículos correspondientes a la convocatoria temática, los hemos contrastado en varios agrupamientos:

- entre analistas: artículos que debaten la alternativa de asignar el valor de "analista" al término "otro" del título de nuestra convocatoria temática, es decir, los problemas que plantea la idea de alguna forma de lazo, comunidad o agrupamiento entre "analistas"
- entre analista y analizante: donde el valor asignado al "otro" del título de nuestra convocatoria temática se vuelca hacia el lado del analizante, es decir, los pasajes de un analizantes de una analista a otro, la presentación del analista para los analizantes, los testimonios, la conformación lógica de esas posiciones, y las dificultades de su disolución
- entre letras, entre lenguas: artículos que abordan problemas como la traducción de ciertos términos o expresiones freudianas, la transcripción de la enseñanza oral de Lacan, los cambios en dicha enseñanza, y los obstáculos en la transmisión
- transmisión y enseñanza: artículos que abordan el problemático espacio donde buscan articularse enseñanza y transmisión: las relaciones maestro/discípulo-paciente, la relación entre enseñanza y saber, la formalización de la clínica, la función del estilo, y las dificultades e impurezas de esas operaciones.
- posición del analista: artículos que buscan precisar la posición que debe ocupar el analista

Por otra parte, hemos conformado otras cuatro secciones:

- Psicoanálisis: algunas reflexiones sobre el estatuto del inconsciente y la interpretación, las relaciones conflictivas del psicoanálisis con algunas formas discursivas e ideológicas de la actualidad, algunas resonancias entre estilo y tragedia, y algunas consideración sobre la femineidad
- Cuerpo y goce: rtículos que abordan algunas situaciones límites respecto al campo tradicional del psicoanálisis, circunstancialmente planteadas como anudamientos respecto al cuerpo
- Arte y psicoanálisis: artículos que abordan diferentes articulaciones del psicoanálisis con el arte
- Casos: artículos que abordan la obra y vida de algunos autores y artistas, como son los casos de Sacher-Masoch y Delmira
- Reseñas: artículos que brindan una reseña de diferentes actividades relacionadas al psicoanálisis (en este número, una conferencia de J.A. Miller, y un seminario de J. Allouch)

Espero que esta selección de articulos sea interesante y productiva para cada uno de nuestros lectores. Recuerde que siempre puede comunicarse con los autores, o con la redacción de Acheronta, para

acercarnos sus comentarios, sugerencias, propuestas de publicación, y lo que desee escribirnos, utilizando el siguiente formulario, o bien, directamente, a redaccion@acheronta.org

Michel Sauval

Próximo número

Todavía estamos debatiendo los ejes y matices de las convocatorias temáticas de los próximos números. En breve lo anunciaremos.

Notas

(1) Ver texto de convocatoria

(2) Ver notas de presentación de Acheronta
Para quienes no conozcan la historia de esta revista, todo comenzó (en 1995) como un divertimento con mi amigo *Gerardo Herreros*, consistente en una doble propuesta: edición digital (algo completamente novedoso por ese entonces) y convocatoria abierta (ver Acheronta, una caja de resonancia del psicoanálisis a nivel internacional (reportaje en la revista Agenda Imago) y Acheronta y la crisis del psicoanálisis, editorial del número 8) a colaboraciones sobre temáticas diversas. Así operamos durante 5 años, publicando 10 números (Ver recopilación en CD-ROM). Hasta que sentimos la necesidad de cambiar algo en ese juego. Entonces se creó el primer Consejo de Redacción (ver "Una nueva etapa", editorial del número 11) e inauguramos la serie de los reportajes (ver sección "Reportajes"). Estos dos cambios fueron substanciales para Acheronta, generando diálogos y espacios de lectura y debate, de nivel muy superior (ver "Como trabajamos en Acheronta", editorial del número 18)). Pero la muerte fulminante de *Norma Ferrari* (ver "Despedida a Norma", editorial del número 19) produjo un quiebre en esa experiencia (la expresión más notoria fue la imposibilidad subjetiva en la que nos encontramos de realizar los reportajes del número 20).
Con el número 21 de Acheronta inauguramos una nueva serie (ver "Una nueva serie", editorial del número 21) cuya primera modificación fue la introducción del carácter temático de las convocatorias (ver la serie de Convocatorias Temáticas que se han realizado desde entonces). Pero creo que la consolidación de esta etapa se completa recién en este número 25, con el agregado de las invitaciones directas y con las nuevas incorporaciones al *Consejo de Redacción* (Mariela Lopez Ayala y Federico Aboslaiman, ver página del Consejo de Redacción), cuyo primer resultado es este número de Acheronta, que considero especialmente bueno e interesante. Espero que nuestros lectores tengan una opinión similar. Y los invito a escribirnos, para hacernos partícipes de sus impresiones, sus críticas, los artículos que le han interesado (y los que no), y sobre todo, los temás que le interesaría que abordáramos (puede escribirnos utilizando el siguiente formulario, o bien, directamente, a redaccion@acheronta.org).

Reportajes

Presentación sección "Reportajes"

Consejo de Redacción

Para este número de Acheronta, el tema propuesto es "*De un analista a otro*" (ver editorial).

Nos reunimos con ***Geneviève Morel*** el 25 de octubre de 2008. En su reciente libro "*La loi de la mère*" ("*La ley de la madre*"), Morel desarrolla la noción de "prolongamiento del síntoma", que toma de la comparación que hace Lacan entre los dos tiempos del síntoma de un paciente de una presentación de enfermo con el sintoma de Joyce (las palabras impuestas que fueron la matriz de su obra) y el de su hija Lucía (que sufría de "telepatía"). Morel aplica esta noción de "prolongamiento" a tres ámbitos.

En primer lugar, a las relaciones entre los síntomas de padres e hijos: "*Es una manera de pensar las relaciones entre generaciones, que no sea solamente en términos de identificación. Me pareció que había ahí una alternativa, una novedad teórica. Me pareció muy interesante para pensar las relaciones en la sociedad de hoy, con las nuevas formas de parentalidad, y el debate que se plantea en la sociedad a propósito de si dos homosexuales pueden criar hijos, o no, y donde aparecen los argumentos de los psicoanalistas que se circunscriben al tema de la identificación*".

En segundo lugar (y este era el punto que más nos interesaba), a las relaciones entre los síntomas de los analistas y sus analizantes en el fin de análisis: "*Lacan dijo que el analista es un síntoma. Significa que no hay análisis puro. El analista está con su deseo. Pero el deseo es tomado en algo, no es una cosa divina que esté en el cielo de las ideas. El modo de interpretación del acto analítico, que ocurre en algunos momentos (...) en esos momentos, lo que funciona, efectivamente, es el sinthome del analista, algo que tiene que ver con su propio análisis*". "*El analizante adivina, respira algo del síntoma del analista, como el niño adivina algo de sus padres, retira algo se esto, se apoya sobre algo de esto* (...) *Cuando hay acto analítico el analista es tomado en su sinthome. Y el analizante toma algo de esto, pero ese algo es mezclado, es articulado con sus propios síntomas, con lo que ha tomado de sus padres, con lo que es su vida, y hace otra cosa que va a intervenir, para él, en su futuro como analista*". "*Tuve la suerte de escuchar, en el cartel del pase, muchos pacientes de un mismo analista, y veía que había algo del acto analítico que estaba transmitido por los pacientes de ese analista, que era común. Pero esos analizantes no hacían las mismas cosas con ese algo común. Se apoyaban sobre eso y hacían otra cosa. Por eso no estaban identificados entre ellos y tampoco al analista. Era una operación más compleja que una identificación*". La discusión que se podría plantear en este punto es si el analista analiza "con" sun sinthome, o "a pesar" de él.

Finalmente, Morel también utiliza la noción de prolongamiento para pensar la relación entre Freud y Lacan: "*Es el propio Lacan quien dice que su real es su síntoma. Dijo eso sobre lo real porque lo real era un problema conceptual, de la definición, un impasse. Y al final quedó la cuestión del sentido de lo real, y hay algo que él trabaja mucho y no llega a resolver de una manera satisfactoria. El sinthome permitiría un anudamiento entre el sentido y lo real, cuando antes quería separarlo. Se vio obligado a una solución de compromiso*". La discusión que se abre en este punto es sobre la continuidad o discontinuidad que hay entre la obra y/o enseñanza de un psicoanalista y otro. Para Morel, "*hay una continuidad muy fuerte entre Freud y Lacan. Hay cambios muy importantes también, pero estos cambios de Lacan, se apoyan sobre algo, para hacer otra cosa, pero se apoya, se apoya muy fuerte*".

Geneviève Morel es Psicoanalista en Paris y Lille. Presidenta del *Colegio de Psicoanalistas* de la *Association Lilloise pour l'Etude de la Psychanalyse et de son Histoire* (ALEPH). Presidenta de *Savoirs et Clinique* (Lille et Paris). Antigua alumna de la ENS (Ecole Normale Supérieure). Catedrática en Matemática. Doctora en Psicopatología y Psicología Clínica.
Autora de "*Ambiguïtés sexuelles. Sexuation et psychose*", éditions Anthropos Economica, Paris, 2000 (traducido al castellano como "Ambiguedades sexuales", Ed. Manantial, Buenos Aires, 2001), "*La loi de ma mère. Essai sur le sinthome sexuel*", éditions Anthropos Economica, Paris, 2008.
Compiladora de "*Clinique du suicide*", Erès, Paris, 2002
Email: g.morel-kaltenback@wanadoo.fr
(Francia)

Conversamos con ***Jean Allouch*** el 3 de noviembre 2008, luego de su seminario en Buenos Aires. Comenzamos el reportaje retomando el problema planteado por Allouch en su conferencia de días previos sobre los problemas de la relación de Lacan con sus "alumnos": la soledad en la que trabajaba Lacan, las constantes variaciones y movimientos del desarrollo de su enseñanza, la comodidad e hipnosis en la que quedaban sus alumnos. "*Al pasar los años fue más difícil plantear preguntas. En los primeros años Lacan tenía cierto cuidado de demostración. Por ejemplo, cuando lee el* Banquete *de Platón, tiene cierto cuidado para "probar" lo que él comentaba (...) Había un cierto cuidado de demostración, no solo de decir cosas, sino de discutir el carácter pertinente o no de lo que decía. Pero algunos años después eso se perdió, y al final se ve un Lacan que dice cosas como el oráculo de Delfos, casi. La verdad surgía de su boca, las cosas muy importantes para el psicoanálisis, para la vida de cada uno, salían así, sin ninguna discusión de los alumnos, pero también, sin ninguna discusión por él mismo*".
Siguió el problema de la relación entre Freud y Lacan. Para Allouch, Lacan no fue un lector de Freud como, por ejemplo, Kojève fue un lector de Hegel. Nunca tomó la obra de Freud del principio hasta el final, leyendo todo: "*Lacan no era freudiano. Cuando empieza a estudiar de cerca a Freud, él ya tenía sus posiciones. Y el "retorno a Freud" es posterior de Real, Simbólico e Imaginario, que no es freudiano*". Lacan "*inventa el SIR y tiene su punto de exterioridad en relación a Freud. Coloca su SIR en algunos lugares de la obra de Freud y dice "*Miren lo que apareció, es muy interesante*". Pero tiene su punto de exterioridad. Me parece que es muy difícil para cada uno, encontrar su punto de exterioridad para constituirse como lector. Una de las cosas que lo impide es, precisamente, la transferencia. Otra cosa que lo impide es la enseñanza*".

Esos planteos nos fueron llevando a la relación entre clínica y teoría. Para Allouch, esta relación se plantea plantea como problema cuando nos quedamos con "*la idea de una clínica de tipo de medicina, con descripciones clínicas de neurosis, psicosis, perversión. La clínica psicoanalítica no es eso. Creo que en ese punto Lacan se quedó demasiado tiempo en este paradigma. Esa noción de la clínica no sirve para nada. Peor, es engañosa*". Para Allouch, frente a la ideología de la transparencia, tan pregnante en estos tiempos, "*el psicoanálisis me parece casi un único lugar donde alguien puede decir algo a alguien con la seguridad de que él no se lo va a repetir a nadie*". "*El psicoanalista es una tumba. Se habla a un psicoanalista como se habla en una tumba. Hay un muerto, y se le habla al muerto. Eso es una garantía que el psicoanalista puede dar al analizante*". Para Allouch, lo relevante del pase es que "*finalmente, si algo debe salir del consultorio, debe salir por parte del analizante, y no del analista*". "*La vía pasa por el analizante y no por el analista. Si el analista, por fin, es un objeto, entonces no habla. En tanto que objeto, no habla*". Hay maneras indirectas de hablar de la clínica sin hablar de los analizantes. Para Allouch la supuesta brecha que se suele plantear entre clínica y teoría es un artificio que ocurre a partir de la teoría. Reconoce que Lacan empujo mucho la idea de que está el analista para tener efectos y el que a esos efectos los teoriza, pero a su juicio esa idea fue un error.

Este aprisonamiento del psicoanálisis en el campo de la psicología evidencia la expansión de este último a todos los ámbitos y actividades sociales: empresas, trabajo, educación, cárceles, hospitales, política, filosofía, arte, etc., etc., lo que nos llevó al tema de la "spychanalyse". La psicología va teniendo una presencia increíble. Aparecen psicoanalistas "analizando" las características de los candidatos presidenciales, o "analizando" los conflictos militares o culturales, sin faltar el cúmulo de "consejos" para padres, educadores, familiares, parejas, etc., etc. Allouch reconoció, sin embargo, que la asociación del psicoanálisis con la dimensión del ejercicio espiritual puede llegar a confundirse con la dimensión pastoral o de religión laica con que muchas instituciones psicoanalíticas se ofrecen como ámbito de resolución personal de la conflictividad social para los analistas, sobre todo en un contexto como el actual, donde el peso que tiene la ideología de la individualidad rápidamente puede psicologizar cualquier referencia a un "cuidado de si" y construir una psicología de la vida.

Jean Allouch fue AE de la Escuela Freudiana de París (EFP) y uno de los fundadores de la *école lacanienne de psychanalyse*. Algunos de sus libros son: "*Freud y despues Lacan*" (EDELP), "*Letra por letra*" (EDELP), "*La erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*"(El cuenco de Plata, 2006), "*Psicoanálisis, una erotología de pasaje*" (EDELP), "*El sexo de la verdad (Erotología analítica 2)*" (EDELP), "*Etificación del psicoanálisis. Calamidad*" (EDELP), "*El sexo del amo*" (Ediciones Literales, 2003), "*La sombra de tu perro*" (El cuenco de plata, 2004), "*Marguerite o la aimée de Lacan*" (El cuenco de plata, 2008), "*El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual?*" (El cuenco de plata, 2007).
Email: jean.allouch@wanadoo.fr
Web: www.jeanallouch.com
(Francia)

Reportaje a Jean Allouch

Realizado por Federico Aboslaiman, Mariela López Ayala y Michel Sauval

Presentación

Conversamos con ***Jean Allouch*** el 3 de noviembre 2008, luego de su seminario en Buenos Aires. Comenzamos el reportaje retomando el problema planteado por Allouch en su conferencia de días previos sobre los problemas de la relación de Lacan con sus "alumnos": la soledad en la que trabajaba Lacan, las constantes variaciones y movimientos del desarrollo de su enseñanza, la comodidad e hipnosis en la que quedaban sus alumnos. "*al pasar los años fue más difícil plantear preguntas. En los primeros años Lacan tenía cierto cuidado de demostración. Por ejemplo, cuando lee el* Banquete *de Platón, tiene cierto cuidado para "probar" lo que él comentaba (...) Había un cierto cuidado de demostración, no solo de decir cosas, sino de discutir el carácter pertinente o no de lo que decía. Pero algunos años después eso se perdió, y al final se ve un Lacan que dice cosas como el oráculo de Delfos, casi. La verdad surgía de su boca, las cosas muy importantes para el psicoanálisis, para la vida de cada uno, salían así, sin ninguna discusión de los alumnos, pero también, sin ninguna discusión por él mismo*".
Siguió el problema de la relación entre Freud y Lacan. Para Allouch, Lacan no fue un lector de Freud como, por ejemplo, Kojève fue un lector de Hegel. Nunca tomó la obra de Freud del principio hasta el final, leyendo todo: "*Lacan no era freudiano. Cuando empieza a estudiar de cerca a Freud, él ya tenía sus posiciones. Y el "retorno a Freud" es posterior de Real, Simbólico e Imaginario, que no es freudiano*". Lacan "*inventa el SIR y tiene su punto de exterioridad en relación a Freud. Coloca su SIR en algunos lugares de la obra de Freud y dice "*Miren lo que apareció, es muy interesante*". Pero tiene su punto de exterioridad. Me parece que es muy difícil para cada uno, encontrar su punto de exterioridad para constituirse como lector. Una de las cosas que lo impide es, precisamente, la transferencia. Otra cosa que lo impide es la enseñanza*".

Esos planteos nos fueron llevando a la relación entre clínica y teoría. Para Allouch, esta relación se plantea plantea como problema cuando nos quedamos con "*la idea de una clínica de tipo de medicina, con descripciones clínicas de neurosis, psicosis, perversión. La clínica psicoanalítica no es eso. Creo que en ese punto Lacan se quedó demasiado tiempo en este paradigma. Esa noción de la clínica no sirve para nada. Peor, es engañosa*". Para Allouch, la ideología de la transparencia, tan pregnante en estos tiempos, "*el psicoanálisis me parece casi un único lugar donde alguien puede decir algo a alguien con la seguridad de que él no se lo va a repetir a nadie*": "*el psicoanalista es una tumba. Se habla a un psicoanalista como se habla en una tumba. Hay un muerto, y se le habla al muerto. Eso es una garantía que el psicoanalista puede dar al analizante*". Para Allouch, lo relevante del pase es que "*finalmente, si algo debe salir del consultorio, debe salir por parte del analizante, y no del analista*". "*La vía pasa por el analizante y no por el analista. Si el analista, por fin, es un objeto, entonces no habla. En tanto que objeto, no habla*". Hay maneras indirectas de hablar de la clínica sin hablar de los analizantes. Para Allouch la supuesta brecha que se suele plantear entre clínica y teoría es un artificio que ocurre a partir de la teoría. Reconoce que Lacan empujo mucho la idea de que está el analista para tener efectos y el que a esos efectos los teoriza, pero a su juicio esa idea fue un error.

Este aprisonamiento del psicoanálisis en el campo de la psicología evidencia la expansión de este último a todos los ámbitos y actividades sociales: empresas, trabajo, educación, cárceles, hospitales, política, filosofía, arte, etc., etc., lo que nos llevó al tema de la "spychanalyse". La psicología va teniendo una presencia increíble. Aparecen psicoanalistas "analizando" las características de los candidatos presidenciales, o "analizando" los conflictos militares o culturales, sin faltar el cúmulo de "consejos" para padres, educadores, familiares, parejas, etc., etc. Allouch reconoció, sin embargo, que la asociación del psicoanálisis con la dimensión del ejercicio espiritual puede llegar a confundirse con la dimensión pastoral o de religión laica con que muchas instituciones psicoanalíticas se ofrecen como ámbito de resolución personal de la conflictividad social para los analistas, sobre todo en un contexto como el actual, donde el peso que tiene la ideología de la individualidad rápidamente puede psicologizar cualquier referencia a un "cuidado de si" y construir una psicología de la vida.

Jean Allouch fue AE de la Escuela Freudiana de París (EFP) y uno de los fundadores de la *école lacanienne de psychanalyse*. Algunos de sus libros son: "*Freud y despues Lacan*" (EDELP), "*Letra por letra*" (EDELP), "*La erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*"(El cuenco de Plata, 2006), "*Psicoanálisis, una erotología de pasaje*" (EDELP), "*El sexo de la verdad (Erotología analítica 2)*" (EDELP), "*Etificación del psicoanálisis. Calamidad*" (EDELP), "*El sexo del amo*" (Ediciones Literales, 2003), "*La sombra de tu perro*" (El cuenco de plata, 2004), "*Marguerite o la aimée de Lacan*" (El cuenco de plata, 2008), "*El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual?*" (El cuenco de plata, 2007).
Email: jean.allouch@wanadoo.fr
Web: www.jeanallouch.com
(Francia)

Reportaje

Luego de encargar las empanadas, al comenzar el reportaje, mientras servimos la cerveza, Jean Allouch hace una propuesta.

Jean Allouch: Tengo una idea: Ud se calla, ellos dos hablan. Que le parece?

Michel Sauval: Perfecto

J.A.: Vamos a ver qué pasa

M.S.: Me va a resultar difícil! (risas)

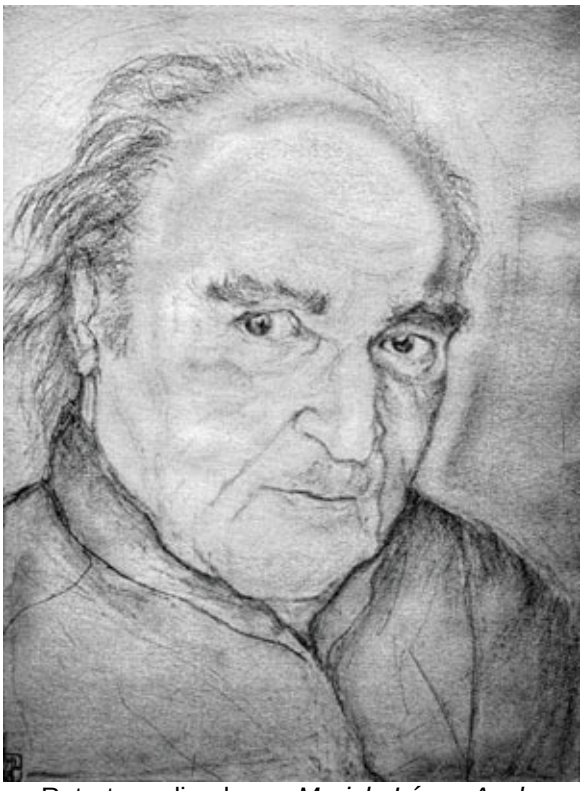
J.A.: Así vamos a saber mejor lo que los jóvenes tienen en la cabeza, qué preguntas o planteamientos.

M.S.: Perfecto

J.A.: Y respondemos ambos

M.S.: No, no, no (risas)

Federico Aboslaiman: Bueno, empieza Mariela entonces!



Retrato realizado por *Mariela López Ayala*

Mariela López Ayala: Yo empezaría contándole un poco lo que habíamos charlado, ciertas inquietudes que teníamos. Por ejemplo, su afirmación que Lacan no había tenido alumnos en vida, por la situación de fascinación que había con la palabra de Lacan. A mí me interesa particularmente, porque lo que veo, hoy en día, es que la gente que recién comienza y se está formando está en una situación parecida. Se da mucho que la gente toma las cosas sin cuestionarlas. Hay mucha falta de crítica. Sigue reinando esa aceptación religiosa de lo que dicen los profesores, los supervisores. Por lo menos es algo que yo veo cotidianamente.**J.A.**: ¿Los profesores tampoco plantean preguntas? ¿Y los supervisores tampoco?

M.L.A.: No. Pero me refiero principalmente a la gente que está empezando, por ejemplo, mis compañeros en el hospital. Se habla muy poco de la clínica. Los que empiezan tienen bastante temor a hablar de lo que hacen en la clínica, y los profesores, generalmente, tampoco cuestionan esto.

J.A.: ¿Y los supervisores, no hablan?

M.L.A.: Si, hablan, pero los casos se abordan muy teóricamente. Y entonces, el que está supervisando, no dice nada, y la supervisión no le sirve. Tampoco se discute entre los compañeros.

Entonces, la pregunta es si Ud ubicaba una crítica respecto a este problema de los alumnos, en cuanto a que no se le hacían preguntas a Lacan, si Ud formulaba explícitamente una crítica a la posición de Lacan.

J.A.: Claro que si.

M.L.A.: Y cual es esa crítica?

J.A.: Hay muchas determinaciones. Creo que en los primeros tiempos Lacan trabajaba con algunos. Pero bastante rápidamente trabajó solo. A veces pedía ayuda a algún especialista, por ejemplo, de la escritura china, de topología. Eso sí ocurría. Pero él, trabajaba solo. No puedo decir exactamente cuando eso comenzó. En los primeros seminarios se ve que encuentra gente que interviene. Pero la gente que interviene en esos seminarios plantea pocas preguntas. Son desarrollos locales de lo que había dicho antes Lacan, o cosas de ese tipo. Y cada año hubo menos intervenciones.

Y Lacan trabajaba solo, y brindaba su trabajo en su seminario, o en las reuniones de la escuela. Ahí decía lo que había pensado, lo que había inventado.

Otros intelectuales trabajan mucho más con otra gente. Por ejemplo, al final, Michel Foucault trabajaba sobre los griegos, y sabía, él, que no sabía bastante, entonces le pidió a Paul Veyne que lo ayudara, que le brindara informaciones.

Otro ejemplo, podemos ver lo que ocurrió con Jakobson. Lacan leía Jakobson. Se dice que eran amigos. No se en qué forma. Pero el asunto es que Jakobson no leía a Lacan, y no tenemos ninguna indicación de un intercambio efectivo entre ambos. Lacan utilizó, de vez en cuando, tal artículo de Jakobson, en su seminario, pero eso fue todo.

Entonces, esa es una primera determinación: Lacan trabajaba solo.

Yo no trabajo solo. Cuando escribo, tengo mis lectores. Le doy a leer mis textos a Mayette Viltard, a Guy Le Gaufey, a Danielle Arnoux, a amigos, que pueden decirme "oh, aquí no, eso no se puede decir; ¿has pensado en esto? no, no había pensado, claro es un error". Y cambio las cosas.

F.A.: En ese sentido, el seminario también le sirve?

J.A.: ¡También! En su seminario, para Lacan, no había respuestas. El, de vez en cuando preguntaba: "¿quien plantea una pregunta?". Y el público se callaba. Fue una cosa impresionante.

Otro punto dificultuoso: el planteamiento de Lacan no es un sistema de pensamiento. Se dice que si, pero no lo es. Sus posiciones cambiaban. No se quedaba nunca en una misma decisión teórica. Y eso, claro, crea una situación muy difícil para el alumno. El alumno se encontraba siempre con novedades de las que no entendía nada, o poco. Se veía que había ahí algo interesante, ¿pero qué? Y no tenían tiempo de estudiar y a la semana siguiente otra cosa nueva. Y así continuamente. Hay un dicho en francés que dice "si quieres ser seguido tienes que correr más rápido que los otros" (risas). Ese fue el caso de Lacan. Corría tan rápido que la gente solo podía seguirlo de más o menos lejos. Este es un segundo punto.

Un tercer punto puede ser que los alumnos se emborrachan con Lacan. Cuando entendían algo y les parecía importante, interesante, cambiaban su práctica quizás, pero ese tipo de hipnosis les impedía plantear preguntas. Y además, con eso, ellos tenían muchos beneficios, de analizantes, de dinero, de prestigio, de ser conocidos de sus colegas. Ese tipo de cosas ocurrió. Los primeros que estaban ahí, tenían una buena vida, con un tipo que les decía cosas interesantes. Y con eso estaban bien.

Esos fueron los alumnos.

F.A.: En el reportaje anterior, en *Acheronta*, Ud comenta que cuando comenzó a asistir a su seminario, lo que le atrajo de Lacan fue el estilo más que el contenido de lo que decía.

Lo estuvimos pensando en relación al problema de la transmisión, en cuanto a qué se transmite de un analista a otro, y si es un estilo lo que se transmite.

J.A.: No lo creo. Nadie tiene el estilo de Lacan. Es completamente inimitable. En cierto momento, la gente escribía, o hablaba "a la manera" de Lacan. Había palabras que, cuando alguien las usaba, eso quería decir "es un lacaniano", por ejemplo, "épingler"1, "en ce que" (en lo que). H abía algo así, una impregnación de algunos rasgos del estilo, que funcionaba. Leyendo algunas líneas de alguien, se sabía si era lacaniano o no (risas)

Fue ese tipo de efecto, que tampoco permitía discutir, plantear preguntas, o decir eso no vale, por tal razón.

Y al pasar los años fue más difícil plantear preguntas. En los primeros años Lacan tenía cierto cuidado de demostración. Por ejemplo, cuando lee el *Banquete* de Platón, tiene cierto cuidado para "probar" lo que él comentaba. Decía "Mire, yo digo esto, pero en el texto hay esto que confirma lo que estoy diciendo". O la lectura de Juanito, o de Schreber, con el texto en alemán. Había un cierto cuidado de demostración, no solo de decir cosas, sino de discutir el carácter pertinente o no de lo que decía. Pero algunos años después eso se perdió, y al final se ve un Lacan que dice cosas como el oráculo de Delfos, casi. La verdad surgía de su boca, las cosas muy importantes para el psicoanálisis, para la vida de cada uno, salían así, sin ninguna discusión de los alumnos, pero también, sin ninguna discusión por él mismo.

Todo eso no facilita mucho las preguntas.

F.A.: ¿Y Ud como alumno?

J.A.: Para mi fue un poco diferente. Primero, es un asunto de generaciones. Fuimos la primera generación que pidió los seminarios, que dijimos "Queremos ver lo que Lacan contó en los años 50 o 60, queremos leer". Eso fue una cosa muy importante, porque los alumnos no leían. Iban al seminario, comían las palabras, se emborrachaban con ellas, y basta. Tenían muchos analizantes, se iban de inmediato a sus consultorios para atender. Nosotros fuimos más pobres, no teníamos tantos analizantes, ni tanto dinero. No teníamos otra solución que trabajar mucho (risas).

No éramos psiquiatras muy conocidos, no estábamos inscriptos en instituciones. Entonces, para nosotros, la única solución fue pedir los seminarios, leerlos, comentarlos, hacer carteles de discusión de los seminarios, según lo que Lacan había propuesto en la Escuela. Hemos jugado el juego de la Escuela. Mi generación fue la primera que jugó el juego de la Escuela. Eso no existía antes. La gente como Clavreul, Melman, Rosolato, Valabrega, Aulagnier, Perrier estaban bien instalados en la vida. Solo tenían que seguir a Lacan de más o menos cerca. Para ellos, con eso bastaba. Nuestra situación era diferente. Entonces hemos empezado a leer y a hacer intervenciones. Y para los primeros alumnos, fuimos un temor, nuestra llegada a este mundo. Además eso correspondía a una política que siempre tuvo Lacan: lo que propuse hoy, diciendo que Michel no habla, la prioridad dada a los jóvenes; él pensaba que en psicoanálisis la experiencia no quiere decir nada, que no hay experiencia en el sentido que cuantos más analizantes tengo, o que cuantos más años de práctica tengo, mejor soy. No, él no pensaba eso de ninguna manera. Un joven puede ser mucho mejor que un antiguo. Entonces, él daba la prioridad a los jóvenes, que fuimos en esos tiempos (risas)

F.A.: Ud dijo que fue el primero en proponer un concepto nuevo en vida de Lacan.

J.A.: Si

F.A.: La transliteración.

J.A.: Si. Hubo también Serge Leclaire, que fue uno de los primeros alumnos. Leclaire es un caso típico de alguien inteligente, eficaz, b uena formación, todo bien, pero su asunto no fue leer a Lacan, su asunto fue

producir una obra personal, influenciada por Lacan. Y él propuso un concepto de objeto *a* prima. Fue una propuesta que no funcionó.

M.L.A.: Y en relación a esto, de cómo alguien lee a otro, por ejemplo, en este caso, a Lacan, pero eso mismo en relación a cómo Lacan leyó a Freud. Es decir, qué pasa, de un analista a otro, por ejemplo de Freud a Lacan.

J.A.: No se puede decir que Lacan fuera un lector de Freud en el sentido en que soy un lector de Lacan. Lacan tomaba cosas en Freud, decía "Miren, Freud dijo esto, y esto es importante en Freud y en el psicoanálisis, y es importante para mí". Pero fue así, como tomar cosas, pero nunca fue un lector de Freud en el sentido de cómo, por ejemplo, Kojève fue un lector de Hegel. Nunca tomó la obra de Freud del principio hasta el final, leyendo todo. Tampoco hubo muchas traducciones de Freud. El que tomó esa posición de lector de Freud del principio hasta el final, y posicionándose como freudiano, en el sentido de que "me voy a arreglar con lo que dice Freud", es Jean Laplanche. El se puede decir un lector de Freud en el sentido que Kojève era un lector de Hegel. En la historia de la filosofía hay muchos lectores así, gente que emplean toda su vida en una obra. Por ejemplo, Mizrahi con Spinoza, para hablar de un caso reciente. Son gente que se arregla en una obra.

Lacan no hizo eso, Lacan no era freudiano. Cuando empieza a estudiar de cerca a Freud, él ya tenía sus posiciones. Y el "retorno a Freud" es posterior de Real, Simbólico e Imaginario, que no es freudiano. Entonces, él comienza a tomar cosas en Freud, pero ya con ese punto de partida de SIR. No entiendo como ha encontrado la posibilidad de hacerle creer a la gente que era freudiano (risas)

M.L.A: Pero él mismo decía que era freudiano.

J.A.: El asunto es que nadie se levantó para decirle "No".

M.L.A.: Ud no estaría de acuerdo con el planteamiento que hace Geneviève Morel de que Lacan sería un prolongamiento de Freud.

J.A.: No. Me parece que "prolongamiento" no quiere decir nada, no entiendo. Lacan ha tomado cosas en Freud, ha tomado cosas en Hegel, en Descartes, en Aristóteles. Se puede ver su trabajo así. Quizás ha tomado más en Freud que en otros, pero ¿Qué quiere decir más o menos?, no quiere decir mucho tampoco.

No. No hay transmisión. No hubo transmisión. Cuando en la Escuela Freudiana fue planteado un congreso sobre la transmisión, yo no entendía nada. ¿Porqué plantear ese asunto de la transmisión?

M.S.: ¿El congreso de 1978?

J.A.: Debe ser, más o menos.

M.S.: ¿Cuando Lacan dice que la experiencia del pase fracasó? 2

J.A.: Fue un congreso cuyo título fue "La transmisión". Más o menos debe ser en esos años.

Para mí no había ningún problema de transmisión. Yo no me preocupo de transmitir nada. Trabajo, hago lo que me parece que tengo que hacer, y no me preocupo por la transmisión. No soy un padre que quiere dar dinero a su hijo.

M.L.A.: Pero cómo entiende la transmisión?

J.A.: Que no es un problema, que de ninguna manera es un problema. Que la gente que se preocupa por la transmisión no transmite - por esa misma razón. Si se plantea el problema de la transmisión, si me digo "Ohh, que voy a transmitir?", mi trabajo se acaba, no voy a inventar nada más.

No soy el único que piensa eso. Los amigos con quienes trabajo también. Guy Le Gaufey hace su trabajo y no se plantea cómo se va a transmitir, o qué va a ocurrir dentro de 20 años. Quizás todo eso se va a acabar. No es un problema. Vamos a ver qué van a hacer ustedes con esto. Quizás tirarlo a la basura. Yo no quiero anticipar la reacción de vuestra generación. Sino, sería la mejor manera de apagarla. Lo importante es vuestra libertad a propósito de eso, y no que yo, viejo, ahora, digo "Ohh, miren, aquí está, y tienen que hacer esto con eso". No. Entonces, cada vez que veo la palabra transmisión me enojo (risas)

F.A.: ¿Si se considera un lector de Lacan?

J.A.: La misma cosa. No tengo que decirlo yo. Me parece que estoy leyendo un poco a Lacan, pero, quien sabe. No depende de mí decir "Soy un lector, miren, soy muy bueno". No. Hago cierta lectura, y depende de cómo la gente lo va a acoger. No depende de mí.

M.L.A.: Y que piensa respecto a la transmisión y la transferencia? Ud había planteado que hay ciertas transferencias que no se liquidan

J.A.: Es muy difícil, para cada uno, encontrar un punto de exterioridad a partir del cual leer. Por ejemplo, para Lacan es muy claro. El inventa el SIR y tiene su punto de exterioridad en relación a Freud. Coloca su SIR en algunos lugares de la obra de Freud y dice "Miren lo que apareció, es muy interesante". Pero tiene su punto de exterioridad. Me parece que es muy difícil para cada uno, encontrar su punto de exterioridad para constituirse como lector. Una de las cosas que lo impide es, precisamente, la transferencia. Otra cosa que lo impide es la enseñanza. Si escucho un profesor que me dice "Mire, según Lacan psicosis es esto, neurosis es esto otro, perversión es esto, y tienes que aprender esto", no facilita al alumno para encontrar su punto de exterioridad. Los lectores de Lacan que conozco, de los que puedo decir "Ese tipo es un lector de Lacan", por ejemplo, Balmés, tienen su punto de exterioridad. Balmés es un lector de Lacan. Pero la gran mayoría de los textos publicados son de gente que no ha encontrado su punto de exterioridad, entonces hacen un paseo en Lacan.

M.L.A.: Pero entonces, ¿la enseñanza tiene que ver con cómo se transmite algo de la posición de un profesor, o de quien está dando cierto conocimiento?

J.A.: No entiendo bien su pregunta

M.L.A.: Si alguien dice "Esto es lo que dice Lacan", si no favorece que uno pueda hacer un trabajo de lectura, entonces la pregunta es: ¿tiene que ver algo de la posición de quien está a cargo, en ese caso el profesor, que está transmitiendo algo?

J.A.: Si depende de su posición, y también de la institución. Toda esa historia de enseñar el psicoanálisis en la universidad, fue una cosa muy extraña cuando apareció. Para nosotros, que estábamos en una escuela, no había la menor necesidad de la universidad. Teníamos nuestros coloquios, los carteles, la enseñanza de Lacan, las presentaciones de enfermos, las publicaciones, todo un lugar de vida, y de vez en cuando de invención. ¿La universidad, para qué?

M.L.A.: Pero en las instituciones también hay diferentes estilos. Hay instituciones donde no se puede cuestionar.

F.A.: Son casi universitarias (risas)

J.A.: Claro. Lacan tiene una muy buena definición del profesor. Dice que el profesor es una persona que cuando se le pide algo siempre conoce la respuesta (risas) Me parece muy pertinente. Claro, hay instituciones que funcionan exactamente de esa manera.

F.A.: ¿Por qué cree que se da ese ingreso del psicoanálisis en la Universidad?

J.A.: No entiendo porqué. Me parece que eso ocurre mucho en América Latina, quizás mucho más que en Europa. Hay todo un circuito casi preestablecido, del cual fuimos hablando con Michel cuando veníamos para aquí. Se empieza estudios de psicología, se encuentra un psicoanalista, se empieza a dar cursos en la Universidad, se obtienen pacientes de esa manera, hay que hacer una tesis, después el tipo es profesor,

tiene más pacientes, y la cosa funciona. Según mi punto de vista, algo escapa. Lo que escapa es el problema de la didáctica. Alguien puede instalarse como psicoanalista con la ayuda más o menos evidente de su analista, pero nunca se plantea el problema de la didáctica. Desaparece en este circuito de establecimiento del psicoanalista. Es un problema más social. Conozco casos que han seguido este circuito hasta la "escroquerie" (estafa).

M.L.A.: En el seminario, en un momento Ud dijo que la clínica nunca estaba aparte cuando hacía teoría. Nosotros nos preguntábamos qué pasa de la clínica a la teoría, y de la teoría a la clínica. Porque muchas veces se puede hacer teoría con una brecha entre teoría y clínica. Alguien puede ser muy erudito, entrar en la facultad y dar clases, pero después se trata de otra cosa.

J.A. : Si, se trata de un éxito comercial.

F.A.: Pero la pregunta apunta a la relación entre teoría y práctica.

J.A.: No es un problema tampoco, si se saca la clínica de la idea de una clínica de tipo de medicina, con descripciones clínicas de neurosis, psicosis, perversión. La clínica psicoanalítica no es eso. Creo que en ese punto Lacan se quedó demasiado tiempo en este paradigma. Esa noción de la clínica no sirve para nada. Peor, es engañosa.

M.L.A.: ¿Y cual es su noción de la clínica? ¿Como piensa que se puede dar cuenta de la clínica?

J.A.: Hay una muy buena definición en Lacan. Dice "La clínica es lo que se dice en el diván". Punto.

Yo estoy de acuerdo con esa definición de la clínica. No es otra cosa. No hay que hacer categorías, ni categorizar a la gente: este es un obsesivo, este es un histérico. Eso impide que el analizante tome verdaderamente la palabra.

Hay una frase de Lacan, que dice "el análisis de un obsesivo no sirve para nada para el análisis de otro obsesivo". Claro, tiene razón, salvo que sigue empleando "obsesivo". No es necesario.

M.L.A.: Pero entonces, ¿cómo se transmitiría algo de la clínica? Por ejemplo, de la suya.

J.A.: Es complicado. Hay que inventar vías. Yo he encontrado algunas posibilidades a partir del punto en que me he prohibido hablar de mis analizantes. Eso es una cosa absoluta. En este momento, en Francia, se pone en primer plano la idea de la transparencia. No se aquí, pero en Francia es una idea muy fuerte, la transparencia. Por ejemplo, esta cerveza, ¿de donde viene?, hay que escribir en la etiqueta cuál fue el productor, cuales fueron los elementos para hacerla, el trayecto de producción debe ser totalmente transparente. Esa idea de transparencia funciona no solo en el comercio de los objetos, sino también para cada uno: debemos ser transparentes. Es una paranoización de la vida. Sea lo que sea lo que haga, tengo que usar una estrategia, y entonces no soy transparente. Si soy transparente, no va a funcionar. Si quiero conquistar a una mujer, no puedo ser transparente, no voy a poner en primer plano todo lo que en mi es feo (risas).

Esa ideología de la transparencia, que es muy pregnante, hace que, por ejemplo, hay denuncias obligatorias. Por ejemplo, un pediatra consultado por una familia, que ve un chico con marcas de golpes, es obligatorio denunciarlo en la justicia. El secreto médico no funciona más. Entonces pasa que la gente no puede hablar con su médico. Entonces, tomando en cuenta esa ideología de la transparencia, el psicoanálisis me parece casi un único lugar donde alguien puede decir algo a alguien con la seguridad de que él no se lo va a repetir a nadie. Actualmente, eso es muy excepcional. Un médico le va a hablar de su caso a otro médico. O el organismo que paga va a pedir informaciones, cual es el grado de su enfermedad, cuanto va a costar. Las informaciones circulan. Ahora hay programas, en Francia, donde cualquier médico puede ir y consultar todo lo que le ocurrió a un paciente

M.S.: Una historia clínica.

J.A.: Si, una historia clínica. Entonces el punto de partida de ese asunto de la clínica, me parece, es este. Lo digo así: el psicoanalista es una tumba. Se habla a un psicoanalista como se habla en una tumba. Hay un muerto, y se le habla al muerto. Eso es una garantía que el psicoanalista puede dar al analizante.

Entonces, no puedo hablar de lo que la gente me habla. Entonces ¿cómo se hace?

M.L.A.: Exactamente.

J.A.: Yo he encontrado algunas maneras. Primero fue como Lacan ya lo hizo. El tampoco habló de sus casos. De vez en cuando hay, así, una pequeñita cosa, pero se calló, mucho más que Freud. Y ahora me parece que el momento es de callarse absolutamente. Entonces no puedo hablar de "mi" clínica, en el sentido de lo que ocurre entre mí y el analizante en una sesión o en un análisis.

Además, lo que fue propuesto por Lacan, es otra cosa. Ese asunto del pase quiere decir que, finalmente, si algo debe salir del consultorio, debe salir por parte del analizante, y no del analista.

M.L.A.: ¿Entonces el lugar de transmisión sería el propio análisis de uno y lo que uno puede dar cuenta? ¿Esa sería la vía?

J.A.: La vía pasa por el analizante y no por el analista. Si el analista, por fin, es un objeto, entonces no habla. En tanto que objeto, no habla.

Entonces, he encontrado algunas maneras, como Lacan, por ejemplo, mi libro *Marguerite, Lacan la llamaba Aimée*, mi libro sobre las hermanas Papin, un pequeño texto sobre Althusser, algunas maneras de leer novelas, por ejemplo, en mi *Erótica del duelo* hay un texto a partir de Kenzaburo Oe, he escrito un artículo sobre *La Traviata* de Verdi. Son maneras indirectas de hablar de mi clínica sin hablar de mis analizantes. Cuando escribo algo a propósito de Oe, claro que tengo presente algunas cosas que pude oír del diván, pero de eso me callo.

¿Y ustedes cómo se inscriben en toda esa historia?

F.A.: Se dio vuelta el reportaje (risas)

J.A.: Claro. Me interesa.

F.A.: ¿En qué historia?

J.A.: La historia que estamos contando.

F.A.: Un poco el recorrido clásico que comentó. Estudiar psicología, después empezar análisis, y después descubrir que la carrera de psicología no sirvió para nada (risas)

J.A.: Eso ya es muy importante (risas)

F.A.: También los grupos de estudio.

M.L.A.: Una de mis preocupaciones, por lo menos con la gente con la que estoy, es esto de, además de la experiencia, ¿cómo compartir algo de la clínica? La preocupación que hay en la gente que recién empieza es que sale de una formación universitaria, con mucha o poca formación teórica, y después se encuentra con una proliferación de seminarios y de ofertas de formación teórica, pero siempre queda la cuestión de cómo eso se ve en la clínica. Hay una gran brecha. Esa es una de las preocupaciones que yo veo. ¿Cómo hacer con eso, con esa brecha entre teoría y clínica?

J.A.: Es artificial esa brecha. No hay brecha. Es un artificio que ocurre a partir de sus estudios.

M.S.: Hay una cita de Lacan que se suele utilizar, la que dice que está el analista para tener efectos y el que a esos efectos los teoriza.

J.A.: Si, Lacan empujó mucho esa idea. Pero fue un error.

F.A.: Ahí hay un pie para otra cosa también. El analista es el que teoriza su propia clínica, pero ¿y la clínica de los demás?

J.A.: No se puede decir "Tu tienes que teorizar". Ya es un impedimento decir eso a alguien. Es una consigna, una orden. No funciona así. Los analistas que han producido algo no lo hicieron a partir de una orden. Se habla de Abraham, de Ferenczi, sus trabajo no se hicieron a partir de que hubiese una orden que circulara en la comunidad diciendo "Tienes que teorizar". No. Eso produce exactamente el efecto contrario que pretende producir.

En Freud hay el concepto de un superyó cultural. Evidentemente es muy fuerte en la comunidad analítica (risas)

Déjame en paz. Si me mueve, en este momento a escribir, lo voy a hacer. No necesito una orden para hacer eso. Y si no lo hago, no lo hago.

F.A.: Yo quisiera tomar el tema del spychanalyse. ¿Cuál es el alcance, o el sentido, de la propuesta, de ese cambio de nombre?

J.A.: Es sacar al psicoanálisis de la psicología que, en Francia, es muy dominante. Sea cual sea la actividad de cualquiera, ahora, siempre hay un psicólogo: en las empresas, en las escuelas, en los hospitales, con la policía, en los tribunales, en las cárceles, hay psicólogos en todas las actividades. En los periódicos que dan consejos de cómo educar a los niños. La psicología tiene ahora una presencia increíble. Y eso es lo que Foucault percibió, el primero, llamando a eso "función psy". Y este asunto va junto con lo de la transparencia. Esa situación me parece muy grave.

M.L.A.: No acuerda entonces con esa idea del analista ciudadano, que se compromete.

J.A.: No, de ninguna manera (risas)

Yo no tengo nada que decir, en tanto que psicoanalista, sobre a quien tenemos que escoger, si Obama o McCain. Cuando hubo elecciones en Francia un psicoanalista conocido, Charles Melman, escribió un artículo en un periódico muy importante, que se llama *Le Monde*, para decir, "Mire, Ségolène Royal es una madre fálica". Todo un artículo diciendo, "Ella no me gusta porque es una madre fálica".

No, eso no, no. El psicoanalista no está de este lado, del lado de la gente que construye la sociedad, que toma decisiones para decir "Las cosas serían mejor así, o de otra manera". Creo que el psicoanalista no está ahí. Sea cual sea la organización de la sociedad, hay fracasos, hay gente que no se encuentra bien en esa organización social, que tiene síntomas, y que vienen a consultar. El psicoanalista está del lado de la gente que son portadores de síntomas que le indican que la vida que la sociedad le ofrece no le va. Estamos del lado de esa gente, no del lado del poder, del poder directo, o de la gente que quiere cambiar las cosas, que también es un poder. Creo que el psicoanalista tiene que ponerse lejos de eso. Yo puedo, como francés, decidir quien me gusta más, Sarkozy más que Royal, o al revés, y votar. Pero no me voy a manifestar en tanto que psicoanalista.

F.A.: En el libro parece que hay una oposición entre psique y espíritu. Pero cuando uno va a la cuestión etimológica, tanto psique en griego, como spi, espíritu, significan lo mismo

J.A.: (risas)

F.A.: Me preguntaba si no se podría recorrer el camino contrario, desarmar esa raíz psi actual, para recuperar el sentido arcaico.

J.A.: Si, esa es mi propuesta. Yo nunca encontré gente que sufre de su aparato psíquico (risas)

O gente que tuviera un aparato psíquico mal hecho. Eso sería medicina. Podemos tener el aparato respiratorio mal hecho, quizás. Pero el aparato psíquico, no se que es, y no veo cómo se podría decir que fulano tiene su aparato psíquico con una cosa que no va.

M.S.: Me voy a permitir intervenir porque ese es uno de los pocos libros suyos que no me gustó mucho.

J.A.: Ahh, perfecto! (risas)

M.S.: Cómo Ud bien señala, hay psicólogos por todas partes y también en el psicoanálisis.

J.A.: Si, claro, muchos.

M.S.: El psicólogo en la cárcel es el psicólogo en la cárcel. No deja de ser un problema porque le llega al psicoanálisis ese tipo de problemas, por la vía ideológica. Pero también hay psicólogos en el psicoanálisis. Y con la cuestión del "cuidado de sí" que Ud retoma, a partir del seminario de Foucault, me parece que hay mucho psicoanálisis que se ofrece, al estilo de las viejas escuelas griegas, como una filosofía de la vida, es decir, como una oferta de "cuidado de si", donde uno va con su psicoanalista como con un personal *trainer* a practicar un "cuidado de si" modernizado. En ese sentido, me parece que su libro pierde el filo – siendo una característica suya la de ser filoso para marcar bordes – pierde el filo para esa separación del psicoanálisis y la psicología. Sobre todo en lugares como Buenos Aires – no se bien como será en Francia – donde hay una alta densidad poblacional de psicoanalistas, con los efectos culturales y sociales que implica esa densidad como comunidad, y donde la práctica del psicoanálisis pasa a ser tan "natural" como la educación o el club, donde esa cuestión del "cuidado de si" puede perfectamente entenderse como ese ir a la "escuela", con sus compañeros, a ver a su maestro, para ir encontrando el camino propio de su vida en este mundo tan alterado y problemático. En suma, su referencia al "cuidado de si", más que como un filo, puede llegar a funcionar como una suave pendiente hacia una religión laica. No le veo filo.

J.A.: Tiene razón, no está (risas)

M.S.: Por eso no me gusta (risas)

J.A.: No está. Es más una intervención política que un estudio erudito.

M.S.: Pero le da lugar a ese tipo de concepción religiosa, a esa pastoral psicoanalítica.

J.A.: Falta algo en ese libro que sería muy importante. Hay una frase, pero es solo una frase. Digo que en las escuelas antiguas había diferentes maneras de jugar un juego único. Hay cierto número de piezas de ese ajedrez – ejercicio espiritual, relación a un maestro, el dinero, relación al lenguaje –, pero las escuelas diferentes juegan partidas diferentes. No eran exactamente las mismas partidas en los escépticos, en los epicureanos, etc. Y digo, pero solo una frase, digo que Freud inventó otra manera de jugar con las mismas piezas. No digo más. Y aquí, tiene razón, falta precisar la cosa. En muchas de esas escuelas, sino en todas, el cuidado de si no fue pensado así, como un cuidado de si mismo. Por ejemplo, en los estoicos, el cuidado de si era también un asunto político. Pero, claro, se puede leer de esa manera. Y ese libro no tiene toda la documentación que permitiría poner de lado ese sentido egoísta del cuidado de si.

M.S.: Sobre todo en un contexto como el actual, con el peso que tiene la ideología de la individualidad, que rápidamente puede psicologizar cualquier referencia a un cuidado de si, y construir una psicología de la vida.

J.A.: Si, se puede leer así. Claro. Si se ve de más cerca cómo funcionaban las escuelas antiguas, me parece que eso prohibiría leerlo de esa manera.

M.S.: El problema, para eso, es que no hay que olvidar que esas escuelas tenían esclavos.

J.A.: No entiendo

M.S.: Las escuelas antiguas formaban parte de un régimen social organizado sobre la esclavitud.

J.A.: Si

M.S.: Ya no tenemos esclavos, como para poder reproducir algo de eso. Para hacer una "villa Freud" en esos términos, tendríamos que tener nuestros esclavos, y ya perdimos el tren para esas cosas. Quizás sea una ilusión que gusten desarrollar los profesores con sus autos y sus casas.

J.A.: Seguro. Es una crítica pertinente (risas)

Es un enojo ese libro.

F.A.: ¿Por eso el cambio de nombre? Se podría proponer lo mismo sin cambiar el nombre.

J.A.: Si, pero mejor ser provocador.

Hay muchos psicoanalistas y pocos trabajos interesantes. Cuando vengo a Buenos Aires, cada vez pido, "dame un título de un libro para traducir en Francia". Le pregunto a la gente, si conoce un libro importante, que podamos traducir, lo vamos a traducir. ¿Cuántos libros de psicoanálisis salen aquí, por año?

M.S.: Cientos! Pero ese también es un rubro donde pesan los efectos de la densidad poblacional de la comunidad de los analistas. El 80% de los títulos publicados por la editorial más prolífica de Buenos Aires, son libros pagados por sus autores. Es como la editorial Dunken, que siempre tiene su gran espacio publicitario en la revista Ñ de Clarín. Publicar libros pagados por sus autores es todo un negocio. Ya lo contaba Umberto Eco en "El péndulo de Foucault" (risas)

J.A.: Hay algo que vale la pena ser traducido?

F.A: Acheronta!

J.A.: Claro, Acheronta!! (risas)

M.S.: No se si libros, pero seguramente artículos, o algún capítulo de algún libro.

J.A.: Si, artículos si. De vez en cuando me sirvo de algún artículo escrito aquí, en español.

M.S.: En alguna ocasión nos hemos preguntado – en otra revista de PsicoMundo, en "Relatos de la Clínica" – sobre la incidencia de las lenguas en las invenciones del psicoanálisis.

Forzando un poco las cosas, provocativamente, planteábamos que hay un psicoanálisis alemán, que es Freud, un psicoanálisis francés, que es Lacan, ¿y hay un psicoanálisis en castellano?

Uno puede ver algunas características de la estructura del alemán en algunas conceptualizaciones de Freud. Y en Lacan, aunque la homofonía no sea privativa del francés, es ciertamente una de las características del francés. Un poco en broma, un poco en serio, casi podríamos decir que una teoría del significante tenía que ser francesa (risas)

J.A.: ¿No hay significante en castellano? (risas)

M.S.: Si, claro que si. El significante está en todos lados. La escritura china, por ideográfica que sea también son letras. Pero no se si en castellano la homofonía tiene tanto peso, o es tan característica, como en el francés. Alguna vez nos preguntamos esas cosas. Hicimos un número de "Relatos de la Clínica" dedicado a ese tema. Hicimos algunos reportajes. Recuerdo que entrevistamos a Millán, para analizar las relaciones del psicoanálisis con el castellano.

J.A.: Quien está muy interesado en ese tema es Piegari, con su revista *Opacidades*. Es el punto de esa revista

M.S.: ¿Castellano y psicoanálisis?

J.A.: Si.

M.S.: He leído varios números, pero no lo había percibido así.

J.A.: Es complicado el asunto. No creo que se pueda decir que hay un psicoanálisis alemán, un psicoanálisis francés, un psicoanálisis castellano, y un psicoanálisis chino.

M.S.: Está de moda eso de China. Así como los capitales invadieron china, ahora también van los psicoanalistas (risas)

J.A.: Exactamente.

M.S.: No se como hacen con los ideogramas.

J.A.: Claro. Hay comentarios de Lacan diciendo que el inglés rechaza el inconsciente. Hay comentarios de ese tipo. No se cuanto valen.

M.S.: Si, en aquella ocasión nos preguntábamos si la psicología del yo era inglesa, puesto que también la escuela kleiniana está muy aplastada sobre la relación dual. Pero no conozco el inglés con suficiencia como para hacer especulaciones al respecto.

J.A.: Yo tampoco. Queda con Freud, y también con Lacan, cierta idea de universalidad del psicoanálisis. Cuando Lacan hace matema, el matema no es francés. Los objetos topológicos tampoco. Entonces hay una cuestión sutil que a mi me impide decir que soy un psicoanalista francés. Yo no puedo decir eso.

M.S.: Pero, en su seminario, así como Ud necesita hablar en francés, Ud señalaba la cuestión del "begaiement" (balbuceo) cuando hablaba de la cuestión del "deux" y "d'eux". Y la "unebévue" es una transliteración al francés, con ese recurso a la homofonía.

J.A.: Si, claro. Pasa por el francés. El trabajo de Lacan pasa por el francés. El llama "lalangue". Y cada vez más, en su trabajo. Pero, al mismo tiempo, la topología tomaba una importancia cada vez más grande en los últimos seminarios. Hubo un doble movimiento, por un lado, de interrogación del borromeo, muy importante, y por el otro, el apoyo cada vez más importante también, sobre "lalangue", en su caso el francés. Pero había ambos. Entonces, si digo Lacan era un psicoanalista francés, olvido cierta determinación, cierto objetivo de encontrar cierta universalidad, que existe en Freud y en Lacan. Entonces, hay un terreno donde un francés, un hispano hablante, pueden hablar.

M.S.: Claro, pueden hablar. Pero a veces me pregunto por ese tipo de problemas. Del mismo modo que a veces me pregunto por la incidencia de ciertas cuestiones culturales. Por ejemplo, cómo hacen los psicoanalistas en Bahía (Salvador, Brasil), con la proximidad de los candomblé, donde los antepasados y los muertos son seres mucho más cercanos, donde no hay ese Dios tan superyoico del monoteísmo. ¿Uno va al candomblé, y después al analista? ¿Cómo funciona eso? (risas)

J.A.: Por eso la espiritualidad funciona (risas).

M.S.: En ese sentido tiene razón (risas)

Notas

1 "Epingler", prender con alfileres; "épingle", alfiler

2 9º Congreso de la "Ecole Freudienne de Paris" – 9/7/78 – Ver intervención de Lacan, publicada en "Lettres de l'école" nº 25, traducida por Michel Sauval, en Acheronta nº 13 (julio 2003) -

Reportaje a Geneviève Morel

Realizado por Federico Aboslaiman, Mariela López Ayala y Michel Sauval

Presentación

Nos reunimos con ***Geneviève Morel*** el 25 de octubre de 2008. En su reciente libro "*La loi de la mère*" ("*La ley de la madre*"), Morel desarrolla la noción de "prolongamiento del síntoma", que toma de la comparación que hace Lacan entre los dos tiempos del síntoma de un paciente de una presentación de enfermo con el sintoma de Joyce (las palabras impuestas que fueron la matriz de su obra) y el de su hija Lucía (que sufría de "telepatía"). Morel aplica esta noción de "prolongamiento" a tres ámbitos.

En primer lugar, a las relaciones entre los síntomas de padres e hijos: "*Es una manera de pensar las relaciones entre generaciones, que no sea solamente en términos de identificación. Me pareció que había ahí una alternativa, una novedad teórica. Me pareció muy interesante para pensar las relaciones en la sociedad de hoy, con las nuevas formas de parentalidad, y el debate que se plantea en la sociedad a propósito de si dos homosexuales pueden criar hijos, o no, y donde aparecen los argumentos de los psicoanalistas que se circunscriben al tema de la identificación*".

En segundo lugar (y este era el punto que más nos interesaba), a las relaciones entre los síngomas de los analistas y sus analizantes en el fin de análisis: "*Lacan dijo que el analista es un síntoma. Significa que no hay análisis puro. El analista está con su deseo. Pero el deseo es tomado en algo, no es una cosa divina que esté en el cielo de las ideas. El modo de interpretación del acto analítico, que ocurre en algunos momentos (...) en esos momentos, lo que funciona, efectivamente, es el sinthome del analista, algo que tiene que ver con su propio análisis*". "*El analizante adivina, respira algo del síntoma del analista, como el niño adivina algo de sus padres, retira algo se esto, se apoya sobre algo de esto, cuando hay intervenciones del analista, actos analíticos. Cuando hay acto analítico el analista es tomado en su sinthome. Y el analizante toma algo de esto, pero ese algo es mezclado, es articulado con sus propios síntomas, con lo que ha tomado de sus padres, con lo que es su vida, y hace otra cosa que va a intervenir, para él, en su futuro como analista*". "*Tuve la suerte de escuchar, en el cartel del pase, muchos pacientes de un mismo analista, y veía que había algo del acto analítico que estaba transmitido por los pacientes de ese analista, que era común. Pero esos analizantes no hacían las mismas cosas con ese algo común. Se apoyaban sobre eso y hacían otra cosa. Por eso no estaban identificados entre ellos y tampoco al analista. Era una operación más compleja que una identificación*". La discusión que se podría plantear en este punto es si el analista analiza "con" sun sinthome, o "a pesar" de él.

Finalmente, Morel también utiliza la noción de prolongamiento para pensar la relación entre Freud y Lacan: "*Es el propio Lacan quien dice que su real es su síntoma. Dijo eso sobre lo real porque lo real era un problema conceptual, de la definición, un impasse. Y al final quedó la cuestión del sentido de lo real, y hay algo que él trabaja mucho y no llega a resolver de una manera satisfactoria. El sinthome permitiría un anudamiento entre el sentido y lo real, cuando antes quería separarlo. Se vio obligado a una solución de compromiso*". La discusión que se abre en este punto es sobre la continuidad o discontinuidad que hay entre la obra y/o enseñanza de un psicoanalista y otro. Para Morel, "*hay una continuidad muy fuerte entre Freud y Lacan. Hay cambios muy importantes también, pero estos cambios de Lacan, se apoyan sobre algo, para hacer otra cosa, pero se apoya, se apoya muy fuerte*".

Geneviève Morel es Psicoanalista en Paris y Lille. Presidenta del *Colegio de Psicoanalistas* de la *Association Lilloise pour l'Etude de la Psychanalyse et de son Histoire* (ALEPH). Presidenta de *Savoirs et Clinique* (Lille et Paris). Antigua alumna de la ENS (Ecole Normale Supérieure). Catedrática en Matemática. Doctora en Psicopatología y Psicología Clínica.
Autora de "*Ambiguïtés sexuelles. Sexuation et psychose*", éditions Anthropos Economica, Paris, 2000 (traducido al castellano como "Ambiguedades sexuales", Ed. Manantial, Buenos Aires, 2001), "*La loi de ma mère. Essai sur le sinthome sexuel*", éditions Anthropos Economica, Paris, 2008. Compiladora de "*Clinique du suicide*", Erès, Paris, 2002
Email: g.morel-kaltenback@wanadoo.fr
(Francia)

Reportaje

Michel Sauval: El título de nuestra convocatoria es "de un analista a otro". Algunos de los ejemplos que propusimos son la relación de Freud a Lacan, las citaciones entre analistas, la relación entre el analista en el dispositivo clínico y en la teorización, la relación entre el analista que surge de un fin de análisis y el analista que condujo esa cura, en suma, todas las declinaciones que se quieran o puedan plantear de la relación de un analista a otro. En ese contexto, nos parecieron interesantes las expansiones que Ud. propone, en su libro "*La loi de la mère*", de la noción de prolongamiento del síntoma. Por eso hemos querido aprovechar su viaje a Buenos Aires 1 para tener la ocasión de poder conversar más en detalle sobre ese tema.

Teniendo en cuenta que su libro no ha sido traducido aún al castellano y que el público latino no ha tenido ocasión de leerlo, quizás convenga comenzar por la noción misma de prolongamiento del síntoma, para luego abordar las expansiones que Ud. propone de esa noción a las relaciones entre generaciones (padres a hijos), entre analista y analizante, y entre Freud y Lacan.

Geneviève Morel: La noción de prolongamiento la he encontrado en Lacan, en el seminario del síntoma. No es un concepto que el acuñó como tal. El dice solamente que el síntoma de Lucía, la hija de Joyce, prolonga el síntoma de su padre. A saber, que su padre sufría de palabras impuestas, que fueron la matriz de su obra, y que ella sufría de telepatía. Ella creía que era capaz de adivinar el pensamiento del otro, y él sostenía a su hija. Para él, ella no estaba loca, creía en la telepatía de su hija.

Lacan compara esta relación de síntoma entre el padre y la hija, con una presentación de enfermos que hace en Sainte Anne, donde había una sola persona, pero que había sufrido, en dos etapas sucesivas, un determinado síntoma. En una primera etapa él pensaba que alguien le transmitía pensamientos, un poco como las palabras impuestas, recibía mensajes. Y en una segunda etapa, más tarde, el pensaba que todo el mundo sabía lo que él pensaba. Y en ese momento, se quería suicidar porque no tenía ningún lugar donde estar solo. Lacan consideró que había un agravamiento del síntoma, y considera esas dos etapas como una sucesión lógica, y estas dos etapas, esos dos síntomas, articulados lógicamente a la misma persona, las proyecta sobre las dos generaciones de Joyce y su hija.

Entonces la prolongación sería esto, el hecho que los hijos toman algo del síntoma de los padres para transformarlo en un síntoma propio. Yo tomé esta noción, que he encontrado también en una novela de J. Franzen que se llama "Las correcciones"…

MS:.. ¿Donde el personaje es Denise?

GM: He tomado Denise, pero están los otros hijos, y en cada uno, la "corrección" tiene el mismo sentido, el de que un niño se apoya sobre el síntoma de sus padres – madre y padre -, se apoya, quiere evitar la identificación, y entonces hace un cambio, y fabrica otro síntoma, aunque toma apoyo en el síntoma de los padres.

Es una manera de pensar las relaciones entre generaciones, que no sea solamente en términos de identificación. Me pareció que había ahí una alternativa, una novedad teórica. Me pareció muy interesante para pensar las relaciones en la sociedad de hoy, con las nuevas formas de parentalidad, y el debate que se plantea en la sociedad a propósito de si dos homosexuales pueden criar hijos, o no, y donde aparecen los argumentos de los psicoanalistas que se circunscriben al tema de la identificación. Por ejemplo, que va a faltar un modelo o referencia de identificación.

La idea de prolongación del síntoma permite pensar el síntoma del hijo más como una invención apoyada sobre el síntoma de los padres, que como una identificación. Esa era la idea.

MS: Comprendo su referencia al Edipo y las habituales identificaciones simbólicas e imaginarias. Pero no entiendo lo del prolongamiento del síntoma. Ud señala en su libro que en esa invención de su síntoma, el hijo corrige las carencias de los padres, más precisamente, corrigen su deseo 2

GM: No, no es eso. Que corrigen significa que no quieren identificarse, no quieren ser como sus padres, quieren evitar algo. La niña, por ejemplo, no quiere ser como su madre. Entonces va a localizar algo que no quiere de su madre. Pero cuando quiere evitar esto, inevitablemente lo va a tomar como un elemento, y va a fabricar otra cosa, que no es idéntica, sino que se apoya sobre eso. Esa es la idea de la corrección. No es la idea de la carencia.

MS: Pero Ud. lo plantea en relación a la carencia en su libro 3.

GM: En el libro, pero no en la cuestión del prolongamiento

MS: Lo plantea al final del capítulo sobre los usos psicoanalíticos del síntoma, en relación al prolongamiento entre las generaciones 4. Y también lo plantea en relación a la carencia del analista 5 en el prolongamiento del síntoma del analista. Pero lo que no entiendo es como se articula ese prolongamiento con la constitución del sujeto como objeto a causa del deseo del Otro, de un Otro que no deja de encarnarse en alguna de las figuras que han intervenido en la crianza de cada persona.

GM: Es otra manera de ver las cosas. El sujeto está tomado en el interior de la relación de sus padres, está localizado de cierta manera. Esa localización le sirve de apoyo pero hace un giro para salir de cierta manera.

MS: Claro, pero mi pregunta es "quien" es el que hace ese giro? Desde qué lugar? "Quien" es el sujeto?

GM: El niño. En el ejemplo de la novela, la hija

MS: Pero ¿a qué nivel tomamos el sujeto? Porque el sujeto, ¿es el objeto a? ¿es el S barrado? ¿Quien es?

GM: El sujeto no es el objeto a. Tiene un lugar en el deseo de sus padres pero no es idéntico a eso.

MS: Pero se constituye por la sustracción de ese objeto y el deseo que causa

GM: Se constituye por las interpretaciones que él hace de lo que él es para sus padres, que no es igual a su interpretación, porque sino estaría determinado. Se constituye por una operación suya. Y esta operación es donde digo que se puede pensar el prolongamiento del síntoma en referencia a la última parte de la enseñanza de Lacan, que no es igual a la parte de los años 60. Pensar las cosas en términos de " sinthome" no es lo mismo que pensarlas en términos de objeto a. Es lo que digo en mi libro, es otra manera de ver las cosas, otro punto de vista.

MS: Pero hay ciertas analogías. Porque Ud dice que con el síntoma que crea, el hijo se separa de la ley de la madre, de los equívocos.

GM: Si.

MS: Y en los seminarios 10 y 11, también tenemos una idea de separación. En el seminario 11, es como objeto a que el sujeto completa la segunda operación de alienación y separación, se separa.

GM: El interés es ver cómo uno se separa, con qué se separa, de qué se separa. Lo nuevo en pensar en el sinthome como separador, es ver un medio de separación que no es idéntico al padre, no es forzosamente idéntico al padre. En lo que dice Ud no se aclara cómo se separa.

MS: Cayéndose como objeto.

GM: Un niño no se cae como objeto para separar. No es una cosa concreta para separar. En la teoría lacaniana la separación es con la idea del nombre del padre. En el primer Lacan el niño se separa con la operación del nombre del padre. Y cuando tenemos el objeto a, esto no cambia ya que no hay separación sin castración, lo que opera la separación es el agente paterno.

La nueva idea de la última parte de la enseñanza de Lacan es que otra cosa puede ser separadora, que no es forzosamente el padre. Es el sinthome. Esa es la idea de desarrollar el punto de vista del sinthome como separación posible del niño respecto a la ley de la madre sin forzosamente usar la ley paternal. Porque hay muchos sujetos que no tienen acceso a eso, para los cuales no funciona, por algunas razones.

Entonces, es cuestión de enseñar que hay, en la clínica de hoy, muchos sujetos que se separaron con otra cosa que el nombre del padre, con el sinthome. Sinthome que puede ser el padre, pero no el nombre del padre. He dado un par de ejemplos, como el de Paul, donde se ve que usa algo de su padre, pero no es la ley del padre.

MS: Si pasamos entonces al segundo tipo de prolongamiento, de un analista su analizante, Ud llega a formular que cada analista analiza con su sinthome 6.

GM: Si, el analista analiza con su sinthome.

MS: No entiendo. ¿Cómo puede analizar con su sinthome?

GM: Lo he explicado en detalle. Es una cosa complicada. No se puede explicar en pocas palabras. Hay que tomar los ejemplos.

MS: Tomemos algunos ejemplos entonces.

GM: Lacan dijo que el analista es un síntoma. Significa que no hay análisis puro. El analista está con su deseo. Pero el deseo es tomado en algo, no es una cosa divina que esté en el cielo de las ideas. El modo de interpretación del acto analítico, que ocurre en algunos momentos, que cae para los dos, para el analista como para el analizante - las cosas no se calculan en la interpretación, si una interpretación es calculada, es mala – en esos momentos, lo que funciona, efectivamente, es el sinthome del analista, algo que tiene que ver con su propio análisis.

MS: Ud. da el ejemplo de dos analizantes de un tal MX, donde ese MX tendría una posición de "buen padre" – lo cual no lo hace muy original, puesto que es una posición muy común, es incluso la posición que Lacan le reprocha a Freud respecto a la joven homosexual femenina, en el seminario sobre la angustia – una posición de "buen padre" que aparece o interviene en las resoluciones de los análisis de esos dos analizantes.

Pero esos finales de análisis, en tanto marcados por el supuesto sinthome de MX, ¿no serian ejemplos, justamente, del obstáculo que implica esa presencia del sinthome? Es decir, ¿no serían ejemplos de que si se "analiza" con el sinthome, justamente, se hará fracasar esos análisis? El sinthome del analista se verifica como un obstáculo al análisis y no como medio de análisis. Como ocurrió con la joven homosexual de Freud.

GM: Con la joven homosexual, el análisis se interrumpió. Pero en uno de los ejemplos que doy – con la correspondiente desfiguración, pues son casos del dispositivo de pase – el analista tiene un ataque de cólera 7, y llega a confesarse…

MS: … casi al estilo de los viejos practicantes de la contratransferencia, con la confesión de sus sentimientos..

GM: … algo así, pero al paciente eso le produce un efecto y luego su síntoma cambia. Entonces, no se puede decir que fue negativo. Es porque tenemos la idea de un análisis puro donde el analista tendría que estar, no se, en espíritu. Pero no, el analista está con su cuerpo, con sus cosas, su punto de vista, etc. En este caso no fue negativo.

MS: Bueno, tampoco fue negativa la intervención de Margaret Little en el caso que comenta Lacan en su seminario sobre la angustia, cuando le confiesa a su paciente en duelo por la muerte de una pariente lejana, la pena que le causa. Pero lo que Lacan subraya como eficiente en esa intervención es el punto de angustia 8 que la paciente detecta en Margaret Little, que abre a cierta dimensión de falta, al deseo del analista.

GM: ¿En relación a qué ideal?

MS: ¿Porqué a qué ideal?

GM: ¿En relación a qué ideal habría una falla? ¿En relación a qué ideal del deseo del analista habría aquí una falla? La intervención de Margaret Little es genial. Cambia todo para la paciente

Mariela Lopez Ayala: Sin entender nada de lo que pasa

GM: Hay muchos analistas que analizan sin entender lo que hacen. Cuando Lacan dice que el analista no piensa significa que hay muchas cosas que el analista no entiende, que lo importante es su posición. En el caso de Margaret Little probablemente había entendido algo inconscientemente para hacer esa intervención. Tuvo un acto. En esos momentos, hay un acto.

Es el síntoma del analista que funciona. En los ejemplos de los analizantes de MX es la relación con la paternidad, en el primer ejemplo, es este enojo del analista, de una cosa de pasión que no domina. De donde viene, no lo se. No puedo saber de donde viene esa posición de los analistas. Pero es algo sintomático que funcionó. En cierto momento, en que hay una intervención que hacer, ellos tienen el síntoma que funciona, y el analizante toma algo para hacer otra cosa. Por eso he hablado de prolongación. No es identificación. No es que el analizante se va a enojar como su analista, por el resto de su vida, no toma el rasgo "enojarse" para ser analista. No es esto lo que funciona. Funciona otra cosa.

MS: En el caso de Margaret Little tenemos algunas noticias de donde le vienen sus cosas puesto que nos ha dejado un relato de su análisis con Winnicott. Ella tiene la idea que el analista debe dar una respuesta total a las demandas de su analizante, y así como Winnicott la "analizó" sosteniéndole las manos 9, ella está dispuesta a "analizar" del mismo modo a sus pacientes.

GM: Ella puede tener esa teoría, pero lo que funciona es otra cosa. Lo que funciona es lo que en ese momento la localiza como objeto. Quizás ella pensó que había que estar en simpatía, pero no es lo que hizo. Lo que importa es lo que hizo y no lo que piensa que hizo.

MS: Pero podríamos decir que ella no analiza "con" su síntoma sino "a pesar" de él. No por casualidad Lacan subraya también otras intervenciones de Margaret Little que poco parecen tener que ver con ese "síntoma" que le podríamos suponer, pero que en relación al caso también ponen en juego esa dimensión de la falta, y por eso animan ese análisis. Es decir, lo que Lacan subraya son las intervenciones que hacen jugar la falta, más allá de la posición contratransferencial del analista – ya que ese sería la denominación que correspondería a la cuestión de su síntoma.

El ejemplo de los dos pacientes de Lucia Tower, que Lacan comenta en ese mismo seminario sobre la angustia, permite más precisión pues en esos casos la constancia de una misma posición contratransferencial de la analista, para el caso, la idea de que un hombre debe poder "doblegar" a una mujer, funciona positivamente en un caso - Lucia Tower se presta a ser "doblegada" por su paciente - y negativamente en el otro - Lucia Tower considera que la posición dominante que le reclama el paciente inviabiliza el análisis, no entiende que en ese caso "doblegarse" consistiría en fingir de algún modo esa posición reclamada y, paradójicamente, el análisis se interrumpe con una acción "dominante" de su parte, la derivación forzada, que deja al paciente pendiente de ella.

En suma, si asumiéramos que el analista analiza "con" su síntoma solo nos quedaría armar la genealogía sintomática correlativa a la genealogía de los divanes.

GM: Pero no es una identificación. El analizante adivina, respira algo del síntoma del analista, como el niño adivina algo de sus padres, retira algo se esto, se apoya sobre algo de esto, cuando hay intervenciones del analista, actos analíticos. Cuando hay acto analítico el analista es tomado en su sinthome. Y el analizante toma algo de esto, pero ese algo es mezclado, es articulado con sus propios síntomas, con lo que ha tomado de sus padres, con lo que es su vida, y hace otra cosa que va a intervenir, para él, en su futuro como analista.

Federico Aboslaiman: Hace un bricolage

GM: Pero como el caballo en el juego del ajedrez, que salta, que no es lineal. Hay analizantes que han tomado la voz de su analista para decir algo a sus pacientes. Eso es una identificación. Esto existe. Pero me parece que no es el fondo de la operación analítica. Tuve la suerte de escuchar, en el cartel del pase, muchos pacientes de un mismo analista, y veía que había algo del acto analítico que estaba transmitido por los pacientes de ese analista, que era común. Pero esos analizantes no hacían las mismas cosas con ese algo común. Se apoyaban sobre eso y hacían otra cosa. Por eso no estaban identificados entre ellos y tampoco al analista. Era una operación más compleja que una identificación.

FA: Prolongamiento me hace pensar en una continuidad

GM: No, porque Lacan señala que hay dos tiempos, no es una continuidad, es una articulación. El segundo se articula al primero, pero se articula también con otra cosa. Habría el sinthome del analista y el sinthome del paciente.

MS: Ud da otro ejemplo, el de John, el que tenía esa frase según la cual, antes de hablar tenía que dar 7 vueltas a la lengua en la boca 10. No es un ejemplo de la parte del libro sobre los prolongamientos del síntoma sino de la parte sobre el síntoma y la ambigüedad sexual. Ud señala que finalmente él encuentra una manera, o una posición, para analizar, al poder salir de la feminización en que lo colocaba esa frase y lograr cierta posición masculina que lo orienta en la búsqueda del goce femenino. Ahora bien, en relación al final del análisis, Ud subraya que el analista le dice que el saber estaba de su lado, que el saber lo tenía él.

GM: Al final está la sonrisa de la hiena.

MS: Si, pero eso ocurre luego del final de su análisis, cuando vuelve para hacer los "entrenamientos" para dar el pase. Su análisis termina con la creencia en un saber – para el caso sobre el goce femenino – que no deja de relacionarse con esta afirmación de su analista de que él tiene el saber. Parece que su analista cree, también, que hay un saber, y que se analiza con el saber.

GM: Se trata del poder institucional. El no puede separarse de su analista, porque su analista es un hombre de poder institucional, es un conductor. Y ese analista intenta algo para disminuir la idealización de saber. Es lo que el analista intenta hacer con esa intervención.

MS: Bueno, pero como Ud decía, no importa lo que cree que hace sino lo que hace, y no parece que decirle a su paciente que el saber lo tiene él, el paciente, lo saque de la idea de que hay un saber y se analiza desde ahí. En suma, retomando la problemática del prolongamiento del síntoma del analista al analizante, pareciera que el común denominador de estas situaciones en que interviene el síntoma del analista, aún en los casos en que eso haya sido útil para el análisis, es que es el punto último al que se llega. El analizante puede llegar a hacer algo con esa intervención, pero esas situaciones no dejan de ser, también – por lo menos por los ejemplos que manejamos – puntos de terminación, o puntos topes, para cada uno de esos análisis. Esos análisis podrían haber ido más lejos, como se ve en el ejemplo de John con la sonrisa de la hiena y la ironía de los enigmas acumulados en una sola máxima

GM: Porque tiene una idealización muy fuerte del final del análisis. Es la idea que hay que ir más allá, mas allá, mas allá. ¿Porqué pensar que es un detenimiento?

MS: En el caso de John por lo que Ud dice, que no se analizó esa sonrisa

GM: Es un caso de psicosis. El final de un caso psicótico es distinto.

MS: ¿Un caso de psicosis?

GM: Lo he planteado con suficiente evidencia, cuando digo que no tiene acceso a la castración simbólica.

Yo estoy en contra de la idea que cada vez que hay una intervención del analista habría un indecidible y que siempre se podría haber hecho mejor. Hablamos de lo que pasa, porque lo que "habría pasado si…", no lo podemos verificar.

Entonces, yo, en esa situación, escuché analizantes de análisis muy largos y complicados, y no hay final de análisis sin impasse. No es que todo se resuelve en un final de análisis. Entonces, lo que me interesó es la alteración, el analista hizo cambiar algo, que fue construido. Después, se puede seguir, se puede no seguir, pero hubo aquí un acto, algo conclusivo y efectivo para el analizante. Es lo que verifiqué, sin juicio de valor sobre lo que habría sido mejor. No puedo hacer comparaciones entre lo que es y no lo que habría sido.

MS: Fue conclusivo….

GM: Fue conclusivo para ellos, con un cambio de su síntoma bastante importante para que quieran testimoniarlo. Vinieron a testimoniar que para ellos había habido algo importante. Y me parece que se apoyó sobre algo del analista que los analizó, viendo que los pacientes de un mismo analista con la misma cosa del analista. El fin del analista es su sinthome.

El deseo del analista es una noción que hay que criticar. Es una noción demasiado idealista porque la gente lo ve como una cosa pura.

MS: Es una función

GM: Si, pero una función que concretamente se encarna. Y se encarna con síntomas, con problemas.

Yo he intentado dar un soporte teórico con la última parte de la enseñanza de Lacan, porque había indicaciones que me permitían hacerlo. Me apoyé sobre textos, cosas que intento analizar, para intentar dar cuenta cómo funciona el final del análisis.

MS: Pasemos entonces a la relación de Freud y Lacan

GM: Es otra cosa

MS: Pero es el tercer modo de prolongamiento que Ud propone.

GM: Si, pero es distinto. Es Lacan quien dijo que su síntoma es lo real.

MS: Pero Ud dice que es un prolongamiento.

GM: Si, digo que se puede entender como un prolongamiento, un cambio de la teoría para hacer otra cosa.

MS: Pero ¿porque no podría tomarse ese cambio en la teoría como un cambio de paradigma, como lo plantea, por ejemplo, Allouch, en "Freud y después Lacan", cuando señala que el RSI lacaniano es un cambio de paradigma? ¿Cómo habría de pensarse ese cambio conceptual o teórico en términos de prolongamiento del síntoma? ¿Porqué considerar la producción teórica como un síntoma y no en términos epistémicos?

GM: Lacan dijo todo el tiempo que él era freudiano. El decía, "yo soy freudiano, ustedes hagan lo que quieran". Todo el tiempo ha asumido que la consistencia del dispositivo era independiente de la orientación del analista, lo que me parece muy importante. Hay una consistencia propia del dispositivo. Entonces un analista freudiano o un analista lacaniano, si funciona como un analista, no es una cuestión de técnica o de teoría. Por eso Margaret Little es una analista, también hay lacanianos que son analistas, y la consistencia del dispositivo es lo importante. Porque hay toda una historia en que se dice que si hay sesiones cortas no seriamos freudianos. Y Allouch plantea que son cosas distintas, que hay análisis freudiano y análisis lacaniano. Yo pienso que la consistencia del dispositivo funciona. Hay reglas analíticas, la asociación libre, el pago, la regularidad, el hecho que el analista sea analizado, son reglas minimales que determinan el funcionamiento del dispositivo. Después hay maneras de hacer, también cuando se pasa de un analista a otro. Se cambia mucho. Entonces yo no estoy de acuerdo con Allouch en ese punto.

MS: Pero lo que Ud sostiene va más lejos, porque, en cierto sentido Ud plantea que la concepción teórica es una producción sintomática.

GM: Para mí hay una continuidad muy fuerte entre Freud y Lacan. Hay cambios muy importantes también, pero estos cambios de Lacan, se apoyan sobre algo, para hacer otra cosa, pero se apoya, se apoya muy fuerte.

MS: Pero pensándolo así, ¿podríamos decir que su libro también es un prolongamiento sintomático?

GM: Claro. Yo también soy un sinthome. No me considero una excepción.

MS: Pero una cosa es que ud tenga un sinthome…

GM: Yo soy un sinthome. Cuando analizo soy un sinthome. Y el libro también es un sinthome. El sinthome es un prolongamiento de mi análisis, de mi práctica, de mi relación con las instituciones analíticas, de muchas cosas, de mi pasado de matemática

MS: ¿Pero porqué no poder tomar el libro desde un punto de vista epistémico?

GM: Hay epistemología en mi libro. ¿Porqué sería contradictorio?

Es el propio Lacan quien dice que su real es su síntoma. Dijo eso sobre lo real porque lo real era un problema conceptual, de la definición, un impasse. Y al final quedó la cuestión del sentido de lo real, y hay algo que él trabaja mucho y no llega a resolver de una manera satisfactoria. El sinthome permitiría un anudamiento entre el sentido y lo real, cuando antes quería separarlo. Se vio obligado a una solución de compromiso. Y hay un rechazo, en él, muy importante, a la noción de cantidad, de Freud, de toda la cuestión energética, que fue lo real para Freud. Y él dice, tengo otro real. En ese punto hay un prolongamiento. No se puede decir que hay un corte. Hay cambios fuertes, pero estos cambios se articulan con lo anterior. No son dos teorías que no tienen nada que ver. Analíticamente, y políticamente, es un error de los lacanianos el querer separarse de los freudianos. Pienso que Lacan nunca lo quiso. Fue obligado. Y toda su vida ha dicho que era freudiano.

MS: Muchas gracias por su tiempo y su atención

Notas

1 Geneviève Morel estuvo en Buenos Aires a fines de octubre de 2008, para dictar un curso en Flacso

2 « Les symptômes des enfants prolongent ceux des parents, corrigent leur désir en créant de l'inédit », G. Morel, « La loi de la mère », page 169
("Los síntomas de los niños prolongan los de los padres, corrigen su deseo creando algo inédito").

3 « On posera donc qu'il y a toujours carence de l'Autre et que le sujet en est responsable, au sens ou il doit y répondre par un symptôme », « le symptôme de l'enfant répond fondamentalement a une carence structurale », G. Morel, « La loi de la mère » page 211
("Plantearemos entonces que hay siempre carencia del Otro y que el sujeto es el responsable de ello, en el sentido en que debe responder mediante un síntoma", "el sintoma del niño responde fundamentalmente a una carencia estructural").

4 G. Morel, "La loi de la mère », page 212

5 « Pourquoi ne pas penser que cette invention emprunte à son analyste, et même répond à la carence de celui-ci ? », G. Morel, « La loi de la mère », page 173
("Porque no pensar que esta invención toma prestado de su analista, e incluso responde a la carencia del mismo?")

6 « Dans la pratique, le nouvel analyste analysera avec son sinthome, donc gardera ainsi, dans sa pratique, la marque du sinthome de son analyste », G. Morel, « La loi de la mère », page 189
("En la práctica, el nuevo analista analizará con su "sinthome", y así conservará, en su práctica, la marca del "sinthome" de su analista")

7 G. Morel, « La loi de la m ère », page 177

8 "La intervención le había hecho percibir a la paciente que había en la analista lo que se llama angustia. Aquí nos encontramos en el límite de algo que designa en el análisis el lugar de la falta", J. Lacan, Seminario "La angustia", Ed. Paidos, página 157

9 "Para mí, D. W. no *representaba* mi madre. En mi delirio transferencia, él *era* mi madre (…) para mí las manos de D. W. *eran* el cordón umbilical, su diván la placenta, y la manta las membranas" (subrayados de M.L), Margaret Little, "Relato de mi análisis con Winnicott", Lugar Editorial, página 91

10 G. Morel, « La loi de la mère », page 219

De un analista a otro

Presentación sección
"De un analista a otro"
Consejo de Redacción

Presentamos aquí los artículos que conforman la sección temática convocada para este número de Acheronta: "De un analista a otro" (ver convocatoria original)

Entre analistas

Comenzamos con una serie de artículos que debaten la alternativa de asignar el valor de "analista" al término "otro" del título de nuestra convocatoria temática, es decir, los problemas que plantea la idea de alguna forma de lazo, comunidad o agrupamiento entre "analistas".

En "Del analista y del analizante", ***Raquel Capurro*** se desmarca frente a las dos opciones que parecieran dibujarse en psicoanálisis: experiencia religiosa e iniciática, rodeada por un manto de secreto que favorece el esoterismo, o su opuesto, la garantía objetivable de un saber que sigue los rituales universitarios. Ambas opciones, aparentemente contrarias, revelan una lógica común en juego que es "*la idea de la producción de UN analista como miembro de UNA clase, parte de UN conjunto. Esta vía acentúa la relación de pertenencia de UN candidato a UNA institución garante: Universidad, Asociación profesional, Iglesia y/o Estado*". La otra vía propuesta es la abierta por Lacan y su tratamiento de la noción de "parcial" que, según Le Gaufey, pondría un límite a la lógica de clases. En términos gramaticales, "*el partitivo efectúa en la lengua esto que con el no-todo Lacan inscribe en la lógica*". En esta vía de fundamentación del "*il y a **du** psychanalyste*", que en castellano, a diferencia de la escritura explícita del francés, se indica con un conjunto vacío, Capurro señala, con pertinencia, la objeción que esta escritura hace al título del presente número de Acheronta, "*en su punto más frágil, el artículo"*, el "*un*" de "*de un analista a otro*": "*¿Cómo sostener la singularidad de cada caso, de cada analista, de cada analizante, sin deslizarse fuera de aquello que con el partitivo se indica? Sutileza de los enredos con la lengua que ponen a prueba el cómo sostener ese nombre sin caer en sus espejismos*".
Siguiendo esta lógica Capurro se pregunta ¿qué tipo de comunidad sería la que está en juego en los agrupamientos de personas que se dedican al psicoanálisis en tanto que la clase de los "psicoanalistas" es inexistente? La pertenencia a una institución pretendida garante no resuelve la "*opacidad de la pertenencia y de la unidad grupal, así como la opacidad del deseo supuestamente 'resuelto' mediante la identidad 'oficialmente' sancionada del candidato. Nada interroga aquí el pasaje analizante-analista como meollo de la cuestión*". "*Y sin embargo, podrá haber "*du psychanalyste*" en aquel que bajo ese nombre dice en su práctica de su pasaje, de su cambio de posición subjetiva. Habrá* du psychanalyste *en una escuela, en una comunidad de psicoanálisis y no será asimilable a una asociación profesional de psicoanalistas*".
Siguiendo a Jean Allouch, se esbozará la idea de otro modo de entender la escuela o la comunidad analítica, que "*sin ignorar el lazo asociativo, no lo colocará en su fundamento. La apuesta estará en la relación de cada uno al psicoanálisis, de cada uno a su objeto, ya no distinguible del de otro y ordenando de este modo el colectivo. Lo que allí ocurra no podría pensarse como pasando entre un analista y otro sino mediado por la relación de cada uno al psicoanálisis, o mejor dicho de cada uno al objeto. Aquello que allí se jugó o se juega encuentra en este otro escenario un lugar con otros que no es sólo de conversación sino de intensidades eróticas tramadas en rsi*".

Raquel Capurro es miembro de la *école lacanienne de psychanalyse*. Vive en Montevideo (Uruguay) en donde practica el psicoanálisis. Ha publicado, además de numerosos artículos, los siguientes libros: "*Extraviada. Del parricidio al delirio*" (escrito con Diego Nin), Edelp, Buenos Aires, 1ª ed. 1995 y 2ª ed. 1998 (publicada en francés con el título "*Je l´ai tué - dit elle - c'est mon père*", Epel, París, 2004) (nueva edición en castellano con el título "*Yo lo maté -nos dijo- es mi padre*", Epeele, Bs. As. 2006); "*A. Comte. Actualidad de una herencia*", Edelp, Buenos Aires, 1999 (traducido al francés con el título "*Le positivisme est un culte des morts*", EPEL, París, 2001) y "*Del Sexo y su sombra. Del "Misterioso Hermafrodita" de Michel Foucault. Seguido de un caso escandaloso, de Oskar Panizza*", Epeele, México, 2004.
Email: racap@internet.com.uy
(Uruguay)

Em "Um e Outros", ***Jacques Laberge*** vai se remeter ao Parmênides (Diálogo de Platão) enquanto convite de Lacan a desbravar esse texto antigo àqueles interessados a ocupar a posição de analista. É o que o autor faz traçando desde ai um arco com ponto de partida na idéia do "um", como algo que não é propriamente um ser, que é o um de "*unier*", neologismo lacaniano que o autor verte como "*umnegar*". O próprio Parmênides se torna, na pena do autor, um dos outros em que Lacan se autoriza. E isto, obviamente, na transmissão pela via do escrito, onde o "*um que não começa senão da sua falta*" torna-se ancestral do discurso analítico, e a lógica do um que nega (umnega) o antecedente... das fórmulas da sexuação. Assim, atualiza Lacan trabalhando, inventando, re-criando a psicanálise. Isso tudo culmina na abordagem da famosa frase de Lacan "*O psicanalista não se autoriza senão dele-mesmo*" (9.10.67) "*e de alguns outros*" (9.04.74). "*Para qualquer "um" analista em relação a outros chamados analistas da transmissão, do passe ou da supervisão, não se trata de uma relação de ser . Trata-se de algum um, algo único, de determinado analista. E propriamente, via* Parmênides*, o um recusa qualquer relação de ser*".

Jacques Laberge é Psicanalista, Membro da *Intersecção Psicanalítica do Brasil* (IPB), Ex membro de la *Escuela Freudiana de París*, Fundador del *Centro de Estudos Freudianos*. Organizador da coletânea "Joyce-Lacan o sinthoma" (Companhia Editora de Pernambuco, Recife, 2007)
Web: http://www.interseccaopsicanalitica.com.br/int-participantes/jacques-laberge-index.html
Email: laberge@hotlink.com.br
(Brasil)

"Como *fazer* um psicanalista *amador*", de ***Sonia Leite***, é inspirado, inicialmente, no título de uma exposição de aquarelas de Roland Barthes: "Artista Amador". O significante "amador" aponta, aqui, o sentido ativo de "amante", "*aquele que ama o que faz*", o que nos evoca a metáfora do amado/amante, do Banquete, tão trabalhada por Lacan no seminário VIII da "Transferência". A autora situa, a partir do elo da psicanálise com as artes liberais, Trivium e Quadrivium, um tipo de transmissão "*cujo foco era o aprimoramento da mente, capacitando-a para a criação de idéias*". Sustenta que Lacan manteve, ao longo de sua obra, a referência a essas sete artes como modelo para o ensino e transmissão da psicanálise. "*A existência da Escola de Lacan é impensável quando desvinculada da questão: como transmitir a experiência do inconsciente insistindo em uma continuidade entre experiência e instituição psicanalítica? É essa perspectiva que vai permitir uma transmissão que não se sustente unicamente no recalque*". Esa Escola não seria pensável senão quando interrogada como âmbito de transmissão "*da experiência do inconsciente e da insistência na continuidade entre experiência e instituição psicanalítica*".

Sonia Leite es Psicanalista, Membro do *Corpo Freudiano Escola de Psicanálise - Seção Rio de Janeiro*. Doutora em Psicologia Clínica pela PUC-Rio. Psicanalista do *Centro Psiquiátrico* do Rio de Janeiro.
Email: soniacleite@uol.com.br
(Brasil)

En "Palabras al viento", ***Ricardo Landeira*** subraya las dificultades y paradojas en torno a la "formación" de los analistas. Se pregunta cómo articular los efectos de grupo, propios de las instituciones, con "*la realización de una extensión del psicoanálisis que siga produciendo a partir de nuestros(s) análisis?*". El análisis de estas dificultades lo llevará a plantear algunas reflexiones sobre la escuela: "*que tengamos una institución no quiere decir que haya escuela. Aunque así nominemos a la institución*", "*¿el texto de Freud no fue un ámbito discursivo que para Lacan hizo escuela? ¿O es que creemos que los límites de una institución marcan los límites de lo que hace escuela?*". Escuela e institución no irán necesariamente de la mano. Que haya institución no asegura que haya escuela: *"Solo el escrito hace escuela, aún cuando sus consecuencias se paseen por las instituciones".* Para hacer escuela entre analistas basta el escrito, pero a su vez, *"no todo escrito hace escuela"*. "*Ahí donde el deseo logra hacer lazo social, y donde va a estar en juego para el sujeto un nombre, ahí es donde el otro, no es necesariamente un obstáculo. Mi experiencia me indica que cuando un analista tiene dificultad de sostener su deseo, otro analista pasa a ocupar el lugar del obstáculo*". Se obtiene un enlace estructural "*a condición de reproducir en lo que sostiene el discurso, aquello que hace a su causa. Por ello, entre otras, la posición del analista, a través de su deseo, se pasa recreando y atestiguando que "no hay relación sexual", y que el objeto a es una pura falta*".

Ricardo Landeira es Psicoanalista, Fundador de la *Escuela Freudiana de Montevideo*. Autor de "*Los fundamentos del psicoanálisis lacaniano*", "*El inconsciente lacaniano*", "*La posición del síntoma*", "*¿Que quiere una mujer cuando eso no es todo?*"
Web: www.ricardolandeira.com

Email: ricland@netgate.com.uy
(Uruguay)

En el texto "¿Qué ha pasado de Lacan a los otros analistas?", ***Carina Basualdo*** aborda la pregunta que titula su trabajo como un pequeño estudio antropológico. Desde su particular visión de "*psicoanalista Argentina residente en Francia*", la autora intentará dar cuenta de las dificultades que encuentra en la transmisión del psicoanálisis en la experiencia institucional. La autora desarrolla sus impresiones sobre cómo "*se practica la transmisión del psicoanálisis en las instituciones parisinas*", en general, y analiza, más en particular, la posición de Miller en la transmisión de la enseñanza de Lacan como "*paradigma del discurso que crea y sostiene lo sagrado*", tomando, para ello, algunas referencias de Maurice Godelier y Rudolf Otto.

Carina Basualdo es Antropóloga, Psicoanalista. Doctora en Psicología Clínica Universidad de París VII. Maître de Conférences, Département de Psychologie Université de Franche-Comté, Besançon, Francia. Docente en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario
Email: carina_basualdo@msn.com
(Francia)

En ¿Y si no hubiera "relación" analítica?, ***Raúl A. Yafar*** parte del cuestionamiento de la posibilidad de una "paridad" entre "analistas": "*No tenemos pares, somos impares (odd, en inglés, rescata Lacan). Pero entonces, ¿cómo se relacionan los impares?*". Recorriendo algunas de las preguntas planteadas en el texto de convocatoria para este número de Acheronta, Yafar discute el sintagma "transferencia de trabajo" y se pregunta por las posibilidades de la transmisión: "*el tema es hasta qué punto es contingente o, más bien, estructuralmente imposible, una "relación" analítica… entre analistas*".

Raúl A. Yafar es Psicoanalista. Médico Especialista en Psiquiatría Infantil. Médico de Planta del "Hospital Infanto Juvenil Dra. Carolina Tobar García", servicio de Internación (1979-84). Titular de Guardia Psiquiátrica. Miembro fundador y docente del Curso Prolongado de Posgrado en Psicoanálisis del Hospital Ameghino (22 años). Ex-Director de *"Avlas. Cobertura Integral en psicoterapias" (1995-1997)*. Ex-Director de *"Dámina. Atención psicoterapéutica"(1999-2000)*. Director de *"Dialectis. Grupo de Asistencia profesional integral (especializado en Psicopatología)" (2003-2004).*
Publicaciones**:** I) "*Amor y Perversión. Comentario al Libro cuarto del Seminario de Jacques Lacan: Las Relaciones de Objeto y las Estructuras Freudianas*", Raúl A. Yafar, 252 páginas, Ricardo Vergara Ediciones, 1989 II) "*El caso Hans. Lectura del Historial de Freud*", Raúl A. Yafar, 175 páginas, Ediciones Nueva Visión, 1991 III) "*Sujeto, Acto, Repetición. Fronteras del Psicoanálisis en el Decir Filosófico*", Raúl A. Yafar y Carlos A. Basch, Letra viva Ediciones, 208 páginas. 1997. IV) *"Fobia en la enseñanza de Lacan"* (Letra viva Ediciones, 352 páginas, 2004). V) *"Aladas Palabras. Ensayo sobre el amor, el dolor y la degradación en la clínica del psicoanálisis"* (en preparación).
E-Mail : ryafar@hotmail.com
(Argentina)

Entre analista y analizante

Seguimos con otro agrupamiento de artículos donde el valor asignado al "otro" del título de nuestra convocatoria temática se vuelca hacia el lado del analizante, es decir, los pasajes de un analizantes de una analista a otro, la presentación del analista para los analizantes, los testimonios, la conformación lógica de esas posiciones, y las dificultades de su disolución.

En "El sujeto, entre un analista y otro", ***Saralía Chiavaro*** aborda un problema cada vez más frecuente: el de los reanálisis o cambios de analista: "*¿Re-análisis? ¿continuación del análisis? ¿nuevo análisis?, como quiera que lo llamemos se trata del intento de dar una nueva vuelta, al menos una vuelta más a aquello de lo que se trata, a aquello que sigue entonces intentando cernirse*". "*¡Cuánto tiempo perdido!" dice un analizante a la luz de su nuevo análisis, ¿perdido, o sin poder perder? Y eso ¿es responsabilidad de quién? Sí, de su analista anterior pero ¿hasta qué punto?*". ¿Qué hace por ejemplo que alguien diga con su segundo analista algo que nunca dijo en su primer análisis? ¿A qué responde que alguien decida hacer una nueva consulta en X momento y no en otro? El sujeto ha de consentir en perder una cuota de goce.

"*Que la máxima kantiana impere categóricamente imponiendo superyoicamente su cumplimiento, a expensas del sujeto, ¿depende pura y exclusivamente de la caída del deseo del analista? Me pregunto evidentemente por la "reacción terapéutica negativa" freudiana:¿Que el analizante no quiera curarse o, en términos de Lacan, no elija lo que desea, depende exclusivamente de la complementación de quien lo escucha? ¿Cuándo un paciente vuelve, luego de un tiempo (días, meses o años) al análisis que dejó ¿ese retorno es del órden del masoquismo yoico (en tanto "vuelve al mismo lugar") o de la decisión de ceder un goce que posibilite al analista otro lugar, que posibilite hacer de él Otro analista?*". El articulo de Chiavaro recorre una serie de puntos relativos a la transferencia y la temporalidad subjetiva, de una pertinencia cada vez más actual.

Saralía Chiavaro es Psicoanalista, Ex residente y jefa de residentes del hospital "Dr. A. Korn" (Melchor Romero), Ex Miembro de *Apertura, Sociedad Psicoanalítica de La Plata* (Directora durante el periodo 1999-2000), Docente en la pasantía de pregrado de la UNLP, Supervisora de residentes y concurrentes de hospitales zonales.
Email: saraliachiavaro@ciudad.com.ar
(Argentina)

En "Las memorias de los analizantes ¿qué representa el psicoanalista?", ***Néstor Braunstein*** aborda la cuestión de los testimonios de tratamientos psicoanalíticos, tanto por parte del paciente o bien del psicoanalista. ¿Qué nos dicen estos relatos (Kardiner, Doolittle, Blanton, Wortis, Little, Rey, Haddad, etc.)? ¿Cuál es su valor? ¿Qué se puede –si es que se puede– situar en ellos de la "representación" del analista? Tanto los informes de los analizantes como los de los analistas estarán sujetos a coordenadas históricas, transferenciales, transubjetivas. Los relatos de casos se comunicarán para validar hipótesis de trabajo y se adecuarán a una cierta nosografìa. Entonces, ¿cómo transmitir algo de esta experiencia siempre un tanto inefable?
A través de la propuesta del pase, Lacan parece privilegiar la palabra del analizante en contra de la tradición de las asociaciones llamadas "freudianas" que inclinan la balanza hacia el peso de la palabra del médico. Para Braunstein, por más acabado que sea un relato, la "verdad" de un análisis no debería buscarse ni de un lado, ni de otro, sino en el cambio de posición subjetiva del analizante. Sin embargo, los testimonios revelan algo muy importante: "el estilo*, que es aquello que el analista puede transmitir en la cura*", esto es, "l*a idea que el analista tiene del inconsciente y, por ende, de su misión, en el momento de analizar*". Lo real del hecho está perdido, y es por esto justamente que aparecerán "*las dimensiones imaginarias y simbólicas de lo que el analista representa para su analizante más allá de lo real inaprehensible por la* Vorstellung*. Palabras y fantasías son evocaciones y distorsiones de eso real*". ¿Qué representa, entoces, el analista? A falta de existir "el" analista -dice el autor- habría que interrogar de forma singularizada: ¿qué representa "este" analista, para "este" paciente? "*Nunca se terminaría de confeccionar el catálogo de lo que el analista representa en la cura para el analizante*". Pero "*¿Qué representa el analista, qué representa él (o ella) en lo real?*". La respuesta de Lacan fue "*El analista funciona en el análisis como representante del objeto* ***a***".

Néstor Braunstein es Psicoanalista, Miembro de la *Escuela Europea de Psicoanálisis* (filial España), del Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos de la UNAM (1997-2007). Miembro de Honor de la *Association Lilloise d´Études de la Psycanalyse et de son Histoire* (ALEPH), del Consejo de "Instituto de Estudios Críticos" (México, D. F.). Miembro Titular de la Asociación Filosófica de México.
Autor de *Psicología: Ideología y Ciencia* (1975, 22 ediciones), *Psiquiatría, Teoría del Sujeto, Psicoanálisis (Hacia Lacan)* (1980) 12 ediciones, La Clínica Psicoanalítica: de Freud a Lacan (1987), *Goce* (1990), 5 ediciones, traducido al francés como *La Jouissance: un concept lacanien* (1992) (Éds. Point-Hors Ligne) y 2ª edición corregida y aumentada (Éds. Eres, 2005) y en curso de traducción al inglés (Verso, 2001) y al portugués. *Freudiano y Lacaniano* (1994). *Por el camino de Freud* (2001), *Ficcionario de Psicoanálisis* (2001). *Estados limítrofes* (2007), *El goce. Un concepto lacaniano* (Siglo Veintiuno, Buenos Aires, 2006) *Memoria y espanto O el recuerdo de infancia* (2007), *Ficcionario de la memoria* (2007). Coordinador de la edición y coautor de la serie de *Coloquios de la Fundación* (13 volúmenes). Autor del capítulo "*Desire and Jouissance in Lacanian Teachings*" en el *Cambridge Companion to Lacan* (2003).
Miembro Titular y Secretario del Consejo de Administración de *Siglo Veintiuno Editores* de México
Web: www.nestorbraunstein.com
Email: nestor.braunstein@gmail.com
(México)

En Testimonios en psicoanálisis, ***Rosa Imelda De la Mora Espinosa*** parte del siguiente interrogante: ya que el psicoanálisis es eminentemente clínico *"¿cómo discutir problemáticas clínicas sin faltar al secreto profesional?".* El intercambio y la discusión de problemas clínicos es necesario para los psicoanalistas, entonces, ¿cómo hacerlo sin quebrar el silencio que implica el secreto profesional?
Freud no se rehusó a la publicación de casos tratados por él y resolvió este escollo alterando algunos datos, de modo que la identidad de la persona en cuestión quedara resguardada. Lacan por su parte no siguió el mismo camino. Solo publicó el caso Aimeé -muy tempranamente- y luego *"se permitió algunos escuetos comentarios sobre momentos de análisis de sus analizantes".* Pero también se permitió trabajar sobre la figura de Joyce quien no fue su analizante, cruzando testimonios del mismo y algunos de sus libros publicados. Pero con esto llegamos –sostiene la autora- a una disyuntiva *"pues sólo quien ha asistido al análisis puede dar cuenta de ello"*. Los analistas lacanianos siguieron la vía de su maestro y se han abstenido de publicar casos de análisis. Pero no así los pacientes mismos: "*ellos sí se han permitido escribir sus testimonios como analizantes*"
El testimonio -nos recuerda la autora realizando un recorrido por dicho término, el cual aparece relacionado en distintas lenguas con "*los testículos, con el procrear, con la valentía y con la creación de la vida* "- nunca es neutro. Alguien que testimonia afirma algo y como tal da un paso en soledad. Hay un acto en juego que debe ser asumido y como tal implica tomar el coraje o valor de hacerlo: *"siempre hay compromiso del sujeto".*
Tanto en Freud como en Lacan se halla la construcción de casos a partir del trabajo analítico de testimonios de personas que no fueron sus pacientes. La autora adherirá a la propuesta nacida en el seno de la ELP (*école lacanienne de psychanalyse*) de "*La fábrica de casos/casos en fabricación*" como " *una de las formas de hacer lazo social para discernir cuestiones clínicas sin faltar al secreto profesional y teorizar efectos de la clínica*". Es eligiendo ella misma dicha modalidad de trabajo que nos hablará de su de tesis doctoral "*encaminada a la fábrica de caso/caso en fabricación de Sacher-Masoch, desde una lectura psicoanalítica con los avatares, problemáticas y dificultades que conlleva*" (de la que también nos brinda un anticipo en el artículo Sacher-Masoch: una erótica hipersensual, ver sección "Casos")

Rosa Imelda De la Mora Espinosa es Profesora investigadora Facultad de Psicología, Universidad Autónoma de Querétaro. Doctoranda de Psicología y Educación. Miembro de la *Sociedad Interamericana de Psicología*. Coautora de "El psicoanálisis en la Universidad"
Email: rosidelamora@yahoo.com.mx
(México)

En Freud, el primer analizante, ***Sebastián Sica*** subraya la función del analizante en la producción del analista, en contraste con otras posiciones que suelen ordenar la secuencia en forma inversa, donde la asución por parte del analista de "su posición" aseguraría el funcionamiento del dispositivo. Para Sica, "*el término* psicoanalizante *no será atribuible a ningún ser-hablante a la manera de un adjetivo, sino que, respetando la lógica del significante, designará el lugar de quien toma la palabra en articulación necesaria con un Otro lugar, el psicoanalista*". Analista y analizante se constituyen como tales en una articulación discursiva en la que serán concebidos como dos significantes (los términos superiores del algoritmo de la transferencia de la "Proposición del 9 de octubre de 1967…") entre los cuales podrá advenir el sujeto del Icc (la suposición de sujeto y saber debajo de la barra del mismo algoritmo). Se desprenden de estas consideraciones varias preguntas o señalamientos interesantes. Por ejemplo, "*si el analista, por anticipado, nada sabe ni podría saber acerca del saber supuesto, ¿en qué consistiría su formación?*". O bien, el absurdo de la idea de "*sanción de la entrada en análisis*" por parte del analista: "*que el analista pretenda determinar el momento preciso en que se produce dicho acto, sería equivalente a suponer que puede establecer el final de un análisis*". En suma, todo un debate en relación a la proliferación de "*versiones psicologizantes que hacen hincapié en dimensiones individualistas de la responsabilidad y el goce, nombres contemporáneos del yo que subsumen el filo cortante del descubrimiento freudiano en el marco de los paradigmas imperantes*".

Sebastián Sica es Psicoanalista, Ex-miembro de *Apertura, Sociedad Psicoanalítica de La Plata* y de la cátedra Psicología Clínica de Adultos de la UNLP, Supervisor y docente de residentes de hospitales zonales (La Plata, Prov. de Buenos Aires)
E-mail: ssica@ciudad.com.ar
(Argentina)

En "El psicoanálisis no es un epígono", el recorrido que hace ***Daniel Paola*** desde la referencia común al lapsus hasta la función posible del lapsus de un analista, plantea los problemas del análisis y los finales de análisis en una proximidad de lo colectivo (tanto de lo social como de la institucionalidad de psicoanalistas)

que no ahoga la especificidad del dispositivo. El autor parte de la pregunta ¿qué es el inconsciente? para señalar que si un *serhablante* "*puede encontrarse en la dimensión donde el presente se reduce a una consecuencia del lenguaje no-sabida, entonces en ese* serhablante *la dimensión del lenguaje adquiere una proporción de existencia novedosa, y esto es tanto válido en la psicosis como en la neurosis*". Según el autor, la contradicción inevitable que debe enfrentar el *serhablante* y que debe ser negada para hacer posible la existencia de un sentido en el *cogito*, es una resultante afectiva en cuanto a la falta de objeto, y la diferencia entre neurosis y psicosis se basa en el soporte o no de esa paradoja. El análisis de una viñeta clínica de un caso de psicosis le permite plantear que "*se determina el* inconsciente *sólo si* existiera algo por fuera *que permita una salida del encierro asfixiante del ser determinado como lenguaje. Este planteo es el fundamento con el cual se demuestra que decir* inconsciente *implica aceptar la existencia de otra instancia por fuera:* la Identificación". Pero "*no hay encuentro con la* Identificación *y sus consecuencias si no se produce una dirección de la cura mediada por una transferencia fallada, siempre por una terceridad que anula cualquier dualismo*", operando "*la* Identificación *como una bisagra que a través del encuentro con un* sinsentido *nos devuelve al* sentido". En suma, si Freud introduce la experiencia del *caso* en la cultura "*es para signar que cada sujeto está a expensas de la fijación de una ficción*". Esto es lo que se muestra como diferencia entre neurosis ("*cuando existe cierta* ficción *que singulariza al sujeto,* ficción *ya creada como encubridora en el recuerdo de lo que se denominó trauma, hay una* fijación *inamovible que no exige más que encontrar la experiencia en el campo del lenguaje como no-sabida*") y perversión ("*por carecer de ficción arma una y otra escena para recrear la ficción que nunca dejará para él de no inscribirse, haciendo del fantasma un hecho de lo real que necesita del* partenaire *para alimentarse de su angustia*"). Se puede entonces precisar el lugar del epígono como "*la* ficción *obligada por la que cada analizante debe atravesar entre su inconsciente y la Identificación con su analista, que ya sabría sobre su falsedad*". "*El develamiento de un analizante en transferencia es siempre violento, ya que tiene que atravesar su propio epígono supuesto y esto no hay forma de hacerlo sino mediada desde* la palabra del analista". Pero, ¿en qué consiste esa violencia y cómo se justifica?. Según Paola, "*ese epígono ficcional de saber que atraviesa el inconsciente en Transferencia es aquello que Lacan denominó* semblante". El sentido último de la *Identificación* sería un fuera de cuerpo para el injerto del dicho, ya que el sujeto, por sí mismo, sin la experiencia analítica, "*no encontraría sino la falta de objeto que en tanto* inconsciencia*, sostendría la falsedad de la creencia de serlo: el* objeto a *es el agente del discurso histérico*". "*No hay sino epígono en lo ficcional del* semblante *como salida para el sujeto, y allí subyace una violencia que abre el juego esencial de la* Identificación*, por cuanto no hay sino injerto de dicho en el lugar de la ficción*". En el final de análisis no se trata de la *Identificación* al analista, "*se trata de cualquier* Identificación*, incluso la menos pensada y por la cual el sujeto podrá desprenderse del epígono, ya que podrá apreciar lo* imposible *del Discurso Analítico a través de lo* impredecible *de su acto y lo* imprevisible *de su consecuencia*". El psicoanálisis sería la única praxis "*que hace de la* Identificación *una bisagra que libera al sujeto de un efecto simbólico* siniestro *aun peor*". Pero si la *Identificación* está en sustitución del objeto que falta, tanto analizante como analista se encuentran en la misma dimensión: "*los dos comparten una* Identificación *a lo simbólico, que será inviolable para cada uno, pero que no está librada de la falta que el analizante supone en el analista y de la que siempre tiene aversión y que denominó Lacan* objeto a". La línea de ruptura que plantea Paola pasaría por el *lapsus* del analista: "*el instante en el que el analista produce un lapsus en sesión es un máximo efecto de la sorpresa*", "*es donde más el analista pone el cuerpo*". Sería cuestión de no decir rápidamente "*esto es mío "* y descartarlo, sino de encontrar donde estuvo el escotoma que llevó al analista a producir el lapsus, siempre ligado a una *Identificación* del analizante no escuchada y que opera silenciosamente.

Daniel Paola es Psicoanalista, Miembro de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Autor de los libros "*Psicosis y cuerpo*" (Ediciones Laderiva) y "*Erotomanía, paranoia y celos*" (Ed. Homo Sapiens), "*Lo incorpóreo*" (Homo Sapiens), "*Erradamente la pulsión*" (Homo Sapiens, 2005), "*Transadolescencia*" (Letra Viva, 2007).
Artículos en la web: http://www.efba.org/efbaonline/paolad-00.htm
Email: purple@sion.com
(Argentina)

En "De un analista a otro" ***Sergio Rodríguez*** destaca que el analista no *es* analista sino que en el mejor de los casos *está en analista*. Para Rodriguez, cuando dos personas que practican el análisis (en sesión, controles o también a veces en charlas azarosas) hablan sobre dicha práctica, "*cada uno quedará en posición de analista y el otro en sujeto escindido causado a producir un nuevo significante*. *Ocurre típicamente así en análisis y controles, cuando andan bien, pero también puede suceder en charlas azarosas*".
Freud advirtió las paradojas de las relaciones sociales en los grupos analíticos, donde "*cada integrante*

acude acuciado por sus deseos y sus modalidades de goce singulares*, en consecuencia desde su narcisismo. Al ser necesarios los otros, dichos deseos y goces inevitablemente se encontrarán en conflicto con deseos diferentes de los de cada uno de los demás*". Las organizaciones de masas disimulan los conflictos que esto genera, pero solo temporariamente. En ese contexto, Rodriguez se pregunta: ¿qué trasmite un analista a sus analizantes? "*Cada analista, trasmite a sus analizantes su saber hacer con el Inconsciente, a la vez que sus faltas de saber hacer con el mismo. Sería mejor que no, pero creo que es casi imposible que no suela trasmitirle también,* algún *o algunos rasgos identificatorios*". Cuando el analista funciona "*suficientemente bien*", logra transmitir el deseo del analista. Ahora bien, "*¿De lo analista qué hay en cada uno de nosotros, puede dar cuenta gente que no se haya analizado con nosotros?*". Rodriguez retoma algunas conclusiones planteadas por Estacolchic a partir de su experiencia en algunos carteles del pase, y comenta sus propias experiencias de relato de su análisis.

Sergio Rodríguez es Psicoanalista. Ex-alumno y docente en el CDI de la Coordinadora de Trabajadores de Salud Mental, formando parte de la última comisión directiva hasta su disolución por efecto de la dictadura instalada en 1976. Ex Miembro de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Fundador y director científico de la revista *Psyche*. Fundador y ex Presidente de *Herramienta Freudiana Transdisciplinaria*. Coautor de seis libros: "*En la trastienda de los análisis*: vol. 1, vol. 2, vol. 3, vol. 4", "*Lacan, efectos en la clinica de la psicosis*", "*Escenas, causas y razones de la vida erótica*", "Pollerudos"
Blogs:
http://sergiorodriguezpsicoanalista.blogspot.com/
http://psicoanalistasergiorodriguez.blogspot.com/
Email: srodrig@fibertel.com.ar
(Argentina)

Entre letras, entre lenguas

En la distancia que media de un analista a otro desfilan muchas cosas, entre las cuales, letras y palabras. Los artículos que aquí agrupamos abordan problemas como la traducción de ciertos términos o expresiones freudianas, la transcripción de la enseñanza oral de Lacan, los cambios en dicha enseñanza, y los obstáculos en la transmisión

En "Lacan desdibujado", la invitación temática de este número de Acheronta condujo a ***Jorge Baños Orellana*** desde unas referencias iniciales a los pasajes de analizantes de un analista a otro (los casos de Sabina Spielrein, los sesos frescos, y algunos relatos de pase que dan cuenta de los cambios de analista generados en las crisis y divisiones institucionales) hasta otro problema, igualmente importante, pero no tan frecuentemente abordado: de un analista a otro *"no solamente desfilan analizantes, también vuelan palabras; por eso la transmisión es su otro gran tópico*". El trabajo desenvuelve algunas de las paradojas y problemas que surgen a partir de la página 254 de la versión de Paidos del seminario 10, de Lacan, sobre "La angustia", y la fórmula del "punto de angustia". Este análisis desmenuza el problema de los cortes asociados a la separación y a la "separtición", así como las referencias a la fisiología animal (los monotremas) para dar cuenta que "*el **a** es un objeto separado, no del organismo de la madre, sino del organismo del niño*". Sin embargo, como señala el autor, leer la argumentación de esa sesión del 15 de mayo como si estuviese atravesada por semejante recurso a la biología del siglo xix "*equivale a no distinguir entre Jacques Lacan y el Sándor Ferenczi de* Thálassa*"*, no obstante lo cual, "*la rareza intempestiva del dibujo del ornitorrinco es una pieza decisiva en la argumentación del seminario de* La angustia". Se abre así un campo en el que el autor ha dado variadas muestras, tanto de habilidad como de interes: "*los problemas de pasaje de qué dice Lacan y qué simula decir, de qué dicen que dice, que le hacen decir y qué tacharon de lo que él dijo*". La asociación de esta sesión del 15 de mayo de 1963 con un par de fragmentos de la del 13 de diciembre de 1961 (del seminario sobre La identificación) en la que Lacan da "*paso triunfal al tema del rasgo unario*" le permite analizar esa particular situación en que "*diciendo algo nuevo parece oscuramente desbaratar lo que había dicho antes*". En la sesión de diciembre del 61 "*la identificación al rasgo unario parece barrer con la identificación imaginaria y, en el mejor de los casos, incluir bajo su égida la identificación con el deseo del otro (vgr. la amiga de la carnicera) o con el del Otro tachado (vgr. el padre del caso Dora). Pero la propuesta nunca es plena y las razones expresas resultan algo cómicas*". Análogamente, "*los caminos que van* de un analista a otro analista que es el mismo *condujeron así, en 1963, a una invención del objeto a que fue, para la gran cuestión del objeto del psicoanálisis, equiparable a lo que dos años antes había resultado, para la gran cuestión de las identificaciones, la identificación al rasgo unario. Tienen tanto de asertivo como de acertijo. Son todo lo que*

Lacan enseña que son y son también adivinanzas a propósito de qué hacer de ahí en más, respectivamente, con el pequeño otro y con el lazo imaginario".

Jorge Baños Orellana es Psicoanalista en la Ciudad de Buenos Aires, Miembro de la *école lacanienne depsychanalyse*. Autor de numerosos artículos en publicaciones nacionales e internacionales y de los libros "*El idioma de los Lacanianos*" (ed.Atuel, 1995) (traducido al francés "*De l'hermetisme de Lacan*", EPEL, 1999) y "*El escritorio de Lacan*" (ed. Oficio analítico, 1999) (traducido al francés "*L'écritoire* de Lacan", EPEL, 2002), *Los pequeños oficios de la escritura del psicoanálisis* (caps. 1° a 17° on-line, 2001/04)*, La novela de Lacan* (caps. 1° a 11° on-line, 2006/09)
Email: jorge.banosorellana@gmail.com
(Argentina)

En "El amor es dar lo que no se tiene ... ¿a quien no lo es?", ***Michel Sauval*** indaga sobre la difusión que ha tenido esa fórmula sobre el amor, atribuida a Lacan. Sorprenderá el uso de Google para delimitar el alcance y campo de esa difusión. Michel Sauval analiza minuciosamente el texto y sentido de la formula del amor en el seminario VIII "*La transferencia*" (y la referencia al Banquete de Platón), en el seminario IV "*Las relaciones de objeto*" (en la asociación con la lógica del "don"), y en el seminario V "*Las formaciones del inconsciente*", donde ubica, en el discutible "establecimiento" del texto del final de la sesión del 23 de abril de 1958 en las ediciones Seuil y Paidos, el origen de la tergiversación. Se relacionan así una serie de problemas en la transmisión con la "popularización" de una fórmula que tiende a ofrecerse como fórmula de la relación sexual.

Michel Sauval es Psicoanalista. Director de la revista Acheronta
Sitio web: www.sauval.com
Email: ms@sauval.com
(Argentina)

En Efectos de transferencia, efectos de transmisión, ***Sara E. Hassan*** transita por tres puntuaciones centrales: la relación transferencia-transmisión, el dispositivo del Cartel como estructura específica de transmisión del psicoanálisis, y la indagación de lo que la causa. La autora da a conocer valiosa trama entre tales proposiciones, en especial en la lectura de los meandros de la traducción de la obra freudiana, donde dá prioridad a cierto pasaje de una traducción a otra en el uso de los dos términos *transmisión /transmitir*, en alemán *Wiedergabe/Wiedergeben* (verbo), para "reflejar" en español. En el hiato producido por el deslizamiento de sentido entre esas dos lenguas, dos semánticas, encuentra lo que considera ser del orden de la transmisión misma, ya que realza la insistencia y la dimensión del prefijo "*trans*" como intervalo entre *trans*ferencia y *trans*misión . En la trama de esa bifurcación , la autora interroga la posibilidad de tomarla como giros lógicos en la danza psicoanalítica, lo que redunda en otra pregunta que postula el goce como operador por excelencia en la transmisión. En el desenlace de su producción la autora argumenta que la intransmisibilidad del psicoanálisis deja entrever su punto de sustentación en la medida en que el *transmitir* no se modula en ningún tipo de identificación, ni en lo imaginario de algún legado, no entrelazándose por consiguiente, con el discurso y la enseñanaza universitaria. En efecto, apunta al estilo de cada analista (como reinvención) y, prioritariamente, para la función del escrito, de la letra, como enigma de la transmisión

Sara E. Hassan es Psicoanalista, Miembro del Consejo de Redacción de la revista Acheronta, Traductora al español del "*Diccionario de términos alemanes de Freud*", de *Luiz Alberto Hanns*, Ed. Lumen. Autora de los capítulos "*As estruturas clínicas*" do livro "*Psicanálise: introdução à práxis: Freud e Lacan*" e "*Adolescência , amor e psicanálise*" do livro "*Adolescência: Abordagem Psicanalítica",* ambos compilados por *Clara Regina Rappaport* para la Editora Pedagógica e Universitária EPU, de San Pablo; autora do capítulo "*Lucia Joyce e a psicanálise*" do livro "Joyce-Lacan o sinthoma", compilado por Jacques Laberge, Companhia Editora de Pernambuco, Recife, 2007. Docente del CEP (Centro de Estudos Psicanalíticos) de São Pablo
Página web: www.acheronta.org/staff/hassan.htm
Email: saraelenahassan@hotmail.com
(Brasil)

Em "O divã na rede", ***Paulo Roberto Medeiros*** sostiene que "*da Cultura se extrai literatura, também dela elabora-se a Psicanálise*". Psicanálise, segundo ele, que "*é um dizer que advém de um Outro lugar,*

demandando intermediação de um semelhante, um outro, para retornar ao lugar de origem, esse Outro lugar". Paulo Medeiros explora nas origens da psicanálise, a correspondência Freud-Fliess e a separação dos planos de linguagem da psicanálise e da ciência, quase que se desprendendo no percurso da formação de um estilo, o de Freud, marcante até hoje. "Assim", sustenta o autor, "*Freud autorizou-se como primeiro psicanalista da história sem que seu interlocutor disso se desse conta*". A propósito dos interlocutores, o autor opta por um sentido amplo do termo e vai descrever "*a psicanálise como esse diálogo perene com Freud, através da leitura de seus textos, intermediada pela nossa própria experiência de análise no contexto de uma transmissão oral e escrita, no âmbito da cultura*". A obra "*Grande Sertão Veredas*", de *Guimarães Rosa*, é "*uma Outra*", uma grande interlocutora da literatura brasileira, escolhida por Medeiros, nas nuances do diálogo Riobaldo-Diadorim, para explorar "*aproximações e diferenças de leitura e de escritura entre o texto literário e o texto psicanalítico no campo simbólico da Cultura*".

Paulo Roberto Medeiros (*in memorian*) fue Psicanalista en Recife, Miembro de *Traço Freudiano Veredas Lacanianas*.
Página web con textos: http://www.traco-freudiano.org/tra-membros/tex-pmedeiros-index.htm
Email de Helena Pessoa: helenapessoa_ecoante@oi.com.br
(Brasil)

En Declinación de la declinación (ejercicio de interdiscursividad), ***Edgardo V. Motta*** aborda y contextúa la tan difundida referencia a "*la declinación de la función del padre*", expresión que puede remontarse, tras sucesivas y variadas transmutaciones, al título del clásico texto de Freud de 1924, "*Der Untergan des Ödipuskomplexes*" (traducido por Echeverry como "*El sepultamiento del complejo de Edipo*", y por Lopez Ballesteros como "*La disolución del complejo de Edipo*"). Está claro que en el texto de Freud, "*el objeto del* Untergan *es el Complejo de Edipo, no el padre*". Pero con el desarrollo de lo que suele llamarse teoría psicoanalítica, es notorio el "*desplazamiento gradual desde el 'Complejo de Edipo' hacia el 'Padre'; hecho particularmente evidente dentro de lo que se dio en llamar "La enseñanza" de J. Lacan*", donde "*el "Edipo" deviene estructura, y el "Padre" función estructural*". Esa función estructural del Padre no queda reducida a la "*puesta en forma bajo la denominación de significante del Nombre del Padre (NP) en la metáfora paterna como agente de la ley. Una larga elaboración la continúa*". La traducción de "*Untergan*" al francés como "*declin*" ha promovido (vía Lacan) en castellano la difusión del término "declinación". Pero esto no ha escapado a la correlativa impregnación semántica del sentido más asociado a dicho término: el de degradación, declive, menoscabo, etc., y por esa vía, a la impregnación de la ideología y prejuicios que muchas de las llamadas "ciencias sociales" despliegan en torno a esa expresión. Analizando como es "*reducción achata la densidad conceptual que la cuestión del padre tiene para la teoría y práctica analíticas hasta convertirla casi en un indicador observable*", el autor reflexiona sobre los problemas y mutaciones dramáticas que la globalización del mercado y la tecnociencia han ocasionado en todos los lazos sociales existentes y en la subjetividad de la época y la tendencia que de allí empuja a "*ceder en los términos, conceptos y tesis que se tienen*".

Edgardo V. Motta es Psicoanalista, Docente del *Centro Dos*, Docente en la *Facultad de Psicología UBA*.
Email: edgardo001@fibertel.com.ar
(Argentina)

Em A língua alemã em Freud. E Eu com Isso?, ***Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares*** discorre sobre a inclusão de termos alemães nas humanidades, e de modo mais específico, nos textos da psicanálise. Ele sustenta que suas "*línguas de expressão*" incidiram nos respectivos estilos de Freud e de Lacan. Salientando a seguir a condição estrangeira do próprio Freud em relação à língua alemã enquanto *lalangue* (alíngua). E isto sem desmerecer a multiplicidade de "*estilos de escrita*" freudiana. O autor se detém em algumas particularidades da tradução da obra freudiana para o inglês, principalmente nas incidências do Jones sobre as opções de Strachey, da qual a tradução para o português é derivada. No ensaio de possíveis versões do conhecido "*Wo Es was, soll Ich werden*" freudiano e destacada a questão da implicação Es-Ich, onde ressoa o *E Eu com Isso?* do título e a paródia do *Analista de Bagé*, que vem a tona para afirmar a necessidade de um leitor sempre advertido, para qualquer uma das versões.

Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares é Psicanalista e Literato-Germanista, Doutor em Psicanálise e Psicopatologia Fundamental (UNIVERSITÉ PARIS VII), Doutor em Teoria Literária (UFSC). Professor de Língua e Literatura Alemã (Universidade Federal de Santa Catarina). Professor de Psicologia (FES-SC).

Email: pedrohmbt@hotmail.com
(Brasil)

Transmisión y enseñanza

Sigue una serie de artículos que abordan el problemático espacio donde buscan articularse enseñanza y transmisión: las relaciones maestro/discípulo-paciente, la relación entre enseñanza y saber, la formalización de la clínica, la función del estilo, y las dificultades e impurezas de esas operaciones.

En "Discípulo y paciente", ***José Assandri*** aborda la cuestión de la transmisión del psicoanálisis desde la relación maestro/discípulo-paciente, tomando como eje la correspondencia entre Abraham y Freud. A partir de la misma se interroga sobre los efectos de suspenso que produjo la censura de las cartas, lamentando la falta de contexto en que cada carta fue escrita, cuestiona la idea de un "autoanálisis" de Freud presente en las cartas a Fliess y propone "*desprenderse del freudocentrismo*" con que son presentadas esas correspondencias, para poder "*acercarse de otra manera a la relación al maestro, desde el discípulo*". Las cartas reseñadas por el autor subrayan, también, el lugar que acaban ocupando uno y otro y/o que posición respecto al "*saber sobre el psiconálisis*" asume cada cual. Esto le permite preguntarse sobre el mecanismo del pase y cuestionar la autorización a partir de una filiación (abordando, para ello, un reportaje a D. Nasio publicado en Acheronta). "*¿No sería del caso considerar que un psicoanálisis permite que alguien 'desarrolle su legítima anormalidad' y que por eso no podrá ser normalizado por dispositivos ni filiaciones predeterminadas*?".

José Assandri es Psicoanalista, Miembro de la *école lacanienne de psychanalyse*. Director de la revista de psicoanálisis "Ñácate". Autor de "*Entre Bataille y Lacan. Ensayo sobre el ojo, golosina caníbal*" (El Cuenco de Plata)
Email: assas@adinet.com.uy
(Uruguay)

En La enseñanza del psicoanálisis, ***Pura H. Cancina*** parte de la referencia de Lacan según la cual "*es indispensable que el analista sea al menos dos. El analista para tener efectos y/es (et/est) el analista que, a esos efectos, los teoriza*", y se pregunta: "*¿Teorizar los efectos del acto constituye ya una enseñanza o hace falta algo más?*". La autora señala que "*entre acto y reflexión sobre el acto, la clínica; hemos visto que algo se pierde, para que algo se gane. La formalización clínica, el mayor logro en la formalización, va de la mano de la pérdida del caso como real. Es la elaboración clínica la que, en el mismo momento en que se elabora, anuda estos registros y deja a la práctica en lo real como imposible bajo la forma de lo perdido*". Para dar cuenta de esta necesaria puesta en referencia a la experiencia, "*de este ir y volver, casi diría, este girar en redondo en el que una instancia exige la otra y viceversa*", la autora busca situar lo que llamará la "*función del rodeo*", utilizando para ello un apólogo bíblico. Esto le permitirá abordar la cuestión del "deseo del enseñante". "*Se trata saber lo que es una enseñanza si la experiencia analítica es, si no su referente, sí su referencia*". Para ello la autora analiza detalladamente un par de párrafos del comienzo de la sesión del 21 de noviembre1962 del seminario sobre la angustia, donde Lacan plantea la cuestión de "*¿qué es enseñar cuando lo que se trata de enseñar, se trata precisamente de enseñarlo no solo a quien no sabe sino a quien no puede saber?*". La lectura de esos párrafos llevará la autora a plantear que "*De un Otro al otro, hablar en soledad nos hace invocantes y lo invocante es lo más cercano a la experiencia del inconsciente. Según la fuerza de la invocación en juego se hará posible la ocasión de fabricar a alguien que nos comprenda*"

Pura H. Cancina es Psicoanalista. AE y AME de la *Escuela Sigmund Freud de Rosario*. Doctora en Psicología y Profesora en la Facultad de Psicología de la Universidad Nacional de Rosario. Directora de la colección "La clínica de los bordes" en la editorial Homo Sapiens. Autora de: *Escritura y femineidad, ensayo sobre la obra de Marguerite Duras* (1990), *El dolor de existir ... y la melancolía* (1993, reedición de 2000), *Fatiga crónica - Neurastenia* (2003). Compiladora y coautora de: *Bordes, un límite en la formalización* (1995), *La fábrica del caso: la Sra. C.* (1997), *La fábrica del caso II: los personajes de Ernesto Sábato* (1999), "*La investigación en psicoanálisis*" (2008)
Email: pcancina@arnet.com.ar
(Argentina)

En "La invención del analista", ***Germán García*** analiza las problemáticas relaciones del psicoanálisis con la Universidad. En una carta de 1928 a Pfister, Freud le señalaba que hay "*una relación oculta entre* Análisis laico *y* El porvenir de una ilusión*. En el primero quiero proteger al análisis frente a los médicos, y en el otro frente a los sacerdotes. Quisiera entregarlo a un grupo profesional que no existe aún, al de pastores de almas 'profanos' que no necesitan ser médicos y no deben ser sacerdotes*". Para Freud "*es indudable que la incorporación del psicoanálisis a la enseñanza universitaria significaría una satisfacción moral para todo psicoanalista, pero no es menos evidente que este puede, por su parte, prescindir de la Universidad sin menoscabo alguno para su formación*". A semejanza del planteo de Kant, en "*El conflicto de las Facultades*", respecto a la contienda entre las facultades de filosofía y teología, Freud introduce un nuevo "conflicto" de "Facultades", "*al proponer un nuevo diseño para la carrera de medicina, que al ser relacionada con otras, en función del psicoanálisis, subvertiría al conjunto. Pero, además, introduce un ámbito exterior (Instituto) para la enseñanza y anexa, para la práctica, dos ámbitos; consultorio externo y servicio de internación*". La autonomía académica del psicoanálisis no parece haber sido deseada por Sigmund Freud, pero "*el secreto de su vitalidad es la posibilidad de localizar su* extimidad *en relación con la ciencia y con la cultura. Es a partir de esta "situación de excepción" que Jacques Lacan propone una Escuela, pero también impulsa la creación de la Sección Clínica en el ámbito universitario*". "*El sujeto (supuesto) saber —si entendemos al "supuesto" como sostenido por el objeto— ordena una serie de respuestas. Ese valor añadido por el objeto, añadido al discurso de cualquier enseñanza, no es calculable en términos de Facultades*".

Germán García es Psicoanalista, Director de la *Fundación Descartes*, Miembro de la *Escuela de la Orientación Lacaniana* y de la *Asociación Mundial de Psicoanálisis*. Fue uno de los fundadores de la *Escuela Freudiana de la Argentina* y de la *Escuela Freudiana de Córdoba*. Fue el fundador de la *Biblioteca Internacional de Psicoanálisis*. Fue miembro de la dirección de varias revistas (entre otras "Los libros", "Literal"). Entre sus libros se encuentran novelas: "*Nanina*" (1968); "*Cancha Rayada*" (1970) y "*la Vía Regia*" (1975), "*Parte de la fuga*", "*La fortuna*" (2004); y los siguientes libros de ensayos: "*Macedonio Fernández, la escritura en objeto*" (1975); "*La Otra psicoapatología*" (1978); "*La entrada del psicoanálisis en la Argentina*" (1978), "*Psicoanálisis, una política del síntoma*" (1980), "*Oscar Masotta, los ecos de un nombre*" (1995), "*La virtud indicativa*" (2003), "*Fuego amigo*" (2003), "*Usos del psicoanálisis*" (2004), "*El psicoanálisis y los debates culturales*" (2005), "*Actualidad del trauma*" (2005), "*Grombrowicz, el estilo de la heráldica*" (2007)
Email: germang@descartes.org.ar
(Argentina)

En "Tres operadores en la presentación de casos", ***César Mazza*** aborda la cuestión de la presentación de casos en el psicoanálisis y la formalización de la misma. Para el autor ésta no consiste ni en una ordenada descripción de actividades ni en la mera aplicación de un modelo teórico. *"Ambos deslizamientos* —afirma Mazza— *no* ***empalman*** *la experiencia con su relato sino que refieren, en un empirismo ingenuo, lo supuestamente "observable" a un cuerpo doctrinal ya establecido".* La presentación de casos requiere por lo tanto de una formalización que permita franquear la falsa disyuntiva entre teoría y praxis mediante el empalme de las categorías de intensión y extensión. Existen condiciones para que un caso pueda ser presentado y una premisa clave será la que plantea que "*no hay caso sin su relato*". El relato conjugará dos operadores narración y comentario en la tarea de apresar el núcleo real de la clínca. Dicha conjugación, a su vez, dependerá de un tercer operador llamado "el deseo del analista". "*...es el analista mismo el que se expone (expone su trabajo) al exponer un caso. En este punto consideramos la definición de "clínica psicoanalítica" de Jacques Lacan: esta consiste en interrogar al analista, pedirle cuentas de lo que hizo en su practica*".

César Mazza es Psicoanalista en Córdoba, AP de la *Escuela de la Orientación Lacaniana* y de la *Asociación Mundial de Psicoanálisis*, Miembro del *Centro de Investigaciones y Estudios Clínicos* (CIEC), Director Editorial del sitio www.sinthomaycultura.com.ar del Programa de Lectura e Investigación *"El psicoanálisis en la cultura*", del CIEC. Autor de los libros *"Disciplina del Comentario*" (1999) y "*La lectura y sus dobles"* (2005).
Email: fermazza@yahoo.com.ar
(Argentina)

En "Transmisión y estilo", ***Karina Glauberman*** aborda el problema de la transmisión por la vía de la referencia al plagio en dos instancias en la historia del psicoanálisis y en un caso clínico. El primer momento es el desenlace de la relación transferencial de Freud con Fliess que tendrá, del lado de este último, "*la presentación de una acusación indirecta a Freud de plagio y un pleito que estalla en 1906*". La

segunda referencia es el "*caso de los sesos frescos*", al que Lacan retorna varias veces a lo largo de 14 años. El caso clínico refiere a un niño "*al que le costó hacer caca desde que nació*" y donde "*todo cae en el saco cargado de significantes que lo confirman en esa especie de lugar de primogénito impostor, de único destinatario de la transmisión filial*". La articulación de estas tres referencias la lleva a señalar cómo "*la verdad en psicoanálisis nos conduce a una operación de resta, a un desecho del saber. Fliess ve caer o ahogarse su cuerpo en el lago, Kris escucha inesperadamente el relato de su paciente en el que devora sesos frescos, tal vez en la ilusión de incorporarlos de un padre carente de ellos. Nuestro pequeño hace desaparecer el objeto caduco de la mirada de su madre: sólo queda transmitir la verdad del caso por la particularidad del estilo con que cada quien escribe su inadecuación entre saber y verdad y de la que nos habla el semblante de objeto que encarnamos en cada cura, de cuya separación seremos testigos*".

Karina Glauberman es Psicoanalista. Ex-Psicóloga de Planta del Hospital "Eva Perón" de San Martín, Prov. de Bs. As. Ex-miembro de la *Asociación para la Atención a la Infancia y la Familia Maud Mannoni*. Miembro de la *Fundación Psicoanalítica Madrid 1987*.
Email: kglauberman@idecnet.com
(España)

Em "Transmissão: operação topológica, operação suja", ***Maria Lucia Homem*** aponta, primeiro, a situar à ex-centricidade da psicanálise em relação ao restante do mundo global. Esse "não-todo simbolizável", insistência que escapa às malhas dos discursos prevalentes e vaza dos canais informáticos. O que a transmissão da psicanálise realiza é **uma operação**, transformadora por sinal tão simples quanto enigmática de "*pôr algo em outro lugar*". A autora não poupa metáforas nem metonímias para se aproximar do que seria essa operação e suas condições de possibilidade e de transmissibilidade. Ou melhor, as interroga: uma nova escola? , cartel?, interlocução?, e etc. A idéia é que nem tudo é puro na transmissão da psicanálise: daí a "operação suja". O texto ensaia avançar pelos planos, matérias e registros de que essa impureza é feita.

Maria Lucia Homem es Psicanalista. Ex-Membro do *Forum de Psicanálise de São Paulo*. DEA pela Université Paris VIII e Collège International de Philosophie. Doutoranda em Psicanálise e Literatura na Universidade de São Paulo. Professora de Psicologia na Fundação *Armando Álvares Penteado*- FAAP
Email: mlhomem@gmail.com
(Brasil)

En "Pasar el testigo (sin dejarlo todo)", ***Albert García y Hernández*** recorre, con su estilo y prosa tan singular como penetrante, diferentes aspectos de la "transmisión": la familia (herederos y sucesores), la clinica (la "sala de espera"), la derivación (cuando la sala de espera se llenó), la supervisión, la transmisión en lo social, la erótica del psicoanálisis (presentación de casos).

Albert García y Hernández es Poeta y Psicoanalista. Colaborador de la red de asistencia "psi" y miembro del equipo de publicaciones de *Umbral* (Barcelona, España). Ex-miembro fundador del *Col·legi de clínica psicoanalítica de València*, perteneciente a la *Internacional de los Foros del Campo Lacaniano* (1999). Miembro del Consejo de Redacción de la revista Acheronta
Página web: www.acheronta.org/staff/garciaihernandez.htm
Email: albertgarciahernandez@yahoo.es
(España)

Em "Transmissão, queda do saber", ***Welson Barbato*** toma partido pela via da lógica, na fenda aberta entre a lógica aristotélica e uma outra lógica inerente às descobertas de Freud e inovações de Lacan. O autor salienta a contradição e a descontinuidade com outros discursos e com as ciências tradicionais. Passa então a examinar mais de perto as posições e deslocamentos decorrentes nos tempos de uma análise, sempre focado nas operações das passagens desses tempos de "*reinvenção da sintaxe e da semântica nos quatro tempos verbais, da produção do Real e do Vazio*". A transmissão se formula como pergunta, mas é apresentada pelo paradoxo da assertiva...intransitiva: "*a psicanálise se transmite*". No arremate do texto, o autor discorre acerca dos entrelaçamentos da transmissão da psicanálise com a escrita e com o gozo feminino.

Welson Barbato é Psicanalista. Coordenador de Grupos de Leitura em Psicanálise, com ênfase nas operações lógicas da clínica. Autor de "*A Estética do Dizer no Sujeito Psicanalítico*" (em "*O*

Desejo em cena, cinema e pensamento psi", São Paulo, Companhia Ilimitada, 1998) e "*O Carteiro e o Poeta*" (em "*O Desejo em Cena*", Companhia Ilimitada - 2000). Produções em andamento: "*A Prostituta como Metáfora Delirante*", ensaio sobre a formalização de um caso de psicose e o texto "*Aristóteles e Lacan: a subversão das categorias*"
Email: welsonb@uol.com.br
(Brasil)

En Formación, enseñanza y transmisión, ***Edgardo Feinsilber*** analiza las diferencias y puntos de posible confusión entre cada uno de los términos planteados en el título de su trabajo.

Edgardo Feinsilber es Psicoanalista, Doctor en Psicología. Autor de "*Goces y Materialidad de lo Inconsciente*" (Ed. Catálogos - Siglo XXI, 1998), "*La interpretación en psicoanálisis. De la sugestión al forzaje*" (Ed. Catálogos. 2002), "*La soledad. Novaciones en psicoanálisis*" (Ed. Catálogos, Próxima aparición). Presidente de *Mayéutica Institución Psicoanalítica*
Email:
(Argentina)

Posición del analista

Completamos la sección con algunos artículos que buscan precisar la posición que debe ocupar el analista.

En Un analista y los caminos en su praxis, ***Hilda Karlen Zbrun*** delinea "*dos caminos en relación con el analista. Por un lado, su posición frente al analizante y por el otro lado su responsabilidad de formar a otros*". El elemento diferencial es "la presencia del analista", poner o no "el cuerpo". La relación con el analizante se plantea en oposición a la difusión de las formas "virtuales" de "encuentro". La autora repasa los parámetros principales que conformarían el funcionamiento del análisis, siguiendo la premisa de que "*para que la lógica del psicoanálisis exista, hace falta que el psicoanalista ocupe su posición*".

Hilda Karlen Zbrun es Psicoanalista, Miembro del Comité Académico de la Maestría en Psicoanálisis de la Universidad del Aconcagua (Mendoza, Argentina)
Email: hildakarlen@speedy.com.ar
(Argentina)

En Consideraciones éticas sobre la formación del deseo del analista, ***Jesús Manuel Ramírez Escobar*** aborda algunos problemas de la formación del analista relativos a su análisis (como lo anticipa la paradojal expresión del título), en particular, aquellos que lo dejen en la pretensión de "ser *el objeto del analizante en la transferencia y no su semblante*", cuestión que "*localiza sus raíces en el fantasma mismo del analista, lugar que no ha dejado su paso al atravesamiento, y desde donde se buscará cierta identificación en el lugar del saber o como agente del fantasma mismo del analizante en sesión*". Otra presentación del problema se plantearía cuando "*el analista se ubica en el lugar del deseo histérico*", "*hecho que muestra un deseo de analista no depurado*". "*El deseo del analista surge, en cambio, al confrontar al Otro con una ética que lo devela inexistente*", "*un analista no ha transitado un análisis si no ha desalojado de goce su fantasma permitiéndole atravesarlo*".

Jesús Manuel Ramírez Escobar es Licenciado en Psicología por la Universidad Veracruzana (México). Maestrando en Psicoanálisis por la Universidad de Buenos Aires (Argentina)
Email: jemaraes@gmail.com
(Argentina)

Del analista y del analizante

Raquel Capurro

El título propuesto por *Acheronta* para este número de la revista, "De un analista a otro", se ofrece como un señuelo. Si nos atrapa nos incita a discutir: "¿a un otro qué?" y , en el borbollón de cuestiones que se agolparon algunas de sus resonancias nos llevaron a un pequeño estudio de caso.

Se trata de hacer caso de las dificultades que han tenido los transcriptores de los seminarios de J. Lacan y que circunscribiremos en la particularidad a la que nos llevó nuestra primera asociación: el seminario de J. Lacan, *D'un Autre à l'autre*.

El título supo ser polémico hace ya años cuando fue anunciado por las ediciones *du Seuil* como *D'un autre à l'Autre* ya que, leído en forma crítica, reveló mucho más que un simple error entre mayúscula y minúscula. Bajo la aparente pequeñez de la grafía invertida, yacía una inversión de sentido preñada de consecuencias para cualquier lector que manejase el mínimo de elementos del álgebra lacaniana. ¿De un otro, de un semejante, al Otro? ¿En qué podría fundarse esa escritura sino en la religión misma coronando, en el movimiento que indica la sintaxis de la frase y su escritura, la supremacía simbó lica del Otro?

Si hacemos entrar ese título en un juego de combinaciones posibles podríamos decir que al rechazar esa transcripción quedaban aún abiertas al menos otras dos posibilidades de escritura.

Una de ellas sería: "de un otro a otro", formulación que nos acercaría, parafraseando, a cierta lectura del título mismo de este número de *Aqueronta* si… si en el lugar del analista situáramos también allí un pequeño otro. Esa escritura operaría dándole a ese pequeño otro el alcance de una función que se completaría ya sea con el valor analista o el valor analizante. Estaríamos aquí ante un caso de figura que escribe la situación analítica como una relación intersubjetiva.

Recordemos: en los años cincuenta esta era una doctrina muy aceptada y el mismo Lacan situaba la escena analítica en un espacio intersubjetivo.

La relación intersubjetiva, que se desarrolla en el imaginario, está implícitamente implicada, en tanto estructura una acción humana, en la regla del juego.[1]

Ineliminable presencia del pequeño otro y de la dimensión imaginaria en la que podría instalarse la práctica transferencial.

¿De qué modo el ternario ISR y, sobre todo la invención del objeto a condujeron a Lacan a un cambio de perspectivas que lo llevó a situar de otro modo esa implicancia? No fue de la noche a la mañana. Fueron necesarios una serie de pasos. Fue necesario precisar las operaciones de constitución del sujeto en el campo del Otro como operación que marca, con la barra de la división y de la incompletad, al sujeto y al Otro, operación que deja un resto, inasimilado por el simbólico, ese particular objeto, causa del deseo primero, luego plus-de goce, que Lacan nomina objeto a.

Desde muy temprano, desde *Los complejos familiares,* Lacan lee repetidas veces esta compleja producción subjetiva con el relato de la experiencia agustiniana:

> He visto con mis ojos y observado, dice San Agustín, a un pequeño dominado por los celos: todavía no hablaba y no podía mirar sin palidecer el espectáculo amargo de su hermano de leche. [Confesiones, 1, VIII].

Nombrado el objeto a, el seno en este caso, la escena de envidia con el pequeño otro, el hermano, aparece como una escena en la que advienen en un solo tiempo el sujeto, el objeto y el prójimo. Es una escena que muestra cómo con el Otro no hay relación sino mediada por el objeto que en su campo el sujeto recorta como haciéndole falta. Si la madre sostiene el lugar del Otro, no será sin indicar en los detalles de la escena su propia incompletud.

Con estas coordenadas Lacan dispone de la posibilidad de situar el dispositivo analítico en un registro diferente al de la inter-subjetividad. El analista no se sitúa allí como otro sujeto sino como soporte activo de las asignaciones discursiva del analizante. Su silencio, sus puntuaciones e intervenciones se ordenan en función de permitir que en ese espacio transferencial se despliegue su fantasmática dando encarnadura a distintas formas del objeto a.

La pregunta que puede plantearse es esta: ¿qué representa un analista para … un analizante? Los puntos suspensivos indican aquí un espacio virtual que es oferta hecha al decir de quien podrá dejar que allí se aloje su demanda y su representación. Caso a caso, en el juego reglado de la libre asociación.

De todos modos no siempre las situaciones permiten distinguir tan claramente los lugares y surge una pregunta que se formula a veces en otro registro: el del transcriptor de un seminario: ¿se tratará aquí del otro o del Otro? en la opinión de Jean Allouch, la vacilació n a veces hace aparecer un indecidible que él propone hacer visible en la escritura misma transcribiéndolo con un neologismo "otre".

Sin duda no es el caso del seminario de cuyo título nos ocupamos y de ahí que hoy por hoy podamos asentir sin mayores discusiones a la escritura que se revela como canónica, *D'un Autre à l'autre.* Que ahora el pasaje se lea como yendo del gran Otro al pequeño otro guarda coherencia con los desarrollos de Lacan en esos años, por ejemplo, con su manera de ensayar situar el pasaje analizante-analista en el final de un análisis. La aceptación actual de esa transcripción revela también, por su aceptación, el movimiento mismo del público de los lectores 2

Pasemos ahora al análisis que nos plantea otra alternativa de escritura: "de un analista a otro…analista". Lo primero que surge es que para abordar esa escritura no podemos saltear el pasaje mismo que se escribiría "de un analizante a un analista."

Final de partida.

Un acuerdo bastante amplio permitiría escribir el comienzo de una cura "en la disparidad subjetiva" 3 así: "de un analizante a un analista". Son las jugadas finales las que aparecieron en la historia del psicoanálisis como particularmente difíciles de situar y de teorizar.

Lacan se encontró con la honestidad de Freud escribiendo en "Análisis terminable e interminable" acerca del obstáculo que cerró su intento por dar mejor solución a esta cuestión: la roca de la castración. Pero Lacan encontró su manera de despejar la ruta al situar el final de partida en otros términos. Rodeos hizo para llegar a ello: disyunción posible entre el registro imaginario del falo (el -φ) y el objeto a. Esto supuso una larga elaboración por la que hizo pasar al falo: por su negatividad imaginaria (seminario de *La angustia*), y su pasaje, en la década de los setenta, a pensarlo también como una función simbólica. Con esta descomposición de lo que aparecía en Freud con toda su carga imaginaria, Lacan habilitó el camino para articular la transferencia en términos de una erotología que pone en relación al objeto a con sus despliegues pulsionales y al *logos*, relación discursiva en la que brillará con mayor o menor intensidad, con mayor o menor adhesión subjetiva, al brillo fálico atribuido al objeto. En el seminario *Del acto psicoanalí tico* Lacan intenta justamente describir esta compleja dialéctica que puede llevar al analizante a la disyunción subjetiva entre la atracción por el brillo fálico -su inconsistencia radical- y el recorte de un objeto a en el campo del Otro.

Otro elemento central que entra en juego a partir de 1964 tiene que ver con la relación del analizante a un supuesto saber y a un sujeto -supuesto -saber. El amor teje con estas hebras el transcurso de un análisis. Sin embargo, para que esa experiencia erotológica permita al analizante un paso decisivo el silencio del analista, por ejemplo, ha de advenir de otro modo. Podrá encarnar una figura posible ante cuya revelación, en algún momento un analizante se verá invitado a asentir: la de la inconsistencia del saber que se está fabricando con sus significantes y la deslocalización de un sujeto respecto a ese saber con el que está jugando la partida analítica.

El otro, el analista, puede aparecer entonces como habiendo sostenido la ficción que permitió el recorrido y cuyo ocupante queda al descubierto como habiendo hecho posible en ese juego, con apariencia intersubjetiva, los movimientos y juegos de la propia intrasubjetividad del analizante.

Que el juego no es inter-subjetivo se hace patente en muchas instancias, quizá en algunas de modo brutal, como cuando sobreviene la muerte de un analista. Examinando esta situación escribimos en otra oportunidad que, al no ser un ritual, cuando muere un analista, un aná lisis se interrumpe *sine die*. La consecuencia inmediata a dicho fallecimiento es que la persona del analista, hasta ahí velada por su función, recobra públicamente su dimensión social y familiar, dimensión ajena a la tarea analizante. Por ende, el analizante no encontrará allí nada que le concierna en forma directa, salvo el cadáver. Ahora bien, si en cada duelo el doliente no sabe bien qué entierra, en esta situación la complejidad es mayor, o al menos de otro tipo: el analizante descubre que no entierra al que están acompañando los ritos fúnebres. Ha perdido. Ciertamente. Pero esa pérdida está referida en primer lugar a su apuesta transferencial y al tiempo de su efectuación, como tiempo lógico de un análisis 4

Ahondemos más en esta cuestión: la efectuación de un ritual está gobernada por el saber contenido en los mitos que animan a los ritos; la efectuación de la transferencia está ligada también al saber, pero a la destitución de un sujeto supuesto saber. Movimientos claramente opuestos, pues.

Otra piedra de toque de la disparidad entre ambas situaciones yace en el ordenamiento de las palabras, por el ritual de un lado, y por la regla fundamental del otro. La partida a jugar es muy diferente en cada caso pues en el ritual el sacrificante, por ejemplo, puede permanecer a cierta distancia subjetiva respecto a las operaciones sacrificiales, puede quedarse en la pura formalidad, mientras que el analizante, con su decir, trama su transferencia y con ella, no sin las discretas intervenciones de su analista "se" irá fijando cierto destino, se irá recortando, delimitando, la "materia del sacrificio" 5.

En esta perspectiva si el pasaje analizante-analista tiene su momento privilegiado de pasaje en el final de partida ese final no puede pensarse como una transmisión iniciática 6 al modo, por ejemplo, de una unción sacerdotal. El psicoanálisis como experiencia siempre novedosa, en el caso por caso, y sesión a sesión, no puede ser pensada ni como ritual ni como práctica iniciática.

El analista no trasmite ni autoriza al analizante a darlo de baja, ni a ocupar con otro esa misma función. El analista, cuando acepta una demanda de análisis, habilita una experiencia que llevada por cierto recorrido, pondrá en juego la virtualidad de que ese recorrido tome en su desenlace la forma de un pasaje al lugar del analista.

Pero la pregunta aún insiste: ¿Acaso el advenimiento de un analista se realizaría mediante un ritual laico de iniciación? En un reciente artículo Guy Le Gaufey hace el siguiente planteo:

> […] la obligación de llevar a cabo un análisis con alguien que haya hecho ese recorrido (…), la jerga cada vez más espesa, la idea de una prueba costosa en tiempo y dinero, el secreto que rodea al encuentro analítico y la ignorancia de lo que efectivamente ahí sucede, todo está pronto para sostener la idea de una práctica esotérica (…). 7

¿Acaso la manera de escapar a una perspectiva religiosa e iniciática habría que buscarla acentuando las garantías objetivables de un saber que seguiría los rituales universitarios y culminaría con la supuesta garantía de un título como una carrera de postas o una cooptación de candidatos?

No entraremos en la discusión de esta posición tan favorecida hoy en día por muchas instituciones analíticas que piden incluso al Estado su reglamentación. Nos limitaremos en este artículo en subrayar un aspecto central. En realidad, ya sea por la vía iniciática o por el reconocimiento objetivable de cierto saber, a pesar de sus notorias diferencias, los dos caminos relevan de una lógica común.

Ahora bien, según Le Gaufey, encarar teóricamente este pasaje analizante-analista puede poner en juego diferentes lógicas con las que se producen también diferentes respuesta.

> -Una lógica es la que anima la idea de la producción de UN analista como miembro de una clase, parte de UN conjunto. Esta vía acentúa la relación de pertenencia de UN candidato a UNA institución garante: Universidad, Asociación profesional, Iglesia y/o Estado.
>
> -La otra vía -abierta por Lacan- introduce un trastorno en la lógica de clases. Por el camino de la gramática y de los matices de la lengua Lacan produce una ruptura con consecuencias en este

> punto preciso de considerar el cómo del advenir analista que funda la crítica de las formas colectivas que convienen al psicoanálisis- (y no digo a los psicoanalistas).

En su último libro 8 cuyo camino no hago sino esbozar Guy Le Gaufey analiza justamente la noción que, al señalarle un límite a la lógica de clases pone en crisis a la racionalidad implícita en esa lógica. Se trata del tratamiento que Lacan otorga a la noción de "parcial". Ese tratamiento tiene, por un lado, una expresión lógica que objeta al universal "Todo" y que se dice como "no-todo", y por otro, una expresión gramatical, siendo esta última la expresada en la lengua por el partitivo. Este "parcial" forjado así por Lacan, con la lógica y la gramática, funciona a contracorriente de los colectivos contemporáneos y de la lógica de clases que preside a su formación y crecimiento. Le Gaufey subraya su falta de equivalentes directos en el saber contemporáneo. Por lo que nos vemos llevados a precisar mejor cuál es la originalidad de este "parcial".

Del punto de vista lógico:

> Se trata de fundar la existencia de algo que no tomaría ningún apoyo sobre una totalidad cualquiera, la que sea, y que escaparía tanto a la unidad como a la identidad, no momentáneamente, sino por principio y de hecho 9

Desde esa perspectiva se hace posible considerar que cada análisis es una experiencia donde "psicoanalista" - *du psychanalyste*- puede producirse.

Decirlo en nuestra lengua requiere retorcerla un poco lo que nos lleva a comparar en este punto las particularidades gramaticales del francés y del español pues aunque en los juegos de ambas lenguas algo de "eso" permite sea dicho con la precisión de un partitivo, no hemos de obviar las diferencias de su práctica en ambas lenguas.

Con la gramática:

> El partitivo efectúa en la lengua esto que con el no-todo Lacan inscribe en la lógica. Señalemos que el francés permite apreciar mejor que el español la riqueza expresiva del partitivo pues su forma gramatical es una forma escrita. Se dice así, por ejemplo, "il y a **du** psychanalyste" Por el contrario, en español, el partitivo se indica al modo de un conjunto vacío, no se escribe, aunque su presencia pueda señalizarse. Se dirá "Hay [Ø] psicoanalista", de "eso" hay.

Lacan saca partido de la riqueza de su lengua y usa del partitivo en muchas circunstancias. El camino que abre implica la posibilidad de zafar de la pendiente jabonosa que pone en perspectiva el ideal del Uno y que aquí podría tomar la forma de UN psicoanalista y de su pertenencia a UNA supuesta clase. Esta escritura hace objeción al título de este número de *Acheronta* en su punto más frágil, el artículo : "de **un** analista a otro". ¿Cómo sostener la singularidad de cada caso, de cada analista, de cada analizante, sin deslizarse fuera de aquello que con el partitivo se indica? Sutileza de los enredos con la lengua que ponen a prueba el cómo sostener ese nombre sin caer en sus espejismos.

Hacia cierta comunidad

Con Lacan, se hace posible considerar que cierta comunidad pueda producirse como lugar en donde el psicoanálisis convoca a unos y otros a dar juntos ciertas batallas convocadas por las coyunturas teóricas y prácticas que se presentan a quienes les importa que el psicoanálisis se mantenga como lugar vivo en nuestra sociedad. Pero, con Lacan, no se confundirá la membresía institucional con la pertenencia a una inexistente clase de "psicoanalistas".

Ahora bien, no podemos negarlo, este camino va a contrapelo del movimiento social actual, incluyendo, como ya señalamos, algunas instituciones psicoanalíticas, que empuja al Estado a reglamentar y ordenar, en nombre de la salud, todo lo que parece florecer en su campo, ordenamiento regido por la lógica de clases, con pertenencias claramente dibujadas como exigencias de los ordenamientos mismos.

Por lo tanto, si con Michel Foucault, no ignoramos que los saberes se entraman con los poderes, tendremos que valorar la fragilidad de la apuesta lacaniana, de la que muchos huyen corriendo a pedirle al Estado la garantía de sus títulos y la exclusión de quienes no aceptan incluirse en esa lógica.

El planteo que efectuamos desarma teóricamente, quizá, los recursos operativos de supuestas iniciaciones, desarma sus recursos lógicos y sociológicos, que pretenden -al decir de Le Gaufey-

> "completar la unidad al mismo tiempo que hacen pertenecer esta unidad a un grupo. (Pues)con un solo paso la identidad y la pertenencia son afirmadas, sea lo que sea de lo que estén hechas, por otra parte" 10

Subrayo: con un solo paso la identidad - ser psicoanalista- y la pertenencia a la institución garante se pretenden como solución y ordenamiento. Por este camino queda obviada nada menos que la opacidad de la pertenencia y de la unidad grupal, así como la opacidad del deseo supuestamente "resuelto" mediante la identidad "oficialmente" sancionada del candidato. Nada interroga aquí el pasaje analizante-analista como meollo de la cuestión.

Por el contrario, cuando Lacan toma el partitivo como expresión de un parcial descoloca el horizonte de una totalidad, no espera que pueda producirse. Y sin embargo, podrá haber *"du psychanalyste"* en aquel que bajo ese nombre dice en su práctica de su pasaje, de su cambio de posición subjetiva. Habrá *du psychanalyste* en una escuela, en una comunidad de psicoanálisis y no será asimilable a una asociación profesional de psicoanalistas.

Lacan sólo propuso un frágil dispositivo, el pase, que no es un procedimiento de admisión ni de titulación, ni de garantía, ni de pertenencia a… y que se ofrece *ad libitum* para recoger algo del pasaje opaco de analizante a analista.

Se elimina así la perspectiva de sumar analistas, de agruparlos en una categoría, de extender un diploma que garantice que allí sí hay uno. En cada uno podrá haberlo. A veces será así nombrado, A.E, pasando por algunos otros, mediante un procedimiento reglado para ello. A veces, como en el pase, eso se hace visible para otros que -como en el pase- asienten de distintas maneras a esa manifestación. Por ejemplo, derivando una demanda.

Con el pase, se admite pues, al asentir a esta vía, que hay "un defecto constitutivo de individuación del psicoanalista como tal" y que por lo tanto "no se llega a juntarlos por más trabajo que uno se tome" 11 , pues algo "no cierra" en la pretensión grupal. Con el pase esa opacidad crea la posibilidad de un ordenamiento que articula la experiencia del final de partida en otro lazo social, y ello no sólo para el que se hace sujeto de la misma, sino para quienes se reconocen convocados por la experiencia suscitada en y por el análisis.

La pregunta retorna: a éstos ¿qué sociabilidad les conviene ? ¿Acaso habría una sociedad inter-pares? Una escuela sería simplemente el nombre de una asociación de profesionales, como hay otras? Pero ¿cuál sería el meollo de la experiencia analítica, ese *sine qua non* que sigue llevando a un discurrir*?* o dicho de otro modo ¿qué produce el análisis como saber?

En *Anatomía de la tercera persona* Guy Le Gaufey desarrolla la objeción mayor a este planteo que no deja de tener muchos partidarios. Su forma de expresión más patente estaría en sostener la ilusión de estar convocados para sostener juntos cierta relación al saber encarnado en la teoría analítica. Esto no es del todo falso. Salvo que el estar con otros para dar juntos algunas batallas que conciernen al psicoanálisis no prejuzga del tipo de relación que cada uno sostiene con dicha experiencia. El saber no es una comida totémica que fundaría la fratría imaginaria con sus ilusiones de unidad y sus desgarros en luchas fratricidas.

Los estudios *queer* así como antes los *Gay and lesbian Studies* han hecho presente la importancia del estilo como clave que puede sostener y diferenciar la sociabilidad de un grupo. Lacan no deja de señalar (en el seminario *Les non dupes errent)* la necesidad del cuerpo social, del grupo, para dar consistencia…¿a qué? ¿A la relación de unos con otros ¿cómo ?¿Acaso no puede ensayarse un modelo relacional distinto al que Freud analiza en "Psicología de las masas y análisis del yo" y que prima en la IPA? Esta pregunta lleva a Jean Allouch 12 a un largo desvío cultural para encontrar, bajo la pluma de Charles Malamoud, el relato de un tipo de relación que, de practicarse por fuera del rito, podría permitir renovar una apuesta al lazo social, pensado con otra estructura libidinal .

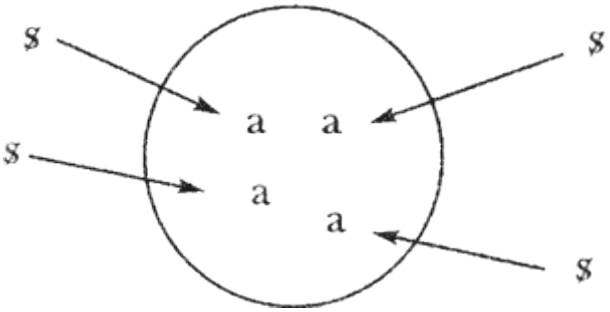
Malamoud describe, en efecto, una peculiar forma del lazo social que se efectúa en la participación a un rito brahamánico:

Los individuos, en este caso, forman un grupo no en virtud de un vínculo que los unía directamente unos con respecto a otros, tampoco por la obediencia a un jefe común, sino por la tensión que lleva a cada uno de ellos a reunirse con esa parte de sí mismo que ha desprendido de sí para ponerla en el tesoro común.

Comenta Jean Allouch que así entendida una escuela o una cierta comunidad analítica, sin ignorar el lazo asociativo, no lo colocará en su fundamento. La apuesta estará en la relación de cada uno al psicoanálisis, de cada uno a su objeto, ya no distinguible del de otro y ordenando de este modo el colectivo.

Lo que allí ocurra no podría pensarse como pasando entre un analista y otro sino mediado por la relación de cada uno al psicoanálisis, o mejor dicho de cada uno al objeto. Aquello que allí se jugó o se juega encuentra en este otro escenario un lugar con otros que no es sólo de conversación sino de intensidades eróticas tramadas en rsi.

Allouch propone graficar así ese lazo social:



La relación de cada uno será con un espacio común en donde algo de su relación al objeto podrá encontrar allí una práctica que conviene a su erótica, un estilo- un estilo a suscitar - con otros. Comenta Allouch que ese trozo de sí queda allí como garantía, como rehén y precio del sacrificio que involucraría a cada uno en caso de ruptura del lazo social así constituido. Pequeño **a** irrecuperable cuyo localización esclarecería el lazo entre el final de un análisis y la pertenencia a una escuela, dibujando cierta erótica que hace ruptura con el ideal del ser UNO que acecha a la comunidad.

De ser así podemos concluir que allí donde el sujeto se descubre convocado junto con otros para dejarse trabajar por el psicoanálisis en una dimensión colectiva ello trae ciertas implicancias. Por ejemplo, que deje fluir su decir en lengua sucia, no exenta de rigurosidad, y con la que buscará expresar las cuestiones que vienen desde su práctica y desde donde escuchará a algunos otros en la circulación de un saber que no deja de ser cuestionado porque situado por cierta verdad que resiste al saber.

Se abre aquí entonces la pregunta que Lacan le dirige a un tal Rappard en el Congreso de la EFP, de 1970, sobre la enseñanza: "planteado que el análisis no es una iniciación, sería interesante preguntarse en qué participa de la instrucción. Sin duda uno se instruye en el análisis, instruirse siendo muy diferente a recibir una información".

Dejarse enseñar por el análisis

En el cierre de ese congreso Lacan intervino para problematizar la relación supuesta entre enseñanza y saber. Nada garantiza, cuando hay enseñanza a secas, que por allí circule un saber. La experiencia nos dice que la pretensión de enseñar puede incluso ser un obstáculo para aprender. Lo mismo podemos decir de la información que se ha convertido en un rasgo distintivo de nuestra sociedad en detrimento de ese otro que es el de la crítica. Los saberes, señala Lacan, andan por ahí, informales y - al menos algunos- no esperan que haya enseñanza para ser aprendidos.

Estableciendo una comparación con la dupla analizante/analizado, Lacan interroga la dupla enseñante/enseñado:*"En cuanto al enseñado… cada uno puede atestiguar cuando lo fue".* Cada uno

puede decir cuando recibió enseñanza. "*Enseñado*", dice, se responde en primera persona. Ese día, por ejemplo, Lacan atestigua que el congreso le enseñó algo sobre cierto des-ser 13 y agrega "*que - como se dice- algo les sea una enseñanza, no quiere decir que les haya hecho aprender algo de lo que resulte un saber".*

Notas

1 J. Lacan, seminario *Los escritos técnicos de Freud.* La traducción de esta frase es nuestra, 9.06.1954.

2 Cf. Al respecto Jean Allouch « Notas sobre las transcripciones de los seminarios, conferencias e intervenciones orales de Jacques Lacan », Opacidades 4. Se aceptará también entonces la consecuencia que nos impone este caso: no hay transcripción por fuera de la posición teórica y subjetiva del que la establece, incluida la teoría y los prejuicios que lo animan.

3 Título del seminario de Lacan sobre *La transferencia…en su disparidad subjetiva"*

4 Raquel Capurro, "*La tirada de dados jamás abolirá el azar*", en *Me cayó el veinte*, nº 9, México.

5 Raquel Capurro, *Ibid*.

6 Guy Le Gaufey "El psicoanálisis debatiéndose con la iniciación", Rev. Ñácate, revista de psicoanálisis, elp, nº 0, Montevideo, 2007.

7 Guy Le Gaufey, *Ibid.*

8 Guy Le Gaufey, "*El no-todo de Lacan"*, Ed. Literales y Cuenco del plata, Bs. As., 2007.

9 Ibid., p. 139.

10 Ibid., p 141

11 Ibid., p. 138

12 Jean Allouch,"¿Soy alguien o qué?. Sobre la homosexualidad del lazo social", *Rev. Litoral*, nº 30, Edelp, Córdoba, 2000.

13 "Pour tout dire, ce congrès m'a été un enseignement. Ça peut paraître bien le cas de le dire, d'un Congrès sur l'enseignement."(Ibid.)

Um e Outros

Jacques Laberge

"Um e Outros" poderia servir de sub-título ao diálogo de Platão, *Parmênides*, texto instigante para o tema *De um analista a outro* , de um analista a outros. Em "Proposições sobre a causalidade psíquica" de 1946, Lacan qualificava este diálogo de "admirável" (1966:193). E, no Seminário 19 *...Ou pior*, ele convida os interessados em "ocupar a posição de analista" a "quebrar os dentes", trazendo "algo de si", na leitura do *Parmênides* (17.05.72).

O tradutor e comentarista Auguste Diès escreveu uma longa introdução para a edição francesa. Em dado momento, ele cita Isocrate que refere-se à divergência entre os antigos sofistas "sobre o número de seres": "para algum, uma infinidade; para Empédocles, quatro; para Íon, somente três; para Alcmeão, somente dois; para Parmênides e Melissos, um; para Gorgias, absolutamente nenhum" (1974: 11).

O sábio idoso Parmênides afirma o um, a unidade de cada idéia, mais do que propriamente um ser. O quarentão Zenão nega o múltiplo, apoiando assim a tese do um. O jovem Sócrates considera banal o posicionamento de Zenão e anseia por um discurso "maravilhoso" sobre a maneira das formas, idéias, (eidé em grego), "se entrelaçarem em oposições de mil maneiras" (1974:129e). Parmênides assume a tarefa, colocando várias hipóteses a partir de "se um é um", "se um é" e "se um não é". Ele indaga-se a respeito das conseqüências de cada hipótese sobre o próprio um e sobre "os outros". Todas as hipóteses são abordadas através de oposições, entre outras, "semelhança-não semelhança", "igualdade-desigualdade", "movimento-imobilidade", "contato-não contato", "mais novo-mais velho". Estas díades têm, conforme Lacan, a função do "ponto de queda, ali onde tudo passa, onde tudo foge". Elas pressionam "a forjar esta idéia do um da idéia, da forma, este um [...] inapreensível" (21.06.72).

Há tempo, Lacan diferenciava o *um* amor unificador, imaginario, do *um*, simbólico, traço unário da repetição. Aqui em *...Ou pior*, ele sublinha no um de Platão o real, o sem-sentido do "um" matemático. Dali, ele parte para o um da exceção à castração, o pai, o "pelo menos um". Dizendo não à castração, o pai, por este dizer, faz "acontecer" o universal do homem submetido à castração. Na última sessão, de 21.06.72, Lacan questiona os defensores do lema "o ground é o corpo". Ele os critica por desinteressar-se de "observações sobre a ambigüidade total do universal, seja afirmativo ou negativo, e também do particular". Para Lacan, o essencial em Freud, a sobredeterminação, acaba situando o "ground", o fundamento, na articulação dos quatro elementos do discurso, o gozo fálico,a verdade, o semblante e o mais-do-gozar. Assim, o próprio um do corpo, aliás "semblante do corpo", é remetido a "outros" elementos, pois "não é articulável senão a partir do discurso". E o discurso analítico propõe a interpretação, sendo "o analisante o interpretante", cabendo ao analista o lugar de semblante de a, "de-ser de ser o suporte, o dejeto, a abjeção", causa de um "nascer do dizer". A última página de ste Seminário volta ao tema do pai, este "pelo menos um" dizendo não à castração :"é em redor daquele que umnega (unie), que diz não, que pode fundar-se, que deve fundar-se, que não pode senão fundar-se tudo o que é universal.Mas quando voltamos à raiz do corpo, se revalorizamos a palavra 'irmão', entramos vento em popa no nível dos bons sentimentos.[...] O que está crescendo, ainda não percebido até suas últimas conseqüências e que,ele, se enraíza no corpo, na fraternidade do corpo, é o racismo. Deste, não terminaram de ouvir falar!". Ora "o primeiro surgido" é o discurso do mestre que consegue "pegar corpos" pelos "bons sentimentos", "pelos afetos" . Ao contrário, o discurso do analista nos faz "irmãos de nosso paciente, enquanto, como ele, somos filhos do discurso". O pai "que diz não" torna o dizer acontecimento. A diferença sexual não é de corpo, mas de referência toda ou não-toda ao falo. É somente o dizer, acontecimento, que pode relativizar a frase do texto "Joyce o sintoma": "deixemos o sintoma àquilo que é, um acontecimento de corpo" (2001:569)."O acontecimento não se produz senão na ordem do simbólico. Não há acontecimento senão de dizer", lemos em *Les non-dupes errent*, (15.01.74).

O um recusa o ser

Lacan vai buscar no um de Platão o grande aliado no questionamento ao ser (*être*), à ontologia, ao discurso do mestre (*maître*) e sublinha a homofonia em francês entre *maître* e *m´être*. O um é o instrumento privilegiado para confrontar o ser : "Antes de Aristóteles, [...] o um já havia falado [...] no *Parmênides* [...] quando diz o que ele tem a dizer, vemos para onde isso vai: em qualquer caso, à total recusa de qualquer relação ao ser" (17.05.72).

Na leitura do *Parmênides*, Lacan destaca: "O ser, ele é um, sempre em todos os casos, mas que o um não saiba ser como ser, isso é perfeitamente demonstrado no *Parmênides*. É bem historicamente de onde saiu a função da existência [...] Ex-sistere, não se sustentar senão de um fora que não é, é bem disso que se trata no um" (15.03.72) "Historicamente, esta noção de existência não surgiu senão com a intrusão do real matemático como tal". "Real é que justamente, nem o verdadeiro, nem o sentido ali dominam" (17.05.72) "O que constitui o um [...] é que ele não começa senão de sua falta (19.04.72). Parmênides declara: "Não há senão o um a fazer um; não pode haver dois" (1974:149d). Isso serve para Lacan dizer : há um, "não há dois", "não há rapport sexual" (17.05.72). Há um e não há o ser como tal, não há relação sexual, não há proporção entre os sexos. "Tento fixar o que supre ao que chamei a impossibilidade de escrever a relação sexual, é bem na medida em que, [...] dois termos se confrontam, um sendo "existe" e o outro sendo "não existe" (19.04.72).

O desenrolar das hipóteses do texto de Platão "permanece problemático de algum modo, um objeto de escândalo", deixando "o discurso universitário em apuros", afirma Lacan. Ele destaca o "caráter não histórico" do texto, - a história é cheia de sentido - e reconhece neste diálogo de Platão "algum primeiro assento de um discurso propriamente analítico ". "Estando no nível da produção", o significante um oferece a "oportunidade de centrar muito precisamente não sobre o número mas sobre o significante um" (19.04.72). De fato, a leitura deste diálogo de Platão serve de inspiração para a prática analítica : "Trabalhando o *Parmênides* [...] o real matemático [..] aproximando-se deste real [...] isso permitiria ao analista interpretar, renovar o sentido, dizer coisas, deste fato, um pouco menos curto-circuitadas" (17. 05.72). Comparados aos "significantes sexuais", os "significantes matemáticos" "detêm um estatuto que morde de outro modo sobre o real" (15-12-71).

Algo novo surge na posição subjetiva do analisante, por exemplo, quando ele termina sublinhando a repetição do número 3 em seus desastres escolares e amorosos. O terceiro ano desastroso do colégio, da faculdade, do namoro e do casamento remetia aos 3 anos de idade, época do trauma causado pelo nascimento do irmão.

Umnegar e outros

Os interlocutores do "um" Parmênides, isto é, "os outros", esperavam uma demonstração em redor de algum objeto real. Parmênides vai mais além do esperado, mostrando o real da idéia, da forma, mais real de que algum objeto, pois remete ao real do um, do não-sentido, em detrimento do ser, do ser pleno de sentido.

Gostaria de sublinhar aqui o seguinte: a primeira hipótese, "o um é um" domina o debate, pois é seguida de quatro hipóteses sobre "o um é" e de quatro hipóteses sobre "o um não é ". Assim, "o um é um" enquadra dois conjuntos "o um é" e "o um não é". Neste aspecto e mais do que o próprio Lacan imaginava, o *Parmênides* de Platão anunciava as fórmulas da sexuação. Destacando o necessário de escrever a referência ao falo por ser impossível a escrita da relação sexual, estas fórmulas nos mostram dois conjuntos, o primeiro, fechado, em que "o um é" submetido à castração e o segundo, aberto, onde "o um não é" todo submetido à castração.

Temos o Um em oposição não ao Outro, pois não há propriamente o Outro, A mulher, mas em oposição a outros, as mulheres, uma a uma, que Lacan chama "um a menos". Aliás, o leitor do *Parmênides* constata que Platão opõe o um não a outro, mas a outros. Cabe ao plural "outros" a oposição própria ao um singular.

De vez em quando, Lacan afirma estar no lugar do analisante. Em *... ou Pior*, ele diz : "estou no lugar, o mesmo e nisso é lugar de ensino, estou no lugar do analisante" (8.03.72). Neste lugar, ele está procurando um significante que morde sobre o real. Freud era atento à novidade trazida por cada analisante, que, afinal, podia ensinar ao analista. Lacan denuncia a resistência do analista usando o próprio saber como obstáculo ao saber novo do analisante. Nos últimos Seminários, ele convida a "inventar" com James Joyce e, em *L´Insu*, pergunta: "Por que não tentar formular um significante que teria contrariamente ao uso que se faz habitualmente, que teria um efeito? [...] um significante novo" (17.05.77). Aqui, em *...Ou pior*, a posição ensinante de analisante, de falante, leva Lacan a procurar, via *Parmênides*, um significante novo que "morde sobre o real".

Isso começa com o título *...Ou Pior*. Falta algo no título? Os três pontos representam a própria falta. Lacan refere-se ao "lugar vazio", "a única maneira de dizer algo com a linguagem" (8.12.71). Assim, o título poderia ser "a falta ou pior". Mas, como o um "não começa senão de sua falta", o menos um (a falta) se revela necessário ao surgimento do um. E Lacan pergunta: "o que ocupa este lugar vazio"? E responde "forçosamente um verbo [...] mas é um verbo elidido pelos três pontos" (8.12.71). Logo depois, lemos: "O verbo na ocasião, não é difícil a encontrar, basta virar a letra que começa o termo 'pire, ça fait dire'".O verbo é dizer. "Dizer ou pior" pode ser um ótimo título. Mas dizer não corresponde a um significante novo mordendo sobre o real. A indagação do início da primeira sessão do Seminário pode estimular o leitor a ir além, a reviver o ambiente de inquérito policial digno da "carta roubada", *la lettre volée*, que serve de abertura ao livro *Escritos*. Que significante pode ser criado por este "dizer"? De dizer, passa-se ao "dizer não", ao "pelo menos um" que diz não à castração, o pai. Via imaginário, o um une (*unit* na língua francesa). O verbo unir é o mesmo nas línguas latinas. A partir deste verbo, Lacan inventa "unier", umnegar : "pode-se criar umnegar". Mas ele faz uma ressalva : "um que diz que não , isso não equivale em tudo a negar"(14.06.72). É um negar dobrado por um dizer.Assim, abrindo ao surgimento do um, a falta permitiria reescrever o título do Seminário 19 "...unier ou pire", "...umnegar ou pior". No começo do Seminário, o verbo elidido no título é "dizer", dizer sobre a não relação sexual. Dizer ou pior (dire ou pire). Este dizer abre ao "dizer não", e então ao um que diz não. Pelo fim do Seminário, o falante, o analisante Lacan transforma um "dizer não" em significante, *unier*, umnegar.

O analista não se autoriza senão dele mesmo e de alguns outros

O título da revista Acheronta 25, *De um analista ao outro*, pode deslizar para a famosa frase de Lacan "O psicanalista não se autoriza senão dele-mesmo" (9.10.67) "e de alguns outros" (9.04.74). A expressão "só se autoriza por ele-mesmo" seria a tradução de "s´autorise seulement de lui-même". Ora a frase em francês é mais sutil, mais reticente : "Le psychanalyste ne s'autorise que de lui-même", "não se autoriza senão dele-mesmo". Na época, esta declaração representava uma ruptura com a instituição tradicional,detentora exclusiva da autorização de analistas. A frase de Lacan poderia ser aproximada de uma outra dele em 21.06.64, embora situada em registro diferente : "Fundo - tão sozinho quanto sempre fui em minha relação à causa psicanalítica- a Escola francesa de psicanálise". Presente no momento do *Ato de fundação,* René Major fala de uma "encenação" pois os presentes ouvem a voz de Lacan num gravador e, logo depois, o vêem em "brusco aparecimento em carne e osso" (Didier-Weill, 2007:212) . O analista não se autoriza senão dele mesmo e de alguns outros. O "um" analista não deixa de ser dividido entre praticar a análise e teorizá-la. E o analista Lacan, autorizando-se a fundar uma escola, aparece dividido entre voz e corpo. A presença de muitos analistas na casa de François Perrier no momento da Fundação da Escola testemunhava de um dizer que é "acontecimento" neste Ato de um "fundo tão sozinho". A solidão necessária à autorização e à fundação não exclui os outros. Pelo contrário. E precisa-se de um autorizar-se para ser fundador.

O Seminário *...Ou Pior* nos revela o analista Lacan não se autorizando senão dele-mesmo e de alguns outros, o mais antigo destes outros sendo o sábio Parmênides de Platão.

O *Parmênides* sublinha o um e "o que ele tem a dizer", levando "à total recusa de qualquer relação ao ser" (17.05.72). Entre um analista e outros, não se trata de uma relação de ser. Já em "Função e campo da fala e da linguagem", Lacan questionava o ser do analista como critério do trabalho analítico (1966:243 e 249). Considerado o primeiro assento do discurso analítico, o *Parmênides* de Platão encaminha a produção do um, a produção de um analista. Sobre o passe, Lacan afirma : "Qualquer acesso ao título de analista da Escola é em primeiro lugar contribuição efetiva ao progresso da teoria psicanalítica" (École Freudienne de Paris, Annuaire 1977:19). Isto é, o passe não é o fim da análise, mas a produção provocada por este fim. E este "passe" de Lacan – elaborar algo que faz avançar a psicanálise - não funciona em redor do ser, mas do um, da produção do um.

Para qualquer "um" analista em relação a outros chamados analistas da transmissão, do passe ou da supervisão, não se trata de uma relação de ser . Trata-se de algum um, algo único, de determinado analista. E propriamente, via *Parmênides*, o um recusa qualquer relação de ser.

Há uma nota de Lacan, em 1975, sobre "...Ou pior". Em dado momento, ele critica a confusão entre 'ser e um' nas abordagens de Plotino e de Leibniz (2001:547). Em *Una lectura del Parmênides* de 13.01.94, Michel Sauval questiona a continuação desta confusão em certa abordagem psicanalítica de hoje. De fato,

se evocarmos a homofonia francesa "être-m´être" (ser-mestre), o passe considerado relação de ser pertenceria ao discurso do mestre.

Lacan nos convidou a "quebrar os dentes" na leitura do *Parmênides*. E o quebrar os dentes não deixa de sugerir algum tipo de incorporação". Se não for incorporação do um, ...é pior.

Bibliografía

1 - Didier-Weil, A. Weiss, E., Gravas, F. , *Quartier Lacan*. Rio de Janeiro, Companhia de Freud, 2007.

2 - École Freudienne de Paris, *Annuaire*. Paris, Les Presses Artistiques,1977.

3 - Lacan, J. *...ou Pire*. 1971-1972, (Inédit).

4 - Lacan, J. *L´Insu*. 1976-1977 (Inédit).

5 - Lacan, J. *Les non-dupes errent.* 1973-1974. (Inédit).

6 - Lacan, J. *Autres écrits*, Paris, Seuil,2001.

7 - Lacan, J. *Écrits*, Paris, Seuil, 1966.

8 - Platon , *Parménide,* Paris, Les belles lettres, 1974.

9 - Sauval, M. *Una lectura del Parménides,* Revista Acheronta nº 1.

Como *fazer* um psicanalista *amador?*

Sonia Leite

Há alguns anos atrás assisti a uma exposição das aquarelas de Roland Barthes. Além da surpresa, ao descobrir esta outra faceta criadora do importante pensador francês, chamou-me especialmente a atenção o sugestivo título dado à exposição: **Artista Amador.**

De imediato, o significante **amador** conduziu-me ao sentido instituído em nossa cultura, ou seja, de alguém que entende superficialmente de alguma coisa e que aponta, simultaneamente, para uma situação social não muito valorizada. O surpreendente, no entanto, foi o modo pouco usual que Barthes resgatou a idéia.

Destaca que, amador, do latim *amatore*, é *aquele que ama o que faz,* isto é, o amante que se dedica a uma arte ou ofício por prazer, e que visa tão-somente ao **gozo do fazer**, sem se mover pela necessidade de expor o produto acabado ou impor a imagem pública do artista. Por causa desse vínculo peculiar, ressalta ele, o amador acaba por *se transformar na coisa amada.*

A partir disso uma idéia se me impôs, a do **psicanalista amador**, da qual o percurso freudiano nos deu um verdadeiro testemunho. Com efeito, o processo de transformação na coisa amada (a psicanálise) que nos foi legado pelo percurso freudiano está claramente delineado no pós-escrito ao seu estudo autobiográfico, na passagem em que ele afirma o entrelaçamento irredutível entre a história de sua vida e a história da psicanálise, destacando o fato de que sua vida só interessaria em suas relações com a psicanálise (FREUD, 1935).

Mais recentemente, essa idéia ressurgiu, quando assistia a uma entrevista do poeta brasileiro Ferreira Gullar. Ele se referia à poesia como o lugar de transformação do banal, no sublime. Afirma: *A poesia emerge, ela é surpresa. Eu aprendo fazendo.* Considera, a seguir, que *as artes, em geral, possibilitam a expressão do indizível* e, por isso, *não poderia existir um poeta profissiona l. Surpreendo-me a cada dia,* prossegue*, com o fato de ter conseguido sobreviver dessa arte.*

Desta vez me veio à lembrança a recomendação freudiana de *tomar cada caso como se fosse o primeiro* indicando que a escuta analítica não se sustenta em nenhum acúmulo do saber e, muito menos, numa mera aplicação teórica, mas na capacidade do analista se surpreender com a fala do analisante.

Um **psicanalista amador**, nessa ótica, pode ser pensado também como um entusiasta, isto é, alguém que ainda mantém o frescor da entrada em um determinado campo da experiência humana. Efetivamente, a palavra grega **enthousiasmós***,* refere-se a um estado de exaltação, que se caracteriza por um sair de si mesmo por inspiração divina o que indica aí uma relação vital com o que Lacan denominou o Real.

Esta questão ele o expressa, no texto de 1973, *Nota italiana*, ao articular à possibilidade da passagem de analisante a analista ao crivo deste ser um rebotalho da humanidade. Indica que, se ele *não é levado ao entusiasmo, é bem possível que tenha havido análise, mas analista, nenhuma chance* (LACAN, 1973, p.313)*.*

Tais pontuações, por sua vez, levaram-me a pensar que uma das formas contemporâneas de resistência à psicanálise se expressa, exatamente, em torno da temática da profissionalização do psicanalista. ¿O **amador** não seria o avesso do **expert***,* isto é, do especialista ou técnico que domina um determinado saber, numa área específica?

O essencial da psicanálise se encontra no fato de o próprio campo sofrer os efeitos da castração e da presença do Real, não havendo, possibilidade de um domínio do saber aí implicado. O que se destaca, como indica Lacan (1964, p.119), no Seminário 11, é que *a arte de escutar* — que delineia a presença do analista — *equivale quase a de bem dizer*, na qual o analisante é convocado, pois, a situação do desejo está profundamente marcada, unida, a uma função da linguagem, a uma certa relação do sujeito ao significante que se apresenta, exemplarmente, na evocação poética.

A questão é a de como sustentar esta **arte da escuta** que viabiliza, em ultima instância, a existência do próprio campo psicanalítico.

O titulo do trabalho, *Como fazer um psicanalista amador?* se reporta ao tema da transmissão no campo psicanalítico e da função da Escola de Psicanálise no trabalho de sustentação da presença do analista e, conseqüentemente, da experiência do inconsciente.

Desejo original: desejo de Freud

Quanto ao desejo de Freud, afirma Lacan (1964, p.20), *coloquei-o num nível mais elevado. Eu disse que o campo freudiano da prática analítica permanecia na dependência de certo desejo original que tem sempre papel ambíguo, mas prevalente, na transmissão da psicanálise.* Não se trata aqui de um desejo em posição de subjetividade, esclarece Lacan, mas do desejo em posição de objeto.

Esta posição se explicita naquilo que Cottet (1982) denomina de *paixão freudiana pelo real***.** Paixão que sustentou o criador da psicanálise na construção do campo psicanalítico, fazendo-o avançar para além do campo médico de sua época e, consequentemente, da política dos bens sociais instituídos

A paixão freudiana pelo real pode ser pensada tendo-se em vista a presença ininterrupta, ao longo de sua obra, de uma busca orientada, não em direção a um início, no sentido clássico da anamnese, mas em direção a uma origem. Na realidade é a própria idéia de origem que se transforma, quando da passagem da **teoria da sedução** para a **teoria da fantasia**. Após o abandono da "neurótica", as pesquisas freudianas orientam-se para um real, independentemente do fático. Na teoria da fantasia, é a narração, a ficção, o mito que adquirem valor de verdade suplementar e fornecem índices do real a (des)cobrir, pois, sendo o real o impossível, o que se resgata são fragmentos da realidade reordenados pelo véu da fantasia (LEITE, 2006).

Aqui, encontra-se a definição de práxis, ou seja, uma ação humana que viabiliza o tratamento do real pelo simbólico. De maneira similar à experiência estética, a experiência freudiana originária e, conseqüentemente, cada nova experiência psicanalítica, assume os contornos de uma revelação, isto é, um des-velar, uma retirada de véus, um reencontro com o real mobilizador de uma re-escritura.

O que importa destacar é que o núcleo da experiência psicanalítica, enquanto passagem de analisante a analista, envolve uma repetição simbólica do percurso freudiano. Ou seja, o que aí retorna é o real enquanto impossível delineando-se uma repetição que se inscreve na historia do campo psicanalítico.

A estrutura do campo psicanalítico e a função da Escola

No trabalho intitulado, *O mito individual do neurótico,* Lacan (1953, p.46) faz a seguinte afirmação: *A psicanálise, devo lembrar em preâmbulo, é uma disciplina que, no conjunto das ciências, se apresenta com uma posição verdadeiramente particular*(...) Prossegue dizendo, que ela não é propriamente falando uma ciência, mas também não é simplesmente uma arte, como se costuma dizer, se entendermos esta última como uma técnica, um método operacional. *Mas não é um erro*, indica, *se empregarmos esta palavra, uma arte, no sentido em que se empregava na Idade Média, quando se falava de artes liberais.*(LACAN, 1953, p.46). Considera, de forma radical, que, na atualidade, a psicanálise pode ser considerada a única disciplina comparável a estas artes.

O conceito de artes liberais é oriundo do período clássico (Antiguidade Clássica) mas, a sua divisão e estabilidade ocorrerá, efetivamente, na Idade Média. As artes liberais são compostas de sete disciplinas cuja função é, prioritariamente, a formação de um homem livre, de um livre pensador. As artes liberais desligadas de toda preocupação profissional e utilitarista se contrapunham às chamadas artes mecânicas, ou seja, às disciplinas cujo objetivo seria a atividade prática.

Para prover esta formação, as artes liberais eram divididas em **Trivium e Quadrivium.** O **Trivium** compunha-se das três artes da linguagem (a lógica, a gramática, e a retórica) que visava o "treino da mente" para o estudo da matéria e do espírito, ou seja, do que se chamava a substancia mesma da realidade. O **Quadrivium**, por sua vez, viabilizaria o estudo cientifico através das quatro artes da quantidade, pertinentes à matéria (a aritmética, a música, a geometria e a astronomia). Estas disciplinas

seriam o fundamento de todo e qualquer estudo superior na época Medieval, pois as sete artes liberais visavam um tipo de transmissão cujo foco era o aprimoramento da mente, capacitando-a para a criação de idéias. O que chama a atenção é que Lacan, ao longo de sua obra, de um modo ou de outro manteve a referência a estas sete artes para sustentar o ensino e a transmissão da psicanálise.

O que ele coloca em destaque, ao aproximar as artes liberais da psicanálise *é o fato de que ambas sustentariam em primeiro plano aquilo que se pode chamar uma relação fundamental da medida do homem consigo* mesmo (LACAN, 1953, p.46). Relação cíclica que não se esgota jamais e que comporta, por excelência, o uso da linguagem e da palavra.

É por isso que a experiência psicanalítica não é objetivável, no sentido que o são as ciências. Por outro lado, é na ordem mítica, trágica e ficcional que se encontram as formas discursivas capazes de viabilizar um valor de verdade, ao caminho percorrido pelo analisante durante o trabalho analítico.

Trata-se de uma posição especial ocupada pela psicanálise que se deve ao fato de que o analista é parte indissociável da estrutura, ou, como afirma Lacan (1964, p.121), *A presença do analista é ela própria uma manifestação do inconsciente.* Manifestação que se traduz em uma pulsação temporal, que só se abre para, imediatamente, se tornar a fechar. O ritmo e o movimento, próprio à manifestação do inconsciente, que caracteriza a estrutura da experiência psicanalítica se inscreve na tessitura do campo psicanalítico. E é, por isso, que testemunhamos de tempos em tempos a emergência das resistências à psicanálise, não só na clínica, mas, também, no campo psicanalítico.

Indica-se aí que se, do lado do analisante, é necessária a assunção de uma responsabilidade por aquilo que o determina, isto é, o inconsciente, do lado do analista, uma outra tarefa se apresenta, como resultado de uma passagem que se produz em sua análise, da qual ele não deve recuar, qual seja, a responsabilidade pela psicanálise no mundo.

Tendo isso em vista, Lacan, na década de 50, envereda em uma crítica à institucionalização da psicanálise, insistindo daí por diante na idéia da construção de condições institucionais que viabilizem a existência de uma Escola fundamentada na psicanálise em **intensão**, ou seja, na experiência psicanalítica. Trata-se de um verdadeiro resgate do **movimento psicanalítico**, tal como nomeado por Freud (1914), paralisado em função da institucionalização da psicanálise.

Conclui-se, assim, que a existência da Escola de Lacan é impensável quando desvinculada da questão: **como transmitir a experiência do inconsciente insistindo em uma continuidade entre experiência e instituição psicanalítica**? É essa perspectiva que vai permitir uma transmissão que não se sustente unicamente no recalque e que tenha como efeito dois princípios fundamentais para a permanência do campo psicanalítico (JULIAN, 2006) :

- 1ª - A experiência não cessa de (re)fundar a teoria, mas para isso é necessário escutar *cada novo analisante como se fosse o primeiro e tomar cada nova sessão como se fosse a única*;
- 2ª - A experiência sustenta a presença do psicanalista no âmbito público.

O segundo princípio aponta para o fato de que o analista (re)constrói seu lugar no mundo no confronto com as outras ciências (medicina, psiquiatria, sociologia, etc) que teriam como função colocar à prova o desejo pela psicanálise.

Cabe, então, retomar o título deste trabalho indagando como construir um lugar em que o **desejo de Freud** seja continuamente re-experimentado e onde o analisante possa não só fazer o luto de seu analista, como compartilhar sua experiência com analistas transformados em seus pares.

Acreditar na possibilidade de transmissão da psicanálise, por uma via diferente da do recalque, faz da Escola o **lócus de experimentação permanente**, ou seja, **refúgio** (LACAN, 1964a) capaz de acolher o mal-estar que emerge do encontro com as diferenças e com o não-saber radical. Nesse sentido o **passe**, mais do que um dispositivo institucional deve ser tomado como um significante indicador da experiência do **despertar***,* do encontro fugas com a **Outra coisa**, que poderá emergir em diferentes situações institucionais (seminários, supervisão, etc) viabilizando, na Escola, o retornar-se um psicanalista amador.

Para finalizar resgato a provocação de Lacan lançada no seu artigo, *Função e campo da fala e da linguagem*, de 1953a: *(...) manifestaria a psicanálise uma ambição desmedida ao aplicar seus princípios à sua própria corporação* (...)?

Notas:

Trabalho apresentado na VII Jornada Brasileira de Convergência, em 5 de maio de 2007, no Rio de Janeiro, Brasil.

Referências Bibliográficas:

COTTET, Serge (1982) *Freud e o desejo do psicanalista*. Rio de Janeiro:Jorge Zahar Editor, 1989.

FREUD, Sigmund(1914) *A história do movimento psicanalítico.* In: Edição Standart das *Obras Psicológicas Completas* de Sigmund Freud, Rio de Janeiro:Imago, vol.XIV, 1977.

_____(1935) *Pó-escrito a Um estudo autobiográfico*. In: ESB, Rio de Janeiro:Imago, vol.XX, 1977.

JULIEN, Philippe (2006) *A transmissão da psicanálise.* In: "*Lacan e a formação do psicanalista*", org: JORGE, Marco Antonio Coutinho. Rio de Janeiro:Jorge Zahar Editor, 2006.

LACAN, Jacques (1953) *O mito individual do neurótico*. Lisboa:Assírio e Alvim, 1987.

_____ (1953) *Função e campo da fala e da linguagem.* In:Escritos. Rio de Janeiro:Jorge Zahar Editor, 1998.

_____ (1964) *Seminário 11 Os quatro conceitos fundamentais*.Rio de Janeiro:Jorge Zahar Editor, 1993.

_____ (1964) *Ato de fundação.* In: Outros escritos. Rio de Janeiro:Jorge Zahar Editor, 2003.

_____ (1973) *Nota italiana.* In: Outros escritos. Rio de Janeiro:Jorge Zahar Editor, 2003.

LEITE, Sonia (2006) *O psicanalista amador e os três desejos – sobre o desejo do analista.* In: "Lacan e a formação do psicanalista", org: JORGE, Marco Antonio Coutinho. Rio de Janeiro:Jorge Zahar Editor, 2006.

Palabras al viento

Ricardo Landeira

Las formaciones de los analistas

Nos pasamos dándole forma al analista, formándolo, y eso por si no anda.

Recuerdo una historia del filósofo hindú contemporáneo Siniti Kunar Chatterji:

> "Los cinco hombres son ciegos y tocan a un elefante. Cada uno, claro está, pone las manos en un pedazo diferente. Cada uno queda convencido de haber tocado aquello de que lo informan sus manos. Así uno cree que hay una columna, otro una serpiente, otro una piedra pulida, el cuarto una pared y el quinto un cepillo con mango flexible, según hayan palpado la pata, la trompa, el colmillo, el cuerpo y la cola del elefante".

¿Será más difícil reconocer a un analista?, ¿quién no sabe como es un analista al tenerlo a mano?

Para eso está la *intuitio*, esa con la que apriorizamos una estética a través de nuestra mirada, y desde donde certiz-ficamos quienes se "acomodan" a lo que hay que ser.

Esto nos lleva a los juegos de prestancia y a su consecuencia la "*invidia*"; porque la forma siempre plena con la que podemos reconocer al otro y hacernos reconocer, tiene como consecuencia un amor-odio sin límite. Con el desesperado amor de transferencia que *forma* al analista, ahí donde lo imposible del discurso no se soporta: "un analista es. . . ."

En esta línea de pensamiento, seguramente: ". . .lo que otro"; con lo que el aparecer en defecto de alguien que llena la condición no es otra cosa que insertarnos como minusválidos en una serie donde alguien figura su razón. Caída del lugar esa figura, pondremos alguna otra, que nos permita seguir *seria(l)mente* tras una buena formación.

Pienso que cuando Lacan nos dijo en "Sobre la experiencia del pase": *"Habría que saber reparar en las cosas de las que no hablo: nunca hablé de formación analítica, hablé de formaciones del inconsciente. No hay formación analítica"* apuntó a sacudir nuestro pre-juicio: ya que eso con que nos hizo seña –cuando antes nos habló efectivamente de formación analítica- en realidad se trataba de formaciones del inconsciente: porque si sólo nos hubiera hablado de formaciones del inconsciente, nuestra *buena* forma nos hubiera tapado la oreja, y no llegaríamos a escuchar que implicaba al analista.

Lo que dije, esto no camina y hace síntoma, también en las *formaciones de los analistas*.

Sabemos que la transmisión del psicoanálisis tiene otras dimensiones. Esto generalmente lo *"sabemos*" un poco después, y además corremos el riesgo de olvidarnos, al menos así es mi experiencia. Este olvido del que hablo es muy especial, ya que al trabajar con otros analistas nos engrupimos, en eso que llaman los *efectos de grupo*.

Las instituciones

Pero decíamos que hay otras dimensiones en torno a la transmisión, y la cuestión es ¿qué es lo que predomina en cada momento en una institución?, ¿cómo articular los efectos que planteábamos –que por otra parte no se pueden domeñar totalmente- con la realización de una extensión del psicoanálisis que siga produciendo a partir de nuestros(s) análisis?

El llamado psicoanálisis en extensión se extiende en el tiempo de manera tal que para cada uno de nosotros hay tiempos de conclusión, de precipitación –oral y escrita- y esos tiempos, que son lógicos, se dan a su vez en instituciones que tienen también sus tiempos lógicos para crear discursivamente espacios que posibiliten la efectivización de los primeros.

Y en este lapsus, el malentendido marca lo que no tiene cabida; que va a reaparecer como pueda, generalmente lo hace como incremento de la demanda, de amor-odio por supuesto, de reconocimiento ante alguien que no es cualquiera; de cualquier forma la consecuencia es el malestar de la cultura analítica. Que se incrementa cuando el que figura como maestro acepta la demanda y reparte certificados.

Creo que no hay que formar al analista, se trata de anudar.

Es de sutura y de empalme de lo que se trata en un análisis, nos dice Lacan en "Le Sinthome", en donde el deseo del analista en juego en cada cura es lo que sostiene a los tres, y lo hace el tiempo necesario mientras se produce la escritura, la transmutación del significante en letra, la letra litoralizando el goce.

Si el análisis despierta el hombre es porque lo lleva a su cita con la falta, y esta falta de objeto que causa el deseo la produce el analista al escribir con su decir. El analista anuda al escribir en la clínica.

Y en la institución, en la transferencia que sostenemos con los otros analistas, nos remite al encuentro con una letra que nos implica, y que también guarda para nosotros una cierta familiaridad…

Así construimos una institución, transferencialmente. No hay otro modo, y estas transferencias dicen de los análisis que las posibilitan. Si Lacan insistía en el pase institucional, es porque debemos estar advertidos de qué modo un analista está enredado en su síntoma, de qué manera produjo su letra, su anudamiento.

Sólo esta escritura al hacerse transmisible va a articular de un modo diferente las transferencias en juego.

Tiempo de una letra, que la institución debe posibilitar, para que no sea insoportable la relación entre analistas. Gramática que no es cualquiera, y que por tener que ver con nuestro deseo, como corresponde, éticamente vamos de defender.

La "*Frérocité*"

Y en este punto no nos tenemos que olvidar lo que la psicoanalista francesa Marie-Magdeleine Chatel logró plasmar en un neologismo la "frérocité". Condensación de hermano y ferocidad. Esto que ella presenta en 1990, cuando la prensa parisina en vista de lo que sucedía entre los analistas llamó *"un odio fratricida entre psicoanalistas"* por lo que sucedía una vez muerto Lacan.

Esta "frérocité", la ferocidad en la relación fratricida, que surge ahí mismo donde el otro, ese semejante, o falso semejante, nos recuerda el rasgo común, a la vez que lo que me falta. Ahí mismo, donde surge el lugar imaginario del deseo, como dice Lacan en el seminario "La identificación": cuando habla de la imagen del otro como estructurante*, "ese es el punto de nacimiento del deseo: es mi imagen en el sentido donde la imagen de que se trata es fundadora de mi deseo" (*reunión del 14.3.62)

Ahí donde basculamos entre la prueba de la intrusión del otro a la chance de la rivalidad, modulando el odio destructivo en agresividad competitiva.

Y lo que quiero destacar es que es que el goce de los celos, la "Jalouissance" como dice Lacan en "Encore", que me atrevo a traducir como "goceloso" experimentada a la vista del hermano, no es vivida sólo en tiempos de la infancia, en los tiempos donde se constituye el Yo. Ella vuelve de manera privilegiada para cada uno a través de encuentros donde el deseo es visto en el otro bajo la figura del traidor, o también aquella de la otra dama como plantea M-M Chatel.

Les hablo de situaciones donde este goce hace barrera al deseo propio. Y los hermanos de los que hablo, se extiende a otros "hermanos", los hermanos de fe, de armas, de raza, de piel, los colegas, para no olvidarnos de lo que nos pasa.

¿Porqué nos sucede esto?

Porque el goceloso es una resonancia de la suposición del goce del otro, un goce que mata. La cuestión es ¿cómo buscar una salida de esta paranoia con "los hermanos", que no sea dándoles un golpe?

Cuando aparece la "frérocité", no hay ninguna duda de que ella es la consecuencia de una certeza. Ahí donde la falta está en función de lo que goza el otro y además, creemos nos pertenece. Nos falta lo que el otro tiene, ahí tienen en su máxima potencia a la envidia. Porque pensamos que el otro finalmente nos ha sacado el lugar que teníamos ante el amor del Otro, y porque no, ya que he tenido muchos casos en este sentido, también ante el odio del Otro. Está en juego el reconocimiento, mejor aún, los reconocimientos que se producen en la red transferencial.

Quiero acá hacer una puntualización importante que no he encontrado en los textos de Lacan, ante la pregunta ¿qué es un hermano?, no hay una respuesta automática, desencadenada sólo por la presencia del otro, sino que la clave, la respuesta a esta tan importante pregunta, nunca deja de venir desde el lugar del Otro. Por lo que planteo que la relación entre hermanos nunca es dual, salvo en la locura, pues desde el Otro, siempre se nos ubica o desubica de ese lugar que tenemos. Buscamos entonces en el Otro, la respuesta a ¿qué es un hermano? La respuesta que recibamos no va a ser sin consecuencias. Y esto nos puede suceder, aún cuando esto no lo hayamos vivido con nuestros hermanos y luego desplazado a otros, porque también por identificación podemos realizarlo.

Los monos y los hermanos

Les voy a contar una experiencia que se realizó. La conozco como "Los monos y las bananas", pero bien podría ser "los monos y los hermanos". Al principio me divirtió conocerla, luego le encontré algo siniestro.

> Un grupo de científicos colocó cinco monos en una jaula, en cuyo centro colocaron una escalera y, sobre ella, un montón de bananas. Cuando un mono subía la escalera para agarrar las bananas, los científicos lanzaban un chorro de agua fría sobre los que quedaban en el suelo.
>
> Después de algún tiempo, cuando un mono iba a subir la escalera, los otros lo agarraban a palos. Pasado algún tiempo más, ningún mono subía la escalera, a pesar de la tentación de las bananas. Entonces, los científicos sustituyeron uno de los monos. La primera cosa que hizo fue subir la escalera, siendo rápidamente bajado por los otros, quienes le pegaron. Después de algunas palizas, el nuevo integrante del grupo ya no subió más la escalera.
>
> Un segundo mono fue sustituido, y ocurrió lo mismo. El primer sustituto participó con entusiasmo de la paliza al novato. Un tercero fue cambiado, y se repitió el hecho. El cuarto y finalmente, el último de los veteranos fue sustituido.
>
> Los científicos quedaron, entonces, con un grupo de cinco monos que, aún cuando nunca recibieron un baño de agua fría, continuaban golpeando a aquel que intentase llegar a las bananas.
>
> Si fuese posible preguntar a alguno de ellos por qué le pegaban a quien intentase subir la escalera, con certeza la respuesta sería: "No sé, las cosas siempre se han hecho así, aquí. . ."

¿Les parece conocido?, como dijo Albert Einstein, "Es más fácil desintegrar un átomo que un pre-concepto". O en nuestro idioma lacaniano, repetimos por identificación la matriz en la cual está inserto el Otro.

Punto de encuentro con lo que vemos en el otro, y una identificación a ese rasgo. Entonces, la "frérocité" también se trasmite, sin palabras, cuando aquel que ubicamos como el Otro y nos identificamos, es tomado en su rasgo de "hermano feroz".

La escuela

Los analistas también intercambiamos la letra del psicoanálisis, y esto hace a la transmisión.

No hay *LA institución*, hay instituciones que, con sus diferencias, se las arreglan como pueden.

Digo que ellas son *irremediables,* y en esto, valen a la vez, todos los sentidos de esta palabra.

Un analista, cotidianamente, necesita decir qué clínica es la que soporta, y se lo dice a otros analistas, eso hace al objeto de una institución.

Ahora bien, que tengamos una institución no quiere decir que haya escuela. Aunque así nominemos a la institución.

Cuando Lacan vino a América a ver lo que se transmitió por lo escrito, había algo que él ya sabía: sabía que eso se transmite por lo escrito. Y lo sabía por el mismo, acaso ¿el texto de Freud no fue un ámbito discursivo que para Lacan hizo escuela? ¿O es que creemos que los límites de una institución marcan los límites de lo que hace escuela? Preguntémonos esto de otra manera: ¿cuál es el adentro y el afuera de una institución?

Les digo rápidamente lo que pienso: si un análisis es el ámbito donde se produce un analista, y sólo ahí, razón por la que un análisis es didáctico, me atrevo a plantear, basado en mi experiencia, que sólo el escrito hace escuela, aún cuando sus consecuencias se paseen por las instituciones.

Esto tampoco es nuevo, interroguémonos en nuestro propio decir: al nominarnos freudianos o lacanianos, y al hacerlo también con nuestras instituciones, habiendo sigo nuestra relación a Freud y a Lacan a través de sus textos ¿no estamos afirmando que para hacer escuela, entre analistas, basta el escrito?

Lo que no quita que con el autor se nos antojen otras relaciones.

Este significante que recogimos, el de lacanoamericanos, fue pensado como metáfora de lectores, porque como lectores nos ubicamos ante el texto del maestro, y porque éste así lo reconoció, nombrándonos.

Esto es así, somos lectores; no vamos a encontrar dentro de las instituciones por diferentes que sean otra cosa que analistas lectores, por la misma posición ante los textos que hacen escuela. Y si en la institución la cosa funciona, marcha bien, estos analistas también escriben.

Ahí es cuando nos damos cuenta de que no todo escrito hace escuela.

Si la lengua sólo es eficaz cuando pasa al escrito, y se aceptamos también que éste tiene que tener determinadas características para hacer escuela, no podemos sino concluir que lo que hace escuela no tiene necesidad de tutores, ni de jerarquías que lo gobiernen, ya que se va a producir allí donde pueda.

Muerto Lacan, el maestro, estamos en el tiempo en que florecen instituciones que parodian escuelas, y maestros que juran encarnar la verdad de un texto, el que, además, es de otro.

Al ente le sigue siendo necesario el tiempo de hacerse para ser.

Destaco al Lacan que dijo: "no soy un poeta, sino un poema, y que se escribe, aunque lleve trazas de ser sujeto", posición ética que digo a mi manera: no hay que formar al analista, se trata de no ceder en la producción de nuestra letra, esa es la apuesta.

Lo que el analista desea

Para ello está lo que el analista desea. Eso que es consecuencia de su análisis. Pienso que en esto no deja de estar en juego el anudamiento del deseo en la estructura y lo que es la experiencia de sostén del deseo para su realización.

El deseo puede operar al anudar no como sostén de la estructura sino como enlace, y al hacerse lazo con los otros, mantenerse, a la vez que nombrarse. Es un abrochamiento del deseo. Ahí donde el otro viabiliza. Ahí donde el deseo logra hacer lazo social, y donde va a estar en juego para el sujeto un nombre, ahí es donde el otro, no es necesariamente un obstáculo. Mi experiencia me indica que cuando un analista tiene dificultad de sostener su deseo, otro analista pasa a ocupar el lugar del obstáculo.

Por ello decimos que es en este lazo, en que el deseante va a tomar al otro, al semejante, justamente para poder realizar su deseo, o en caso de obstáculo, lo va a eludir. Porque si bien el otro no es el sostén de su deseo, ayuda a viabilizarlo. Y lo hace al integrarse dentro de los objetivos del deseo. Entrando en la fantasía, o formando parte del señuelo amoroso a través del cual se busca la realización. En estas instancias el deseo logra una consistencia en la estructura y su anudamiento le permite una permanencia.

Este "**deseoenlace**" adquiere una persistencia, una fijeza estructural por su propio anudamiento, allí donde el sujeto se ve llevado a seguir su camino. Es cuando alguien se "autoriza" a realizar su deseo, para tomar un término lacaniano, y a hacer ligazón con los otros. Autorizarse a elevar su deseo a la dignidad de un anudamiento. De otro anillo, ya no suplente, sino otra manera de sostener una posición que partiendo de una falta, en su meta, logra repetir su existencia. Observen que una y otra vez, la falta tiene lugar, y el sujeto deseante pasa a tener una dirección sobre la misma.

¿Y cómo se realiza esto en el análisis? Justo allí, cuando a partir de la ocurrencia de las castraciones del Otro, esa falta y ese objeto, se transfiere.

Repetimos el trou-matisme:

> ". . .*todos sabemos porque todos inventamos un truco para llenar el agujero (trou) en lo Real. Allí donde no hay relación sexual, eso produce "troumatismo" (troumatisme) Uno inventa. Uno inventa lo que puede, por supuesto. Hay saberes más inteligentemente inventados*" (Seminario "*los no incautos yerran*". Clase 8, del 19.2.74)

Inventamos un lugar, creamos un saber, que nos lleve todo el tiempo a encontrarnos con el trou-matisme. Podemos decir que el deseo nos produce un trou-matisme, somos traumados de la falta, ahí donde la castración está en juego.

En este tiempo, no cesar en la consecución del deseo, deja ya de ser una ética, una guía para la dirección de la cura, para convertirse en realización que no puede dejar de hacerse.

Hemos conseguido un enlace estructural, a condición de reproducir en lo que sostiene el discurso, aquello que hace a su causa. Por ello, entre otras, la posición del analista, a través de su deseo, se pasa recreando y atestiguando que "no hay relación sexual", y que el objeto a es una pura falta. Si nos disponemos a sostener el lugar del analista, el deseo del analista será al mismo tiempo, la posibilidad de nuestra función, a la vez que el límite ético de la misma.

Finalizo con una frase de Lacan de "Kant con Sade":

"El deseo, lo que se llama el deseo, basta para hacer que la vida no tenga sentido si produce un cobarde"

¿Qué ha pasado de Lacan a los otros analistas?

Carina Basualdo

Trataré de abordar esta pregunta a partir del contexto de grave crisis que vive hoy el psicoanálisis en Francia. Los ataques hacia el psicoanálisis no cesan desde hace ya algunos años. Podemos decir que ellos han tomado la forma de una clara política de eliminación en las instituciones de salud y en la universidad. ¿Por qué? ¿Cómo se llegó a esto si hace 30 años el psicoanálisis estaba tan presente como respetado?

¿Sería hoy suficiente con tomar una posición crítica y de denuncia de las políticas llevadas a cabo por el Estado? ¿Por qué los psicoanalistas franceses han dejado que las cosas lleguen tan lejos? ¿Cuál sería su responsabilidad en la situación actual?

¿Qué tendría que ver en esta situación el acontecimiento de la muerte de Lacan y sus consecuencias en la comunidad analítica? Es decir, ¿estaríamos frente al resultado de una "X transferencia" de la que tendríamos que definir las coordenadas? ¿Qué ha pasado entonces de Lacan a los otros analistas?

En una reunión del *Manifeste pour la Psychanalyse* en 2005, alguien habló de cierta "desacralización" actual del psicoanálisis en Francia. El enunciado daba a escuchar que habría habido en el pasado una "sacralización" del psicoanálisis, y la enunciación de lamento nos hacía creer que tal pasado había sido mejor que el presente. Por mi parte, no creo que haya que volver a una sacralización del psicoanálisis. Voy a tratar de explicarme.

Prefiero comenzar por reconocer que estamos actualmente frente a una coyuntura que nos indica una dificultad en lo que concierne a la transmisión del psicoanálisis. Sabemos que ésta se realiza por diferentes vías: el análisis personal, el análisis de control, la publicación de trabajos escritos, y la enseñanza de la teoría en las instituciones psicoanalíticas. Es esta ultima vía que constituirá el centro de mi interés en esta ocasión.

¿Cómo se practica la transmisión del psicoanálisis en las instituciones parisinas? 3. Me planteo esta pregunta desde mi lugar de extranjera. Para abordarla, me entrego a un pequeño ejercicio de antropóloga, porque el antropólogo no es nunca completamente exterior del grupo que estudia. Es necesario que precise algunas condiciones a partir de las cuales percibo el medio analítico parisino.

Antes de llegar a París (en 1999), ¿qué sabía del medio analítico parisino? Hasta ese momento, conocía algunos analistas que participaban de la *Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis:* Gérard Pommier, Alain Didier-Weill, Jacques Nassif, Jean Szpirko, Héctor Yankelevich, Robert Lévy… Era la época donde en el horizonte se presentaba la *Convergencia*… lo que permitía pensar en una posible reunión de asociaciones lacanianas no oficialistas, es decir "no millerianas". Esto me parecía una necesidad más que evidente, influenciada como estaba (y lo estoy aun) por la lectura de la biografía de Lacan de Elisabeth Roudinesco, sobre todo los últimos capítulos, en los cuales hace un estado de situación de la comunidad psicoanalítica francesa. Lo que era para mí evidente leyendo esta historia, y lo es aun, es que Jacques-Alain Miller escamoteó el problema de la legitimidad de la herencia teórica bajo el hecho de la herencia legal. En tanto y en cuanto el "hecho" del que se trata es la consecuencia de un acto de Jacques Lacan, el cuestionamiento de la posición tomada por Miller supone una distancia respecto de la posición misma de Lacan en lo que concierne a la transmisión del psicoanálisis.

Muy ingenuamente creía en aquel entonces que todas las pequeñas asociaciones habían comprendido el riesgo que el "acontecimiento Miller" comportaba para la existencia misma del psicoanálisis, y que, finalmente, una convergencia (que dejaría de lado las pequeñas diferencias) iba a producirse. Nada de esto! Constato hoy que la *Convergencia* no es en París más que el asunto de 5 o 6 personas. Eso es todo.

Pero volvamos al momento en que tomé contacto directo con la realidad de la comunidad psicoanalítica en París. ¿Qué es lo que encontré?

Primeramente, fui a ver qué pasaba en el seminario de Jacques-Alain Miller. Fui unas 4 o 5 veces. Encontré allí un señor que se hacía esperar a veces más de media hora, que llegaba como solo puede

hacerlo un *star* de cine, alguien que está en la gloria… Había verdaderamente mucha gente, todo el Anfiteatro de *Arts et Métiers* lleno de gente. Pero, hay que decirlo, aquellas personas no eran jóvenes… Eran viejos que tomaban cuidadosamente nota sin perder ni una palabra, como pueden hacerlo los estudiantes en su primer año de Facultad.

Este solo hecho de la composición del público hablaba por S mismo de una grave falla de la transmisión.

Sin embargo, las sorpresas no se detuvieron allí. Fui a ver en otras instituciones y encontré casi siempre el mismo fenómeno: personas entradas en edad que van a escuchar a un hombre (hay que decir que se trata mas bien de hombres) que desarrolla un tema de manera brillante durante una hora y media, y que luego se va. Ninguna circulación de la palabra. Ninguna pregunta. Ninguna interrogación. Se trata mas bien de repetir un ritual en el cual se confirman los lugares dados: está el Maestro, y están los otros.

Esta manera de transmitir (o de no transmitir) el psicoanálisis me pareció, y me parece aún, como completamente anti-analítica. Si aquel que busca un saber analítico, no lo hace de una manera activa, como podría apropiarse una parte de ese saber y así reactualizarlo?

Comencé por explicarme mi sensación de perplejidad por la dimensión lingüística. Me dije que quizás se tratase de una diferencia crucial en la lengua. Mientras que en español tenemos dos palabras ("maestro" y "amo"), la lengua francesa cuenta solo con esta palabra "maître", que reúne los dos sentidos propios a la relación "maître-esclave" (amo-esclavo) y "maître-disciple" (maestro-discípulo).

Con el tiempo me dije un día que mi dificultad residía en mi posición: yo tenía dificultad con los "maîtres" por causa de mi estructura histérica! Escuchamos decir todo el tiempo que "la histérica busca el maître" al cual presentarle sus reivindicaciones… De acuerdo. Pero, ¿qué es lo que haría que las asociaciones de psicoanálisis decidan dar a los sujetos histéricos lo que ellos esperan? ¿Por qué responderían a su demanda? Me convencí entonces que estas asociaciones, por la manera con que ellas practican la enseñanza (y no he dicho por la manera en que ellas la conciben), se oponen al discurso psicoanalítico.

No hay que olvidar que Lacan nos dejó por herencia dispositivos de escuela muy precisos: el cartel y el pase (y la escuela misma que también es un dispositivo, según la "Proposición del 9 de octubre"), que intentan poner en cuestión los principios que ordenan toda institución occidental (principios que han sido suficientemente explicitados por Max Weber). Doy solo un ejemplo: el pase viene a echar por tierra el principio de la jerarquía, constitutivo de toda institución burocrática. Y sin embargo las escuelas de psicoanálisis parisinas giran alrededor de Maîtres… (y su concomitante desprecio: se dice a menudo "*celui-là c'est un petit*" 4, lo que quiere decir que no esta a la altura…).

Si Lacan ha desarrollado la teoría de los cuatro discursos, donde el discurso del maître encuentra su lugar, no es por nada. Pero recordemos que lo fundamental del funcionamiento de esta teoría es la rotación de los cuatro discursos, lo que supone la alternancia en su puesta en práctica. Pienso que el modo de practicar la enseñanza en París (y por supuesto generalizo) está en contra de esta teoría, a partir del momento en que el lugar del maître esta coagulado por "Alguno".

Imposible no pensar que en esta práctica estos "Algunos" imitan a Lacan y su manera de hacer enseñanza. Este fenómeno no cesa de interrogarme, dado que el mismo Lacan nos había advertido: "No me imiten. Hagan como yo", es decir: "Lean Freud a partir de vuestras propias inquietudes".

MI HIPOTESIS

Pienso que la crisis del psicoanálisis en Francia es la consecuencia de un modo de duelo particular por la muerte de Lacan, en la mayor parte de sus discípulos. Tengo la sensación que el cuerpo de Lacan está aun caliente… y siempre "sagrado", y que los "Algunos" se disputan los pedazos… Se trataría de la actualización permanente de la escena primordial de *Tótem y tabú*, con toda la destrucción del superyo que ella conlleva.

Para convencernos, volvamos sobre el relato de Jacques-Alain Miller (en un coloquio organizado en Paris en noviembre 2005 por el sitio Internet "Oedipe" 5) sobre el contexto en el cual fue elegido por Lacan para hacer la trascripción de sus seminarios. Miller nos exhibió esa pequeña escena familiar donde él ocupa el

lugar del hijo bien amado… En aquel momento, la fascinación provocada en la sala, ¿no indicaba las ganas de "Algunos" de ocupar aquel lugar: el del elegido?

Así, mientras que los "Algunos" se disputaban los pedazos del cuerpo de Lacan, Jacques-Alain Miller nos exhibió como él tiene el cuerpo entero… Su posición se sostiene de una extrema sacralización de la palabra de Lacan: él no ha hecho mas que obedecerle. Jean Allouch ha subrayado el borramiento de la persona de Miller que supone esta posición.

Tenemos entonces, en la posición de Miller, el paradigma del discurso que crea y sostiene lo sagrado. Seguimos aquí a Maurice Godelier: "Lo sagrado es cierto tipo de relación a los orígenes donde, en lugar de hombres reales, se instalan dobles imaginarios de ellos mismos". "Lo sagrado no puede aparecer mas que cuando algo del hombre desaparece. Desdoblándose en hombres imaginarios más poderosos que los hombres reales, algo pasa que hace aparecer los hombres reales ya no como actores y como autores, en parte de ellos mismos, sino como actuados" 6. Y agrega que es esto lo que los mitos legitiman.

Precisamente, tuvimos la oportunidad de escuchar ese día "el mito individual de Miller"… y él nos hizo asistir a la escena de su elección. Citémoslo: "ce qui était important pour moi c'était de continuer comme du vivant de Lacan".

Retomo aquí una pregunta planteada por Jean Allouch : « Qué relación con Lacan impide de encontrar de manera crítica las trazas de su enseñanza ? ». A mi modo de ver, para responder esta pregunta haría falta revisar seriamente el lugar del Maître en la cultura francesa. No nos sorprenderemos del fondo religioso que existe en esta figura: una suerte de coagulación cristiana de la figura de Dios con la figura del Padre. Es por esto que la descripción que hace Rudolf Otto 7 de lo sagrado (1917) –que trata como la relación a lo "numinoso"- coincide con lo que podríamos situar como la fenomenológica del Maître. "Cuando Abraham osa hablar con Dios de la suerte de los habitantes de Sodoma (Génesis 18, 27) él dice: Se trata de un sentimiento que se relaciona con la *Majestas*: el absoluto superior de poder. Es este sentimiento el que forma la materia bruta de la "humildad religiosa". La *Majestad* lleva al *Tremendum*. El predicado sintético de *mysterium* = viene de *mirum*: lo que provoca la reacción física del *stupor* = la sorpresa que paraliza, el estado del hombre que queda "boca abierta". Como ejemplo Otto presenta el miedo a los espectros. El espectro es un mirum. "Como tal, él ejerce por sí mismo una extraordinaria atracción sobre la imaginación; interesa y ejerce una viva curiosidad". Fascina.

Pero ¿qué hace entonces el hombre, la criatura, frente al *Tremendum de la Majestad*?

> "Por medio de una cantidad de actos extraños y de formas fantasistas de mediación, el hombre religioso busca volverse maître de la realidad misteriosa, hasta penetrarse y hasta identificarse con ella. Estos actos se reparten en dos clases: por un lado la de la identificación mágica de si mismo con el *numen* a través de practicas de culto y mágicas, fórmulas, la evocación, la consagración, el encantamiento, etc., y por otro la de los procedimientos chamanísticos de la "posesión" por la cual la realidad misteriosa habita en el sujeto, lo llena en los estados de exaltación y de éxtasis" 8.

¿Podemos pensar que sería con este tipo de actos que el psicoanálisis podría afirmar su existencia en la cité, es decir en lo profano de la vida? La sumisión a un muerto no podría colaborar en dicha afirmación.

Notas

1 Este texto es una versión modificada de una presentación llevada a cabo en una reunión del *Manifeste pour la psychanalyse* en Paris en noviembre 2005, y publicada a posteriori (« *Pourquoi la psychanalyse serait-elle en danger en France aujourd'hui* ? ») en el N° 15 de *Cahiers pour une école. La lettre lacanienne, une école de psychanalyse*, 2006.

2 Psicoanalista argentina residente en Paris.

3 Me inspiro aquí de una idea de Erik Porge en su libro *Transmettre la clinique psychanalytique. Freud, Lacan, aujourd'hui* (Erès, 2005): "El medio de transmisión forma parte de lo que es transmitido, y a veces es difícil de distinguir los dos; él actúa sobre el lector, a punto tal que a veces el medio de transmisión, el soporte del mensaje, es el mismo mensaje" (pags. 11-12). La traducción es mía.

4 « Aquel es un chiquito ».

5 El coloquio ha sido íntegramente transcripto. Puede consultarse sobre el sitio "OEdipe".

6 Maurice Godelier, *L'énigme du don* (1996), Paris, Flammarion, 2002. Capítulo 3 : « Le sacré », p. 239. La traducción es mía.

7 Rudolf Otto, *Le sacré. L'élément non-rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Payot, 1929.

8 Idem, Pagina 59. Todas las traducciones son mías.

¿Y si no hubiera "relación" analítica?

Raúl A. Yafar

El tema es "*De un analista a otro":* lo que signa, primeramente, la dirección de un camino único: se trata "de" uno "hacia" el otro. No hay mutualidad, reciprocidad, algún ticket de ida y vuelta imaginable. Pero, en segundo lugar, también se sugiere --- esto está implícito --- preguntarnos *qué* es lo que "pasa", *qué* es lo que " atraviesa" desde ese primero hacia ese segundo ----. En tercer término, si hay pasaje inaugural, nada impide pensar la serie… habrá un tercer analista, y un cuarto, etc. Estarán todos los *otros* analistas en el horizonte. Tenemos entonces el Uno-analista… y, por lo tanto, los otros-analistas. Ahora bien y por último, si queremos ir al meollo del problema, nos preguntamos: ¿cuál es el *fundamento* de la suposición de ese pasaje ---- pregunta que supone *posible* ese fundamento ----?

Tendríamos entonces una relación *supuesta*, un "ir hacia"… desde Uno, que desemboca, cual río, en el mar de lo abierto de los otros.

Lacan decía, "hay analista", pero no dijo si era uno o si era(n) otro(s). Si la cuestión se anota en todo un espectro de problemas, quizás sea debido a que es una pregunta que apunta a lo *espectral* del juego de apariencias con las que cada uno de nosotros, en su función social o profesional se posiciona ante el otro. No será nuestro tema, dejemos esa sociología.

La convocatoria parafrasea la definición lacaniana del significante y se pregunta, para empezar, si "un analista" representa algo. Más bien creería (y preferiría) que no, dada la limitación de la idea filosófica de representación. En segundo lugar, un representante remite a un significante y no es ése el valor en el que se ubica el analista en su práctica --- salvo que la transferencia del analizante lo posicione como una formación más del inconciente, pero ése es su juego de sabiduría en el análisis, juego del que está advertido en su artificio, juego del que habrá de salir, con suerte, volcando su lugar de agente hacia el del objeto ----. En tercer lugar, si el analista fuera un significante para otro(s) , ocuparía el lugar del ideal y tendríamos una formación de masas. Por último, si representara algo lo haría *efectivamente* para otro analista, que operaría como segundo con respecto al primero, cuando la definición del significante esa efectividad sólo *la supone*.

No hay par significante, corrige Lacan, cuando retoma su propia definición. No hay "par" analítico, agrego yo. No tenemos pares, somos impares (odd, en inglés, rescata Lacan). Pero entonces, ¿cómo se relacionan los impares?

Volvamos a lo qué pasa y, en su pasar, deja estelas de difícil precisión. ¿Se transmite como surco, como constelación, como red, como vacío, siempre suponiendo que uno "algo" trasmite al otro? ¿Por qué suponer una sucesión generacional en el pasaje de Freud hacia Melanie Klein, hacia Donald Winnicott, hacia Jacques Lacan? ¿No reducimos la trasmisión así a una concatenación simbólica, cuando precisamente es de la *vacilación de la misma* que se teje y desteje el efecto-sujeto?

Los modos de *operar con el propio vacío* no son lo mismo que la donación de un legado. ¿O es que hay metáfora poética en la trasmisión? No lo creo, ni como paso-de-sentido, ni como no-de-sentido (jugando el juego lacaniano del *pas-de-sens*).

Alejaría la relación entre los analistas, así como del analizante con el suyo, de todas las temáticas de filiación. Ensayemos un Otro que no hay: una extensión de lejanía bastante problemática.

La convocatoria me pregunta también: ¿qué hay en "común" --- como quien dijera común denominador ---- y qué hay de "diferente" ---- lo cual ya huele un poco a aportes, avances y diversos géneros de invenciones ---- entre Freud y Lacan? Pero podría preguntarse lo mismo sustituyendo esos nombres por cualesquiera otros y tendríamos la misma dificultad.

¿Constituye el psicoanálisis una teoría más o menos "unificada", capaz de definir un campo "común" de acción de los analistas? No diría *unificada* ni, por supuesto, *unificable…* pero, aún llena de ramificaciones,

indudablemente es el apoyo de todo un espacio de discusión amplísimo donde los analistas se encuentran, se reencuentran y, más bien, usualmente, se desencuentran. Pero, entonces, ¿quiere esto decir que sólo hay analista en el dispositivo analítico y la teoría no es más que un espacio social donde conversan personas que se dicen practicantes del psicoanálisis?

Apelaríamos al célebre sintagma "transferencia de trabajo" pero, como pocos, lo que éste condensa es ambiguo, celebratorio, poco probable, más destinado a definir un grupo en mutua identificación. Sólo hay trabajo del inconciente y un analista que aporta su presencia ante la pérdida que este trabajo conlleva. En este sintagma, la palabra *trabajo* sólo hace referencia a lo que vulgarmente llamamos… "laborar" y esto suele ser más vocación por la esclavitud (de allí deriva la etimología de la palabra) que genuino deseo singular. Por otro lado la palabra transferencia sólo en un sentido lato puede significar "ganas de", "inclinación hacia", perdiendo así su especificidad y la operatividad que tiene en las curas. El sintagma termina nombrando una improbable vocación concurrente de los que querrían "avocarse" a algún tema. Algo realmente aburrido.

La convocatoria misma cita que en la sesión del 10 de diciembre del 74, Lacan afirma que "*es indispensable que el analista sea al menos dos. El analista para tener efectos y/es (et/est) el analista que, a esos efectos, los teoriza"*. Yo leo que es el mismo analista el que se *desdobla* y que no habla de metáfora ni de relación entre dos analistas.

Ahora bien, sea como sea, en soledad o acompañado, se supone que el analista trasmite. ¿Trasmite un saber acumulable? ¿Trasmite una posición ante la verdad? ¿Trasmite sexuación, castración, una posición ante el falo? ¿Trasmite saber-hacer con la angustia? ¿O incluso, trasmite saber-cómo–desear?

Y yendo más lejos aún, si trasmite, ¿es porque le han trasmitido? Lo cual abre preguntas en cuanto a las lecturas, las citas --- Lacan ubica la interpretación entre el enigma y la cita, sin ser ninguna de ellas ----, los intercambios de información. Dejemos de lado el ninguneo entre los analistas que, en general, sólo se "citan" para criticarse o directamente se des-citan allí donde podrían leerse.

Y es cierto, la lectura no era un problema menor para Lacan, para quien, la cita no responde a una mera cuestión de respeto por una supuesta propiedad intelectual, sino que se incluye en el terreno agonístico de la discordia (Eris, en griego), terreno donde el que cita puede alcanzar (a través de ella) su propia meta. Ahora bien --- y que Lacan me disculpe ---- citar en medio de una contienda no considero que conduzca a ninguna producción. Es el mismo error que Lacan comete cuando considera que en el dúo Nancy-Labarthe leyó como nadie su escrito "La instancia de la Letra"…. porque lo odiaban, cuando el texto de comentario de esos autores carece de toda tensión agresiva y el que exuda odio en sus señalamientos es el propio Lacan, que está más petulante y despectivo con sus discípulos y lectores que nunca… en fin, Lacan también era humano.

> **Nota:** me parece que cuando se piensa en lo inteligible-defendible de lo trasmitido por un Maestro… lo que queda sobre el escenario es el Padre. Incólume. Dispuesto para la ruptura, la idealización, el evangelismo, la postergación o el encono. No se trata de lo que Lacan nos trasmitió ---- casi diría de lo que quiso trasmitir -----, pues esto está perdido desde el vamos y desde allí hay que partir. El tema es *qué hacemos nosotros con lo que leemos.* El vector no va del padre al hijo, del primero al que le sigue, sino del lector sobre sí: es decir, *lo que él hace consigo mismo*.
>
> En general las discusiones sobre temas del psicoanálisis caen dentro de dos posiciona-mientos posibles de los que discuten. En la primera sólo se tiene en consideración la alternativa "correcto-incorrecto". Categorías *ideales* que no desmienten su origen en un afán de totalización. En la segunda se juega lo que es posible hacer *de nuevo*, tal vez (y sólo tal vez) más cernidamente ---- Alfred Hitchcock decía que plagiarse a uno mismo es *estilo* ----. Entonces, mejor cernir (o dis-cernir), acotando, ajustando, ¿involucrándose?.
>
> Si se parte de la primera posición sólo es posible pensar contra el semejante por lo que le falta, en general con un matiz paranoide de reclamo. Si el autor como agente personal del discurso se ha equivocado, su accionar es una impertinencia. Y un atrevimiento injurioso para el que sí ha captado exclusivísimas verdades de iniciado y las valora en su justa medida --- y, agreguemos, codicia --- . El "riguroso" lector aquí pretende trabajar *siempre* a favor del original comentado o del tema discutido, identificado a su lectura hermenéutica, pretendidamente fiel.

Los sumisos se alzan como jueces de los irresponsables. Avanzando contra estos es que se defiende el original, argumentando en favor de su pureza: ideal explicativo que sólo encuentra al final el nivel coartado e improductivo de un deseo insatisfactorio.

Se ha confundido entonces tomar partido con tener *partido tomado* y como ocurre siempre entre quienes se sostienen como avales del Padre, se desciende vertiginosamente de la interrogación teórica o clínica a la *persecución ideológica*.

El pensamiento se encuentra, en cambio, con su propio fundamento cuando se deshace a sí mismo, cuando se discute *con* aquello que causa la rotación de lo que no resta sino como vocación por el hallazgo. Intentos de pensar sólo contra los relieves de lo producido por la propia reflexión: allí se va a favor de lo que se dijo siempre que se lo contraponga a lo nuevo por venir.

Discutir con un texto es decir siempre *de sí*, pues todo texto es sólo un vapor, un soplo, un mensaje que sostiene lo mismo des-dicho para intentarlo otra vez. ***Fin de la nota.***

Pero entonces, ¿qué quiere decir *"el analista sólo se autoriza de él mismo"*? Incluso cuando Lacan corrige y se pregunta por "quiénes" serían los "algunos otros" ante los cuales, al parecer, ha pensado disparar centrífugamente esa aparente encerrona. De nuevo "Uno" y los "otros", como si se siguiera de suyo que hay "los otros" de ese uno", cuando ese plural es el que habla de una relación que, demostrada que no hay, abandona a la soledad de lo imposible al que inicialmente "había". La transferencia plantea el mismo problema, ya que no hay dos, sino uno y "lo" Otro de ese uno, que no es "el" otro, mera suposición, del primero.

¿Cómo se relacionan entre sí los analistas? ¿Hay un discurso que no sería del semblante? ¿Hay otra práctica que no sea la de los propios intersticios? ¿Hay un quinto discurso ---- no me refiero al del capitalismo ---- que reuniría a los analistas después del pase?

Esa era la apuesta-esperanza de Lacan.

Porque el tema es hasta qué punto es contingente o, más bien, estructuralmente imposible, una "relación" analítica… entre analistas.

El sujeto, entre un analista y otro

Saralía Chiavaro

Se trata de la transferencia, no cabe duda. Lo dijo Freud una y otra vez, innúmeras veces a fin de que se entendiera: del manejo de la transferencia depende el devenir del tratamiento (1). J. Lacan **volvió**…a decirlo y entonces dijo otra cosa, dijo algo más: "*fuera de lo que he llamado la manipulación de la transferencia, no hay acto analítico*" (Seminario XV "El acto psicoanalítico", sesión del 29 de nov de 1967). Afirmación de la que extraemos al menos dos consecuencias:

- que, como ya nos enseñaba Lacan en "La Dirección de la cura…", la instalación de la transferencia habilita la interpretación. Condición sine qua non.
- que el devenir de la cura, así como su final, dependen fundamentalmente de la interpretación de la transferencia.

Es decir, se tratará del modo en que el analista opere con ella y sobre ella.

¿Ambos movimientos van juntos a lo largo de todo el tratamiento?.Encontramos que un analista puede hacer buen "uso de su poder" con interpretaciones cuyo estatuto será dado por las consecuencias del corte producido: con la caída de una identificación, el desanudamiento de un síntoma, la apertura de nuevas cadenas significantes, etc; y sin embargo sostener, en determinado momento, una posición transferencial que fijando al sujeto en un punto de su relación al Otro, produzca la detención del tratamiento. Momento –que puede durar años- en que la confusión, generalmente ligada a la angustia, exhibe el aplastamiento subjetivo en el que quien padece se debate sin encontrar salida, ante la escucha ciega del analista que no ve dónde está el sujeto a falta de verse en la escena que se despliega en tansferencia. Momento de no-ver, crítico, decisivo para el relanzamiento de la cura. Si el analista, persiste en sostener una "interpretación" de la situación que a falta de serlo –en tanto no produce efectos- se convierte en discurso del Amo, el sujeto finaliza, exhangue, y luego a veces de demasiado tiempo, declarándose impotente. Y, en el mejor de los casos, se lleva su barra.

Pero el deseo –ya lo decía Freud-, es indestructible, y si logra no tomar el cuerpo (2) ni pasar al acto, si logra que su insistencia fecunde en el encuentro con un nuevo interlocutor, entonces, entre un analista y otro podrá producirse otro sujeto.

¿Re-análisis? ¿continuación del análisis? ¿nuevo análisis?, como quiera que lo llamemos se trata del intento de dar una nueva vuelta, al menos una vuelta más a aquello de lo que se trata, a aquello que sigue entonces intentando cernirse. Una nueva apuesta de apertura, un rechazo de la sutura que luego del corte en acto que abandonar ese análisis produce, amenaza englutir al sujeto en el "no pienso" en el que, la no operatividad sobre la transferencia lo ha arrojado.

Será pues Otro analista, el que posibilitará iniciar una nueva serie descristalizando ese Uno al constituírse en un dos que lo dialectice.

Otro analista posibilitará –si acepta encarnar el lugar de la causa- pensar lo sucedido con el (ahora) primero (y ya no único), recuperando el lugar del sujeto, entre un analista y otro.

Si ello ocurre un nuevo acto tendrá lugar, o, podríamos decir, un acto que inaugura otro acto: en tanto la puesta en función de la transferencia (acto primero) permite una relectura de lo acontecido en el anterior acto de cierre y por lo tanto lo produce. "*El acto está en la lectura del acto*" (3). Para ello, es necesario **volver**, y volver introduce y privilegia la diferencia.

"Destrabar", desanudar allí donde la transferencia se detuvo, calló, cayendo de su función de soportar al sujeto, exigirá recuperar la escena –acontecida o no- esencialmente significante, a partir de la cual el sujeto escribe, al infinito, su relación al Otro, verificandola una y otra vez en la modalidad de los vínculos que genera con sus pequeños otros. Puesto que la ficción que ese texto propone, hace a su realidad más íntima. De allí que, poner a hablar la transferencia con Otro analista podra iluminar aquello que por no

poder ser dicho no era escuchado o por no ser escuchado no lograba decirse, con el primero. Avanzando la voz por sobre la mirada.

El efecto será el fin de la tensión inherente al sostenimiento de la escena por desconocimiento de la localización del sujeto en ella. Recuperando la vía por la cual la falta se vuelve pérdida y la pérdida causa. Pérdida de goce que abrirá el agujero por el que caerán por simple asociación la serie de relaciones soportada por esa lógica relacional a lo largo de la historia de ese sujeto. Dejando por otra parte al analista y al analizante advertidos de las futuras ficciones posibles.

La temporalidad

Hay un tiempo. El tiempo en que se decide el inicio de un análisis. Hay el tiempo que ese análisis conlleva en su transcurso. Luego, el tiempo de finalizar. Podrá haber también, otro tiempo de análisis, el segundo y en ocasiones el tercero, el cuarto… con sus respectivos finales. Tiempo cronológico que sabemos no se corresponde con el tiempo lógico en el que la historia del deseo de un sujeto, se cuenta. Y donde los tiempos de ese deseo serán contados en función de los lugares por donde transcurrió: contabilizados en los instantes de ver, en los tiempos de comprender, en los momentos de concluír; con cada movimiento del sujeto, con cada giro, con cada cambio de posición, un tiempo; el tiempo del punto de inflexión, los tiempos de la repetición pero también aquellos que imposibilitaron el retorno al mismo lugar. El tiempo del sujeto entonces, inextrincablemente ligado al lugar desde dónde habla cada vez. Y ese lugar, a su vez, habilitado por el lugar que el analista ocupa.

Que el devenir de la cura dependa del manejo de la transferencia, decíamos al comienzo, indica que hay que esperar el momento oportuno, aquel en que la transferencia se ha establecido, para interpretar. Y va de suyo, no es nuevo lo que digo, al decir que ese tiempo es un lugar que, en la medida en que se sostenga hará operativo lo que se dice, pero que en cuanto caiga, dejará a la palabra sin función. No a lugar. Palabra que se torna inoportuna, llega a destiempo o no llega, en tanto su eficacia no es asunto de sentido sino del discurso en el que se ordena. Ocupar el lugar de la causa o resistirse a ello son las opciones del analista. Y del lugar que ocupe dependerá el tiempo del sujeto.

Pero ¿hasta qué punto? ¿qué hace por ejemplo que alguien diga con su segundo analista algo que nunca dijo en su primer análisis? ¿Que el analista no ocupe su lugar en qué medida depende de lo que el sujeto está dispuesto a ceder? ¿a qué responde que alguien decida hacer una nueva consulta en X momento y no en otro? El sujeto ha de consentir en perder una cuota de goce. Y al mismo tiempo para que esa elección sea posible es necesario que "entienda" (del francés "entendre") de qué se trata. Condición necesaria…pero suficiente?

"¡Cuánto tiempo perdido!" Dice un analizante a la luz de su nuevo análisis, ¿perdido, o sin poder perder? Y eso ¿es responsabilidad de quién? Sí, de su analista anterior pero ¿hasta qué punto?

Que la máxima kantiana impere categóricamente imponiendo superyoicamente su cumplimiento, a expensas del sujeto, ¿depende pura y exclusivamente de la caída del deseo del analista? Me pregunto evidentemente por la "reacción terapéutica negativa" freudiana:¿Que el analizante no quiera curarse o, en términos de Lacan, no elija lo que desea, depende exclusivamente de la complementación de quien lo escucha? ¿Cuándo un paciente vuelve, luego de un tiempo (días, meses o años) al análisis que dejó ¿ese retorno es del órden del masoquismo yoico (en tanto "vuelve al mismo lugar") o de la decisión de ceder un goce que posibilite al analista otro lugar, que posibilite hacer de él Otro analista?

Quizás ese tiempo fue necesario para poder volver a psicoanalizarse. Quizás ese tiempo-lugar fue conmovido por el tiempo-lugar de los otros que constelan su vida; quizás aquello que "era necesario" sostener ya no lo es, allí donde "no había otra posibilidad" podría haberla ahora, por múltiples causas;… dando oportunidad así a ese movimiento de nueva apertura que se traduce en una demanda renovada, un espacio- tiempo en el que un Otro analista pueda acompañar al sujeto en la lectura de su deseo.

Pero será condición del "buen uso de su poder" que, desde el vamos, esa lectura incluya la transferencia, es decir que sea lectura de "*…los modos permanentes según los cuales (el sujeto) constituye sus objetos*" (4). Vía de la construcción de su fantasma, lectura que posibilita al analista refundar cada vez su lugar de encarnar al objeto causa de deseo para ese sujeto.

Interpretar la transferencia es recuperar el lugar del semblante que da valor al vacío que alberga, motor de la puesta en acto de la realidad del inconsciente.

Si ello ocurre, se habrá ganado una pérdida, la que resulta del acto por el cual pudo visualizarse ese modo particular del sujeto en constituir sus objetos, pérdida que establece una distancia, efecto de un atravesamiento; y que abre el camino hacia lo que la relación del sujeto al Otro y la ficción que la misma genera con sus pequeños otros encubre: lo real en juego.

Si ello no sucede, el sujeto queda detenido en el tiempo, detención no necesariamente pasiva, en tanto puede tomar la forma del acting o cualquier otra forma fallida del acto, cuando no manifestarse como síntoma en el cuerpo.

En el año '64 nos dice claramente Lacan que lo que causa radicalmente el cierre del inconsciente y la caída de la transferencia es el objeto a, en tanto saber en lo real. Saber en lo real cuyo estatuto habla a las claras de la imposibilidad de decirse, lo que exige que se lea a partir de lo que muestra.

Interpretar la transferencia es volver a dar la palabra haciendo hablar lo que se muestra afin de extraer su valor de verdad

$$\frac{a}{S2}$$

produciendo un saber que permitirá separar al sujeto de la determinación fantasmática, reinstalando la falta.

Interrumpimos cada sesión afin de producir al sujeto, apuntando a un corte en su relación al goce. En ocasiones será él quien deba, con un corte en acto, suspender su análisis…Y entonces podrá acontecer que un Otro analista vuelva a hacer de ese paréntesis, intervalo…hasta que no haya nada más que demandar.

Sara Lía Chiavaro
Noviembre 2008

Notas

(1) Ver: "*Sobre la dinámica de la transferencia*", 1912. Tomo XII. Obras Completas.Amorrortu eds.
"*Puntualizaciones sobre el amor de transferencia*", 1914. Tomo XII. OC,Amorrortu,eds;
"*Recordar, repetir y reelaborar*", 1914, Tomo XII. OC. Amorrortu eds.
"*Conferencias de Introducción al Psicoanálisis*", 1916, 27º conf: La transferencia. Tomo XVI. OC. Amorrortu eds.
"*Presentación autobiográfica*", 1925, Tomo XX. OC. Amorrortu eds
"*¿Pueden los legos ejercer el análisis*", 1926, Tomo XX. OC. Amorrortu eds.

(2) Dice J.Lacan en el Sem XV, clase del 17/01/68 refiriéndose al fin de análisis "…*la pérdida del objeto que está en el orígen del estatuto del inconsciente será realizada en otra parte (…) al nivel del des-ser del sujeto supuesto saber*". Me pregunto ¿qué ocurre si, a falta de ser realizada en el campo del Otro como pérdida, el objeto se enquista como cosa en el cuerpo?

(3) Jacques Lacan, Seminario XV, El acto psicoanalítico, cl del 22/11/67. Inédito.

(4) "*Autrement dit, le transfert, n'est rien de réel dans le sujet, sinon l'apparition, dans un moment de stagnation de la dialectique analytique, des modes permanents selon lesquels il constitue ses objets*", p. 225, "Intervention sur le transfert", Ecrits, de Jacques Lacan, Ed. Seuil, 1966.

Las memorias de los analizantes ¿Qué representa el psicoanalista?

Néstor Braunstein

Todos cuantos nos dedicamos a este benemérito *métier* del psicoanálisis —y no somos analfabetos, como a veces se da el caso— recordamos haber leído, una vez por lo menos, los cinco historiales de Freud y muchas o todas sus viñetas clínicas que se eslabonan desde 1893 hasta 1937. Inútil hacer el catálogo. Más escasas son nuestras lecturas de los testimonios escritos por los analizantes de Freud que publicaron las memorias de sus análisis y a los que casi nunca recordamos o discutimos. Los diarios y relatos de Abram Kardiner, Smiley Blanton, Joseph Wortis y H. D. (Hilda Doolittle) y en particular las cartas que esta última escribía día por día de su análisis con Freud, documentos vivientes de la práctica freudiana, son verdaderas curiosidades editoriales carentes (casi) de una bibliografía secundaria.1 Menos aun nos acordamos de los demás analizados (antes de que Lacan los bautizara como "analizantes") con las excepciones, quizás, de *El hombre de los lobos por el hombre de los lobos*, las *Memorias* de Schreber (que no fue analizado) y el relato de Margaret Little sobre su análisis con Winnicott. En abierto contraste, se pueden reunir volúmenes enteros de comentarios psicoanalíticos a cada uno de los cinco casos transmitidos por el fundador de la disciplina.

Dora, Juanito y especialmente Serguéi Pankéiev recordaron aspectos de sus análisis que son bastante poco halagüeñas para nuestra imagen de Sigmund Freud. Las expresiones de Kardiner, analizado en 1921-1922, nos llevan a preocuparnos por las consecuencias concretas para la práctica a partir de la genealogía de todos los analistas que remiten su formación a esos análisis *pedagógicos más que didácticos* conducidos por Freud; esos análisis de los que todos o casi todos procedemos o debiéramos derivar a partir de la institucionalización del "didáctico ". La opinión general es que el fundador llevaba a cabo, a partir de 1920 por lo menos, una práctica que bien podría llamarse salvaje y transgresiva de sus propios "consejos al médico".

Cuenta Kardiner:

> "En cuanto a la evaluación de Freud como analista, en esa época estaba muy cercana la experiencia para valorar lo que había ocurrido. En una ocasión le pregunté a Freud qué pensaba de él mismo como analista. ‘Me da gusto que me lo pregunte, porque francamente no tengo gran interés en problemas terapéuticos. En la actualidad soy muy impaciente. Tengo muchas cosas que me descalifican como gran analista. Una de ellas es que soy mucho "el padre". Segundo, estoy muy ocupado todo el tiempo con problemas teóricos, de modo que cuando tengo la oportunidad, trabajo en ellos. Tercero, no tengo la paciencia para trabajar con la gente por largo tiempo. Me canso de ellos y quiero extender mi influencia"; tal vez por eso sólo trabajaba con la gente por períodos cortos".

Sea por las razones que fuere todos los testimonios sobre la práctica analítica de Freud a partir de la llegada de los discípulos de Estados Unidos, terminada la Primera Guerra Mundial, coinciden en señalarlo como muy reacio a recorrer los caminos que indicaba a sus seguidores. La actitud de fría objetividad con relación al deseo del analizante le era ajena. No tenía como modelo ni al cirujano ni al frío espejo; manifestaba sin ambages su curiosidad, se entremetía en las vidas de sus pacientes, era directivo, platicador, le daba de comer al hombre de las ratas si tenía hambre, publicaba el caso del hombre de los lobos y le dedicaba un ejemplar del libro que había escrito sobre él, opinaba de todo y de todos, chismorreaba incluso, discutía con Havelock Ellis a través de sus pacientes que conocían al sexólogo inglés (Wortis y H. D.), hacía de Yofi, su perra, un personaje importante del análisis en los años `30, exhibía su colección de antigüedades, mostraba ansiedad por las noticias del día, daba consejos sobre la vida de los familiares de sus pacientes, su propia familia (incluyendo a Dorothy Burlingham, la inglesa amiga o, según dicen, amante de su hija Anna que vivía en el segundo piso de Bregase 19) estaba de una u otra manera presente ante los analizantes,2 se molestaba cuando — como, por ejemplo, Wortis— manifestaba opiniones sobre la homosexualidad que diferían de las suyas, etc.

Jung no escribió un solo historial clínico describiendo a sus pacientes y lo que hacía con ellos, al igual que tampoco lo hizo Lacan. Los psicoanalistas de niños (pregunta reiterada: ¿— Existe el psicoanálisis de niños?) se han mostrado un poco más dispuestos a hablar de su práctica, quizás porque es más fácil

mantener el anonimato de sus pacientes. De todos modos, si uno busca y rebusca en los anales de la bibliografía internacional encuentra desde pequeñas ilustraciones clínicas hasta gruesos volúmenes de informes de casos tratados por nuestros colegas de todas las tendencias. Alguna paciente de Jung (Catherine Rush Cabot)3 dejó a su hija, al morir, un grueso expediente de apuntes y cartas escritas durante su prolongado análisis con el suizo disidente.4 Ciertos pacientes de Lacan han publicado libros, en su momento exitosos, sobre el análisis con el maestro y no faltan las compilaciones colectivas en donde se discuten las infinitas variantes de su práctica de la cura.5 Abundan y hasta sobreabundan las anécdotas descontextualizadas a las que se pretende dar valor ejemplar.6 Volúmenes enteros de obras de diferentes autores están dedicados a narrar incidencias y a comentar los sorprendentes cuando no extravagantes modos de proceder de Lacan.7

Entre los múltiples testigos, verdaderos "pacientes" del proceso, hay quienes escriben para mostrar su veneración al analista y también quienes lo hacen para denigrarlo y exhibir su incompetencia o el trato arbitrario al que fueron sometidos. Es frecuente que estos testimonios provengan de analistas practicantes que pasaron "de un analista al otro" y discurren sobre las discrepancias entre los estilos de abordar el inconsciente por cada uno de ellos y cómo la experiencia influyó en sus opciones clínicas y teóricas en el momento de recordar la historia de su didáctico. En las conversaciones entre psicoanalistas es frecuente el intercambio sobre las distintas modalidades e, incluso, el fantasma expresado como pregunta "— ¿Cómo me hubiese ido si en vez de hacer mi análisis de formación con X lo hubiese hecho con Y?" O, como es frecuente y es el caso de este autor, que se comparen los análisis habidos con diferentes analistas en diferentes momentos de la vida: el freudiano "ortodoxo", el kleiniano, el de Winnicott, el lacaniano. En todos los casos se trata de recreaciones *après-coup* como no podría ser de otra manera pero persiste y es relevante, de todos modos, una diferencia entre el relato escrito años después y el *journal*. Los informes de los analizantes son siempre recusables pues, como todo testimonio, dependen del público al que se dirigen y están marcados tanto por la transferencia hacia el analista como hacia el auditor o lector imaginarios. El relato del análisis de cada uno forma parte, más que de su autobiografía, de su "heterotanatofonía"8 y no puede entenderse sin comenzar por analizar la escena misma de la transmisión y la coyuntura histórica y transubjetiva que enmarca al hecho mismo de "dar testimonio", incluso con sus connotaciones jurídicas, puesto que el lector es llamado a intervenir como juez que escucha a un testigo de cargo o de la defensa. La exposición del propio caso es una respuesta al enigmático "deseo del Otro" que funda tanto la emisión como la recepción del testimonio. "— Esto pasó en mi análisis". ¿A quién se le dice y para qué?

No podemos menos que coincidir con Elisabeth Roudinesco 9 (o ella con nuestra lectura del caso de Serguéi Pankéiev) cuando, en un texto poco difundido, 10 escribe:

> "Al retrazar el itinerario de Margarite Anzieu [el caso Aimée], comprendí que Lacan había recorrido nuevamente el camino de Freud, de Breuer, de Janet. Todos los informes de casos son construidos como ficciones necesarias para la validación de las hipótesis del sabio. El caso sólo tiene valor de verdad por cuanto está redactado como una ficción. En general, se adecua a la nosografía de la época en la que fue escrito. Dicho de otro modo, Anna O., caso princeps de la histeria vienesa de fin de siglo [XIX], no sería en nuestros tiempos considerada como una histérica por lo mucho que ha cambiado la concepción de la histeria con la emergencia del saber freudiano. Pero, sobre todo, cada vez que el paciente real comenta retrospectivamente su propio caso —como lo hizo el 'Hombre de los lobos'— cuenta una historia muy diferente de la del médico. ¡No, él no se curó; no, él no es quien la ciencia ha hecho de él! Nada quiere saber de su doble y rehúsa los oropeles de la ficción. En síntesis, él ha sido la víctima de un discurso que no es el suyo: fantasma errante y privado de su identidad".

Pocas veces se ha dado el caso de escuchar a la vez el testimonio del analista y el del analizante. Es, en ese sentido y en muchos otros, tan excepcional como ejemplar el mentado caso del Hombre de los Lobos, pese a los muchos elementos de distorsión que intervienen tanto en el historial de Freud ("de una neurosis infantil") como en la "autobiografía" del paciente escrita para satisfacer un pedido de la Asociación Internacional de Psicoanálisis que lo mantenía y sostenía como emblema de los tiempos idos. Las discrepancias entre su relato en el texto "autobiográfico" y en las entrevistas concedidas a periodistas y curiosos que se acercaron a él es flagrante. Otro caso interesante pero del que tenemos sólo vislumbres muy fragmentarios es el de las varias viñetas escritas por Jean-B. Pontalis sobre el caso de Georges Perec y las notas dejadas por el gran escritor acerca de su análisis, muchas veces, como en su "autobiografía" *W o el recuerdo de infancia*, redactadas de un modo descaradamente ficcional que, por eso mismo, revelan la verdad de la estructura. Se ha llegado incluso a arriesgar la hipótesis de que su obra magna: *La vie, mode*

d'emploi, ese inmenso rompecabezas literario basado en la técnica de hacer y de armar un rompecabezas, es un *compte-rendu*, un acta velada, de la marcha de su análisis con Pontalis, sesión por sesión.

Supongamos que los dos participantes en la escena, el analista y el paciente, tuviesen que escribir por separado un relato de lo que pasó en el análisis o incluso en una sesión. ¿Coincidirían? ¿Cuál sería el relato más digno de fe? ¿Los dos juntos? ¿Ninguno de los dos? Recurramos a la analogía con la fotografía: ¿utilizarían el mismo ángulo, iluminarían de la misma manera, encuadrarían los mismos objetos en el espacio y en el tiempo, realzarían o suprimirían (reprimirían) lo mismo?, ¿Considerarían valiosos y dignos de ser transmitidos los mismos momentos? Creo que todos coincidimos en que el valor heurístico de esa experiencia imaginaria se vería en el registro de las diferencias entre los relatos que resultarían elevadas a la dignidad del síntoma. El síntoma de ambos. El elocuente desfasaje más que la sospechosa coincidencia.

¿Cómo transmitir esa experiencia inefable en tanto que todas las palabras no hacen más que medio-decir la verdad y que la verdad no puede decirse toda pues las palabras faltan para ello? Lacan consideró que el psicoanálisis estaba amenazado de muerte si no se conseguía develar y hacer público, al menos en el nivel institucional, lo que sucedía en la intimidad del encuentro secreto en el gabinete de psicoanálisis. Es el fundamento de su propuesta "del" pase. El procedimiento de *la pase*11 va calladamente contra la tradición de las asociaciones bien o mal llamadas "freudianas" que privilegia la voz del médico por encima de la palabra generalmente considerada no fiable, no preparada, naíf, no instruida, del candidato, del enfermo, pasivo, paciente.

Consideremos como dato esencial y diferencial con el juicio sobre el final del análisis entre la propuesta de Lacan y la vigente en la IPA el hecho de que mientras que en la opción lacaniana *se considera secundaria* la opinión del analista, es *sólo esta úl tima* la que se escucha en el informe que el didacta rinde a la Asociación y que permite el pasaje de la condición de candidato a la de miembro adherente y después titular. El pasante lacaniano es un *no analista* que se dirige a otros *no analistas* para que controlen el acto analítico sucedido en su psicoanálisis y entre ellos hagan un aporte teórico que enriquezca el saber de todos. Por eso, este número de *Acheronta* bien podría —lacanianamente— titularse: *De un NO analista al Otro.*

Lacan es muy preciso, sin embargo, al aclarar que el hecho de ser *no analistas* es todo lo contrario de suponer que sean *no analizados*. Sólo el testimonio de un no analista a otros no analistas (pasadores) y de éstos a los analistas miembros de la Escuela que integran el jurado de confirmación (*jury d`agrément*, escogidos por sorteo entre los analistas que manifiesten su voluntad de integrarlo presenten y no por sus antecedentes o su prestigio) puede autentificar la experiencia de *la pase*.12,13 En cuanto a los "analistas" mismos, Lacan no esconde su desprecio: "Tienen una producción estancada —sin salidas teóricas fuera de mis esfuerzos por reanimarlas—, de la que habría que medir la regresión conceptual, incluso la involución imaginaria a concebir en su sentido orgánico". (íd.) Esos, los "didactas" de una Asociación, son los únicos habilitados para conferir los grados que equivalen a jerarquías tal como Lacan lo denuncia en "Situación del psicoanálisis en 1956".

La verdad de un análisis no yace en el testimonio de uno u otro, del pe rsonaje en el sillón o del personaje en el diván, sino en la *inaudita* (literalmente así, nunca escuchada) divergencia entre los dos relatos, ninguno de ellos más confiable que el otro. La verdad de un análisis no se lee en el discurso que lo narra, por detallado que sea, sino en el cambio de la posición subjetiva del analizante en el momento en que opera la destitución del sujeto supuesto saber representado por su analista. En la perspectiva lacaniana la imposible objetividad se aborda mediante el trabajo d e elaboración, verdadero momento del *working through*, de los pasadores y los testigos del proceso que acabamos por serlo todos (a partir de los efectos). Para que eso suceda hace falta prescindir de los prejuicios sobre la alternancia imaginaria entre la transferencia y la contratransferencia de analista y analizante. Hay un privilegio que subyace a la propuesta de la pase, ciertamente, y ése es el de la palabra del analizante. Quizás por eso Lacan fue tan parco en exponer anécdotas de su práctica y tan explícito en señalar eso que el psicoanálisis *no* era. Justo al contrario del informe médico de un caso, el historial, equivalente del protocolo científico.

Normalmente, en la vasta literatura del psicoanálisis ("esos establos de Augias") si algo encontramos de lo que sale de las bocas de los pacientes es a través de lo que se dignan comunicarnos sus "terapeutas" que encuentran siempre en esas palabras la confirmación de sus a priori y de sus propuestas14 teóricas. Freud con el Hombre de los lobos no es el menor de los ejemplos. ¡Como si la idealizada "objetividad" pudiese

estar más cerca del diván que del sillón! Conviene recordar que tanto Freud (con H. D.) como Jung (con Mary Briner Ramsey) se opusieron a que sus pacientes escribiesen registros de las sesiones con ellos y mucho menos cuando supieron de la posibilidad de que esos diarios fuesen publicados. Jung alegaba que el deber de confidencialidad debía regir tanto para el analista como para su paciente, lo que no le impidió romper escandalosamente con ese deber al hacer públicos los datos del caso y las pinturas de su paciente Christiana Morgan. Mary Briner quería dar testimonio "del material que surgía en su análisis y cómo ese material era tratado de un modo diferente del usado en el psicoanálisis freudiano así como de los cambios que se registraban por el tratamiento tanto en la conciencia como en el inconsciente del analizante". Se nos cuenta, en la biografía más documentada y autorizada de Jung, que cuando el zuriqués supo del plan de la paciente norteamericana y vio una copia del diario, su afrenta (*outrage*) fue *monumental*. Dijo que la descripción de su manera de ejercer la profesión le produjo un dolor de cabeza tan brutal que no pudo acabar de leerlo: "Estaba tan hondamente impresionado por la estupidez abismal de mi método que hubiese sido suicida el darle un *placet* a su publicación".15 Es fácil criticar a Jung como censor pero sería un juicio superficial. La estupidez no estaba en él sino en la pretensión de raigambre periodística de registrar en un diario o con un magnetófono lo que se dice en un análisis. Y eso es tan válido si el informe procede del psicoanalista como si viene del analizante. Estaba Jung en lo cierto cuando le explicó a su paciente de dónde procedía la ofensa:

> "Es absolutamente imposible que usted conozca el trasfondo y las motivaciones de las cosas que yo digo sin que importe lo más mínimo la exactitud de su informe. Los énfasis y los matices y las insinuaciones faltarán inevitablemente… Se requeriría de un genio casi sobrehumano para pintar el cuadro de lo que yo hago… En su representación yo estoy totalmente ausente, dicho de otro modo, que hay una insípida nube verbal que remplaza el hecho psicológico: Yo soy. Si esa nube no representa ni siquiera su propia y total experiencia mucho menos lo hace con mi participación en el juego. Puedo equivocarme, pero no percibo [en su diario] ni el menor indicio de todos los matices y sutilezas de la entonación y el gesto, para no hablar del trasfondo inconsciente que es capital y está siempre presente." (cit., pp. 382-383)

Verdad es que lo esencial del proceso psicoanalítico no reside en el detalle "material" de las experiencias concientemente registradas por los participantes en la escena; tampoco en las palabras intercambiadas. De todos modos, también es cierto que el conjunto de los testimonios sobre un practicante del psicoanálisis presentan una visión estereoscópica de lo más importante: *el estilo* que es aquello que el analista puede transmitir en la cura. Las historias de casos así como los relatos de los análisis son ficciones que manifiestan y ponen de relieve la verdad de la estructura. De ahí el interés para el psicoanálisis del testimonio. Cada autor de uno de ellos es un pasante. A veces, como en el caso de Haddad con Lacan (cit.) que encontraremos al cierre de estas reflexiones, lo que mueve al autor a escribir es el fracaso en la aspiración a ser designado Analista de la Escuela después de someterse al procedimiento de la pase. En todo caso, un relato por parte de un analizante es siempre, ni más ni menos, una pase salvaje. Los ejemplos abundan y tal vez el paradigma se encuentre en el *Diario clínico* de Sandor Ferenczi.16

Los testimonios revelan algo de lo fundamental: la idea que el analista tiene del inconsciente y, por ende, de su misión, en el momento de analizar. Hasta en las más mínimas inflexiones de la manera de pedir al paciente que se someta al método de las asociaciones libres, como recordaba Lacan, se transmite esa concepción. ¿Qué lugar ocupa entonces la memoria del analizante en la marcha y en el resultado del proceso cuando quiere contarnos lo que pasó en la relación analítica? Seamos terminantes: *no es la memoria la que da cuenta del inconsciente sino que es el inconsciente el que da cuenta de la memoria*. Es el deseo del analista el que actúa de modo invisible, como, en su caso, lo hace el deseo del fotógrafo en lo que se nos da a ver y lo que llamamos fotografía: el encuadre, lo incluido y lo excluido, la iluminación que resalta o deja en la sombra, los retoques sobre lo que muestra la imagen, las veladuras y difuminaciones, todo ello es el trabajo de un designio del que nada sospechamos como espectadores de la reproducción. Todo ese trabajo constituye el *parergon*, el conjunto de elementos que enmarcan la obra y que parecen no formar parte de ella, como el título, las dedicatorias, los pies de imprenta, la tipografía que destaca o esconde elementos constitutivos, el hecho mismo de que se diga "fotografía" o "novela" o "memorias" o la leyenda que acompaña a una fotografía y que pretende pasar como la puesta en palabras del objeto retratado.

La memoria hablada y escrita de las sesiones o del proceso en su conjunto es un efecto de la famosa *elaboración secundaria*, ese elemento infaltable y variable que da forma definitiva al contenido manifiesto de los sueños, intromisión de los procesos secundarios y de las aspiraciones y demandas del yo. *Tanto en el caso de las memorias de los analistas como de los analizantes.* Los sueños no son descalificados como

expresiones de los modos de composición inconsciente de un sujeto por estar deformados por el trabajo del yo oficial. Todo lo contrario. También en la deformación, en la distorsión y en la mentira, en toda *Entstellung*, se manifiesta la presencia del fantasm a. Y en eso tenía razón Jung contra Freud, mal que nos pese. La escena originaria del hombre de los lobos no es un recuerdo sino una fantasía elaborada entre él y su analista que fue proyectada retroactivamente al pasado y transformada en memoria de algo que nunca sucedió o que tuvo la prosaica y magra realidad de haber visto alguna vez la cópula de unos perros. Es el propio Freud el que acaba por reconocerlo en su informe y decide remitir esa macarrónica *Urszene*, tan laboriosamente reconstruida, a fantasmas inconscientes propios de la humanidad, recibidos por transmisión hereditaria y transformados en patrimonio filogenético. ¿Valía la pena tanta discusión contra su hereje discípulo de Zurich para terminar diciendo lo mismo que él (símbolos universales e inconsciente colectivo revestidos como fantasías filogenéticas)? Claro que, si el criterio de la verdad es la *creencia convencida* del paciente en la verdad de la construcción, la cuestión entera de lo "que en realidad pasó", fantasma de los historiadores desde antes de Freud (Ranke) pasa a un segundo plano, se hace accesoria. En tal caso no importa mucho la eventual objetividad o deformación subjetiva de lo que trasmiten los dos personajes implicados en un psicoanálisis. Lo decisivo pasa a ser la calidad poética del relato. En el plano literario, definitivamente, Freud es en todo superior a sus analizantes… y por eso mismo es que debemos escucharlos también a ellos con sus debilidades narrativas .

Lo real de lo sucedido está irremisiblemente perdido. De un análisis sólo tenemos estos restos, huellas, *bribes*, guardados en la memoria que se hacen en el momento de transmitirlos… como en la experiencia de la pase. ¿Qué se transmite? Palabras, representaciones, fantasías, productos de la imaginación. Como en un sueño. Como a través de un cristal oscuro. *Darkly*. Si el deseo del fotógrafo es lo que no se ve en la fotografía, es el deseo del analista lo que falta en el relato de un análisis. A reconstruir.

¿Nada de real pasa al relato? No exageremos: el uso del tiempo y las regulaciones sobre el espacio y el dinero sí se pueden transmitir. Precisamente porque son los elementos de real que entran en un análisis al igual que lo que se hace con el cuerpo. La presencia de sus perros en la escena de los análisis realizados por Freud y por Jung, la arquitectura y los elementos decorativos de los consultorios, la presencia de terceros, el hojear de las páginas de *Le Figaro* por Lacan mientras sus analizantes le hablan, el caminar nervioso de Jung, las interrupciones para dar lugar a evocaciones personales de los analistas, la decisión de imponer un plazo por anticipado al análisis que el propio Freud define como un chantaje, los cortes lacanianos de la sesión considerados como escansiones antes aun de que el sujeto diga una palabra, la indicación winnicottiana de internación de una paciente antes de salir de vacaciones, la derivación junguiana a la amante del analista, la amenaza reiterada en el lacanismo de trabar la pase o de incitar al sujeto a que la realice, el supuesto informe del didacta a las autoridades de la asociación, el pasaje al acto (sexual), la decisión de psicoanalizar a la propia hija, la orden de Freeman Sharpe a presentar su testimonio como pasante impartida a Margaret Little en duelo por la muerte de su padre y luego transmitida a la comunidad con el disfraz de que esa analizante debía pronunciar una conferencia radiofónica sobre un tema que interesaba a la analista, las pretensiones de pasar como modelo vital para el paciente o el deseo manifiesto de ser imitado o reconocido como autoridad, los ofrecimientos y los pedidos de regalos y favores a los analizantes, en fin, todo aquello que no es una de esas "vacilaciones calculadas de la neutralidad", esas que todo análisis requiere en un momento u otro del proceso, es una manifestación de lo real del análisis en tanto que la experiencia se pervierte. Cada sesión tiene algo de magia, algo de sueño, algo de traumatismo, algo de invocación a las divinidades del Averno y de los ríos que a él conducen (*Acheronta, Styx*), algo de inefable. Toda sesión es una *formación del inconsciente.* El intento de transmitir lo que sucede en ese escenario está destinado al fracaso si se pretende que sea " integral" u "objetivo". Es siempre valioso si se reconoce por adelantado el fantasma que preside a esa transportación de lo real de la escena del gabinete a la escena de la escritura — lectura.

Es entonces cuando aparecen las dimensiones imaginarias y simbólicas de lo que el analista representa para su analizante más allá de lo real inaprehensible por la *Vorstellung*. Palabras y fantasías son evocaciones y distorsiones de eso real. ¿Qué representa el analista? No se podría encontrar una buena respuesta para una mala pregunta pues "el" analista no existe así como no existe "La" mujer. ¿Qué representa —equivalente a ¿qué quiere?— *un* analista, *este* analista, no para "un" analizante sino para "*este*" analizante pues sobraría repetir que el psicoanálisis funciona siempre de modo singularizado en el uno por uno. Seguramente cada analizante tiene representaciones de su analista, variables, inestables, lábiles, formadas en cada momento y reformadas en el *après-coup* de la cura. ¡Cuántas representaciones no se habrá hecho el hombre de los lobos de Sigmund Freud a lo largo de los setenta años en que pudo conocerlo primero y recordarlo después! ¿Qué representó en *lo real* el analista para él? Ciertamente no era Serguéi Pankéiev quien podía decirlo. Tal vez sí pudieron tener algunos indicios para responder a esa

pregunta los analistas que lo analizaron después, Ruth Mack Bruswick, Judd Marmor, comentaristas como Serge Leclaire, nosotros inclusive.17 En *lo simbólico* este paciente tenía un paquete de palabras, un texto con la dedicatoria del autor, un heterónimo inventado por la comunidad analítica a partir del informe de su médico (creador del personaje que él llegó a encarnar, "hombre de los lobos"), un relato novelesco de su pasado, un lugar en la historia y en la genealogía del psicoanálisis y de sus instituciones, etc. En *lo imaginario* podía enorgullecerse de ser un "discípulo" privilegiado del fundador, un hijo dilecto, el beneficiario de una deuda que este padre imaginario le pagaba en especie, la víctima de un episodio paranoide hipocondríaco en el que podía acusar la impotencia de su padre que, de todos modos, seguía en su fantasma penetrándolo por detrás al mismo tiempo que, como en la primera sesión, él se cagaba encima de la cabeza de este "judío estafador". Nunca se terminaría de confeccionar el catálogo de lo que el analista representa en la cura para el analizante. Y especialmente después de acabado el "tratamiento", una vez que se alcanza esa liquidación de la transferencia anhelada por Freud y que tropieza con la roca viva de la castración o una vez destituido el sujeto supuesto saber en el caso de Lacan (valga la expresión, Loewenstein incluido).

¿Qué representa el analista, qué representa él (o ella) en lo real? Recordemos la respuesta de Lacan en su forma más condensada:18 "El analista funciona en el análisis como representante del objeto @". El lector avezado de los textos lacanianos podría pensar que la expresión , a pesar de repetirse tanto (o quizás por eso mismo) no es muy clara y escapa a la comprensión. Si eso le (nos) sucede podrá consolarse de inmediato leyendo que "A fin de cuentas no es seguro que yo mismo capte incluso todo el sentido de esta fórmula, pero estoy convencido de que tal es, efectivamente, la manera en que eso tiene que escribirse, y esto es lo que expresan exactamente los cuatrípodos que designan el discurso del amo y el discurso analítico". Es decir que el analista se hace agente de un discurso y troca su lugar con el significante uno, enviando a ese significante al lugar de la producción que antes ocupaba el objeto @. El analista representa, según su inventor, al objeto @. Él no es @ sino que, como el agente en cualquiera de los discursos, es *semblante de @.* Vistos los testimonios que hemos evocado a lo largo de este artículo, los de analistas y analizantes, ¿podemos decir que los analistas hemos estado a la altura de lo que se espera de nosotros por el lugar que ocupamos en la estructura? ¿Es que —a la vista de lo que aprendemos en nuestros análisis y en las lecturas y relatos de los análisis ajenos— esta fórmula es válida y debemos cambiar nosotros o seguiremos analizando como todos parecen haberlo hecho… y en ese caso tendremos que cambiar la fórmula? En tal caso, ¿por cuál de las tres otras disponibles en la lista de cuatrípodos? Dan ganas de exclamar: " ¡Analistas, *encore un effort*!"

Queremos terminar con una viñeta clínica, considerando el sueño que figura en la última página del libro de Gérard Haddad en donde él relata su análisis con Jacques Lacan, un sueño que da título al volumen y que expresa, después de haber sido rechazado en su demanda de pase, lo que todavía puede esperarse del psicoanalista:

> ¡Qué cosa extraña es el psicoanálisis! En cada una de las crisis que habría de conocer después, Lacan se me aparecería en sueños y esa llamada nostálgica a su recuerdo me ayudaba para superarlas. Tuve así, aquella noche, un sueño asombroso.
>
> Lacan — esa era la primera vez que lo soñaba después de su muerte — estaba sentado en el borde del gran sofá cama que nos servía de lecho conyugal, un mueble impresionante, sobreelevado, de estilo Luis XV, que nos servía de lecho conyugal. Se lo veía muy viejo y sus pies no tocaban el suelo. Gruesas lágrimas rodaban por sus mejillas. Le pregunté por la causa de su pesar.
>
> «Es por no haber resuelto (*réglé*) *todos* sus problemas», me dijo.
>
> Yo lo tranquilicé y le reafirmé mi afecto y mi gratitud.
>
> « ¡Oh! Usted ha resuelto muchos (*réglé beacoup* — pagado mucho).
>
> Y entonces dijo esta frase perturbadora.
>
> « Usted es mi hijo adoptivo. »

Fin del libro. Título de la obra: *El día que Lacan me adoptó.* (¡¿?!)

¿Asociaciones? Ninguna… o las 370 páginas precedentes. Nada que decir sobre el monárquico canapé que les servía de lecho conyugal.

¿Cuál es el deseo del analista? ¿El de cuál de los dos?

Notas

1 Kardiner A., *Mi análisis con Freud*, México, Joaquín Mortiz, 1979, Blanton S., *Diario de mi análisis con Freud*, Buenos Aires, Corregidor, 1974, Wortis J., *Fragments of an Análisis with Freud*, Nueva York, Simon and Schuster, 1954, H. D. (Hilda Doolittle), *Tribute to Freud*, Boston, Godine, 1974 y Friedman S. S., *Analysing Freud — Letters of H. D., Bryher, and their Circle*, Nueva York, New Directions, 2002.

2 Kardiner A. (cit., p. 22) cuenta cómo se pasó de la tradición de seis sesiones semanales a cinco después de "discutír este asunto con mi mujer y mi hija Anna … que no quieren ni escuchar ni aceptarían que tome una hora extra de trabajo ".

3 Reid J. Cabot., *Jung, My Mother and I*, Daimon Verlag, Munich, 2001.

4 Reid, J. C., *Jung, My Mother and I*. Daimon Verlag, 2001.

5 Cf., en particular: Rey P., *Une saison chez Lacan*. París, Laffont, 1989 y Godin J.-G., *Jacques Lacan, ,5 rue de Lille*. París, Seuil, 1990. Historias fragmentarias de análisis con Lacan se encuentran en Perrier F., *Voyages extraordinnaires en Translacanie*, París, Lieu Común, 1985, Schneiderman S., *Jacques Lacan. The Death of an Intellectual Hero*, Cambridge, Harvard, 1983, Haddad G., *Le jour où Lacan m'a adopté. Mon analyse avec Lacan*, París, Grasset, 2002. En forma de novela, Milan B., *Le perroquet et le docteur*. ¿París?, L'aube, 1997.

6 Allouch, J., *213 ocurrencias con Jacques Lacan*, México, Sitesa, 1992.

7 A.A.V.V., *Connaissez-vous Lacan?*, París, Seuil, 1992. Weill A.-D. et al, *Quartier Lacan*, París, Denoel, 2001, Weill A.-D. y Safouan M., *Travailler avec Lacan*, París, Aubier, 2007.

8 Braunstein, N. A., *Memoria y espanto O el recuerdo de infancia*, México, Siglo Veintiuno, 2008, pp. 259 y ss.

9 Roudinesco, E., *Généalogies*, París, Fayard, 1994, p. 117

10

11 ¿Por qué no dar a la palabra "pase" su especificidad psicoanalítica lacaniana tomando en cuenta que en francés *passe* es sustantivo femenino mientras que en español es masculino? ¿Por qué no hablar de *la pase*, del mismo modo que decimos "la base" o "la fase", "la frase" y "la clase"? Es una sugestión que estaría de acuerdo con nuestro uso de la palabra "forclusión", específicamente lacaniana, como concepto distante de su significación jurídica. Y sin que nos preocupe mucho que, en español, se trate de un nuevo sintagma. No se me escapan las otras connotaciones implicadas en esta feminización de la pase.

12 "Discours à l'École Freudienne de Paris" del 6 de diciembre de 1967. En *Autres écrits*, París, Seuil, 2001, pp. 270-271. Es desafiante el tono de Lacan cuando allí anota: "Es que, cuando se llega incluso a escribir que mi proposición (del 9 de octubre de 1967) tendría como objetivo entregar el control de la escuela a los no-analistas, yo no me privaré de coger el guante. Y hasta diré que ese es, en efecto, el sentido: pretendo dar a los no-analistas el control del acto analítico, si de tal modo quiere entenderse que el estado actual del estatuto del psicoanalista no sólo lo lleva a eludir ese acto, sino que degrada la producción que dependería de eso para la ciencia".

13 "Principes concernant l´accéssion au titre de psychanalyste dans l´École Freudienne de Paris", *Scilicet* (2/3, 1970, p. 31

14 "*Agendas*", es el neologismo que se utiliza en el inglés de nuestros días. Palabra latina y de reconocimiento castellano que puede incorporarse a nuestra lengua sin violentarla con esta nueva acepción: "programa de acción prefijado; preconcepción actuante".

15 Bair D., *Jung. A Biography*, Nueva York y Boston, Back Day, 2002, p. 382.

16 Ferenczi S., *Diario Clínico*. Buenos Aires, Conjetural, 1988.

17 Braunstein N., *La memoria, la inventora*. México, Siglo Veintiuno, 2008, capítulo 6: "El hombre de los lobos, personaje de 'su' novela, no puede leer novelas", pp. 170-207.

18 Lacan J., "Sobre la experiencia del pase". En *Ornicar?* (**1**), Barcelona, Petrel, 1981, p. 35. El original está en *Lettres de l'École Freudienne*. París, (**15**), p. 189.

Testimonios en Psicoanálisis

Rosa Imelda de la Mora Espinosa

Uno de los preceptos fundamentales, primordiales en el psicoanálisis es el secreto profesional. Así, el analista debe conservar en secreto, valga la redundancia, lo que sus analizantes le confían.

En virtud de que el psicoanálisis es eminentemente clínico nos enfrentamos entonces a una problemática muy particular, ¿como discutir problemáticas clínicas sin faltar al secreto profesional?

Es importante que quienes se dedican al psicoanálisis puedan poner en la palestra cuestiones de orden clínico. Es preciso hacer lazo social con otros interlocutores, con otros psicoanalistas o con quienes se sientan concernidos a discutir problemáticas psicoanalíticas, disertar con otros clínicos sobre dificultades, complicaciones, avances, variaciones, etcétera, reunirse con otros colegas a entablar temas psicoanalíticos.

La manera en que Freud resolvió esto fue publicando casos como enseñanzas clínicas y descubrió que si publicaba temas íntimos de sus pacientes no se sabría su identidad, a diferencia de que si publicaba datos reales, el público podría establecer dicha identidad, de este modo los datos que pudieran develarla los modificó o los omitió para conservar el anonimato de sus pacientes.

Jacques Lacan únicamente publicó el caso de Aimeé, que es su tesis para titularse de psiquiatra y nunca más volvió a publicar casos, solo en algunos momentos de sus seminarios se permitió algunos escuetos comentarios sobre momentos de análisis de sus analizantes. Aún así, se permitió trabajar sobre la figura de James Joyce, quien no fue su analizante en el *Seminario 19 Le Sinthome*, Lacan contaba con algunos testimonios escritos de Joyce a partir de los cuáles trabajó cruzándolos con algunos de los libros escritos y publicados por Joyce.

Así nos encontramos en una disyuntiva, pues sólo quien ha asistido al análisis puede dar cuenta de ello.

Lacan aborda esta cuestión en la proposición del 9 de octubre de 1967 Sobre el Psicoanálisis de la Escuela en la que aborda el asunto del psicoanálisis en intensión que es el que se produce en el análisis mismo y que tiene dos actores: el analista y el analizante, y el análisis en extensión que implica lo que se puede decir del análisis y que se basa indudablemente en el psicoanálisis en intensión

> "Partimos de que la **raíz** de la experiencia del campo del psicoanálisis planteado en su **extensión**, única base posible para dar motivo a una Escuela, debe ser hallada en la experiencia psicoanalítica misma, queremos decir, tomada en **intensión** única razón valedera que se ha de formular en la necesidad de un psicoanálisis introductivo para operar en este campo. En lo cual, por lo tanto, concordamos de hecho con la condición, admitida por doquier, del psicoanálisis llamada didáctico" 1

En la propuesta del psicoanálisis de Lacan, los analistas han seguido su enseñanza y no han publicado casos de análisis. Esto obedece fundamentalmente a salvaguardar el secreto profesional. No así los analizantes, ellos si se han permitido escribir sus testimonios como analizantes.

Para argumentar un poco más en torno a este asunto, es conveniente no olvidar que un testimonio implica una atestación o aseveración de algo propio o de otros, situación que interesa en el sentido de tener el valor de hacerlo, de asumirlo, de hacerse cargo de ese acto.

En el terreno psicoanalítico, en Freud justamente uno de los lugares en donde aparece la noción de testimonio es en el texto titulado *Una Neurosis demoníaca del S. XVII*, que es justamente el primer caso construido desde una lectura psicoanalítica, ahí aparecen testimonios tanto de Christoph Haizmann como del abad Killian, es decir, aparecen testimonios del aquejado de la posesión demoníaca y del abad que da cuenta de lo que atestiguó sobre Haizmann, es a partir de estos testimonios que Freud se permite realizar una lectura analítica de una persona que no fue su paciente, y que ya había fallecido.

Otro lugar en donde Freud aborda el asunto del testimonio es en *A propósito de un caso de neurosis obsesiva (el «Hombre de las Ratas»*, en la "Parte II Sobre la teoría, particularmente en el punto B Algunas particularidades psíquicas de los enfermos obsesivos; su relación con la realidad, la superstición y la muerte". Freud destaca como algunos enfermos obsesivos tienen una predilección por la incertidumbre y la vida en lo que respecta a temas en que la incertidumbre de los seres humanos es general, estos temas son: "la filiación paterna, la duración de la vida, la vida después de la muerte, y la memoria, a la que solemos prestar creencia sin poseer la menor garantía de su confiabilidad" 2

En pleno Siglo XXI, el tema de la filiación paterna ha quedado resuelto gracias a los análisis del ADN, aquí se da un "testimonio" biológico ya sea con sangre, con algún exudado bucal y/o con raíces de cabello, y hoy no es imprescindible creer ciegamente en una mujer que aduce que el padre de su hijo es el varón que ella dice.

Pero lo más interesante es su nota 12 de pie de página, en la que Freud dice:

> "Lichtenberg: «Si la luna está o no habitada, el astrónomo lo sabe más o menos con la misma certeza con que sabe quién fue su padre, pero no con la certeza con que sabe quién ha sido su madre». -Se produjo un gran progreso cultural cuando los hombres se decidieron a admitir el razonamiento junto al testimonio {Zeugnis} de los sentidos y a pasar del derecho materno al paterno. - Figuras prehistóricas en que una persona más pequeña está sentada sobre la cabeza de una más grande significan la descendencia patrilineal: la Atenea sin madre sale de la cabeza de Zeus. Todavía en nuestra lengua, quien da fe de algo ante el tribunal se llama «Zeuge» {«testigo»}, de acuerdo con la parte que el varón desempeña en el acto de la reproducción {«zeugen», «procrear»}; y ya en los jeroglíficos, «testigo» es escrito con la imagen de los genitales masculinos" 3

Es interesante que en lenguas tan diversas como el alemán y el latín la palabra testimonio tenga que ver con los testículos, con el procrear, con la valentía y con la creación de la vida.

Uno de los lugares en que Lacan comenta con respecto al testimonio, es precisamente en el *Seminario 3* dedicado a *Las psicosis*, en el que le va a dar un lugar importante a la palabra de Schreber.

Daniel Schreber, presidente del Senado, escribió en diciembre de 1902 un testimonio invaluable explícito y prolijo que él tituló *Memorias de un enfermo de nervios*1, escritura que relata sus experiencias delirantes y alucinatorias y sus incursiones en los tres hospitales psiquiátricos en los que estuvo internado en varias ocasiones a lo largo de su vida, a saber: clínica psiquiátrica de Leipzig, Hospital Mental Sonnenstein, y en el asilo Lindenhof. Su texto ha sido leído y comentado por Freud, Jung, Sabina Spielrein, Melanie Klein y Lacan 4

Dice Lacan:

> "Intentemos penetrar un poco la noción de testimonio. ¿Acaso el testimonio es también pura y simplemente comunicación? De ningún modo. Pero está claro que todo lo que para nosotros tiene valor en tanto que comunicación, es del orden del testimonio. La comunicación desinteresada, en última instancia, no es sino un testimonio fallido, o sea, algo sobre lo cual todo el mundo está de acuerdo. Todos saben que ese es el ideal de la transmisión del conocimiento. Todo el pensar de la comunidad científica esta basado en la posibilidad de una comunicación cuyo término se zanja en una experiencia respecto a la cual todo el mundo puede estar de acuerdo. La instauración misma de la experiencia esta en función del testimonio" 5

En esa misma sesión, más adelante Lacan apunta a la palabra, dice:

> "La palabra es siempre pacto, acuerdo, nos entendemos, estamos de acuerdo: esto te toca a ti, esto es mío, esto es esto y esto es lo otro. Pero el carácter agresivo de la competencia primitiva deja su marca en toda especie de discurso sobre el otro con minúscula, sobre el Otro en cuanto tercero, sobre el objeto. No por nada testimonio en latín se denomina *testis*, siempre se testimonia sobre los propios cojones. Siempre hay compromiso del sujeto y lucha virtual en la cual el organismo está siempre latente, en todo lo que es del orden del testimonio" 6

Se observa cómo en el diccionario, en la etimología, en Freud y en Lacan, lo mostramos, testimonio hace referencia a los testículos, a procrear, a tener la valentía para decir algo, a asumir un compromiso y a hacerse cargo de los actos.

Una de las formas de dar testimonio consiste también en escribir los recuerdos que se tienen del pasado, de lo que se vivió; al respecto dice Lacan en el *Seminario 19 Le Sinthome* en la Clase X del 11 de mayo de 1976: "Las personas escriben sus recuerdos de infancia. Eso tiene consecuencias. Es el pasaje de una escritura a otra escritura" 7. Esta aseveración de Lacan apunta a los recuerdos de infancia de James Joyce para mostrar, vislumbrar, uno de los múltiples aspectos sobre cómo funcionó Joyce como escritor y en su vida.

Se apuntaba en líneas anteriores que solo quien ha estado en análisis puede dar cuenta de ello, y comentábamos que al analista le corresponde preservar el secreto profesional, pero los analizantes no están obligados a resguardarlo.

Como muestra de testimonios de analizantes tenemos a Serguei Constantinovich Pankejeff, quien estuvo en dos ocasiones en análisis con Freud, la primera vez antes de la Primera Guerra Mundial y luego posteriormente a la guerra. Intenta analizarse con Freud por tercera vez y él lo deriva con su discípula y a la vez analizante Ruth Mack Brunswick quien lo nominó como *El Hombre de los Lobos*, Pankejeff fue uno de los primeros pacientes de Freud que escribió su autobiografía y su tránsito por su análisis con él.

También están Smiley Blanton, Abram. Kardiner y Hilda Doolitle, los tres norteamericanos y pacientes de Freud, quienes publicaron testimonios de análisis. Blanton y Kardiner fueron psiquiatras que se trasladaron a Viena para analizarse con Freud. Hilda Doolitle fue una poetisa y procedió así mismo a hacer una escritura testimonial de su análisis con Freud. También existe el testimonio invaluable de Marie Bonaparte, quien no solo fue analizante de Freud, sino que se convirtió en una amiga de él y de su familia y fue gracias a ella que los Freud pudieron escapar del régimen nazi que se había instalado en Viena con el advenimiento de la segunda Guerra Mundial.

Otra forma peculiar de esto es la publicación del libro *Como trabajaba Freud*, que consiste en una serie de entrevistas realizadas por Paul Roazen, quien es un historiador, a diez pacientes de Freud, entre ellos James y Alix Strachey, quienes consintieron en hablar de su experiencia analítica con Freud.

También con respecto a Lacan, ha habido analizantes que han dado cuenta de su tránsito por el análisis con él, en este tenor podemos comentar, por ejemplo, el texto titulado *Una temporada con Lacan* de Pierre Rey, escritor francés quien estuvo más de 10 años con Lacan y nos relata su análisis y sus incursiones en los seminarios del mismo.

Asimismo Gerard Haddad, de origen tunecino, quien trabajaba como ingeniero agrónomo y en 1969 ingresa a análisis con Lacan y da cuenta de su análisis de 11 años con él, en un libro titulado *El día que Lacan me adoptó,* posteriormente Haddad estudió medicina, psiquiatría y se convirtió en psicoanalista.

De igual forma se puede comentar sobre Stuart Schneidermann, quien es el primer analista norteamericano que se formó en la Escuela Freudiana de Paris, como analista lacaniano en los años 70, y que no sólo da cuenta de trazos de su análisis con Lacan, sino que también nos muestra a un Lacan no sólo analista, sino un Lacan humano, un Lacan admirador de las mujeres y que buscaba tener relación con ellas, un Lacan con posturas políticas con respecto a la IPA y a los movimientos políticos de la Francia de esa época, un Lacan que fue proponiendo una teoría psicoanalítica diferente a la de Freud, en fin un Lacan que Schneidermann nomina un héroe intelectual.

Otro analizante de Lacan que también nos brinda el testimonio de su análisis con él, es el psicoanalista francés Jean-Guy Godin publicado con el nombre de *Jacques Lacan, calle de Lille No. 5*.

También puede comentarse en este tenor el texto establecido por Jean Allouch titulado según dos distintas versiones *213 ocurrencias con Jacques Lacan*, o *Hola…¿Lacan? Claro que no*., en el que numerosos analizantes, colegas, supervisandos testimonian momentos de Lacan y de su quehacer clínico y en los seminarios.

Pues bien, esto sería del lado de los analizantes, pero del lado de los analistas nos ocupa una cuestión ¿qué se puede proponer para hacer lazo social y discernir en torno a problemáticas clínicas sin faltar al secreto profesional?

Como dice Lacan: "es indispensable que el analista sea al menos dos. El analista para tener efectos es (*est* / y) el analista que a esos efectos los teoriza" 8. Es por ello que es importante hacer psicoanálisis y teorizarlo para poder pasar a otro público distinto al que nació.

Una de las formas de hacer lazo social para discernir cuestiones clínicas sin faltar al secreto profesional y teorizar efectos de la clínica consiste en la fábrica de casos/casos en fabricación.

La concepción de fábrica de casos nació en los documentos de la fundación de la escuela lacaniana de psicoanálisis (e.l.p.), plaqueta editada en Paris por la misma en el primer semestre de 1986 y con las modificaciones hasta diciembre de 1988. Fue publicada en español por la Revista Artefacto 1 9 Los documentos constan de VI apartados, a saber: I Sobre el psicoanálisis didáctico, II Sobre la clínica psicoanalítica, III Sobre el cartel, IV, Sobre la enseñanza, V Biblioteca y VI Publicaciones.

Precisamente en el apartado dedicado a II Sobre la clínica psicoanalítica apare ce la concepción de La fábrica del caso

Los miembros de la escuela lacaniana de psicoanálisis parten de una pregunta, a saber:

> "¿Cómo confrontar experiencias múltiples, cada una de las cuáles se sostiene solo por lo singular? ¿Cómo pasar de prácticas (privadas por el hecho mismo del protocolo de la cura) a una clínica susceptible de hacer referencias para una comunidad, y de manera tal que permita el debate?"10

La respuesta la emiten en una doble comprobación: en primera instancia nos advierten que la expresión "ingenua" de un fragmento de cura, necesitaría ser enunciada por el analista, quien caería en una unicidad de la censura de sus elaboraciones que podría fracasar al pasar al público, entonces, ellos señalan la necesidad de un cartel.

En segundo término los miembros de la e.l.p. nos advierten que el trabajo de fábrica de caso en un cártel sea encarado "en la perspectiva del pasaje a un público distinto de aquél en que vio la luz" 11

Es necesario comentar que el cártel consiste en una reunión regular de personas para trabajar asuntos clínicos psicoanalíticos, esto no parecería distinto de otras prácticas psicoanalíticas, sin embargo Lacan introdujo el enigmático " más-uno", "para mantener la tensión necesaria para que un cártel pueda resistir a la tentación, ya sea de estallar antes de tiempo, ya sea de hipostasiarse en la contemplación de los saberes" 12

Aún cuando se pretende la fabricación de un caso a través de un cártel, en la e.l.p. existen textos de fábrica de casos que se han construido por una persona, a saber: *Margueritte, Lacan la llamaba Aimeé*, por Jean Allouch y *Camille Claudel, el irónico sacrificio* trabajado por Danielle Arnoux, y las razones de esto son una muestra de la singularidad de caso.

La nominación fábrica de casos/casos en fabricación obedece a la epeele, Editorial Psicoanalítica de la letra, A.C. en lo que respecta a su serie de publicaciones sobre los mismos, que en esta apuesta permite la inclusión de casos que están en fabricación y que habrá de continuar con ellos, una muestra de caso en fabricación sería el libro *Una célebre desconocida* de Jacques Maitre, que aparte de ser un caso en fabricación, está siendo fabricado por una sola persona.

Recurriendo a la enseñanza de Freud de abordar caso por caso y como se estila en el psicoanálisis lacaniano la singularidad de caso, es precisamente esta singularidad, valga la redundancia, la que se despliega en cada fábrica de caso/caso en fabricación, de ahí que las generalidades se tornan improcedentes y entonces aparece cada caso en una exquisita singularidad.

George-Henri Melenotte nos explicita a que se refiere el psicoanálisis cuando propone la singularidad del caso:

> "El caso debe ser real y su realidad, de hecho, un acontecimiento. La singularidad no radica en la ausencia de una medida común de una calidad enmascarada por la condición de los hombres, sino en la resistencia propia de toda realidad a ser capturada en una red clasificatoria operatoria" 13

Marcelo Pasternac también nos explicita en torno a la fábrica de casos que la idea sea precisamente fabricar un caso y no hacer una producción fantasiosa, respetando el ámbito de exquisita singularidad irrepetible de cada caso.

Asimismo Marcelo Pasternac nos advierte del riesgo que ocurre cuando no contamos con las asociaciones el analizante, y que entonces se evite hacer una aventura de lectura puramente asociativa. Incluso dice como el caso puede terminar de forma provisoria.

A partir de ello la propuesta de Marcelo Pasternac en lo que concierne a la singularidad para la fábrica de casos/casos en fabricación consiste en lo siguiente:

> "1º. *Singularidad* del real de la clínica. El caso clínico es único, irrepetible y ante él la disponibilidad del analista debe ser total, con la suspensión de su propia subjetividad, sin excluirla;
>
> 2º. *Singularidad* del simbólico que se expresa en la formulación de la ética del psicoanálisis. Una ética que consiste en que el psicoanálisis no es una moral. Una práctica que no integra al sujeto singular en un rebaño y que, entonces, no lo conduce a ningún corral preestablecido por una bio-norma o una socio-norma o una etiqueta. Ética que se regula por la exquisita singularidad del enigmático deseo del sujeto;
>
> 3º. *Singularidad* del imaginario que se presenta en la generalidad teórica, pues el saber del psicoanalista como todo saber tiende a producir una generalidad transmisible y, en ese sentido, está acechado por el riesgo de caer en la tendencia a las formas plenas. Pero aquí tenemos una generalidad contradictoria. Lacan la formula en una paradoja cuando afirma que "Lo que debe saber el psicoanalista ante el caso es justamente ignorar lo que sabe " (lo que sabía de antes y de otros casos). He aquí **una generalidad teórica extraña: saber que no se debe aplicar, la suspensión de todo saber general.**
>
> 4º. *Singularidad*, finalmente, de la escritura del caso en una topología especial, la del cuarto lazo de este anudamiento borromeo de la doctrina del análisis. Lacan hizo una escritura del caso Schreber, o en el caso de James Joyce, que no es la escritura de las psicosis sino la escritura de cada uno de esos casos, y que puede resultar un saber iluminador de otros pero que debe ser suspendido en la tendencia a aplicarlo como una generalidad."14

También es insoslayable recuperar el reportaje que Michel Sauval le hizo a Pura Cancina en *Acheronta* No. 21 en referencia a la fábrica de casos, algunas cuestiones que ellos elucidan se recuperan en esta escritura.

Pura Cancina comenta como la clínica es transmisión y que una de las formas es precisamente la fábrica de caso, "En la idea de fábrica de casos está contenido el caso por caso. Es cuando un caso –y esto sería una ruptura con toda la epistemología de la evidencia- cuando un caso, suficientemente trabajado, produce una enseñanza. En este sentido coinciden transmisión y enseñanza" 15 para Pura Cancina la clínica pone en cuestión a la teoría.

Para sostener esta cuestión Pura Cancina nos conduce al "Seminario sobre la carta robada" de Lacan, en el que él subraya la importancia de que trabajemos con un relato, y como al hacer un nuevo relato del relato se produce una nueva lectura que esclarece el asunto en cuestión.

En si "La fábrica de casos es principalmente una práctica de lectura, porque trabaja casos que no son propios. No es tu práctica sino lo que otro transmite –relata- de su práctica, sobre lo que vos hacés un ejercicio de lectura y fabricás un nuevo relato " 16

Y a partir de aquí Pura Cancina relata ampliamente el trabajo de fábrica de casos realizada en cárteles, en el que cada miembro toma un aspecto del caso, lo trabaja, lo reflexiona y luego lo propone al grupo. Ella

destaca que ese aspecto del caso era algo que le interesaba especialmente, lo que nos conduce a la insoslayable transferencia, sin la cuál la fábrica de casos no se produciría. La fábrica de casos es un dispositivo, y como tal dice Michel Sauval "No hay dispositivo que sea independiente de quienes los implementan" 17

También Pura Cancina nos habla de distintas formas de las fábricas de casos:

"porque una cosa es trabajar una desgrabación de una presentación de enfermos, otra cosa es trabajar lo que el personaje de un libro dice de lo que puede ser la estructura y otra cosa es trabajar un texto testimonial" 18

Esta referencia es de mucha claridad, aunque en este texto estoy trabajando fundamentalmente las escrituras testimoniales ya sea de quienes han estado en análisis o quines no han estado en análisis, pero sus testimonios revisten una importancia clínica psicoanalítica

Y nos advierte Pura Cancina muy bien sobre la forma en que se trabaja en la clínica en el psicoanálisis "no es la ocurrencia, la opinión. Es una lectura que se sostenga con un referente textual" 19

En este mismo sentido Marco Antonio Macías señala muy puntualmente como: "Hablar de la fábrica del caso, es hablar de una forma de investigación particular que implica, y es necesario reiterarlo, el teorizar a partir del caso, renunciando a la práctica de la conjeturación" 20 Marco Macías nos presenta distintos pasajes de las Actas de la Sociedad de los Miércoles, en las que discípulos de Freud incurrían en ese error de la conjeturación, aún cuando Freud había advertido que no era conveniente. Asimismo Marco Macías advierte que no es prudente aplicar la teoría psicoanalítica al caso y entonces hacer un análisis de la "personalidad" del sujeto en cuestión, sino más bien dice que "la práctica del psicoanálisis es una práctica de lo azaroso, en el sentido de poderse dejar sorprender, práctica que se aparta de la correspondiente ciencia que trata de controlar las variables previstas y que se afana en hacer previsiones, esto es, querer ver antes y ante toda circunstancia lo que va a suceder" 21

Es por ello que al fabricar el caso se producen sorpresas inesperadas que se dejan conducir, que se halan por si solas

Es importante recuperar las intelecciones de George-Henri Melenotte sobre los que plantea en cuanto a "Convergencia y divergencia entre Lacan y Foucault a propósito del caso", Melenotte dice "Entre Lacan y Foucault hay convergencia en cuanto a la soledad del caso, su no inscripción en el *pret-à-porter* psiquiátrico, y divergencia en lo que hace a la libertad del sujeto" 22 , es decir, efectivamente hay singularidad de caso, hay una no inscripción en los sistemas calsificatorios psicopatológicos de la psiquiatría y la divergencia que encuentra Melenotte es que Foucault si problematiza en torno a la libertad y Lacan no habla de la libertad, para Melenotte, esta libertad en negativo está en el sentido de las palabras impuestas, por el otro y el Otro al sujeto.

Posterior a Lacan, el psicoanálisis, ha ido avanzando en cuanto a la fabrica de casos, sea de manera individual o de manera colectiva, las fabricas de casos/casos en fabricación que se han publicado por la epeele y otras editoriales, son rigurosas, han llevado mucho tiempo a sus autores, han cuidado no caer en conjeturas, han realizado las reconstrucciones histórico-sociales pertinentes, de alguna manera los casos no han sido construidos en su totalidad porque han respetado rigurosamente las fuentes y los testimonios con los que han contado. Estas fábricas de casos/casos en fabricación nos permiten discusiones clínicas importantes, se han publicado por ejemplo, *Camille Claudel, el irónico sacrificio*, caso fabricado por Danielle Arnoux. Jean Allouch ha fabricado los casos de Aimeé, de las hermanas Papin y de Sidonie Csillag (el caso de la joven homosexual de Freud). Ines Rieder y Diana Voigt trabajaron también el caso de Sidonie Csillag También la psicoanalista uruguaya Raquel Capurro ha escrito los casos de Iris Cabezudo y de Herculine Barbin. Michel Foucault quien también trabajó a Herculine Barbin y a Pierre Riviere. También está publicado el libro titulado *Una célebre desconocida* de Jacques Maitre quien da cuenta de Madeleine, la paciente del psiquiatra francés del siglo XIX Pierre Janet. Del mismo modo la psicoanalista Anne-Marie Vindras publicó la monografía clínica de *Ernst Wagner, ¡Ecce Animal!: pastor, maestro, masacrador, dramaturgo*.

Mi tesis doctoral esta encaminada a la fábrica de caso/caso en fabricación de Sacher-Masoch, desde una lectura psicoanalítica con los avatares, problemáticas y dificultades que conlleva.

Si bien, Sacher-Masoch, al parecer, no estuvo recluido en un hospital psiquiátrico, ni tuvo delirios ni alucinaciones, ni tampoco cometió un crimen, ni deambuló por las calles pretendiendo ser santo y puro como San Francisco de Asís y presentando los estigmas de Jesucristo, ni tampoco fue poseído por el demonio ni hizo un pacto con el diablo, ni se mutiló una parte de su cuerpo, ni por supuesto estuvo en análisis, pues por edad era 20 años mayor que Freud. Lo cierto es que era todo un caballero del Siglo XIX, burgués de nacimiento, hijo de Leopold Sacher Jefe de policía de la provincia de Graz en Austria y de Carolina Masoch, mujer refinada quien a su vez era hija de un gran médico. Tuvo una educación excelente, hablaba el alemán, lengua oficial del imperio austrohúngaro, ruso pues fue amamantado y criado por una nana rutena, francés que le fue enseñado en su casa por una institutriz francesa, y conocía la lengua eslava Su educación universitaria se enfocó en la filosofía. A muy temprana edad, 20 años terminó su doctorado en Filosofía en la Universidad de Graz (enero de 1856), para el año siguiente 1857 logró ser *Privat dozent* de la misma Universidad, en la que permaneció 9 años como profesor.

Pero a Sacher-Masoch le atraía sobremanera ser escritor. Dedicó muchos años de su vida a la escritura de novelas históricas, de revistas literarias y de periódicos pues siempre le interesaron los avatares históricos y movimientos políticos de los austriacos, los polacos, los judíos, los rutenos e incluso en su autobiografía se muestra como admirador de Napoleón Bonaparte. En una época, en el mundo germánico, en que a los escritores no se les pagaba porcentaje por el precio de venta "Se les pagaba por «pruebas de imprenta», es decir, dieciséis páginas impresas" 23, Sacher-Masoch insistió en ser escritor, y se mantuvo toda su vida como tal, de hecho el ser escritor se convirtió en su *modus vivendi* y fue como mantuvo a sus dos esposas y a sus hijos

Uno de sus grandes éxitos y de manera simultánea uno de sus grandes problemas consistirá en haber publicado varios testimonios de su erótica. Uno de estos testimonios titulado *La Venus de las pieles*, fue recuperado por Krafft-Ebing para nominar una entidad nosológica psiquiátrica: el masoquismo. Solo por que Sacher-Masoch decía que le encantaba ser el esclavo de una mujer envuelta en pieles.

Para argumentar lo que permite considerar la figura de Sacher-Masoch como fábrica de caso/caso en fabricación, recupero una aseveración de los miembros de la e.l.p. en la que nos invitan a

> "Retomar casos de la literatura analítica también puede dar lugar a trabajos de fábrica siempre que fueran puestos sobre el banquillo de elementos transferenciales que presidieron la elección de ese caso más que otro cualquiera" 24

Y efectivamente, así ocurrió, cuando leí en Deleuze que la nominación del masoquismo se había hecho en vida de Sacher-Masoch, quedé capturada por él, pensé en el dolor de ver convertido su apellido materno en una entidad nosológica psiquiátrica, y en ese instante, ya no pude desprenderme de Sacher-Masoch, ni del caso, mi interés aumentó sobremanera hasta darme a la tarea de tratar de conseguir la mayor cantidad de testimonios de su vida y de su erótica que me fuera posible.

También los miembros de la e.l.p. enuncian que: "Asimismo, otras prácticas diferentes de la cura pueden encontrarse convocadas ahí, las formaciones del inconciente no son privilegio exclusivo del marco diván-sillón (como tampoco la transferencia)" 25

Personalmente mi inconciente ha estado presente en la fabricación de este caso, he cometido lapsus recurrentes sobre él. Y que decir de mi transferencia, no sólo he localizado testimonios de Sacher-Masoch, sino que he pasado una gran cantidad de horas dedicadas a él, pensando, escribiendo, tratando de argumentar, aún cuando es mi lectura particular, mi versión del caso. Se pueden escoger distintas aristas para tomar el caso de Sacher-Masoch, la que yo elegí es la de la erótica nominada por él mismo *übersinnlicher*, hipersensual o ultrasensual, evidentemente esa es mi lectura. Pero sobre todo interesa darle voz a él, pues una de las características primordiales de una fábrica de caso es el no hacer conjeturas sobre las posiciones de la persona en cuestión, el mantener la tensión ahí, aún cuando el caso en fabricación quede inconcluso, pues de otro modo, se deslizaría al escabroso terreno de la interpretación, de la ficción y la inventiva y entonces no se mantiene el caso en su precisa dimensión, pues se puede proceder a emplear categorías de análisis distintas a las de la persona, por ejemplo, interpretar

desde el contexto del posmodernismo la erótica de Sacher-Masoch conduciría a un terreno de especulación del que difícilmente se saldría airoso.

Otro aspecto que se presenta de manera insoslayable en la fábrica de casos, es comentado por Pura Cancina, quien nos dice como en la lectura que se hace para la fábrica de casos uno se introduce al real de Lacan, el real que es del orden de lo imposible, que está ahí, pero es imposible de aprehender, que tiene que ver con la irrepresentabilidad, con la incertidumbre de la vida, el real que es imposible de imaginar, imposible de incorporar al orden simbólico (inconciente), e imposible de obtener, pero ahí está.

En este sentido, puede decirse que Sacher-Masoch testimonia su erótica desde su real, y los que lo hemos trabajado y también expresamos nuestro real en nuestra lectura, por ejemplo B. Michel expresa su real en su lectura de Sacher, Elena Rangel también involucra su real en su lectura y así ocurre con los diversos autores que se han dedicado a Sacher-Masoch.. Estos autores son recuperados a lo largo de esta tesis. Y ahora, en la escritura de esta tesis, insoslayablemente, se involucra mi real.

A mi parecer una de las frases más explícitas sobre la fábrica de casos expresada por Pura Cancina es que "Si hablamos de psicoanálisis, esto es así. El deseo que pone alguien en algo hace que eso se sostenga o no" 26 y mi deseo se sigue sosteniendo en torno a Sacher-Masoch, no en balde en la primera presentación pública de avances de esta tesis, después de cometer un lapsus sobre la fecha de nacimiento de Sacher-Masoch en más de una ocasión, el Dr. Psicoanalista Luis Tamayo me dijo: "Rosa Imelda estás "mordida" por Sacher-Masoch", y efectivamente estoy "mordida" por Sacher-Masoch y mi deseo y mi real están implicados en esta fábrica de caso/caso en fabricación en la que el acento principal está dado en los testimonios escritos y publicados de Sacher-Masoch, lo que permite una lectura psicoanalítica, aún cuando el caso, como dice Marcelo Pasternac termine de forma provisoria.

Notas

* Daniel Paul Schreber; *Memorias de un enfermo de nervios*; (1902); Ed. Sexto Piso, México; 2003.

1 Jacques Lacan; *Proposición del 9 de octubre de 1967, Sobre el Psicoanálisis de la Escuela*; Revista Ornicar 1, Publicación Periódica del Champ Freudien, Ediciones Petrel; Barcelona, 1981; p.14, traducción de Irene Agoff

2 Sigmund Freud, *A propósito de un caso de neurosis obsesiva, (el Hombre de las Ratas)*, 1909, O.C., Ed Amorrortu, T, X, pp.181-182

3 Sigmund Freud, op.cit., p.182, nota 12

4 Roberto Calasso; "Nota sobre los lectores de Schreber" en Daniel Paul Schreber; *Memorias de un enfermo de nervios*; Ed. Sexto Piso, México; 2003

5 Jacques Lacan, *Seminario 3, Las psicosis;* Sesión del 30 de noviembre de 1955; archivo electrónico

6 Jacques Lacan, op.cit.

7 Jacques Lacan; *Seminario 19 Le Sinthome*; Sesión del 11 de mayo de 1976; versión inédita

8 Jacques Lacan; *Seminario RSI, Sesión del 10 de diciembre de 1974*, Traducción de la versión Chollet, Versión crítica, Edición completa, notas de la traducción de Ricardo Rodríguez Ponte; Ed. Escuela Freudiana de Buenos Aires, p. 7

9 Documentos de la escuela lacaniana de psicoanálisis, *Revista Artefacto 1*, México 1990, pp. 1 a 39; Traducción realizada en el cartel constituído por Antonio Montes de Oca, Marcelo Pasternac y Alberto Sladogna Ceiman. Más uno: Nora Pasternac

10 Ibid., p. 26

11 Ibid., p. 26

12 Ibid, pp.31-32

13 George-Henri Melenotte; "Convergencia y divergencia entre Lacan y Foucault a propósito del caso", publicado en *Revista Litoral No.41*; epeele; julio 2008; p. 90

14 Marcelo Pasternac; "Fábrica de un caso: Camille Claudel" en *Revista Me cayó el veinte*, No, 6, epeele, México 2002, pp. 16-17 y en *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura, No. 21, "Clínica y Transmisión", Julio de 2005, en www.acheronta.com , ISSN 0329-9147

15 "Reportaje a Pura H. Cancina" en *Acheronta*, Revista de Psicoanálisis y Cultura, No. 21, "Clínica y Transmisión", Julio de 2005, en www.acheronta.com , ISSN 0329-9147

16 Ibid

17 Ibid.

18 Ibid.

19 Ibid.

20 Marco Antonio Macía López, "Algunas puntualizaciones sobre la fábrica del caso", en Revista *Uaricha*; Ed. UMSNH, No. 9, marzo 2007, p. 28

21 Ibid., p 27

22 George-Henri Melenotte; op.cit. p. 99

23 Bernard Michel; *Leopold von Sacher-Masoch*; Ed. Circe, Barcelona 1992, p. 206

24 Documentos de la escuela lacaniana de psicoanálisis, op. cit., p.27

25 Documentos de la escuela lacaniana de psicoanálisis, op. cit., p.27

26 "Reportaje a Pura H. Cancina" op.cit

Freud, el primer analizante

Sebastián Sica

I - En la "Proposición del 9 de octubre de 1967…", Lacan realiza una sorprendente afirmación de gran importancia clínica- dado que le servirá de apoyo para establecer su concepción sobre la transferencia en términos de sujeto supuesto saber, así como las coordenadas de inicio y final de un análisis- que ha sido descuidada por la mayoría de los comentaristas de su enseñanza: Sigmund Freud, en su relación con Fliess, se constituyó en el primer psicoanalizante, lo que habilitó el lugar en el que *luego* se instaló el psicoanalista.

Lacan sostiene que Freud, por asumir inicialmente la posición de analizante, con posterioridad logró ubicarse frente al padecimiento histérico de tal modo que inauguró una nueva posición discursiva: el psicoanalista.

De esta aseveración se desprende una hipótesis central: el psicoanálisis depende de aquel que debe ser llamado psicoanalizante (1), es el analizante quien produce al psicoanalista, por lo que sería inconcebible considerar cualquiera de estas posiciones por fuera del lazo que supone el discurso analítico.

No obstante la insistencia y el desarrollo de esta lógica por parte de Lacan hasta el final de su enseñanza, luego de cuarenta años de producida la "Proposición …" –texto fundamental en lo que concierne a la formación del analista-, y de haber establecido la formalización de los cuatro discursos en el marco del seminario "El reverso del psicoanálisis", la concepción imperante acerca de las condiciones de posibilidad para el armado del dispositivo entre los psicoanalistas que nos vinculamos a sus textos parece haberse retrotraído, parafraseando al propio Lacan, al *statu quo ante* de su formulación: términos como "responsabilidad" o "rectificación subjetiva" utilizados a la ligera y sin rigurosidad conceptual han terminado por volver a instalar al yo-aun cuando se lo designe *sujeto*- en el primer plano de la clínica, así como la figura del analista como una entidad *ya-ahí,* capaz de producir efectos o "sancionar la entrada en análisis" por el solo hecho de "autorizarse por sí mismo".

II- El término psicoanalizante es correlativo de la rigurosa aplicación por parte de Lacan de la lógica del significante a la totalidad de la trama conceptual, la que tiene por consecuencia una axiomática muy precisa, conocida por todos sus lectores:

- -El significante, en cuanto tal, no significa nada.
- -Por tal motivo, en su operatoria, el significante requiere de la articulación de al menos dos elementos
- -El sujeto (no el yo, el individuo, el paciente) será el efecto de la *articulación* de la cadena de por lo menos dos significantes.

Asimismo, Lacan distinguirá los conceptos de *significante* y *palabra* así como los de *enunciado* y *enunciación* para toda consideración del sujeto del Icc: el *significante* no se reduce a la *palabra* ni a los *enunciados* sino que también designa *el lugar enunciativo* desde el que se profieren ambos: el acto mismo del decir.

Al respecto, dos citas en las que Lacan es taxativo:

> "…*no es la palabra la que puede venir a fundamentar el significante.(…) podría hablar de la frase que es, ella también, unidad significante* (…)" (2)

> "…*en todo lo tocante a las relaciones de los hombres y las mujeres, lo que se llama colectividad es algo que no anda. No anda, y todo el mundo habla de ello, y gran parte de nuestra actividad se nos va en decirlo.*

> *Esto no quita que lo único serio es lo que se ordena de una manera distinta como discurso (…) esta relación sexual, en tanto no anda, anda de todas maneras gracias a cierto número de convenciones que son efecto de lenguaje (…) No hay la más mínima realidad prediscursiva, por la buena razón de que lo que se forma en colectividad, lo que he denominado los hombres, las mujeres y los niños, nada quiere decir como realidad prediscursiva.* **Los hombres, las mujeres y los niños no son más que significantes***.*
>
> *Un hombre no es otra cosa que un significante. Una mujer busca a un hombre a título de significante*." (3)

En la medida en que el discurso es considerado por Lacan como "un vínculo entre los que hablan" (4), el lugar ocupado por cada ser-hablante tend rá el estatuto de significante.

Es por ello que el término "psicoanalizante" no será atribuible a ningún ser-hablante a la manera de un adjetivo, sino que, respetando la lógica del significante, designará el lugar de quien toma la palabra en articulación necesaria con un Otro lugar, el psicoanalista.

> "…*ese sujeto es lo que el significante representa y no podría representar nada sino para otro significante***: a lo que se reduce el sujeto que escucha.**" (5)

Analista y analizante se constituirán como tales en una articulación discursiva en la que serán concebidos como dos significantes entre los cuales, en cuyo intervalo, podrá advenir el sujeto del Icc.

III- Esta lógica será efectuada por Lacan mediante la escritura del algoritmo de la implicación significante (6) con el que formalizará su concepción de la transferencia en términos de sujeto supuesto saber, utilizando el álgebra elaborada en el escrito "Instancia de la letra en el Icc…" para dar cuenta del significante:

S----------> Sq
---
s (S1, S2…Sn)

Luego de presentado el algoritmo, Lacan afirmará:

> *"Se ve que si el psicoanálisis consiste en el mantenimiento de una situación convenida entre dos partenaires que se asumen en ella como el psicoanalizante y el psicoanalista…"*
>
> *"Debajo de la barra, pero reducido al patrón de suposición del primer significante: el* s *representa el sujeto que resulta de él, implicando en el paréntesis el saber, supuesto presente, de los significantes en el inconsciente…"* (7)

Lo que conduce a leer la fórmula en consonancia con lo anteriormente expuesto:

- - la parte superior S----------> Sq como la articulación discursiva entre el analista y el analizante- ambos considerados como significantes-
- - debajo de la barra, *"reducido al patrón de suposición del primer significante"* (8) (es decir, el analizante) se ubica el sujeto supuesto al saber inconsciente.

De este modo, resulta evidente que Lacan no confunde bajo ninguna circunstancia los términos "psicoanalizante", S, y "sujeto", s, siendo este último el efecto que adviene como producto del acoplamiento discursivo entre ambos partenaires.

Por otro lado, al designar el lugar del analista como Sq, significante *quelconque,* -vocablo que alude a " un hombre del montón"- Lacan pondrá de relieve que el Otro significante con el que se articula el

psicoanalizante, podrá ser ocupado por cualquiera: por ejemplo, Fliess en el caso de Freud, el auditorio del seminario en su propio caso.

> *"Si es nombrable con un nombre propio, no es que se distinga por el saber.(…) El Sq de la primera línea no tiene nada que ver con los S de la cadena de la segunda y sólo puede hallarse allí por encuentro…"* (9)

Lacan sostiene que no existe el psicoanalista en términos del universal ni como una entidad a priori, sino que supone la particularidad en el sentido aristotélico: podrá ser cualquiera, pero a condición de ser alguien en particular: no hay posibilidad de autoanálisis, el pasaje por el Otro es estructural.

Esto mismo lo llevará a preguntarse acerca de la relación del psicoanalista con el saber inconsciente que implica la empresa del analizante:

> *"Tenemos que ver qué califica al analista para responder a esta situación que, como se ve, no engloba a su persona (…) Nos importa aquí el psicoanalista, en su relación con el saber del sujeto supuesto(…) Está claro que nada sabe del saber supuesto. EL Sq de la primera línea no tiene nada que ver con los S de la cadena de la segunda…"*

El planteo de Lacan es muy interesante: si el analista, por anticipado, nada sabe ni podría saber acerca del saber supuesto, ¿en qué consistiría su formación?

Está claro que no se trata de la acumulación de saber de tipo académico o universitario, aunque, advierte Lacan –cosa a menudo olvidada por los psicoanalistas-, esto *"no autoriza en modo alguno al psicoanalista a contentarse con saber que no sabe nada" (10)*; aquello que el analista no puede ahorrarse en su formación *" concierne ante todo a los efectos del lenguaje, el sujeto en primer lugar, y lo que podemos designar con el término amplio de estructuras lógicas"* (11)

IV- Si es el psicoanalizante el que produce al psicoanalista, ¿Qué es lo que permite designar a alguien bajo esa condición? ¿Qué es aquello que opera el pasaje a la posición de analizante?

Lacan sostendrá que se trata de una cierta posición frente al saber, un forzamiento del *no querer saber nada de eso* propio de la pasión neurótica que, por presentar la estructura del acto, sólo podrá ser considerada y establecida en torno a la temporalidad inherente a la cadena significante, esto es, la anticipación y la retroacción.

Veamos una extensa cita del Seminario 20, *Aún,* ni más ni menos que su apertura:

> *"Sucede que no publiqué La ética del psicoanálisis. (…) Con el tiempo, descubrí que podía decir algo más sobre el asunto. Me percaté, además, de que mi manera de avanzar estaba constituida por algo que pertenecía al orden del* no quiero saber nada de eso.
>
> *(…)Lo que me favorece desde hace algún tiempo es que hay también entre ustedes, en la gran masa de los que están aquí, un* no quiero saber nada de eso. *Pero el asunto es si será el mismo.*
>
> *Vuestro* no quiero saber nada *de cierto saber que se les transmite por retazos ¿será igual al mío? No lo creo, y precisamente por suponer que parto de otra parte en ese* no quiero saber nada de eso, *se hallan ligados a mí. De modo que, si es verdad que respecto a ustedes yo no puedo estar aquí sino en la posición de analizante de mi* no quiero saber nada de eso, *de aquí a que ustedes alcancen el mismo, habrá mucho que sudar."*

En la medida en que se trata de un acto, el pasaje a la posición de analizante requiere en su consideración de la estructura del tiempo lógico : nadie podría autoproclamarse ni tampoco designar taxativamente por anticipado a alguien como "psicoanalizante" ya que no se trata de un adjetivo atribuible a una persona, sino de una posición enunciativa circunscripta a ciertas condiciones discursivas.

Por esta razón, la tan difundida "sanción de la entrada en análisis" por parte del analista se encuentra en total contradicción con los precisos planteos de Lacan al respecto: que el analista pretenda determinar el momento preciso en que se produce dicho acto, sería equivalente a suponer que puede establecer el final de un análisis.

En tal sentido, bien sabemos que el dispositivo del pase fue el intento, por parte de Lacan, de resolver la imposibilidad estructural en la que se encuentran tanto el psicoanalista como el psicoanalizante de decidir si hubo o no un análisis, mediante la introducción de una instancia tercera.

Desde la perspectiva del tiempo de la anticipación, al forzamiento del *no querer saber nada de eso* Lacan lo denominará "demanda" (de análisis, de formación) y que, como tal, conlleva una rectificación de la economía de goce: búsqueda, trabajo, esfuerzo, serán los términos elegidos por Lacan cada vez que se refirió al tema:

> *"Hace ya tiempo que el término analizante, que proferí un día en mi seminario ha adquirido derecho de ciudadanía. (…)Debo decir que, cuando propuse dicha cosa, no había hecho más que parodiar (…) el término analysand, corriente en lengua inglesa. (…) Lo que quería decir era que en el análisis, la que trabaja es la persona que llega verdaderamente a dar forma a una demanda de análisis. (…) Cuando le dicen que comience (…) la persona que hizo esa demanda de análisis, cuando comienza el trabajo, es ella quien trabaja."* (12)

> *"Entonces es bien evidente que el enunciado de la regla fundamental c onsiste en decir a una persona que viene para pedirles algo - llegado el caso una ayuda - que la regla fundamental no es otra cosa que hacerle observar que hay que sudar un poquito para hacer algo juntos, que la cosa no va a andar si de algún modo no se llega hasta lo que displace, no al analista, sino que displace profundamente a cualquiera: hacer un esfuerzo."* (13)

En rigor, la posición de psicoanalizante tiene la misma existencia retroactiva que cualquier formación del inconsciente, es decir, que será desde el momento conclusivo del pase que podrá considerarse que "hubo" analizante justo cuando ya no lo hay: como en todo acto, es el segundo término el que hace existir al primero:

> *"Recordándonos "el análisis original"* (nota del autor: el de Freud con Fliess)*, nos lleva nuevamente al pie del espejismo en el que se asienta la posición del psicoanalista (…) El verdadero origina sólo puede ser el segundo, por constituir la repetición que hace del primero un acto, pues ella introduce allí el aprés-coup propio del tiempo lógico, que se marca porque el psicoanalizante pasó a psicoanalista. (Quiero decir Freud mismo quien sanciona allí no haber hecho un autoanálisis.)"* (14)

Esta lógica de la anticipación-retroacción es la que conduce a Lacan a afirmar que Freud fue el primer analizante, posición desde la que en un segundo momento *pasó* al lugar del analista.

V- Muy a pesar de la lógica extensamente desarrollada por Lacan en relación al discurso analítico y las posiciones respectivas del analista y del analizante en torno del sujeto y del saber inconsciente, en la actualidad, entre la mayoría de los comentaristas de su enseñanza, proliferan versiones psicologizantes que hacen hincapié en dimensiones individualistas de la responsabilidad y el goce, nombres contemporáneos del yo que subsumen el filo cortante del descubrimiento freudiano en el marco de los paradigmas imperantes.

Puesto que se *olvida* – en el sentido de la represión- que Freud, por ubicarse en posición de analizante, pudo construir el saber psicoanalítico y se lo erige, por el contrario, en el Padre del psicoanálisis y primer analista surgido ex –nihilo, tal vez seamos aquellos que nos vinculamos a sus textos y a su práctica los mismos que llevemos adelante, paradójicamente, el triunfo de la religión.

Referencias

1. "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el psicoanalista de la Escuela ", en Momentos cruciales de la experiencia analítica, Editorial Manantial-.
2. El Seminario, Libro 20, *Aún,* pág. 28. Ed. Paidos.

3. Ibídem, pág.44.-
4. Ibídem, pág. 26.-
5. .Posición del Inconsciente, en Escritos 2, pág. 814. Siglo XXI editores
6. "Proposición del 9 de octubre…".-
7. Ibídem.-
8. Ibídem.-
9. Ibídem.-
10. Ibídem.-
11. Ibídem, primera versión.-
12. Conferencia en Ginebra sobre el síntoma, en Intervenciones y textos 2, pág 119. Editorial Manantial.
13. El placer y la regla fundamental, Intervención de Jacques Lacan luego de la exposición de André Albert. Traducción de G. Lombardi.
14. "Proposición del 9 de octubre…"

El psicoanálisis no es un epígono

Daniel Paola

1. El presente

¿Qué es el inconsciente?: una frase que alguien produce en tiempo presente y que tendría esta sintaxis: *"estoy produciendo lapsus".* Pero sucede que esta frase está anexada a una pregunta: ¿estar produciendo lapsus es por sí mismo la determinación del inconsciente?

De *ninguna* manera la existencia del lapsus asegura la existencia del inconsciente. Decir que **no** hay *ninguna* manera, trae aparejado una consecuencia inmediata: la introducción de la *negación* como una primera formulación para contestar la pregunta.

Habría entonces que diferenciar, por un lado aquello que es **inconsciencia**, como presencia inexorable de un resto que alude en el sentido que da existencia al cuerpo. Esta **inconsciencia** es en el cuerpo alusión de una huella borrada por el significante, huella que nos hace ser a los seres hablantes muy precisos en la elección del partenaire amoroso sin que lo sepamos por anticipado. La **inconsciencia** es también lo que permite simbolismos múltiples sin alterar el compromiso de quien habla en un sentido determinado.

Por otro lado habría que diferenciar aquello que ya S.Freud denominaba el *ello* del **inconsciente**. Aquí se encuentra lo que se experimenta en el *presente* en tanto se esfuma la dimensión del sujeto.

Lacan trata esta diferencia entre **inconsciencia** e **inconsciente** en la primera clase del Seminario *"L'insu…"* para introducirnos en otra diferencia: *Unbewusste* y *l'unebevue*. Esta duplicidad entre el inconsciente escrito en alemán y la homofonía en francés que significa *la metida de pata*, encierra la esencia de su transmisión: así como no-todo pasa de una lengua a la otra, el inconsciente en su formulación no pasa en una unidad al preconsciente.

Ya desde el inicio, de acuerdo al no-todo de lo que pasa como sentido, no podemos sino presentar un imaginario que queda dividido en dos por el efecto del significante. Esta *spaltung*, alude por un lado a la falta de objeto que es la **inconsciencia** y de la cual no puede hacerse universo de discurso porque no habría un cuerpo igual a otro. Y por otro lado alude al sujeto que demanda ser rescatado de su evanescencia, producida por la alienación, a través del lapsus como producción **inconsciente.**

Luego, dando otra vuelta, la dimensión del sujeto no puede sino expresarse en *fading*, porque cuando aparece se esfuma en el tiempo presente evanescente, por no poder seguir sino la huella borrada por el significante. Esa huella después se hará presente como resto en el *sentido que da existencia al cuerpo*, determinando nuevamente el *fading*, es decir la desaparición del sujeto en la alienación del lenguaje que ese cuerpo porta como coordenadas.

Sería en principio necesario, no confundir esta desaparición del sujeto en tiempo presente como constancia de una lógica significante, como si se tratara de una instancia forclusiva de alguna *naturaleza*. Habría que recordar que desde Hegel la *naturaleza* se nos presenta desde la filosofía no existiendo sino negada.

Si un *serhablante*, palabra que Lacan nos instó a establecer como axioma, puede encontrarse en la dimensión donde el presente se reduce a una consecuencia del lenguaje no-sabida, entonces en ese *serhablante* la dimensión del lenguaje adquiere una proporción de existencia novedosa, y esto es tanto válido en la psicosis como en la neurosis.

2. La paradoja

La diferencia entre una estructura y otra, entre neurosis y psicosis, se basa en el soporte o no de una paradoja primordial que debe ser negada. La paradoja, vale decir la contradicción inevitable que debe enfrentar el *serhablante* y que debe ser negada para hacer posible la existencia de un sentido en el *cogito*, es una resultante afectiva en cuanto a la falta de objeto.

En efecto, el eje placer-displacer que S.Freud estableciera en el *infans* frente a la falta de objeto, es el generador del *Yo Ideal* como carozo del narcisismo signado por la omnipotencia del principio que se resguarda en el placer, y que escupe por inversión la carne odiada que no tiene sentido. Eso que se escupe como displacer es el signo en el cuerpo de lo que habitará como razón del odio, y constituye a mi entender, uno de los resortes importantes del *Estadio del Espejo*.

Más adelante, el futuro neurótico *borrará* la diferencia entre amor y odio, y hará del *borramiento* la introducción de un significante donde el odio tiene la propiedad de agujerear, porque la letra no entra sino con la sangre de la herida que corta el principio del placer para llevarlo a otro límite más allá, de acuerdo a los *hechos de lo real* que hagan presente. El significante de esta proporción en la imagen como signo perceptivo se escribirá como **odioamoramiento**, según creo interpretar la invención de Lacan.

En efecto, el significante **odioamoramiento**, borra lo que retorna en el cuerpo como diferencia entre amor y odio de una manera clara, dando a suponer un *Yo Ideal* que hacía del **corte** entre amor y odio, el primer paso para generar la superficie imaginaria brindada por el significante que es responsable de la continuidad de uno y otro afecto.

El borramiento de la paradoja que diferencia el amor del odio, introducción del significante **odioamoramiento,** garantiza en la neurosis un recorrido completo en dos tiempos que son representación de la muerte: 1)"estoy produciendo lapsus" y 2) ese lapsus me compromete en el presente como consecuencia del lenguaje que me habita en tanto es no-sabido.

Pero en la psicosis en cambio, el segundo tiempo debe modificarse por un axioma: *la existencia del lapsus no implica la existencia del inconciente*. En esta estructura no hay posibilidad para la existencia del significante **odioamoramiento**, resultante del borramiento de la polaridad placer-displacer, más adelante determinada en el lenguaje como amor-odio.

De las psicosis más primordiales a las más desapercibidas, se establece un rango de diferencia que sin embargo nunca altera la permanencia de una constante común: no hay borramiento de la diferencia que existe entre amor y odio producida a través del significante **odioamoramiento**.

Esa diferencia entre amor y odio, significante al fin, retorna en las psicosis desde lo real, a la manera del intento de establecer un *metalenguaje* que borraría la paradoja que envuelve a lo real, con su aversión por el sentido. ¿Como se podría otorgar sentido a un significante si determina una paradoja, en la que al mismo tiempo se podría amar y odiar?: la aversión por el sentido que propone este significante haciendo válida una paradoja, determina un rechazo y un retorno desde lo real

El significante **odioamoramiento** determina al generarse, una duplicidad en el registro imaginario que soporta un corte al mismo tiempo que lo niega, gracias al *sentido que da existencia a un cuerpo* que no revienta frente a ese **corte**, porque goza en tanto ha escupido la carne y no el carozo, que por lo general puede eliminarse al no ser digerible.

Pero la amenaza nos rodea. El Atila de nuestro romance con *lalengua* es el sujeto de la ciencia, que avanza forcluído en el *serhablante*, es decir retornando desde lo real, en lugar de aparecer ligado al afecto como obstáculo. El sujeto forcluído de la ciencia, se encuentra ligado de forma insalvable con el experimento que el laboratorio alquímico podría resolver. El sujeto forcluído de la ciencia borra el presente con objetos que se reproducen sin cesar, y sin que con ellos el *serhablante* pueda ejercitar una dialéctica de incorporación, como sí sucede con el carozo en el ejemplo de la carne expulsada.

3. Inconsciente e Inconsciencia

Para comenzar voy a relatar un hecho de la clínica que demuestra esta diferencia entre el **inconsciente** y su huella, la **inconsciencia,** que como resto de lo borrado por el significante retorna en el sentido que da para Alguien *existencia al cuerpo*. Se trata de una mujer perseguida intensamente por miradas omnipresentes, que le anuncian por anticipación, una presencia furtiva en su casa, por la falta de diferentes objetos de su uso personal que ellos sustraen. En un determinado momento, ellos los perseguidores, han robado un tornillo que ella intencionalmente habría dejado encima de un mueble, para seguir demostrando su condición de rechazo a ser ella misma una víctima fantasmática. Sucedió que en una sesión y en medio

del relato del hecho del robo que de nuevo anunciaba la presencia extraña de los perseguidores y que la aterrorizaba fuertemente, suspende súbitamente el sentido de lo dicho para sonreír y decirme: -…" **a mi es a quien le falta un tornillo".** Después de este pequeño relato vuelve al sentido delirante de la persecución original y se disipa cualquier expectativa de reflexión.

Otrora por mi parte, había encontrado en esta circunstancia la posibilidad de establecer un elemento de mejoría en el paciente psicótico que me hizo creer falsamente en la inauguración del tiempo de la neurosis. La creencia de que por fin el retorno de lo real cesara de no escribirse, y que entonces hubiera una dimensión de asociación que inaugurara el tiempo de un sujeto bajo otro efecto de la castración, se desmoronó en otra época, cuando mi aceptación en esa oportunidad, originó la intensificación en el analizante psicótico del retorno de lo real alucinado como eso que no cesa de no escribirse.

Podría decir que a la manera del lapsus, la paciente había construido un chiste que estaba por completo alejado de la dimensión de su delirio. Se trataba en el caso del tornillo de un chiste que habría que tomar banalmente, como la existencia que se esconde detrás de la persecución que la atormenta. -*"A quien no le falta un tornillo"*- sería el establecimiento de un universal que en todo caso ayudaría más para soportar la locura de los semejantes.

En todo caso ella sanciona con el chiste la existencia del inconsciente en los otros diciendo que existe un universal de falta donde ella también se coloca. Pero es obvio que estoy proponiendo la absoluta abstinencia respecto al cuestionamiento asociativo que la incluiría a ella en ese universal y que se encuentra en el decir. Sería necesario en la dirección de la cura, que solamente acepte como analista que ella está incluida en el campo del lenguaje, hecho que reconozco, y que busque en otra parte a quien de sus *partenaires* familiares, le falto un tornillo por algún hecho cometido.

"A quien no le falta un tornillo", inaugura la constante como metáfora para sustentar que se determina el **inconsciente** sólo si **existiera algo por fuera** que permita una salida del encierro asfixiante del ser determinado como lenguaje. Este planteo es el fundamento con el cual se demuestra que decir **inconsciente** implica aceptar la existencia de otra instancia por fuera: *la Identificación*. Sin distinguir cuales son, se piensen o no como similares, la *Identificación* es una instancia, en el sentido del derecho, que funciona impugnando la respuesta directa que el lapsus ofrece al interlocutor advertido.

Por otro lado "**a quien no le falta un tornillo**", remite a la falta de objeto de una pieza en el cuerpo, que signa en las psicosis, lo que jamás se podrá inscribir como sentido en el cuerpo que goza sexualmente.

4. La Identificación como experiencia.

La Identificación existiendo por fuera, es uno de los tantos hilos conductores que llevan a Lacan a la consideración del goce, ya sea fálico o del Otro, como una función que se encuentra "más allá" de la palabra o del cuerpo.

Ahora llegado este momento, me decido a proponer en acto de escritura, ese *por fuera* del psicoanálisis a través de otras lecturas. Es así que leyendo a G . Agamben en su libro *Infancia e Historia*, se puede apreciar la descripción que el autor emblematiza en un hombre moderno que vuelve extenuado a su casa por un fárrago de acontecimientos, sin que ninguno de ellos se haya convertido en **experiencia.**

Si G. Agamben postula que el *serhablante* del siglo 21 ha perdido la relación a la **experiencia,** por mi parte sugiero, que ello es porque únicamente con el dispositivo analítico es posible salir del territorio asfixiante que el lenguaje proporciona al sujeto, si es que se atraviesa la experiencia de la *Identificación*. Incluso cuando el filósofo plantea que la adicción toxicómana provoca u na especie de anestesia que impide vivir la experiencia, no advierte que el tóxico se encuentra en el lugar de una *Identificación* fallida del encuentro con lo falso de la experiencia misma. (1)

¿Cuál es la pertinencia del campo de la experiencia en el quehacer humano?: aquello de lo que se tiene prueba suficiente y deja una enseñanza. Como psicoanalista propongo la imposibilidad de su acontecimiento sin la *Identificación* que lleva al *serhablante* a un más allá, por fuera de un determinismo que el lenguaje plantea.

Sucede que no hay encuentro con la *Identificación* y sus consecuencias si no se produce una dirección de la cura mediada por una transferencia fallada, siempre por una terceridad que anula cualquier dualismo.

Porque si G. Agamben insiste que la **experiencia es la intuición,** que predominaba en **el pensamiento medieval** como verdadero **sentido común**, el autor no toma en cuenta a la *Identificación* como una bisagra que a través del encuentro con un *sinsentido* nos devuelve al *sentido.* Si todo fuera sentido común, no habría más que un aburrimiento dado por la sumatoria de objetos imaginarios de una ciencia inagotable. El sentido común es justamente lo que anula la experiencia. La transferencia en el dispositivo analítico, es la experiencia *princeps* del ser humano en cuanto no hay más revelación que aquello que se dice fallando.

5. Fijación y ficción.

Si S.Freud introduce la experiencia del *caso* en la cultura es para signar que cada sujeto está a expensas de la fijación de una ficción. El punto donde se ha perdido la **experiencia,** de la que tanto se lamenta G. Agamben, es por la primacía de la perversión del sujeto que pretende instituirse.

El sujeto, en cuanto elije la perversión como salida, pierde la dinámica del *caso* que S.Freud creara. La perversión se constituye como la traición del *caso*. Por ejemplo (para no hablar del psicoanálisis): el perverso violador atraviesa una escena sin tener la experiencia de su efecto aunque él también hubiese sido violado previamente. Si esto no fuera así, no se comprendería por qué el perverso es siempre inocente.

Es así que hay universo de discurso para la paidofilia ó el sadismo, en un voraz reencuentro con el Otro del Otro, que por el contrario Lacan negara en su enseñanza. Cuando existe cierta *ficción* que singulariza al sujeto, *ficción* ya creada como encubridora en el recuerdo de lo que se denominó trauma, hay una fijación inamovible que no exige más que encontrar la experiencia en el campo del lenguaje como no-sabida.

Por el contrario, es el perverso quien por carecer de ficción arma una y otra escena para recrear la ficción que nunca dejará para él de no inscribirse, haciendo del fantasma un hecho de lo real que necesita del *partenaire* para alimentarse de su angustia.

No es una escena lo que propone el *caso*, porque ahí radica la singularidad de la experiencia. Por el contrario exige al menos dos escenas simultáneas, contradictorias y que entre sí tienen aversión por encontrarse ligadas.

El *caso* es la profundización de la experiencia que el psicoanálisis aporta a la cultura. El gran descubrimiento Freudiano, consistió en el efecto de la *Identificación* como rasgo imaginario que se admira en el *partenaire*, vuelto *Yo Ideal* en tanto se desexualiza de la sexualidad ficcional. Para el perverso en cambio no podría existir esa desexualización ficcional y entonces él crea la sexualidad duplicada, en cada escena con lo real del *partenaire* en tanto se lo supone no-saber.

Otra vez. El perverso duplica la sexualidad en el lugar donde se comprueba que no existe en la palabra, la justa palabra que la absorba, en lugar de soportarla. No habría posibilidad de concebir lengua parlante, a la manera de la genialidad de Schreber, sin dar propiedad no-intencionada, a la *inexistencia* de aquel conjunto de signos-fonemáticos que exprese la sexualidad.

Por allí, si en cambio existe el sujeto que nos representa entre significantes, se llega necesariamente a un vacío, que será distinto si se elige la vía del sentido en el sin-sentido que proporcione la razón en su dimensión justa (pura para Hegel), que si se elige aquel la otra vía que naufraga en la melancolía que no es más que negación del decir reemplazado por objetos del capitalismo.

Por mi parte creo que los objetos de mercado, con el que el capitalismo riega lo social en sustitución del decir, conducirían a una progresiva cobardía melancólica del sujeto, que ya no podría decir sino lo enfático del líder, construyendo una falsa creencia de progreso.

6. El epigono.

Justamente como efecto de este debate, muchas veces León Trotsky fue falsamente referido como melancólico, por suponer que él esperó su asesinato como una forma de suicidio. Arriesgaría otra opinión:

que se trató de todo lo contrario y que su ejemplo, en una cierta dimensión, es el de Sócrates, referido por Lacan en el Seminario de "*La Transferencia".*

¿Podríamos decir que Sócrates fue melancólico porque bebió la cicuta?. Más bien ya en aquella época de la antigüedad griega, nos encontramos con un sujeto acosado por una *proto-ciencia* que le impide a Sócrates decir a los jóvenes cualquier cosa porque ella será considerada subversiva. Ese es el límite con en el que finalmente se encuentra también León Trotsky, ya que continuar con la revolución que propone con su decir, choca con el líder que él sabe que inevitablemente le dará muerte.

Interpreto entonces que si hay algo que León Trotsky repudió, fue justamente que alguien siguiendo las huellas de un estilo, se erija enfáticamente y sin pudor, en ese epígono que copia lo que el líder dice y dogmatiza.

De esta forma una lectura posible de Trosky sería que al proponerse denunciar los epígonos, propondría incluso más allá de su intención, que allí se encuentra el cauce del obstáculo. Arriesgo entonces una conclusión: *no hay palabra, ni frase, ni discurso, capaz de contener esa revolución del sujeto, sea en lo social ó sea en el curso de un análisis, sino atravesando el epígono falso que se erige en el lugar del Discurso del Otro.* (2)

Ese *epígono falso* que siempre, desde mi perspectiva, **representa a un sujeto**, es justamente lo que oculta que no hay significante capaz de cubrir la significación de lo no visto, lo no oído, lo no hablado. Dicho de otra forma, el epígono es la *ficción* obligada por la que cada analizante debe atravesar entre su inconsciente y la *Identificación* con su analista, que ya sabría sobre su falsedad.

En este punto del epígono el sujeto se topa con una dificultad porque no hay signo-fonena que pueda describirlo. Después de una desaparición del epígono hallamos al sujeto en su dimensión justa, porque el sujeto es sólo corte entre palabra y verdad. El epígono, en cambio, se sostiene de la amalgama entre palabra y verdad y allí encontramos instalados a muchos adoradores de verdades en el psicoanálisis de hoy.

7. La violencia

El develamiento de un analizante en transferencia es siempre violento, ya que tiene que atravesar su propio epígono supuesto y esto no hay forma de hacerlo sino mediada desde **la palabra del analista**.

El mismo analista es quien podría demostrar el epígono en el que su analizante se sumerge, epígono de su propio decir como resto metonímico de lo que interpreta. Por allí es que el analista introduce la muerte simbólica que sino quedaría sin resolver. La muerte simbólica es la de Sócrates y es la de Trotsky, quienes mueren sin aceptar que se pueda dejar de decir.

Se trata de un resto metonímico y por lo tanto una dirección que va en contra de la interpretación propuesta por el analista, la que el analizante enfatiza en el epígono por ser lo que supuestamente le falta para ser justa.

Ese epígono falso sólo puede ser dicho por el analista y al decirlo propone su propia caída al demostrar que en transferencia no hay más que suposición: el resto metonímico fue la interpretación que el analizante rescató como fallado en el discurso del analista a la manera de una instancia a sostener como *Ideal de Yo*.

Habría que concebir en el epígono la *Identificación* del sujeto en Transferencia como el salto que hace a una falsedad necesaria para su existencia en el campo del significante: entre signo y fonema, se establece del uno al otro, una segunda vuelta, que partiendo del vacío como conjunto, se invierte para encontrar el conjunto vacío.

Dicho de otra forma: un conjunto de signos no hace al fonema, sino en tanto el fonema sanciona a cada signo respecto a otro signo. Se parte del encuentro con un vacío para que ese vacío anuncie la sustitución de un signo por otro.

Se trata de una claridad ("***claritas***" Aristotélica para Joyce) que en algún momento el sujeto tendría que vivenciar en su potencia para renunciar al epígono que impide el encuentro con la *Identificación* en *Transferencia*. Esa claridad que la perversión transforma en un mero entretenimiento, que retorna en la T.V. para convencernos que no hay más allá que la ciencia del porvenir de los "gadgets " que hipnotizan por increíblemente magníficos.

La *Identificación* sería, aquí reflejamos la importancia de un creador en S.Freud, aquello que signa para Alguien que devendrá sujeto, la imagen que lo representa como ausencia de sentido momentáneo, por la desexualización que encuentra a la salida del lapsus. Se trata de un acto **violento**, no hay obsesión que valga para asumirla como propia, en tanto esencia de un simbólico que jamás llega a hacernos soñar sin angustia: *padre no ves que estoy ardiendo.* ¿Qué es ese acto violento y como se justifica?.

8. Lo impredecible y lo imprevisible.

La violencia marxista no fue para la Argentina, y para toda Sudamérica, un hecho universitario como en Europa (hubo quienes aún no entendieron que no se pudo transplantar como el tabaco colonial). En la violencia de la sustitución de una violencia por otra, encontramos un epígono.

Ese epígono ficcional de saber que atraviesa el inconsciente en Transferencia es aquello que Lacan denominó *semblante*. El *semblante* es lo que oficia de tapón para sugerir que no hay más que posibilidad imaginaria para encontrarse con el sujeto en Transferencia. El efecto de lo simbólico, que es corte entre palabra y verdad, determina un imaginario que por el encuentro con la ficción del *semblante*, queda bajo los efectos de la *spaltung*, o sea dividido.

Podemos entonces encontrar el sentido último de la *Identificación* como un fuera de cuerpo para el injerto del dicho, ya que el sujeto por sí mismo no encontraría sino el epígono ficcional que da *semblante*. Ó lo que es lo mismo, el sujeto por sí mismo sin la experiencia analítica, no encontraría sino la falta de objeto que en tanto **inconsciencia**, sostendría la falsedad de la creencia de serlo: el **objeto a** es el agente del discurso histérico.

Se podrá apreciar mi inclinación que aborrece la naturaleza, sea *lapsus* como *Universus* o encuentro con el sentido común intuitivo. No hay sino epígono en lo ficcional del *semblante* como salida para el sujeto, y allí subyace una violencia que abre el juego esencial de la *Identificación*, por cuanto no hay sino injerto de dicho en el lugar de la ficción.

Annah Arendt es quien se expresa mejor para mí en el campo de la Sociología, en cuanto a la violencia que masifica a todo sujeto en cuanto a la existencia de la *Identificación*. Su libro, "*Sobre la violencia"* estudia el planteo Marxista sobre la violencia reivindicativa de la lucha de clases. Annah Arendt se pregunta cual es la justificación de la violencia política desde el punto de vista de la masa. La autora se opone a quienes de una u otra manera justifican la aparición de la violencia como un acto programado. Ella se opone porque no podría haber programación de la violencia.

Hannah Arendt cree que la violencia se establece porque es un fenómeno de masas no-cualquiera pero a su vez no-programado. Ella nos ofrece un ejemplo: un solo alumno de una facultad tomando la palabra en una asamblea**,** pudo levantar una clase en una Universidad de Estados Unidos durante la guerra de Vietnam. Evidentemente en ese *caso*, hubo una relación de la masa a un líder. En cambio hubiera sido impensable, nos aclara H. Arendt, que un alumno en una facultad de Alemania en 1938 hubiera provocado el mismo efecto, al denunciar el antisemitismo reinante aunque contara con toda la programación y el cálculo de su lado.

Paso ahora a citar a Hannah Arendt cuando se refiere al acto político violento producido por la inevitable lucha de clases: …*En cualquier caso, tenemos la seguridad que no puede suceder nada nuevo y totalmente inesperado, nada que no sean los resultados "necesarios" de lo que ya conocemos. Cuán tranquilizador es, en palabras de Hegel, que "nada surgirá sino lo que esté ya allí". No necesito añadir que todas nuestra experiencias en este siglo, que nos han enfrentado siempre con lo totalmente inesperado, se hallan en flagrante contradicción con estas nociones y doctrinas, cuya popularidad parece debida al hecho de que ofrecen un refugio confortable, especulativo o seudo científico, fuera de la realidad"*. (3)

Por mi parte voy a modificar la palabra *"inesperado"* por *impredecible* e *imprevisible,* a la luz del concepto de pulsión, que me otorga la posibilidad parcial de suponer *al menos dos* tendencias, sin por ello hacer consistir la idea de *dualidad* que atraviesa a S. Freud en cuanto a la que está coartada en su fin y a la que es objetal.

Este *al menos dos* fue desarrollado en un libro anterior de mi autoría, denominado *Erradamente la pulsión*, al presentar la hipótesis de un movimiento pulsional que inicia su efecto en la *transformación en lo contrario*. De esta forma, de lo primordial orientado como *sádico* que plantearía cualquier pulsión, se pasa a un segundo tiempo de orientación *masoquista* , para finalmente arribar a un tercer tiempo también *sádico* que es resultante de la combinatoria fantasmática que posibilita el deseo en el dispositivo analítico.

De tal forma existiría en relación al líder y su relación con la masa, algo absolutamente predecible a la luz de la historia, pero no a la luz de los acontecimientos. En la violencia y en la política hay hechos **impredecibles**.

Lo **impredecible** es también lo **imprevisible**. Hay un punto donde no se puede ni predecir ni prever y por allí es que se pasa a otro sentido brindado por lo **impredecible** e **imprevisible** de la *Identificación* en Transferencia, distinto de la falsedad ficcional del epígono que determina el *semblante*.

No se trata de la *Identificación* al analista precisamente. Se trata de cualquier *Identificación*, incluso la menos pensada y por la cual el sujeto podrá desprenderse del epígono, ya que podrá apreciar lo **imposible** del Discurso Analítico a través de lo **impredecible** de su acto y lo **imprevisible** de su consecuencia. El *après-coup* significante nos enfrenta a un sin número de *Identificaciones* .

9. La sugestión.

Lo **impredecible** es una versión de lo intrusivo porque nos asombra: ningún *serhablante*, salvo adicción mediante, toma placer en lo intrusivo a no ser porque se ama escindido del odio, que entonces deberá escupirse en la carne, por lo general de otro. Esa conjunción de amor e intrusión constituye la efectividad de la sugestión, que reprime lo que se escupe para devolverlo al síntoma, y que siempre concluye como transacción en un epígono.

El psicoanalista podrá, al encontrase con la *Identificación* en Transferencia, dar a lo **impredecible** su verdadera dimensión, excluyendo su falsedad sugestiva. Esa dimensión extiende el principio del placer hasta un extremo tolerable (error mediante) de los goces. Lo **impredecible,** en primera persona, sería lo que ni siquiera pienso que podría ocurrir.

La brújula, que orienta en ese límite en que el sujeto adviene al yo entre placer y goces, es el lapsus como demanda efectuada al analista, quien mediante el descubrimiento de la *Identificación* en juego, podría interpretar para establecer las coordenadas supuestas del saber hasta donde.

En la vida cotidiana la *Identificación*, se manifiesta con la intencionalidad hablante de contar una historia, la propia, entendida como valencia diferencial frente a los otros que ofician de *partenaires*. Esa historia, se puede armar con canciones, fotografías o imágenes para hablar del actual show moderno y así escapar de lo siniestro que propone la demanda como lúgubre y tenebrosa fijación de la *afanisis* de un sujeto, esfumado para evitar lo **impredecible**.

En este punto (no crea nadie que podría aspirar a algo más), S Freud establece la dialéctica del *líder* y la *masa*. Los líderes no piensan en lo **impredecible.** No habría uno que propusiera inestabilidad en el futuro sin sufrir las consecuencias. El líder no cree en lo **impredecible** ni en lo **imprevisible**: no quiere saber nada de eso. S.Freud va directamente al grano, aceptando que es imposible evitar lo **siniestro** de una *Identificación* eyectada en la *afanisis* del sujeto al Otro.

¿Qué podríamos decir los analistas, sino que nuestra praxis es la única que hace de la *Identificación* una bisagra que libera al sujeto de un efecto simbólico **siniestro** aun peor? Si se constituye esa bisagra nos encontramos plenamente en la dimensión del **falo**, como efecto máximo de la *Identificación* que inicia el campo del Otro en su plena potencia de alcance de lo que se suponía imposible: la negación de las verdades que falsamente se instalan y por las cuales el sujeto paga un precio de usura.

El **falo** como significante, es el que sostiene el *falsus* necesario para que el sujeto pueda instalarse en un discurso, o sea en lo social. Se instala como aquello que va *en contra* y que por lo tanto entra en alianza con la metonimia del analizante, que demanda ser epígono máximo del decir que el analista supuestamente sostiene. ¿Cuántas veces hemos leído a Lacan decir?: "*-no he dicho eso".*

Nuestro límite como analistas, es que no disponemos sino de un efecto *menos* tenebroso que todo sujeto padece al volver a la *afanisis*, pero nunca absoluto en cuanto no hay sentido de lo real que pueda tener fijación.

La agresividad de la masa que lleva a la violencia, es una cuestión de todo *ser hablante* porque el sujeto en masa, se comporta sin tomar conciencia de su lenguaje al gozar de la garantía del líder. Es indistinto si la palabra logra o no su exutorio, no hay quien no sea agresivo cuando acepta un líder, que bien podría dicho de paso, ser él mismo para quien goza del *self* de manera suficiente.

En última instancia no existiría quien se encuentre libre del todo de la falta, que se registra y se evapora, consistiendo en el yo como imaginario. Astillas en el yo, como escribió Silvia Amigo, para dar cuenta de la violencia que porta todo *serhablante*.

10. El buen decir.

La ética del psicoanálisis se juega en la polis como un buen decir. Heidegger y Arendt fueron amantes: ¿alguien podrá perdonar esto? El punto que enrosca a cada sujeto con un líder, en la tenebrosa creencia apocalíptica, siempre anhelante de seguridad, es consecuencia de la *afanisis del sujeto* (pobre víctima fantasmática), frente a la existencia del campo del lenguaje. La agresión, como navaja de Ockham, da un corte simple a la *afanisis*, no por ello exenta de una complejidad mayor, como fuerza deseante liberadora

Esta ética del psicoanálisis produce una división, no la única, en el trato que se da a la *Identificación* en transferencia: si la dinámica de la masa al líder anida en cada sujeto, en tanto no hay quien pueda ubicarse en lo **impredecible** o en lo **imprevisible** sin una consecuencia molesta de subversión institucional, entonces será cuestión de saber si se acepta o no el agrupamiento entre analistas. Por mi parte no tengo más que aceptación a la pertenencia, ya que la intrusión que provoca la *Identificación* igual hace sentir su efecto como sugestión aunque no se pertenezca.

En efecto, uno de los capítulos de *Psicología de las masas* de S.Freud, está destinado a la sugestión. Por otra parte J. Lacan en el Seminario *Momento de Concluir*, también hace referencia a esa sugestión como inevitable. No se podría no imitar, estadio del espejo mediante. La imitación tiene su presencia permanente en la intrusión identificatoria que a todos los seres hablantes nos posiciona en tanto sociales.

La intrusividad que genera la *Identificación*, en un primer momento, al estar por *fuera* o en un *más allá* del mismo *lapsus* que comanda la demanda del sujeto estructurado como un lenguaje, está basada en una imitación. La intrusión que padece todo *serhablante*, más allá del lenguaje mismo es ejercida por Alguien y constituye la base de la sugestión. La cita puede encontrarse en la clase 24 del Seminario 5 *Las Formaciones del Inconsciente*

El dulce laleo de mamá que transporta a fantasías ilimitadas de órganos todopoderosos, sólo es posible en su efecto simbólico determinando lo que es de la arborización fálica, si existe al mismo tiempo una intrusión de la ley del lenguaje que establece orden social. A esa intrusión S.Freud la ubicó del lado del padre y la declaró además como mítica, tomando en cuenta el asesinato del padre primordial.

Pero de ninguna manera la propuesta va estar centrada en la enumeración de tres Identificaciones que se producen según un orden. El efecto de la *Identificación* es uno solo, vivido como intrusivo por generar división entre sujeto y objeto que falta, y es asimismo causante de sugestión que genera lazos y se produce al unísono siempre y cuando lo que ha pasado a denominarse *segunda*, vale decir *Identificación* a lo Simbólico se produzca.

En la clase 6 del Seminario de la Identificación J.Lacan plantea un doble movimiento, uno de Real a Simbólico y otro de Imaginario a Simbólico, para introducir el *rasgo unario*. Una vez que esto funciona, *Identificación* a lo Simbólico que el *rasgo unario* determina, aparece el campo de lo verdadero, que será

definido en R.S.I. entre Real e Imaginario. Es el efecto de lo simbólico lo que determina que se imagine en lo real.

El efecto de la sugestión intrusiva está ligado inevitablemente al buen decir. Pero con esto suele haber problemas, porque todo *serhablante* entra en *afanisis* cuando se trata de *Identificación*, porque ese buen decir ligado a la idea de amor siempre fracasa.

Ese fracaso perenne es el obstáculo con el que se enfrenta el sujeto en análisis, porque mediante la *Identificación* se arribaría a otro sentido distinto, tanto **impredecible** como **imprevisible,** que si bien es menos sufriente, al mismo tiempo reduce la sugestión primera generada en el *Complejo de Edipo*, campo erotizado de una garantía que no es ni más ni menos que tenebrosa.

Es en el Seminario *L´insu que sait de l´une bévue s´aile mourre*, más precisamente en la clase 1, donde Lacan propone tomar la *Identificación* como un *por fuera* del lapsus, para proponer la imposibilidad de aferrarse al inconsciente mismo. En este plano si no fuera por el *Complejo de Edipo* que propone una historia que vincula con el lazo social, todo *serhablante* andaría suelto y no sería gregario. Es en la psicosis donde más se puede apreciar esta incapacidad de vinculación.

Entonces durante un análisis, habrá tiempos sostenidos por la eficacia del **falo** en tanto soporte de un *paso de sentido* permanente, desde lo falso a lo verdadero mediado por la negación:

1. El sujeto es verbalización de un epígono, como predominancia de la falta de objeto, acumulada en la versión *super-yoica* que reza la creencia de que el goce se impone a la verdad. Aquí la sugestión es máxima. El sujeto está a expensas de lo que se le indique para entrar en lo que se demanda de él.

2. El analista produce la ruptura de ese epígono, determinando una violencia por la efectividad de las letras capaces de sostener síntomas y al mismo tiempo colapsar en la construcción de un saber, dada la inexistencia de un *Universo de Discurso*. Máxima consciencia de la *spaltung*.

3. El analista opera a través de lo **impredecible** e **imprevisible** de las *Identificaciones* en *Transferencia* que lejos de excluirlo sueñan con él, para darle sentido al nombre del analizante, que ahora podrá hablarle a un partenaire sabiendo que no hay posibilidad sino de referirse al propio fantasma. Máximo efecto de lo simbólico al constatarse el dicho como injerto de lo nuevo, al comprobarse la interdicción del decir que reina en el olvido.

11. La regresión.

Una vez aceptada la necesaria pertinencia de la *Identificación* como un *por fuera* del lapsus, se agrega una dificultad: la calidad intrusiva está intacta y su sugestión provoca un regreso del sujeto a las instancias primordiales, en el que el *buen decir amoroso* quedó trastornado en algún *for-da*.

Es así que por lo general un *serhablante* concurre al analista por alguna necesidad amorosa y termina reemplazando esa necesidad por una demanda de amor a su analista. Esto se determina por el efecto simbólico del *rasgo unario* que retorna al lugar de la diferencia del ciclo que se cree falsamente primero y que se denomina **trauma.**

Pasando de una demanda de necesidad a una *demanda de am*or, gracias a la *Identificación* al significante como trazo que determina una retroacción, pasamos de la *Identificación* al objeto que siempre falta, al significante mismo porque él es la regresión: la *demanda de amor* es *Identificación* a la retroacción significante.

Existe el significante regresivo, uno preciso y a la vez cualquiera, que hace que el analizante transforme su desesperación por encontrar el objeto que falta, en demanda de amor al significante que el analista encarna donde justamente ese objeto falta. Esa *demanda de amor* ligada en definitiva al *rasgo unario* es una Identificación de la que el sujeto jamás tendrá noticias.

Sólo por la imitación imaginaria producto de la sugestión determinante del epígono que dará forma al *semblante*, el *serhablante* tendrá acceso a la creencia de que sí puede abarcar lo simbólico, pero esto será falso en cuanto cada agujero que se produce por la intrusión de un sujeto en lo simbólico es inviolable.

Mediante la regresión el sujeto encontrará no sólo vacante el lugar del objeto de su retroacción en cuanto falta, sino que además mediante la *Identificación* encontrará el vacío , que el analista podrá interpretar en cuanto a lo anacrónico de un trauma en el presente que siempre es otra cosa que lo que se piensa.

La Identificación, tres en una, Imaginaria Real y Simbólica, propondrá mediante ese vacío por falta de encuentro con el objeto, una bisagra que descubre la angustia que encierra *otra escena*, por completo *impredecible* e *imprevisible* como hecho de lo real actual.

La resistencia es siempre violenta en el ejercicio hiriente de la palabra. Esa resistencia expresada en demanda de amor, trae aparejada una *Identificación* que el analista interpreta en el vacío que genera, para dar lugar al encuentro con lo *imprevisible* y lo *impredecible*.

Este encuentro inesperado con otra escena que es la portadora de la angustia, no existe sin la letra que al sostener el síntoma al mismo tiempo colapsa, "*spaltung"* mediante en al menos dos, por la imposibilidad de sostener el Universo de Discurso a la manera de Atlas.

Lo *imprevisible* y lo *impredecible* que crea el vacío de la *Identificación*, es en última instancia lo femenino y es irreductible. La letra que feminiza es la que el analista encuentra como efecto por fuera de la retroacción significante, una vez que colapsa por intentar y no poder sino fracasar en su intento amoroso de sostener un síntoma. No habría Histérica sin análisis que no se suponga garantía de sostén del atributo de su amado y que siempre se decepcione.

Si la *Identificación* está en sustitución del objeto que falta, tal cual nos propone S.Freud, tanto analizante como analista se encuentran en la misma dimensión: los dos comparten una *Identificación* a lo simbólico, que será inviolable para cada uno, pero que no está librada de la falta que el analizante supone en el analista y de la que siempre tiene aversión y que denominó Lacan **objeto a**.

La experiencia de la transferencia y del inconsciente ubica al analizante y al analista en la misma serie respecto a la *Identificación* a lo Simbólico. Esto llevó a una confusión respecto a la posible identificación de uno en otro sobre todo en el final del análisis, como una especie de imitación que no se podía reducir.

En verdad el problema actual que cuenta, es que si analizante y analista comparten una praxis, el estilo referido a la insuficiencia determinada por la imposible exclusión de la *Identificación* a lo Simbólico también puede clonarse. El problema no será que hacer con *el tornillo que falta*, sino que habrá que lograr que el tornillo marque la diferencia de uno a otro.

Habría entonces una línea de ruptura que pasaría por el *lapsus* del analista, los sueños que el analista tiene con sus analizantes, que constituyendo la resistencia ponen en juego el lugar exacto donde la falla es de un solo lado. El lapsus del analista en sesión es el momento más rico de la transferencia, si se pudiera encontrar la *Identificación*, que como vacío está indicando la *vía regia* de acceso a otra escena desconocida para el analizante.

12. El lapsus del analista

El momento en el que un analista produce un *lapsus* en sesión, es el instante de comprender mediante un acto creativo, que diferencia la insuficiencia que se produce del lado del analista respecto de la letra que al contacto determina la "*spaltung",* a otra insuficiencia que acosa al analizante desde una escena silenciada. Este es un juego de ruptura del que no está excluida la letra para dar la justa dimensión de lo que debe caer como suposición: *el analista no responde con su inconsciente a la demanda de amor del analizante*.

El instante en el que el analista produce un lapsus en sesión es un máximo efecto de la sorpresa. En principio porque no se esperaría de él la existencia del inconsciente, ya que si el objeto que falta como **a** es lo que sustenta su posición, encontrar un lapsus en la respuesta que el analizante espera, trae consecuencias. En principio parecería que el analista no interpretó a su analizante, pero si está en

condiciones de buscar cuál es la *Identificación* que lo hizo producir el dicho, encontrará liberándose de su atadura, que es lo que no funciona del enunciado del paciente como hilo conductor a la enunciación.

Como se suele decir, aquí es donde más el analista pone el cuerpo. Tendría que producir alegría la aparición de un lapsus del lado del analista, porque no habría captura, en tanto discurso, más importante en el curso de un análisis. Sólo se trata de no decir rápidamente "*esto es mío "* y descartarlo, sino de encontrar donde estuvo el escotoma que llevó al analista a producir el lapsus, siempre ligado a una *Identificación* del analizante no escuchada y que opera silenciosamente.

Un análisis por lo general comienza con una demanda de necesidad. Alguien quiere analizarse porque se encuentra "*muy estructurado"*, porque se acaba de separar de su pareja, porque hace poco falleció un ser querido, porque no puede estudiar aunque quiere. Lo que se pone en juego con el analista a partir de ese momento, es la puesta en juego del significante en cuanto a una regresión, ya que represión mediante, siempre habrá algo en el analizante que generó algún estupor en una historia vivida como malestar.

Esa regresión es el significante mismo y lo que se encuentra con ella es una falta de objeto, ya que se habla de la insatisfacción del principio del placer y la emergencia del goce. El *sujeto estructurado como un lenguaje* evidencia cómo todo *serhablante*, queda determinado por sus palabras, al transferir la falta de objeto a su analista. La interpretación ocupa el lugar de aquello que tendría que reparar esa línea de ruptura que existió entre el placer y el goce que lo fuerza más allá de lo tolerable. Pero ahora la demanda no es de necesidad sino de amor del analista.

El cambio de necesidad por demanda encontrará la resistencia del analista porque el sujeto quedará en *afanisis* en el lugar preciso donde la alienación al campo del lenguaje subyace a través de una *Identificación* Edípica determinada. Aquí el analista podría tentarse a operar como padre, como madre, como abuela ó como hermano y acompañar con una buena psicoterapia el devenir de su paciente. Ó por el contrario descubrirá en la *Identificación* del analizante en juego que lo toca a él como analista en un escotoma referido a su propio fantasma, el vacío que propone letras para transportar el hecho de lo real a otra escena, ahora en campo de juego del analizante, que resultará *imprevisible* e *impredecible*.

La cuestión princeps para tener en cuenta en toda está serie es el *lapsus* del analista ya que por ahí se abre el camino de la *Identificación* no tomada en cuenta, también *impredecible* e *inesperada*: el testimonio analizante da pruebas reconociendo que jamás hubiera dado importancia a tal o cual partenaire de su vida en lo que respecta a su demanda de amor, sino hubiera sido por la eficacia de la Transferencia en análisis.

La demanda de amor es un significante regresivo y la operatoria que liga la *Identificación* a la Transferencia, en la que lo *impredecible* es la moneda corriente que lleva a otra escena, no es posible sin un adecuado recorrido de la pulsión. En efecto la pulsión debe haber cumplido su *tour* para que esta instancia del análisis sea posible. Muchas veces la demanda de amor, que es el significante cualquiera de la transferencia que permite la regresión, tarda mucho tiempo en constituirse, incluso años.

No habría significante que proponga una reducción de sentido de ningún tipo por sí mismo. Justamente el lapsus del analista como paradigma de la frustración y privación de la *demanda de amor*, proponen la reducción de sentido cuando el lapsus del analista opera como interpretación en la coordenadas justas y entonces se hace evidente que solo había ilusión en la creencia de una inter-subjetividad posible.

Lo *impredecible*, lo *imprevisible*, lo inesperado, se ubica a medias del lado del azar. Hay *Identificaciones*, más allá de las Edípicas tradicionales, que tienen una impronta azarosa, aunque la dimensión propia de la transferencia muestre la otra mitad de la verdad donde no hay azar de ningún tipo.

Referencias

1.Giorgio Agamben, *Infancia e Historia*, Adriana Hidalgo editora S.A.. Buenos Aires Argentina. 2004

2.León Trotsky, *La Revolución Permanente,* Fundación Federico Engels. Madrid 2001.

3.Hannah Arendt, *Sobre la violencia,* Alianza Editorial. Madrid 2005, 2006. *pag43,44.*

De un analista a otro

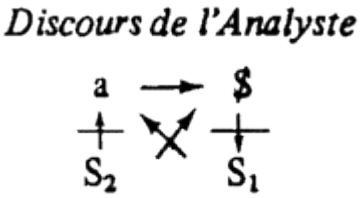
Sergio Rodriguez

Trataré, desde mis conocimientos y el análisis de la experiencia mía y de otros, ir recorriendo algunos de los meandros que un título tan sugerente plantea, esquivando la tentación de dar consejos. Fernando Ulloa, con el humor que lo caracterizaba me dijo más de una vez ironizando con un parafraseo del conocido verso del Martín Fierro: "*un analista que da consejos, más que analista es un boludo*" y excepto con respecto a situaciones muy puntuales y acotadas, coincido con su ironía. Y como mi narcisismo me dificulta ser más boludo de lo que soy, no le aconsejaré nada a ningún analista. Sólo relataré algunas conjeturas que me han ido facilitando el estudio de mis preferidos entre los que se cuentan, Freud, Lacan, Winnicott, Ferenczi, Bleger; y el continuo análisis a solas con mi Otro, en mis psicoanálisis, en controles, y en intercambios con otros colegas, sobre mi propia experiencia de trabajo. Por supuesto, incluyendo aciertos y desaciertos.

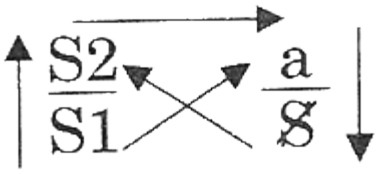
Las imparidades, un hecho de estructura

Lacan planteó que *la relación sexual no existe*, para agregar divertido en ***El Sinthôme***, *por eso se coge*. La fundamentación del primer dicho, la dio apoyándose en Freud, en la persistencia inconsciente de la creencia infantil que las mujeres están castradas. Tomemos esta lógica. Las repeticiones de los desencuentros en la civilización, reconocen como causas primeras, la inexistencia de un instinto humano y la observación hecha por Lacan que todas las lenguas están castradas. Esto como axioma, nos permite intelegir que **la relación humana tampoco existe** ya que el lenguaje y las lenguas, su soporte estructural, están fundamentalmente fallidos. Por eso se guerrea. Si no hay suerte o dominio de una parte, a lo sumo se llega a treguas y se negocian convenios. Y esto es así, desde las parejas, pasando por las sociedades, hasta las naciones y bloques de naciones. Dicho de otra manera. Lo Imaginario, reconstituido tras cada operación simbólica exitosa que horada algún real, no sólo relanza la elaboración, sino que también termina volviendo a encubrir las dos fallas fundamentales, ausencia de instinto y de lengua única y totalizadora. La violencia suele ser el desemboque de las intrusiones de lo real y los fracasos de lo Imaginario. Lo que ocurre, cuando lo simbólico vía negociaciones y convenios –política-, no logra agujerear dichos reales y restaurar ilusiones imaginarias nuevamente transitorias.

De un psicoanalista a otro, si se repite este tipo de funcionamiento será indicio que se ha perdido la relación, como relación entre **analistas**. Advirtamos que en el Discurso del analista



el lugar del agente esta ocupado por el objeto ***a*** como semblante que cause el deseo de analizarse en el otro. O sea, **como la falta de objeto, del cual sólo semblanteamos una apariencia**. A pesar de los dichos comunes, no se **es** analista. Cuando se lo logra, se ***está en analista*** 1. Cuando al menos dos cultores de la práctica analítica conversan entre sí sobre ella, en giros más rápidos o más lentos, cada uno quedará en posición de analista y el otro en sujeto escindido causado a producir un nuevo significante. Ocurre típicamente así en análisis y controles cuando andan bien, pero también puede suceder en charlas azarosas. Y en los primeros, a veces, el analista resulta interpretado por una observación del otro que estaba en función de analizante y que en ese instante queda en analista. También puede ocurrir, que alguna formación de su propio Inconsciente le pone de manifiesto a quien está en analista, alguna resistencia en su escucha o proyecto de enunciado. También, alguna enunciación más certera para el analizante, que el *sesudo* dicho que estaba por emitir. Por supuesto, en general suele tratarse de otra cosa cuando un analista está dictando un curso universitario, incluso algunos seminarios que tomán la forma del discurso universitario en los que "*todo el saber*" queda del lado del agente en su creencia de ser referente de **La V**erdad.



Lo que hace de los otros un objeto para su goce, empujándolos a la angustia, el aburrimiento o la rebelión con cierto tinte histérico, indicios todos de deseos insatisfechos. Excepto ciertas situaciones puntuales en análisis de analizantes con fragilidades importantes, la posición de *estar en analista* tampoco puede ser la de agente de un discurso amo, que solamente lleva a hacerle producir al saber del otro mercancías deseadas por el amo con pérdida de valor para el otro. En nuestro trabajo, dinero para el analista u otros dones y efectos escasos, cuando no adversos, para el analizante.

De las sociedades de psicoanalistas

El desarrollo de la práctica psicoanalítica, las conjeturas y aproximaciones que la misma producía, a partir del relato de Breuer a Freud sobre Anna O, fue convocando a los intercambios de informaciones, conjeturas y teorizaciones a los psicoanalistas. Progresivamente los convocó también el deseo de difundir el psicoanálisis. En los comienzos, en la casa de Freud se anidaron las primeras reuniones los días miércoles. También las primeras dificultades. En 1907 según Ernest Jones en su biografía de Freud, éste envió una esquela a los participantes con la siguiente propuesta:

> *"Deseo informarle a Ud. que me propongo, al comenzar este nuevo año de trabajo, disolver la pequeña Sociedad que había tomado el hábito de reunirse todos los miércoles en mi casa, para hacerla revivir inmediatamente después. Una breve nota que Ud. envíe antes del 1º de Octubre a nuestro secretario, Otto Rank, bastará para renovar su carácter de miembro. Si hasta esa fecha no recibimos información de Ud. supondremos que no desea reinscribirse. De más está subrayar lo mucho que me complacería su reinscripción. Permítame que le exponga el motivo de esta resolución, que acaso le parezca superflua. Bastaría tener en cuenta los cambios naturales en toda relación humana para suponer que para uno u otro de los componentes de nuestro grupo el ser miembro del mismo ya no represente lo mismo que significó años atrás, bien sea porque se haya extinguido su interés en el tema o su tiempo disponible, o bien su forma de vida, ya no le permiten asistir a las reuniones, o a causa de compromisos personales se vea en la inminencia de un alejamiento. Cabe suponer que en tal caso pudiera continuar siendo miembro de la Sociedad, ante el temor de que su renuncia pudiera interpretarse como un acto inamistoso. Para todos estos casos, la disolución de la Sociedad y su posterior reorganización tiene el propósito de devolver a cada uno su libertad de separarse de la Sociedad sin perjudicar con ello sus relaciones con las demás personas de la misma.*"

Se advierte en la cuidada redacción, que Freud ya notaba tres dificultades para un lazo social tan simple, como cambios en las relaciones entre los miembros, extinción del interés en ellas, modificaciones en la forma de vida, tiempo u otros compromisos relacionales que pasaran a funcionar como más importantes. Delicadamente se refiere a las diferencias que las relaciones con otros ofrecen, las diferencias que en cada uno se van produciendo y como consecuencia hacia el grupo en cada uno, durante el tránsito por la vida y los cambios de valor que se van asignando durante el mismo a esas relaciones. También la necesidad de las mismas. Ya habla de una secretaría y de necesidades financieras para pagarla.

Advertía así, tempranamente las paradojas de las relaciones sociales y también causas de sus fallas. Son **necesarias** para llevar adelante cualquier proyecto, pero cada integrante acude acuciado por **sus deseos y sus modalidades de goce singulares**, en consecuencia desde su narcisismo. Al ser necesarios los otros, dichos deseos y goces inevitablemente se encontrarán en conflicto con deseos diferentes de los de cada uno de los demás. Necesariamente las organizaciones artificiales de masas **disimulan** dichos conflictos temporalmente, por identificación entre sus miembros, a través de la identificación al/los jefes. Pero antes o después, estallan entre los mismos jefes y/o entre los identificados. Y así, sigue girando el carrusel de la castración en las **relaciones humanas,** buscando lo imposible de saber, por lo menos en ese punto y momento.

Atenúan los estallidos, la peculiaridad de los agrupamientos analíticos de más allá y más acá de las veleidades de algunos *caciques*. Se atenúan gracias a que en ellas no se juegan con demasiado peso, poderes para manipular o a alcanzar. Cuando ocurre, suele reducirse a pequeños círculos de mareados por la pulsión de dominio, que son mirados abstinentemente por la mayoría de los otros psicoanalistas. En cambio sí, pesa más que en otras organizaciones el hecho de que la mayoría arribamos al interés por el psicoanálisis, acicateados por severas dificultades subjetivas y por el deseo de resolverlas de maneras menos sufrientes. Lo que nos condujo a analizarnos, a estudiar y practicar esa extraña combinación de arte, a lo menos artesanía, y ciencia que es nuestra disciplina. Lo que hace algo que referí antes más sucintamente, que nuestras instituciones estén integradas por personas con diferentes psicopatologías previas, resueltas con diferente suerte. Lo que suele manifestarse en las vida de las mismas en conflictos con formas diversas y grados disimiles de tensión.

En este contexto

Cada analista, trasmite a sus analizantes su saber hacer con el Inconsciente, a la vez que sus faltas de saber hacer con el mismo. Sería mejor que no, pero creo que es casi imposible que no suela trasmitirle también, **algún** o algunos rasgos identificatorios. Difícilmente logre no hacerlo **totalmente**. Lo mejor ocurre cuando el analista psicoanalizando a su analizante, funciona lo *suficientemente bien* 2, como para trasmitirle el casi inefable **Deseo del analista**. Aproximadamente enunciado por Lacan, como el de establecer *la máxima diferencia entre el **a** y el Ideal* 3*.* O sea entre las falencias que causan deseos, y los blasones, modalidades de goce, códigos unificantes, del contexto familiar del cual proviene y/o del contexto social en el cual se desarrolla, incluyendo las sociedades psicoanalíticas. Por ejemplo, creo que lo fundamental que le trasmitió Freud a Lacan y sin conocerse presencialmente, fue la curiosidad, lo que no excluye que la misma como en la mayoría haya estado basada en la sublimación de la curiosidad sexual infantil de ambos. Curiosidad por el alma humana y por las teorías y la práctica del psicoanálisis. No por nada Lacan, a su primer derrotero público en el movimiento psicoanalítico, lo llamó ***Retorno a Freud***. No se trataba solamente de luchar contra la *ego psychologie* que se había hecho fuerte en lo menos notable y freudiano de Freud, sus afirmaciones contradictorias de un capítulo a otro sobre el fortalecimiento del yo en ***El Yo y el Ello***. Investigó , curioseó, en las verdades más importantes de sus textos. En esa investigación, fue encontrando sus diferencias. Culminó entre ***La carta de disolución de la Escuela Freudiana de París*** y en su ***Seminario de octubre de 1980 en Venezuela***, al centrarlas explícitamente diciéndonos que su herencia fundamental eran los matemas de discurso y el nudo Borromeo, dejado este último, en lugar del esquema dibujado por Freud en el ***Yo y el Ello***. En consecuencia, recibió de Freud no sólo su curiosidad por lo producido por sus principales antecesores Fechner, Ramón y Cajal, Kraft Ebing, Breuer, sino también su espíritu de independencia crítica. Lo que no es lo mismo que oposicionista. Así, produjo a ojos vistas, una nueva vuelta ascendiente en la teoría y la práctica del psicoanálisis.

La autorización de los analistas

En el seno de estas dificultades y facilitaciones para las relaciones entre analistas, la cuestión de la autorización para el ejercicio del psicoanálisis muestra complejidades equivalentes. La afirmación de Lacan, " *D'abord un príncipe: le psychanalyste ne s'autorise que de lui même*" ("*el psicoanalista no se autoriza más que de si mismo*") 4 propone una gran verdad, pero como toda verdad, es una media verdad. Es verdad en el sentido que el que ejerce el psicoanálisis logra disponer todo su saber hacer sin inhibiciones, para lo cual debe sentirse autorizado desde su saber inconsciente sobre sí mismo, en dicho trabajo. Entonces, ejercerá su oficio con todo el vigor que el nudo borromeo del cual es objeto y como consecuencia la fuerza de su **Deseo del analista,** le permita. El análisis del analista tiene la función clave de facilitarle transformar favorablemente la confrontación de sus subjetivaciones con lo real, y que en ese tránsito vaya tomando cuerpo y adquiriendo fuerza el **Deseo del analista**. ¿Qué quiero decir con esto? Dicho deseo no precipita de los libros o las revistas de psicoanálisis, sino de la imperdurable falta de saber sobre lo inconsciente de cada *hablante ser* que nos consulta. Las que generan nuestro deseo de colaborar con él en la búsqueda de sus claves, al servicio de atenuar sus sufrimientos sobre la base de "*no ceder en sus deseos*", frase que extraigo de Lacan en el ***Seminario sobre la ética del psicoanálisis***. Claro que entiendo a los deseos, no cómo la cara imaginaria con que se nos presentan –*matar a x*- por ejemplo. Sino, a que la tramite por vía de lo simbólico, para su realización en acto. Que puede llevar por ejemplo a la separación definitiva de ese ***x*** , sin necesidad de matarlo efectivamente. Que alguien se autorice **de sí mismo**, no queda decidido porque ese alguien cuelgue un título o alguna institución lo reconozca en la función de psicoanalista. Puede abrir las puertas de su consultorio y recibir pacientes de las fuentes de derivación que haya sabido conseguirse. Pero con el pasaje del tiempo advertirá, que así como entran se "***le***" 5 van, o, con los que se ***le*** quedan *no pasa nada*. Son golpes que van produciendo un círculo vicioso,

pues el ánimo del proyecto de analista decae y su escucha y operatoria analítica se torna más deficitaria. Nunca más exacta la observación de Lacan sobre que el Otro como consistente no existe, está castrado. Imaginariamente suele representarse encarnado en alguien, en sistemas institucionales o como instituciones en sí. ¿De lo analista qué hay en cada uno de nosotros, puede dar cuenta gente que no se haya analizado con nosotros? Por supuesto que dar cuenta, no pasa por la calificación adjetivante, emitida desde la conciencia de una persona. Pasa, por las modificaciones que se hayan producido en el presente de esa persona en lo que hace a tramitar lo real que la vida le va presentando. Se presenten con la forma de repeticiones tipo *automaton*, o sea repeticiones en función del saber que no se sabe, del saber inconsciente, reprimido. O como *tyche*, reales radicalmente sorpresivos, en comparación con las dificultades previas que lo hubieran llevado a analizarse. Hay otro tipo de casos, las pre psicosis y las psicosis desencadenadas, en los que el buen trabajo del analista se aprecia por desestabilizaciones que haya logrado evitar, o capear con menos daño.

Creo que los jurados de reconocimiento en las instituciones lacanianas, promovidos por el propio Lacan a pocos años de su apotegma primero específicamente en 1967, a través del agregado de "*algunos otros*", tuvo la intención de ponerle límite a aquellos ***sí mismos*** muy encerrados narcisísticamente. Pero no dejan de parecerse a los que deciden sobre la titularidad o la función didáctica en las asociaciones de la Asociación Psicoanalítica Internacional. Las mayores esperanzas de él, se depositaron en los Jurados de Pase para nominar Analistas de la Escuela. Según mi punto de vista, dicho trabajo adolece del mismo defecto de estructura que considero existe en la proposición de Lacan y que es una de las razones del fracaso hasta ahora, del mecanismo del pase en los lugares en que éste existe. Dicha razón hace a la constitución de los jurados, tanto para Analistas Miembros, como AME. Al ser producto de elecciones realizadas en instituciones organizadas para la formación de analistas y para la trasmisión del psicoanálisis, no pueden quedar al margen de las alternativas transferenciales inherentes a cualquier institución. Ellas salpican a los jurados para AME, y obstaculizan un acto tan comprometido como el pedir hacer el pase, en aspiración a ser nominado AE. Esto no depende de la situación en tal o cual momento de una institución ya que cualquier resultado electoral, lo sabemos bien, no es más que la medición del ranking de los enamoramientos en cada momento de la masa. Si realmente se quiere diferenciar grados de jerarquías, es impertinente colocar en el origen una metodología pertinente para definir liderazgos.

En el último trabajo que escribió Ricardo Estacolchic, y que a posteriori de su muerte fue publicado por www.psyche-navegante.com , a partir de la lectura de un libro de Safouan se hizo el siguiente planteo*:* Lo escribió bajo con un único subtítulo, **Problemas de código**, que da la clave de todo el artículo. Algunas citas.

> "*En un libro publicado en 1987, "Lacan y la formación de los analistas", M. Safouan escribe que a su juicio* ***todos*** *los análisis conducidos en el clima del lacanismo parisino se habían estrellado 'contra la anticipación del final del análisis así como los de Freud se estrellaron contra la roca de la castración'. (El libro está escrito 20 años después de la ´Proposición'* 6 *lo que da a pensar que finalizaron una buena cantidad de análisis) ¡Es muy elocuente!*
>
> *Él no dice que 'algunos análisis se estrellaron'. Dice. '****Todos****' ¡****Todos****! /…/ ¿Cómo fue que tantos 'ex analizantes' pudieron acordar en la 'conclusión' con sus "ex analistas*"?
>
> *La única respuesta que conozco es: ¡Por el Código!*
>
> *Un final 'anticipado' es, evidentemente aquel que confirma el sistema de contraseñas que el Código acarrea, está previsto, confirma el saber previo, no lo pone en cuestión.*
>
> *Se puede conjeturar que las parejas mencionadas han confluido (explícitamente o no) en su aspiración a compartir el Código y a revalidarse mutuamente*.
>
> *Este tipo de cosas no nos deberían interesar ya que creo que un poco más o un poco menos, todo análisis está sujeto a una 'aspiración al Código'. En caso de que la mentada aspiración sea la reina del juego, la aventura analítica puede devenir en un chico que hace bien la tarea llevado por un maestro circunspecto y satisfecho del deber cumplido por haber preservado la torre o el edificio psicoanalítico."*

A esa altura llevaba algunos años formando parte de Jurados de pase y de confirmación (Sigmund Freud de Rosario, Escuela Freudiana del Uruguay, EFBA). Dicho de otra manera, escribe no solamente por lo que leyó en Safouan, sino también a partir del análisis de su propia experiencia en dichas funciones. Otro inconveniente es, donde existe, la nominación vitalicia. La considero inadecuada pues parto de la idea lacaniana de que lo que fundamenta a un sujeto para el ejercicio del psicoanálisis es, no única pero si principalmente, su relación con el **Deseo del analista**. Éste, precipitado durante el propio análisis del analista, puede sufrir diferentes alternativas después del final del mismo ya que es algo que no se aprende, sino que se desprende de las vicisitudes borromeanas del hablante. Por ejemplo, forma parte de la experiencia cotidiana, comprobar el efecto resistencial de alguna depresión de un analista en su práctica. Y es lógico. Si hay depresión, hay repliegue narcisístico, aplastamiento del sujeto por su yo 7, y por lo tanto malas condiciones para soportar el **Deseo del analista**.

Lo que escribo no significa en lo más mínimo ignorar el aporte realizado por Lacan al psicoanálisis con el invento del mecanismo del pase. Por el contrario. Lo puedo decir desde el *a posteriori* de unas experiencias, aunque no haya seguido todos los cánones de la propuesta de aquel. En tres oportunidades hablé de mi análisis ante quienes podríamos calificar de pasadores. En una, a pedido de quien se propuso a escucharme. En otra, de manera contingente. Pero retroactivamente puede entendérsela como a causa de mi demanda. Y en la última, a manifiesta proposición mía. En las dos primeras oportunidades ante miembros de una institución a la que había pertenecido, y a la que ya no pertenecía. En la tercera, ante colegas de un país extranjero. Como se puede advertir, leído retroactivamente, el paso lo di porque quienes se constituyeron en pasadores merecían mi confianza en tanto **no** estaban comprometidos con pasiones transferenciales que me incumbieran. En dichas situaciones, cada uno de ellos, básicamente escuchó. Hubo pocas puntuaciones analíticas, y en algún caso lo escuchado dio origen a asociaciones por parte de alguno de los que escuchaban, sobre su propio análisis. Lo que puedo agregar es que las tres experiencias me produjeron diferentes reacciones, pero todas en la dimensión de la conmoción subjetiva, registrada en el terreno de las sensaciones y de posteriores efectos en el campo del acto incluida la escritura.

Quede claro entonces, que creo muy conveniente a la ética del psicoanálisis, la experiencia del pase. Por esa razón considero, que en pro de su éxito, la misma no debe terminar en una nominación, que mas allá de las buenas intenciones, cuelga un título que la tiñe mal. Teniendo en cuenta todas estas consideraciones opino que hay que sostener y trabajar el mecanismo del pase. Que la facturación del mismo no debe dar como "resultado" una nominación. O sea, el que se implique, lo hará a puro **Deseo del analista** 8.

Los psicoanalistas y las legislaciones estatales

Finalmente una cuestión que no podemos seguir pensando en la Argentina, desde los mismos condicionantes en que la pensó Freud para escribir, ***¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?*** A diferencia de Viena, comienzos del siglo XX, estamos en nuestro país y a comienzos del siglo XXI. Existen además de las facultades de medicina muchas de psicología que otorgan títulos habilitantes y en las cuales el estudio de la teoría psicoanalítica tiene un gran peso, con la inclusión de las valiosas teorizaciones de Lacan, además de las de Freud, Winnicott y algunos otros psicoanalistas de verdadero peso conceptual. Sabemos que el estudio de la teoría **solamente**, no sólo no asegura que alguien resulte un psicoanalista eficaz, sino que lo obstaculiza. Sólo el análisis del analista, desbrozará la ruta de resistencias a la escucha de lo inconsciente y generará *el nicho ecológico* 9 que aloje el **Deseo del analista**. Pero eso no es garantizado ni por instituciones tipo IPA, ni tampoco por ninguna otra debido a las razones dadas anteriormente. Mientras, es un hecho positivo evidente, que el psicoanálisis ha podido ampliar su campo de acción a las psicosis como efecto de su desarrollo teórico y práctico y también del desarrollo de los psicofármacos. Pero tratar casos graves exige como mínimo al analista en cuestión, sentirse autorizado legalmente. De lo contrario, los temores a cualquier derivación legal que se pueda producir por dificultades en el tratamiento, lo enfrenta con los fantasmas de los juicios por mala praxis y derivados, obstaculizándole la necesaria tranquilidad y libertad de procederes.

Sabemos también que ningún título profesional garantiza nada y que en todas la profesiones y oficios, también en el psicoanalítico, hay *idóneos* sin título universitario que suelen ejerce mucho mejor que otros con título. Acude en este momento a mi memoria el caso de alguien que hace unos años, llegó a un alto cargo en el laboratorio de análisis bioquímicos del Instituto del Diagnóstico y luego se descubrió que no tenía título habilitante, lo que le generó un fuerte problema con la justicia. Sin embargo todos coincidían en

la capacidad y virtuosismo con que durante gran cantidad de años, había llevado adelante sus responsabilidades.

Pero las sociedades no pueden ser legisladas en función de casos particulares, sino siguiendo trazas generalizadoras, a partir de la media. Los psicoanalistas no debemos aparecer considerándonos excepción, pues sino nos mostraríamos transgrediendo leyes, para conducir tratamientos que se fundamentan en analizar en los pacientes sus relaciones conscientes e inconscientes con deseos, goces y leyes que reglamentan al malestar en la Cultura. Lo que resulta una paradoja que no puede no traer aparejada dificultades en la tarea.

Notas

1 Así lo trasmitía Fernando Ulloa en los análisis de control. Tuve el gusto de hacer uno con él durante cuatro años, y luego a pedido en otras oportunidades más.

2 Diría Donald Winnicott

3 *Los Cuatro Conceptos del Psicoanálisis*. Jacques Lacan

4 En la *Proposición del 9 de octubre de 1967*.

5 Frases típicas: "*Se **me** fueron varios pacientes, si tenés, derívame*." Formulación ambigua que puede ser interpretada tanto en el sentido que se le envíen pacientes, como que se lo derive a algún otro.

6 Y por lo tanto, seis años después del fallecimiento de Lacan

7 José Grandinetti: "*El duelo imposible en la melancolía*", Psyché, N° 32

8 Varias de estas cuestiones las he planteado ya en primer libro de mi autoría exclusiva que publiqué: *Des-Con-Cierto*-Editorial *Odisea 2001*.

9 Como gustaba decir Fernando Ulloa.

Lacan desdibujado

Jorge Baños Orellana

No sabemos nada en la inmersión pura, en el *en-si*, en el mantillo del *demasiado-cerca.*
Tampoco sabremos nada en la abstracción pura, en la trascendencia altiva, en el cielo *demasiado-lejos.*
Para saber hay que tomar posición, lo cual supone moverse y asumir constantemente
la responsabilidad de tal movimiento. Ese movimiento es *acercamiento* tanto como *separación*:
acercamiento con reserva, separación con deseo.

G. Didi-Huberman,
Cuando las imágenes toman posición

El tema *de un analista a otro* me envía de inmediato a dos cuestiones: a la literalidad de un episodio bien frecuente, el de un analizante (por lo general disconforme) dirigiéndose de un analista a otro analista, y a la literatura analítica, a la literatura analítica cuando, metiéndose en aprietos y dando muestras de ingenio, se ocupa de tratar un episodio de esos o se inclina por amordazarlos —pues los silencios también dan qué escribir. Me viene, entonces, la imagen de Sigmund Freud agarrándose la cabeza y llamando al silencio diplomático, luego de que Sabina Spielrein, colocándolo en el sitio del *otro analista* (¡y no cualquier otro!), le informa de que con el analista Jung pasa sin solución de continuidad del diván a la cama y de la cama al diván. A los biógrafos e historiadores del psicoanálisis les ha complacido transcribir documentos y narrar, bajo el formato del vodevil, el detalle de lo que dejó justificadamente de ventilarse en su momento. Primer acto, las notitas comprometedoras del primer analista, en ese momento considerado el delfín cristiano del psicoanálisis: "¿Me perdonará usted que sea como soy... que la ofenda y me olvide de mis deberes de médico frente a su persona? Mi desgracia consiste en que mi vida no puede prescindir del amor, del amor tormentoso y eternamente cambiante". Segundo acto, el viaje de Sabina a Viena el 17 de abril de 1912, para contarle al *otro analista* el sueño de una voz que anuncia "Te ha sido dado concebir un gran héroe ario-semítico". A lo que Freud, *el otro analista*, responde "Podría tenerlo si quisiese, pero sería lastimoso para usted". Tercer acto, el efecto espectacular de esa intervención: el 1 de junio del mismo año, el rabino S. J. Brailovski casa a Sabina con un semita. Cuarto acto, el cierre abierto de la carta del *otro analista*, felicitando a la lunamielera: "Querida doctora, ahora usted es una señora y esto significa que estará medio curada de su dependencia neurótica con respecto a Jung. De lo contrario, no hubiera decidido casarse". Sin ningún certificado de final de análisis como regalo de bodas: "Ahora resta la otra mitad; la pregunta de qué sucederá ahora con eso".

En las antípodas de este esfuerzo, de ambos analistas participantes, por encubrir los dilemas clínicos de ese pasaje, se sitúa el caso bautizado por Lacan como El hombre de los sesos frescos. No era un caso suyo sino de otros dos. En efecto, El hombre de los sesos frescos se recostará primero en el diván de Melitta Schmideberg, la cura avanza, luego se interrumpe por mutua conformidad y Melitta corona la satisfacción de la tarea cumplida con un artículo clínico. Años más tarde, las circunstancias históricas impiden remontar ese análisis y El hombre de los sesos frescos pasa de Melitta Schmideberg a Ernst Kris. El *otro analista* retoma la cura por otras vías, alcanzando un final, a su entender, realmente feliz; luego, escribe un artículo severo con respecto a las ilusiones del artículo de la primera analista.

Pero entre el polo del silencio y el de la locuacidad no se extiende un desierto, sino un jardín de enredaderas donde el contrapunto de los analistas ganó en virtuosismo. Por ejemplo, cumpliendo una formula convenida de doble comando, von Freund se analizará con Ferenczi cuando está en los negocios de Budapest y con Freud cuando está en los de Viena, y ambos analistas cruzarán datos; el circuito *de un analista a otro* era circular y no se interrumpió hasta la muerte del analizante. Otro fue el giro de "La relación entre fantasías de flagelación y un sueño diurno", narración encubierta del análisis de Anna Freud, en la que ella se situaba en el sillón y colocaba a una joven inventada ("la fantaseadora") en el diván. Al tiempo su amiga, la princesa Marie Bonaparte, hará otro tanto: ocupa el sitial de Freud y convierte a una niña inventada en autora de los cuentos infantiles suyos. Antecediendo a lo no habría hecho por Leclaire, en un congreso de Bonneval, contando como propia la interpretación que Lacan había dado a su sueño del unicornio: una vez más, *el otro analista* es el analizante. Si bien en estas ocasiones, el desplazamiento no

va de un consultorio a otro, sino de un consultorio (el del analista) a un escritorio (el del analizante, donde se urde un consultorio ficcional).

A través de los testimonios del pase, el lacanismo enriqueció considerablemente la poética del paso *de un analista a otro.* Creando, o al menos generalizando, el movimiento *de un analizante a otro analizante*: es lo que sucede cada vez que alguien, sin disimular al auditorio lo que está haciendo, cuenta el propio análisis empleando de la tercera persona. Como estoy advertido de que *yo es otro* digo "el sujeto se había precipitado en…" para hablar de algo que me sucedió en mis viejos tiempos de analizante. Además, el pase llevó la delación a grados superlativos. Su ejemplo más espectacular es de cuando, ante un público asombrado de más de mil butacas, se testimonió el tránsito *de un analista a otro* para consagrar la fracción triunfante de un cisma institucional. Esquemáticamente, X. se analizaba desde hacía años con C., analista número tres en la jerarquía de su escuela; luego de la ruptura institucional, C. queda fuera y X. lo abandona pasando al diván de A., analista número uno de su escuela y aún más consolidado luego del cisma. Al cabo de pocos meses, "con la velocidad del relámpago", A. conduce a X. al final de análisis. Luego, pasando un trámite igualmente vertiginoso, X. es nominado por el jurado del pase de la escuela purificada y, en el siguiente congreso, X. cuenta el asunto en un vibrante testimonio con la fe de los conversos. Inclinado a las asociaciones visuales, cuando presencié el espectáculo, vi a X. colocando a C. el bonete condenatorio de la Revolución Cultural Maoísta.

El otro pasaje de un analista a otro

Pero el pasaje del psicoanálisis *de un analista a otro* tiene otras entradas más que la de la clínica. En la distancia que va *de uno a otro* no solamente desfilan analizantes, también vuelan palabras; por eso la transmisión es su otro gran tópico. Como lo adelanta la convocatoria de este número de Acheronta, en el pasaje *de un analista a otro* se juega también la cuestión de la cita textual, la de lo que puede suceder cuando un analista cita a otro, y, muy particularmente, un capítulo que hizo correr mucha tinta, el de los debates sobre la trascripción de los seminarios de Lacan.

La ventaja que tiene esta segunda entrada es que suele soslayar, en mayor medida, los laberintos de la mala fe. Quiero decir, uno podrá siempre dudar, por ejemplo, si X. llegó verdaderamente a donde dijo y algunos le confirmaron que llegó, o si la carta comprometedora de Jung, por más que un perito calígrafo asegure que es suya, prueba fehacientemente, por sí sola, los relatos de Spielrein, etc. Hay una distancia

entre lo acontecido y lo narrado, entre el consultorio y el escritorio, que no se puede reducir a cero. Algo muy diferente es el asombro sin vueltas que se produce, en cambio, al leer el siguiente pasaje de la página establecimiento oficial de la reunión del 15 de mayo de 1963 del seminario de *La angustia*:

> Lo importante es lo siguiente. Parece que la mama de la madre del ornitorrinco necesita la estimulación de la punta armada que presenta el hocico de su pequeño para desencadenar su función. Durante unos ocho días, el pequeño ornitorrinco se empeña a fondo en este desencadenamiento, que parece mucho más dependiente de su presencia y de su actividad que de un funcionamiento autónomo del organismo de la madre. Por otra parte nos da, curiosamente, la imagen de una relación de algún modo invertida respecto a la de la protuberancia mamaria. Las mamas de ornitorrinco son un hueco. El pico del pequeño se inserta en ellas. Les dibujo los elementos glandulares, los lóbulos productores de leche y este hocico armado que se aloja — todavía no está endurecido en forma de pico, como más tarde ocurrirá.

S	A
a	Angustia

El punto de angustia

Nadie pondrá en tela de juicio que hay una discordancia: mientras, por un lado, Lacan dibuja el pico mórbido de una cría de ornitorrinco , las mamas huecas adonde se introduce y la trayectoria subcutánea de manojos primigenios de glándulas mamarias, el libro muestra como resultado una fórmula abstracta, una que sitúa el objeto *a* en la columna del Sujeto y la angustia en la columna del Otro.

Como no adscribo espontáneamente a la sospecha de que el establecimiento oficial, debido a Jacques-Alain Miller, es una operación antojadiza e interesada de reescritura, mi primera impresión es que esta discordancia se produjo por un error de la puesta en página. Supongo que, por distracción o desidia del diseñador, esa fórmula quedó pegada fuera de sitio (así como en el pasaje clínico *de un analista a otro* se intercalan distintos agentes de la derivación y de la recomendación de hacer el cambio, en el pasaje epistémico *de un analista a otro* hay un mundo de políticos instituciones, de oficios de la edición y la traducción, etc.). ¿Pero cuál sería el sitio apropiado para esta fórmula en la lección del 15 de mayo? Parece factible que haya sido escrita para dos párrafos más arriba, donde justamente se menciona «el punto de angustia». Aún así, continúan las preguntas.

El discreto valor de una fórmula póstuma de Lacan

Está el problema de que el origen de esa fórmula es incierto. Salió a la luz el 2004, al publicarse el establecimiento oficial; en vano se buscará en la estenotipia o en ediciones alternativas del seminario de *La* angustia conocidas anteriormente. ¿Se tratará de uno de los añadidos de Lacan al ejemplar de Judith? "El establecimiento del texto de este Seminario —advierte J-A Miller— se ha beneficiado de la existencia de un ejemplar dactilografiado excepcional. Lacan, en efecto, enviaba cada una de sus lecciones a su hija Judith, entonces ausente de París, y añadía a la dactilografía anotaciones y correcciones manuscritas que he utilizado" [p. 367]. Si tal fuera el caso, no se puede decir que esta fórmula póstuma resulte un hallazgo admirable. Por más que Lacan la haya escrito, no deja de ser una esquematización coja de lo que se viene argumentando, que no se limita a la afirmación —sorprendente por si sola— de que *el seno materno no es*

de la madre, sino que, además, se está insistiendo en su consecuencia mayor: la de que *el placer oral y la angustia oral no residen en la misma casa*. Dicho en sus términos: "El punto de deseo", al que la boca aspira encontrar, no coincide con "el punto de angustia" inscripto en la retirada exangüe del Otro. De manera que en esta nueva narrativa del objeto parcial lo que hay es el objeto *a*, que no es otra cosa que causa de deseo; no ocurre, como en el relato kleiniano, que el objeto (o su doble malvado) era, simultáneamente, causa de angustia de separación (o de retaliación). En la lección de Lacan el objeto parcial no se retira, sino que es separado por el Otro que se lo lleva a cuestas:

> Aquí se ve mejor cuál es la función original de la mama. Se presenta como algo intermedio entre el retoño y su madre. Tenemos que concebir, por lo tanto, que es entre la mama y el propio organismo materno donde reside el corte. (…) ¿Cuál es el objeto de la pulsión oral? Es lo que habitualmente llamamos el seno de la madre. ¿Dónde está en este nivel lo que hace un momento he llamado el punto de angustia? Está precisamente más allá de esta esfera que reúne al niño con la mama. El punto de angustia está en la madre. En el niño, la angustia de la falta de la madre es la angustia del agotamiento del pecho. El lugar del punto de angustia no se confunde con el lugar donde se establece la relación con el objeto del deseo. [p. 253]

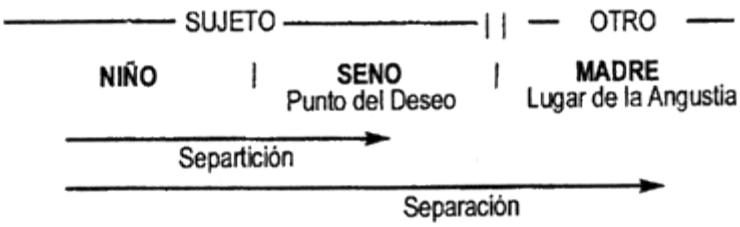
Resumiendo, la fórmula póstuma de Lacan es discordante si permanece donde aguardamos el dibujo del ornitorrinco y desencanta si se la sitúa más arriba, justo a continuación del texto que acabo de citar, porque deja sin ilustrar el otro punto de la geometría del argumento, el del deseo. Me permito, entonces, la siguiente proposición contrafáctica: si en lugar de haberla creado días más tarde para el correo a Judith, Lacan se hubiese dirigido a la pizarra en el momento mismo de pronunciar estas líneas, él habría escrito otra cosa, algo semejante al esquema realizado por Allouch, en el 2000, para resumir la cuestión 1

«Separtición», un neologismo para esta única oportunidad

Deseo y angustia aparecen convenientemente separados. Por otro lado, un esquema así corre con la ventaja de estar listo, e incluso adelantar, lo que Lacan pasa a subrayar inmediatamente después: la *partición* del Sujeto (no su "división " que es otro asunto). Obsérvese que no solamente da a ver lo que muestra la fórmula póstuma: que la mama (el objeto *a*) está bajo el techo del Sujeto y no bajo el techo de la mamá (el Otro); sino, además, que a la sombra del techo del Sujeto se reparten el niño ("el retoño") y el objeto *a*. En el párrafo arriba citado ese reparto es algo ambiguo, por momentos la mama parece flotar en un limbo de los propietarios, pero a continuación Lacan inaugura un neologismo,«separtición», para escriturar el objeto *a* del lado del Sujeto y para no confundir al Sujeto con el niño. Es una precisión que no volverá a repetir:

> El destino, o sea, la relación del hombre con esa función llamada deseo, sólo se anima plenamente en la medida en que es concebible el despedazamiento del cuerpo propio (…). La *separtición* fundamental —no separación, sino partición en el interior—, he aquí lo que está inscrito desde el origen, y desde el nivel de la pulsión oral, en aquello que será la estructuración del deseo.
>
> ¿Qué tiene de sorprendente, entonces, que hayamos ido al nivel oral para encontrar alguna imagen más accesible para lo que siempre ha permanecido para nosotros como paradoja —¿y por qué?— en el funcionamiento ligado a la copulación, a saber, que también ahí prevalece la imagen de un corte, de una separación? [p. 256]

A continuación de lo cual podría pegarse el esquema de Allouch que ahora reproduzco completo:



Pero no quedaremos del todo conformes con esta claridad. Resta ver en qué se sostenía Lacan para ufanarse por haber "ido al nivel oral para encontrar alguna imagen más accesible". ¿De qué accesibilidad está hablando? Al fin y al cabo, si nos atenemos a lo resumido hasta aquí, todo parece sostenerse alrededor de una afirmación para nada accesible, en realidad completamente opaca al sentido común: la de que *la mama no es de mamá*. ¿Pide Lacan la complicidad de que no se le pregunte al respecto? De ninguna manera, buena parte de la primera mitad de la lección está dedicada a aclarar el entresijo. Ahora bien, avanzar en sus aclaraciones nos obliga a reconstruir la galería figurativa del 15 de mayo de 1963, es decir, avanzar a contrapelo de los gustos, la materia y los hábitos de reflexión del auditorio del seminario.

"Si ponemos aquí un poco más de fisiología…"

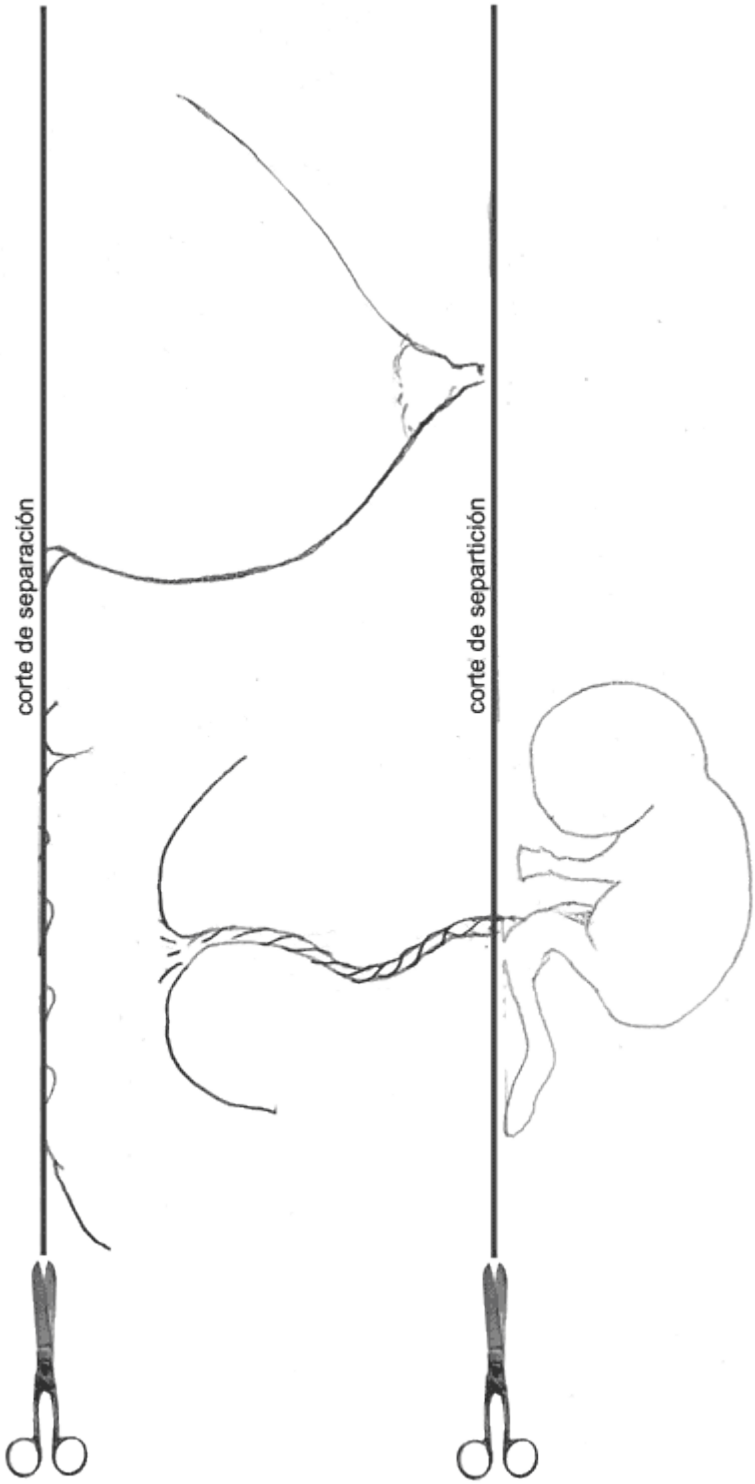
Lo que hasta ahora dejé en suspenso es un desarrollo que ocupa la mitad de la lección del 15 de mayo, el que se introduce con el anuncio poco amigable de "Si ponemos aquí un poco más de fisiología…" y entra en su apogeo de siete páginas con un: "He aquí lo que nos está permitido estructurar, de una forma más articulada por la sola consideración de la fisiología. Ésta nos muestra que el *a* es un objeto separado, no del organismo de la madre, sino del organismo del niño" [cf. pp. 250-256].

Ciertamente en lecciones previas del seminario (particularmente la del 17 de marzo) Lacan venía avanzando en "la disyunción entre el lugar de la satisfacción y el de la angustia", sea a propósito del masoquismo o de la circuncisión; sin embargo, el paso decisivo lo da con este largo repaso que va, sucesivamente, de la fisiología de la succión del lactante a la histología de la placenta, de la filogenia de la placenta a los monotremas (los únicos mamíferos no placentarios), de la preexistencia en los monotremas de la lactancia a el modo en que progresa esa lactancia sin pezón ni mamas prominentes. Y en cada paso la inteligencia de la argumentación se vuelve más evidente y sorpresiva. A su término parece quedar bien demostrado que las mamas no son, en efecto, de la mamá.

El primer recurso para aventar las protestas del sentido común es una precisión que cualquier estudiante de medicina conoce: *las envolturas placentarias no provienen del organismo materno sino de las capas celulares embrionarias*. Histológicamente es un órgano fetal, si bien un órgano fronterizo, «amboceptor», al servir simultáneamente de demarcación y de barrera en el intercambio con la madre.

A su vez, placenta y el cuerpo del feto están unidos por el puente del cordón umbilical. De manera que (segundo asombro para al sentido común), el corte del cordón no lo separará al neonato de su madre, sino de una parte de sí mismo: hace «separtición» y no separación. "El corte —precisa Lacan— se produce entre aquello que va a convertirse en el individuo arrojado al mundo exterior y sus envolturas, que son partes de sí mismo, en tanto que son elementos del huevo, homogéneos a lo que se ha producido en el desarrollo ovular, como prolongación directa de su ectodermo y de su endodermo. La separación se hace en el interior de la unidad que es la del huevo."[p. 252]

Todo lo cual instiga a la humorada de hacer una transposición figurativa del esquema de Allouch para añadirle el isomorfismo de los amnios y las mamas:



Gracias a Dios hay monotremas

Claro que las membranas placentarias no son un objeto *a…* y eso es poco elegante para una argumentación a la que le incumbe subrayar el carácter anticipatorio de la pulsión oral ("Decir que es cronológicamente original no es decirlo todo, todavía es preciso justificar que [la pulsión oral] sea estructuralmente original, y que a ella deba remitirse a fin de cuentas la etiología de todos los tropiezos [del deseo] de los que nos ocupamos.").[p. 250] Es justamente para salvar la belleza del argumento que Lacan retrocede de la embriología humana a la de los monotremas, orden zoológico del ornitorrinco y su pariente

terrestre el equidia. Los monotremas tienen la gracia, por una parte, de ser todavía ovíparos (no cuentan con el gran intercambio de la barrera placentaria: la cáscara de sus huevos apenas es permeable al calor) y ser, sin embargo, mamíferos (producen leche para las crías). Este dato de que el seno llegó a la Vida antes que la placenta lleva agua al molino del que quiera subrayar la primogenitura de lo oral ("Estos monotremas son mamíferos, pero en ellos el huevo, aunque situado en el útero, no tiene ninguna relación placentaria con el organismo materno. Sin embargo, la mama ya existe.") [p. 253]

Y no faltan otros detalles igualmente apropiados, así, el apólogo de las mamas de ornitorrinco va cobrando cuerpo con el propósito de neutralizar el escándalo que produce escuchar que las mamas no son de mamá. Hasta ese momento, Lacan disimulaba como podía el obstáculo, ya sea hablando de una *relación semi-parasitaria* del lactante y del feto con la madre (en vez de calificarla de *parásita* como era habitual), o describiendo la función de la mama como *algo intermedio entre el retoño y su madre*, o calificando a la mama y la placenta como *órganos amboceptores*. Con los monotremas esta ambigüedad es sustituida por la toma de partido a favor de una de las partes del litigio: la de la cría. El último paso lo da precisamente dibujando las mamas de ornitorrinco como un hueco, una ausencia que se colma inducida por el pico de la cría, y es allí, como vimos, que el establecimiento oficial nos distrae con la fórmula póstuma.

Lacan no oculta el regocijo. Incluso se lo agradece a Dios: "Esto queda singularmente ilustrado por aquellos animales que he hecho aparecer como representantes del orden de los monotremas. Todo ocurre como si esta organización biológica hubiera sido fabricada por algún creador previsor, para manifestamos la verdadera relación oral con ese objeto privilegiado que es la mama." [p. 254] Lástima que lo que Dios le concedió, su auditorio se lo vendrá a quitar.

El auditorio iconoclasta del seminario de *La angustia*

Porque tanto o más importante que el misterioso agregado de la fórmula póstuma, es lo que ahí se revela sustraído: el dibujo que Lacan realizó en la pizarra ("Las mamas de ornitorrinco son un hueco. El pico del pequeño se inserta en ellas. Les dibujo los elementos glandulares, los lóbulos productores de leche y este hocico armado que se aloja —todavía no está endurecido en forma de pico"). ¿Qué impidió el i*mprimátur* de su tarea minuciosa?

Al parecer de eso no quedaron huellas. Nadie lo tomó lo suficientemente en serio como para copiarlo en el block de notas: el auditorio entero levanta el lápiz y se limita a observar divertido la ilustración del apólogo filo-ontogenético de Lacan (o a pensar incómodo: *En esta no te sigo*). Nadie lo registró en 1963 y, para el establecimiento del 2004, J-A Miller no consideró salvar la omisión buscando en la biblioteca de Lacan, de la que guarda las llaves. De lo contrario habría dado con algún volumen de embriología o ginecología de la entreguerra, o acaso con el libro mismo de Ernst Bresslau, *The mammary Apparatus of the Mammalia in the Light ot Ontogenesis and phylogenesis* 2 que sigue siendo hasta el presente la fuente obligada del tema. Allí habría encontrado las ilustraciones de Owen y de Haacke mostrando, para uno de los debates más agitados de la historia de la escuela filogénetica, las mamas huecas de equidnas y ornitorrincos. Lacan dibujante simplemente llevó la cría presente en el grabado de Owen hasta los huecos del tronco materno, donde el racimo glandular subcutáneo aguardaba exangüe, prácticamente inexistente.

Está a la vista que Miller juzgó irrelevante la omisión, pero no cargaremos aquí las tintas: no sería justo reclamarle ni concederle un lugar de excepción. Hasta donde sé, tampoco procuraron salvar la omisión las ediciones críticas alternativas al establecimiento oficial. En cuanto a la estenotipia, aunque Lacan destacó con trazo grueso las líneas que dicen: "…es la imagen de una relación de algún modo invertida respecto a la de la protuberancia mamaria, porque estas mamas de ornitorrinco son, de alguna manera, un hueco donde el pico del pequeño se inserta", no tuvo la perseverancia de dibujar nuevamente el animalito en el margen 3.

FIG. 3.—ECHIDNA: SHOWING THE TWO MAMMARY POUCHES DESCRIBED BY OWEN. (AFTER OWEN.)

FIG. 2.—ORNITHORHYNCHUS: VENTRAL VIEW, SHOWING THE MAMMARY GLANDS. (AFTER KLAATSCH.)

Gl. mamm., Mammary glands; *cl.*, cloaca.

Sin distinción de banderías grupales, la obstinación pasiva de los testigos levanta un muro obstaculizando que algo de un analista, Jacques Lacan, consiga pasar a generaciones posteriores de analistas. Es un muro levantado colectivamente por la censura de época de una juventud parisina esclarecida, la misma que cuando ocupa la dirección de la revista *Cahiers du cinéma*, prohibe por diez años la publicación de fotografías de películas. Pero no dramaticemos. Al fin y al cabo, ¿el auditorio de Lacan no estaba en lo cierto?, ¿no había sido Lacan mismo quien le había enseñado a tomar distancia con la biología? Ciertamente, pero la omisión revela que ese auditorio tomó el dibujo de las mamas de ornitorrinco como una simple payasada o peor, una recaída biologizante del maestro.

¿Lacan biólogo o novelista?

Indudablemente no le asustaba la biología y hay varias líneas de esta lección que, a primera vista, responden a la divisa haeckeliana de que la ontogenia recapitula la filogenia, como si Lacan pensara que la clave de los misterios del hombre, vgr. la de su deseo, está guardada en los tiempos anteriores de la evolución de las especies: "**Aquí** [en los monotremas] se ve mejor cuál **es** la función original de la mama. Se presenta como algo intermedio entre el retoño y su madre. Tenemos que concebir, **por lo tanto**, que **es** entre la mama y el propio organismo materno donde reside el corte. **Aquí**, antes de que aparezca en otro nivel del organismo viviente la placenta y veamos la relación de nutrición prolongarse más allá de la función del huevo (…). Dicho de otro modo, la relación del niño con la mama **es más primitiva** que la aparición de la placenta, **lo que nos permite afirmar que es homóloga** a su relación con la placenta. [**Por lo tanto**] Así como la placenta forma una unidad con el niño; el niño y la mama están juntos. " [p. 253]

Sin embargo, leer la argumentación del 15 de mayo como si estuviese atravesada por semejante recurso a la biología del siglo xix, equivale a no distinguir entre Jacques Lacan y el Sándor Ferenczi de *Thálassa*. El punto de partida de Ferenczi es la hipótesis de que, en las envolturas placentarias, está la huella embriológica de una suerte de filogenia del Otro…

> Si el profesor Haeckel tuvo el coraje de formular una ley fundamental de la biogenética, según la cual el desarrollo del cuerpo del embrión repite brevemente toda la evolución de la especie, ¿por

> qué no podríamos dar un paso más y suponer que *una parte de la historia de la especie subsiste igualmente en el desarrollo de los anexos protectores del embrión, o sea la historia de las modificaciones del medio ambiente en que vivieron los antepasados*? 4

Homologarlo a la posición argumentativa de Lacan sería equivocado en todos los sentidos. En parte por lo que venimos viendo (Lacan prefiere minimizar el papel de los anexos placentarios en beneficio de la antecedencia de lo mamario, Lacan insiste en desvincular los amnios del Otro) y sobre todo porque, en estas cuestiones, Lacan estaba cerca de Joyce y muy lejos de Ferenczi.

Cerca de Joyce porque cuando, en el primer capítulo del *Ulises*, Buck Mulligan invoca a gritos a la diosa pagana del mar, "*¡Thálassa Thálassa!*", lo hace únicamente con ánimo de fingir una misa negra y de burlarse de épicas como las de Jenofonte: Joyce está siempre en el plano de la parodia. Muy lejos de Ferenczi porque cuando Ferenczi hace gritar a los espermatozoides "*¡Thálassa Thálassa!*" está, en cambio, hablando literalmente: "Cuando el individuo se identifica con el falo penetrando la vagina y con los espermatozoides derramados en el cuerpo de la mujer, repite simbólicamente el peligro mortal que sus antepasados animales superaron exitosamente en ocasión del cataclismo geológico del desecamiento de los océanos" 5. Lacan no pretende elevar su argumento mítico a explicación científica; en vez de buscar descubrir la filogenia del objeto *a*, quiere escribir la novela infantil del objeto *a* apelando paródicamente a cartas de nobleza de la Biología.

No creo que los asistentes al seminario de *La angustia* hayan inferido que Lacan pretendía explicar el deseo humano a través de la filogenia de los monotremas. Sí creo que al verlo construir el mito de la ontología de corte del objeto *a* con algo tan fuera de moda, supusieron estar presenciando un momento ligero, gratuitamente circense de la lección. Y así, resignando al olvido ese dibujo —como ya lo habían hecho y lo habrían de continuar haciendo con otros monumentos semejantes—, complicaron el pasaje del psicoanálisis. Porque la rareza intempestiva del dibujo del ornitorrinco es una pieza decisiva en la argumentación del seminario de *La angustia*.

El objeto *a* bien vale una misa

Lacan dibuja triunfante la antimateria de las mamas de ornitorrinco para dar "una imagen más accesible" al asunto. ¿A qué viene tanto furor didáctico? Sí, seguramente de niño se lucía con los dibujos en las pizarras del Colegio Stanislas, pero no estamos escribiendo *La novela de Lacan*, lo único que aquí nos incumbe es justificar la pertinencia de esa lección de zoología en el corazón de algo tan delicado como la argumentación del estatuto del objeto *a.*

A mi entender, Lacan juzgaba imprescindible, tanto a los fines de su producción como de la transmisión, marcar con una grandilocuencia disruptiva lo que entendía que eran sus principales hallazgos; en los escritos a través del hermetismo barroco, en las presentaciones orales con gestos performativos de hechizo y de risa. Gestos órficos, muy propios de las vanguardias artísticas de los tiempos de su juventud y, por eso mismo, despreciados por los gustos artísticos de las generaciones inmediatamente posteriores.

No pretendo estar postulando ninguna originalidad. Sin ir más lejos, cuando el citado Jean Allouch busca, en el artículo "La invención del objeto *a*", razones de peso para sostener que Lacan inventó el objeto *a* el 9 de enero de 1963 del seminario de *La angustia* —y no antes, como afirmaban otras lecturas—, él se detiene un buen rato en un gesto aparentemente anodino de esa lección al que cataloga de "pasaje al acto" y califica de "surrealista a más no poder". Veamos en qué el pase de magia surrealista del 9 de enero y el dibujo prolijo de las mamas de ornitorrinco del 15 de mayo son homologables.

Allouch se refiere al momento en que Lacan hace circular en la platea lo que resta de una maqueta de cartón, asegurando que eso debe ser recibido como la hostia consagrada de la misa. Vale la pena citar su declaración desopilante: "La parte residual, hela aquí. La construí para ustedes, la hago circular. Tiene su pequeño interés porque, déjenme decirles, esto es *a*. Se los doy a ustedes como una hostia, pues a continuación ustedes se servirán de ella; *a* minúscula está hecho así."

Se trata de las rebarbas resultantes de la maqueta de un *cross-cap* al que le practicó el corte a la altura que deja caer una banda de Möebius, vale decir un objeto no especularizable. Así como el misterio de la hostia no está en su receta de panadería, tampoco es gran cosa lo que muestra Lacan, un ejercicio

práctico de topología intuitiva sacado de algún manual para matemáticos principiantes (probablemente de las pp. 313-23 de *Geometry and the Imagination* de David Hilbert y S. Cohn-Vossen) 6. Lo que consagra la hostia es el don otorgado por el gesto sacerdotal (el folklorista cordobés Chango Rodríguez cantaba: "Si el cura no toma vino, naides se puede salvar / Y yo toco esta vidala sólo por casualidad"). En esta dirección, Allouch introduce la escena de comunión del 9 de enero de la siguiente forma: "…tenemos a Lacan que da a sus auditores ese objeto *a* minúscula realizado en cartón. La fórmula de ese don es por otra parte surrealista a más no poder. Les dice, en su pasaje al acto, a los que lo escuchan:…" Y concluye, subrayando el valor heurístico de estas payasadas: "Este pasaje al acto es importante. Forma parte de la invención del objeto a minúscula". ¿Pero en qué consiste ese surrealismo y cuál es su importancia para la invención?

La misa negra del seminario de *La angustia*

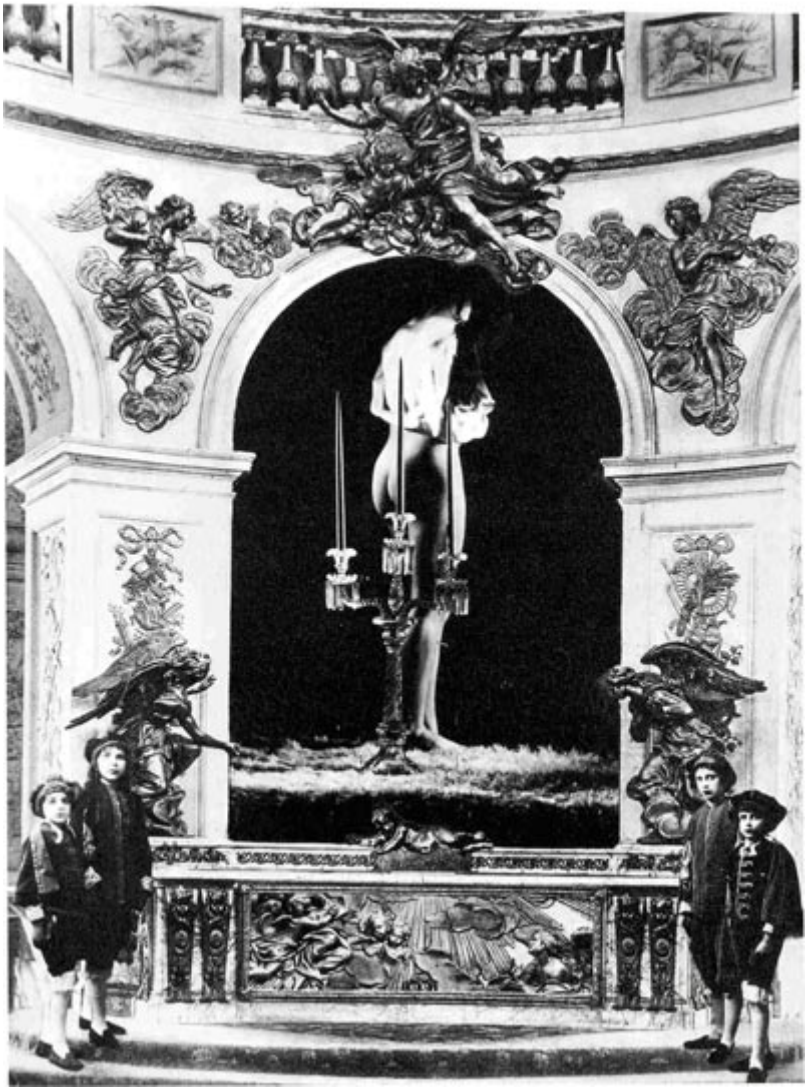
La distribución de la hostia del 9 de enero tiene como antecedente literario y casi literal la misa herética caricaturizada de la primera página del *Ulises*. El joven Mulligan inaugura la novela elevando, a modo de hostia consagrada, un plato con los restos de la afeitada matinal:

> Solemne, el gordo Buck Mulligan avanzó desde la salida de la escalera, llevando un cuenco de espuma de jabón y encima, cruzados, un espejo y una navaja … Elevó en el aire el cuenco y entonó:
>
> —*Introito ad altare Dei.*
>
> … Y añadió en tono de predicador:
>
> —Porque ésta, oh amados queridísimos, es la cristina genuina: cuerpo y alma y sangre y llagas. Música lenta, por favor. Cierren los ojos, caballeros.

Los restos desprendidos de la navaja son el don eucarístico. La traducción del arranque del último parlamento (*"For this, O dearly beloved, is the genuine christine:"*) es problemática. Se sabe que la hostia consagrada no sólo representa sino que *es* verdaderamente, por acción de la transustancialización, el cuerpo y el alma de Cristo. Pero Buck Mulligan no pronuncia *Christ* sino, feminizando la fórmula canónica, elige el nombre propio femenino *Christine*, y Joyce subraya su irreverencia escribiéndolo con minúscula. Corrigiendo la apostasía, la traducción de Salas Subirat le hace decir: "es el verdadero Cristo", y la de Valverde prefiere, vaya a saber el porqué: "es lo genuinamente cristino". Al respecto, el invalorable *Ulises Annotated*, de Don Gifford y Seidman, conjetura que Buck está aludiendo chistosamente al requerimiento de la Misa Negra de situar una mujer desnuda en el centro del altar en reemplazo de Cristo. Señala, además, que otros detalles de esa ceremonia, como el empleo de velas negras, se añaden en el capítulo Circe.

Lacan mismo contó en el seminario *El síntoma* que, siendo estudiante, había concurrido al lanzamiento parisino del *Ulises* en la librería de Adrienne Monnier y asimismo que en la lectura de la juvenilia en colegio de curas que es *Retrato de artista adolescente* halló muchas semejanzas entre su escolaridad y la de Joyce. Como se sabe, únicamente a los formados en la devoción les tienta y conocen el trámite erudito de las herejías. Además, como señala Allouch sin entrar en detalles, estaba el surrealismo como antecedente de la lección del 9 de enero de 1963.

Tratándose de misas negras hay que pensar menos en el surrealismo programático de André Breton que en el surrealismo arrebatado de Georges Bataille. Siguiendo al biógrafo Michel Surya, Elizabeth Roudinesco hizo saber a todo el mundo psicoanalítico que el ex seminarista católico Bataille organizaba hacia los años treinta —mientras estaba casado con Sylvia, la futura esposa de Lacan— ritos grupales de alta carga sexual; pero no nos hará falta meternos en secretos matrimoniales: el mejor testimonio de aquellos episodios se debe a Dora Maar. La Maar que fue en 1935 amante de Bataille y, a partir de 1945, paciente de Lacan por muchos años, realizó el siguiente fotomontaje en que todos los requisitos anotados en el *Ulises* se encuentran cumplidos.



Es dudoso que la Christine del montaje sea la misma Dora, pero hay bastante certidumbre de que ella ocupó algunas noches ese lugar privilegiado de la fiesta surrealista.

Incluida en esta serie, la ceremonia de la hostia lacaniana del objeto *a* encontraría sus precursores evidentes y también, en comparación, su decencia burguesa: al lado de los festejos de Bataille, nada más decente que un profesor haciendo circular entre los alumnos un trocito de maqueta de cartón. ¿Lacan un surrealista tibio? ¿Sería, entonces, exagerado calificar la comunión del objeto *a* como un gesto disruptivo y hasta de pasaje al acto?

No lo creo. Porque las dos páginas del ejercicio topológico que concluye con la entrega de la hostia venían inmediatamente precedidas, y al público de analistas no se le pudo haber escapado completamente, por una página acerca del fantasma de felación al analista. Por cierto Lacan lo hizo para criticar que Bouvet encontrara eso en todas partes 7. Sin embargo… que el tema del fantasma de felación al analista se siguiera de la oferta de una hostia a la concurrencia, debió resultar perturbador 8. Además las asociaciones obscenas a propósito de la oferta de la hostia era un tópico recurrente. Así aparece en el quinto capítulo del *Ulises*, sacando el mayor partido de la mirada distanciada del judío Leopold Bloom al examinar una misa por primera vez:

> Mujeres arrodilladas en los bancos con escapularios carmesí al cuello, las cabezas inclinadas, un grupo de ellas arrodilladas ante la balaustrada del altar. El sacerdote pasaba por delante de ellas, murmurando, sosteniendo la cosa en las manos. Se detenía ante cada una, sacaba una comunión, le sacudía alguna que otra gota (¿están en agua?) y se la ponía limpiamente en la boca … Míralas. Ahora apuesto a que las hace sentirse felices. Chupachup. Sí que las hace.

Lacan no estaba dispuesto a que su invento pasara desapercibido, ni luego de una invención semejante iba a simular inercia; entonces, lo celebra y lo enchufa. ¿Se podría decir algo semejante del dibujo del 15 de mayo?

Lacan practicante del infantilismo surrealista

¿Podría catalogarse de "acto surrealista a más no poder" el minucioso dibujo zoológico que Lacan se pone a realizar en medio de una sesuda lección del seminario? Aunque parezca incomparable a la *boutade* de la comunión del 9 de enero, lo cierto es que la presencia inesperada de lo infantil es uno de los tópicos del surrealismo y uno de los más resistidos. Lo infantil carece de la solemnidad de la maestría de gente grande que aún se espera del arte en los círculos más convencionales y en buena parte de los de militancia política. Además, como Hal Foster lo señala, era un rasgo mal visto por la crítica de arte de los tiempos del seminario de *La angustia*: "Dentro del formalismo (…) el surrealismo fue considerado un movimiento de arte avieso: era impropiamente visual e impertinentemente literario (…), una vanguardia paradójica preocupada por los estados infantiles y las formas anticuadas. (…) Para los neo-vanguardistas que cuestionaban el relato formalista durante los años 50 y 60, el surrealismo aparecía, además, corrupto: con un aspecto *kitsch* en términos de sus técnicas, filosóficamente subjetivo e hipócritamente elitista" 9.

Se podría comenzar por las colecciones de mariposas, escarabajos y otros insectos colgadas en casa de André Breton. El catálogo de la gran retrospectiva realizado en el Centro Pompidou eligió de tapa una foto de 1936 tomada por Man Ray en la que el patriarca del surrealismo aparece con una libélula montada en su rostro a manera de monóculo o de Estrella de Caín.

Aunque un antecedente más probable del ornitorrinco de Lacan sería el primer plano del feto embalsamado de armadillo del *Retrato de Ubú* debido a Dora Maar, de cuya producción no se puede dudar que Lacan estaba enterado.

No fue una obra desapercibida. En "La crisis del objeto", discurso inaugural de la muestra de la galería Charles Ratton de 1937, Breton mismo señala a propósito del *Retrato*: "Lo que tenemos aquí es una contracción-reconciliación con el propósito de inducir una completa trasformación de lo sensible. Cualquier actitud racional queda despejada, el bien y el mal eclipsan, el *cogito* es puesto en reserva: se trata del hallazgo de lo maravilloso en lo cotidiano". Por un cierto tiempo el *Ubú* se convierte en mascarón de proa del movimiento, presidiendo la Exhibición internacional del surrealismo de Londres.

Del objeto del rasgo al objeto del corte

Además, el dibujo omitido en la lección del 15 de mayo de 1963 cuenta con un antecedente regio sin tener que salir de la historia interna de los seminarios. Un año y medio antes, en la lección del 13 de diciembre de 1961 del seminario de *La identificación*, Lacan había mencionado entre dientes una tira de la historieta de *Les amours de M. Vieux Bois* de Töpffer para dar paso triunfal al tema del rasgo unario. De nuevo, una intrusión inesperada de lo infantil corre peligro de ser eliminada para siempre. El comentario sonó tan insignificante que ni la estenotipista lo registró y bien pudo no haber pasado la barrera de la censura de época de no ser por la trascripción de un breve comentario señalado con la sigla ROU en la versión de *La identificación* de la Association freudienne internationale, posiblemente debida al notable Michel Roussan (como lo aclara la anotada traducción de Ricardo Rodríguez Ponte). Pero, de nuevo, las cosas no pasan del todo:

> …la segunda especie de identificación, que [Freud] llama regresiva, en tanto está ligada a algún abandono del objeto que define como "el objeto amado", designado humorísticamente, en los dibujos de Toepffer, con un guión [*qui se désigne humoristiquemente, dans les dessins de Toepffer avec un trait d'union*]

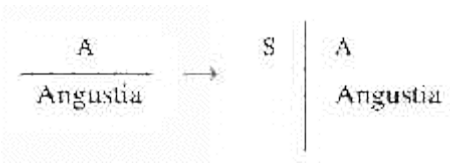
Hace falta adivinar que Lacan dijo allí *dessine* [dibuja] en vez de *désigne* [designa] y ponernos a buscar en la obra gráfica de Rodolphe Toepffer, el padre de la tira cómica, hasta dar con el cuadrito que tenía en mente el niño Jacques Lacan 10:

En esta viñeta, en efecto, el amor del señor Vieux Bois, bautizado simplemente como "El objeto amado", aparece reducido metonímicamente a un trazo, a un guión construido con un piolín… Sí, de nuevo los problemas de pasaje de qué dice Lacan y qué simula decir, de qué dicen que dice, que le hacen decir y qué tacharon de lo que él dijo. Aunque, en esta oportunidad, da para hablar de otro obstáculo que completa la lista, el obstáculo que coloca el propio Lacan consigo, cuando diciendo algo nuevo parece oscuramente desbaratar lo que había dicho antes.

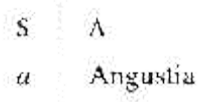
Cuando el otro analista es el mismo

Tanto el 13 de diciembre de 1961 como el 15 de mayo de 1963, se crea una sensación ambigua pero creciente de que lo nuevo no viene a agregarse sino a reemplazar lo anterior. En la primera de estas oportunidades, la identificación al rasgo unario parece barrer con la identificación imaginaria y, en el mejor de los casos, incluir bajo su égida la identificación con el deseo del otro (vgr. la amiga de la carnicera) o con el del Otro tachado (vgr. el padre del caso Dora). Pero la propuesta nunca es plena y las razones expresas resultan algo cómicas. En la lección de 1963, tampoco queda instaurado un nuevo orden: queda impreciso el destino que el imperialismo teórico de la llegada del objeto *a* reserva para los objetos anteriores, como el pequeño otro y el *moi* —por no mencionar al *autrui*, a ese prójimo que venía apareciendo intermitente desde los tiempos de "La familia" y funcionado como una suerte de pequeño otro tachado—.

Una borrosa línea de frontera atraviesa el seminario de *La angustia*, y la pregunta de si sobrevive o no el pequeño otro se vuelve especialmente patente cada vez que figura un espejo. En la reunión del 15 de mayo, esa eventualidad sucede hacia el cierre, en el momento en que Lacan escribe sucesivamente dos fórmulas o, mejor dicho, una elemental que pasa a transformarse en otra más asertiva:



Al menos es esto lo que ocurre en las ediciones no oficiales del seminario. En el establecimiento oficial, por el contrario, no figura nada, por más que Lacan diga en ese momento: "Lo ven ustedes aquí en la pizarra"… Pero no cunda el pánico; con la ayuda de una buena memoria o simplemente volviendo tres páginas atrás, los lectores del establecimiento oficial pueden recapacitar que en la pizarra de Lacan lucía solitaria, desde hacía un buen rato, lo que llamamos la "fórmula póstuma". Así somos inesperadamente reconducidos al dilema de dónde emplazar dicha fórmula, distinta a la conocida de las ediciones anteriores por incluir el objeto *a*:



¿Cuál es el emplazamiento más adecuado para la "fórmula póstuma" que Lacan habría enviado a Judith Miller? Como vimos, debe descartarse el lugar sintomático donde efectivamente se la pegó (no puede ir escrita ahí, en la página 254, donde Lacan dice estar dibujando ornitorrincos). Tampoco nos pareció ventajoso situarla un poco más arriba en la misma página, donde dice: "El lugar del punto de angustia no se confunde con el lugar donde se establece la relación con el objeto del deseo", porque los dichos de Lacan no dan pie para suponerlo escribiendo fórmula alguna y porque la "fórmula póstuma" en particular nos parece insuficientemente anclada a la argumentación (a diferencia de la fórmula construida por Allouch o su equivalente gráfico del dibujo de las dos tijeras). Probemos, entonces, emplazarla tres páginas más adelante, en el sitio que acabamos de considerar: en la última parte de la reunión del 15 de mayo, coexistiendo con la frase "Lo ven ustedes aquí en la pizarra".

Disponerla así ayuda a la legibilidad (¿para qué adelantarse a publicar en la página 254 lo que debe ir en la 257?), pero no es sólo eso. De lo que se trata es de explicitar una comparación necesaria: ¿aceptamos la "fórmula póstuma" o mantenemos la fórmula conocida? ¿Cuál de las dos debería incluir una edición crítica del seminario de *La angustia*? En otros términos, se impone juzgar si la " fórmula póstuma", aportada por el establecimiento oficial, a ñade algo o corrige en algo a la fórmula presente en las ediciones no oficiales.

Por razones temáticas, dejaré la respuesta del lado del lector, pues se trata de un juicio que no compete al "Lacan desdibujado"; en todo caso, incumbe al tema del "Lacan anticipado". Aún así, dejaré planteada la disyuntiva sugiriendo una solución. Reescribiré el texto vacío de fórmulas del establecimiento oficial saturándolo de añadidos: cada vez que me parezca oportuno incluiré (en azul) la "fórmula póstuma" y (en color rojo) la fórmula antes conocida y las variantes de traducción:

> *Acabo de anunciarles, en efecto, la repartición topológica del deseo y de la angustia. El punto de angustia está en el Otro, en el cuerpo de la madre.*

El funcionamiento del deseo —o sea del fantasma, de la vacilación que une estrechamente al sujeto con el a, aquello mediante lo cual el sujeto se halla suspendido de ese a resto, identificado con él— permanece siempre elidido, oculto, subyacente a toda relación del sujeto con un objeto cualquiera, y tenemos que detectarlo allí. Lo ven ustedes aquí en la pizarra.

He aquí el nivel S del sujeto que, en mi esquema del florero reflejado en el espejo del Otro , se encuentra más acá del espejo. He aquí dónde se encuentran las relaciones en el plano de la pulsión oral.

El corte, como les dije, es un término esencial en [es interno al] campo del sujeto.

El deseo funciona en el interior de un mundo que, aun estando disperso [estallado], lleva la marca de su primera clausura en el interior de lo que queda, imaginario o virtual, de la envoltura del huevo. Volvemos a encontrar aquí la noción freudiana de auto-erotismo.[p. 257]

Me parece que esta tramitación mestiza resulta más apropiada que las otras parcialidades para que quede subrayado cómo, paso a paso, el trazo de la barra que separa al Sujeto del Otro va sufriendo transustancializaciones como si se tratara de una hostia. Concretamente, a cierta altura de la cita, *la barra es de cáscara de huevo* y, en otra, *la barra es un plano reflejante.*

La entiendo como de cáscara de huevo cuando, partiendo del S, leo la "fórmula póstuma" en dirección vertical, fijando la atención en el corte de la *separtición* del objeto *a*. El texto me empuja a hacerlo mientras habla de "el corte es interno al campo del sujeto", o "del fantasma, de la vacilación que une estrechamente al sujeto con el *a*, aquello mediante lo cual el sujeto se halla suspendido de ese *a* resto, identificado con él"; o mientras, retomando un poco de fisiología, sentencia que "el deseo funciona en el interior de un mundo que, aun estando estallado, lleva la marca de su primera clausura en el interior de lo que queda, imaginario o virtual, de la envoltura del huevo." En cambio, entiendo a la barra como un plano reflejante cuando el texto me empuja a leer la "fórmula póstuma" en dirección horizontal, porque está poniendo el acento en la separación entre la S del sujeto y la A del Otro. Es lo que sucede mientras dice "el nivel S del sujeto que, en mi esquema del florero reflejado en el espejo del Otro, se encuentra más acá del espejo."

Todo lo cual es un buen recordatorio de que, en la escritura de Lacan, las fórmulas de matemas no son equivalentes a signos matemáticos: la misma barra separadora que aquí dibuja cáscara y allá dibuja espejo, en otro sitio podrá ser vidrio de un ventanal que se abre solo. ¿Y quién es el sacerdote al que se le

ocurre realizar semejante milagro de transustancialización en un momento tan crítico de la teoría? No es Jacques-Alain Miller, tampoco ningún autor o grupo que rivalice con él en ingenio para trasponer los seminarios, el sacerdote es Lacan mismo.

Los caminos que van *de un analista a otro analista que es el mismo* condujeron así, en 1963, a una invención del objeto *a* que fue, para la gran cuestión del objeto del psicoanálisis, equiparable a lo que dos años antes había resultado, para la gran cuestión de las identificaciones, la identificación al rasgo unario. Tienen tanto de asertivo como de acertijo. Son todo lo que Lacan enseña que son y son también adivinanzas a propósito de qué hacer de ahí en más, respectivamente, con el pequeño otro y con el lazo imaginario. Contestarlas no dogmáticamente exigiría ampliar el ejercicio de este artículo a todo el seminario de *La angustia*.

Notas

1 Jean Allouch, "¿Soy alguien o qué? Sobre la homosexualidad del lazo social ", rev. *Litoral*, nº 30, octubre 2000, Córdoba, Argentina, p. 49.

2 Hay copia facsimilar aquí

3 Un ejemplo del provecho de atender a los dibujos y notas manuscritas de Lacan en los márgenes de las estenotipias de los seminarios, puede encontrarse en el artículo "De cómo la señorita Gélinier transfiguró la lectura lacaniana del caso Dick", rev. Página literal (rev. de la École Lacanienne de Psychanalyse) n°8-9, San José de Costa Rica, 2008.

4 Sándor Ferenczi [1924], *Thálassa, una teoría de la genitalidad*, Letra Viva, Buenos Aires, 1983, p. 59.

5 Ibíd.

6 Cf. Anne-Marie Ringenbach, "La disimetría, lo especular y el objeto *a*", en rev. *Litoral* n° 4, 1987, Córdoba, Argentina, pp. 29-46.

7 Si agregar nada nuevo a lo dicho en el seminario *Las formaciones del inconsciente*: "[Maurice Bouvet] pondrá cada vez más el acento en … el fantasma de fellatio, de un falo cualquiera, más precisamente el falo que es una parte del cuerpo imaginado del analista. Esto culmina en la elaboración de una suerte de fantasma en el que esta especie de apoyo imaginario es tomado en el semejante y en otro homosexual. Se encarna, se materializa en esta experiencia imaginaria comparable a la comunión católica, a la absorción de la hostia. …[Sin embargo,] el Cristo es el Verbo, el Logos, se nos ha machacado en la educación católica, y que sea el Verbo encarnado sin dudas es la forma más abreviada de lo que se puede llamar credo." [Clase del 11 de junio de 1958]

8 En la lección del 27 de marzo, el mismo Lacan asociaba su hostia a un prepucio: "…de la institución de la circuncisión. Deben ustedes advertir que de todos modos en la ablación del prepucio hay algo que no pueden dejar de vincular con ese curioso pequeño objeto retorcido que un día les hice correr entre las manos, materializado para que vieran cómo se estructura una vez realizado bajo la forma de un pedacito de cartón, ese resultado del corte central en lo que les ilustré aquí encarnado en la forma del cross-cap, para mostrarles en qué cosa ese aislamiento de algo que se define justamente como una forma que como tal encarna lo no especularizable, puede tener que ver con la constitución de la autonomía del a, del objeto del deseo."

9 Hal Foster [1993], *Belleza compulsiva*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2008, pp. 10-11. Aunque su diagnóstico se extiende particularmente a la crítica estadounidense, cabe aplicarse a parte del campo francés.

10 Para mayor detalle consúltese "La imago revisitada", en rev. *Me cayó el veinte* n°17, primavera de 2008, México D.F., pp. 35-69.

El amor es dar lo que no se tiene... ¿a quien no lo es?

Michel Sauval

SUMARIO

1 - Introducción

- 1.1 - El valor de las citas
- 1.2 - Jugando con el argot del psicoanálisis

2 - La "fórmula" del amor

- 2.1 - La "cita" de Platón en Lacan
- 2.2 - La metáfora del amor
- 2.3 - El amor, entre dos
- 2.4 - La dialéctica de lo bello
- 2.5 - Lo "real" del amor
- 2.6 - El agalma
- 2.7 - Amor y deseo
- 2.8 - Amor oblativo

3 - El "don" de amor

- 3.1 - La frustración de amor
- 3.2 - El falo y la dialéctica del don
- 3.3 - Don e intersubjetividad

4 - ¿a quien no lo es?

- 4.1 - Homosexualidad masculina
- 4.2 - El origen de la tergiversación
- 4.3 - Tener y Ser

7 - Anexos

- Anexo I - Difusión de una tergiversación
- Anexo II - Otras referencias en Lacan
- Anexo III: - Algunos comentarios epistémicos
- Anexo IV: Algunas imágenes relativas a "El Banquete" de Platón

1 - Introducción

"*El amor es dar lo que no se tiene a quien no lo es*" parece ser una de las "definiciones" del amor que más difusión han tenido. Y con igual frecuencia suele pensarse que la misma se debería a Lacan, amén de algunos que se la atribuyen a Platón.

¿Es así? ¿Han definido Lacan (o Platón) el amor en esos términos?
En parte si, en parte no.
La fórmula que corresponde a Lacan, ciertamente, es "*el amor es dar lo que no se tiene*". Pero el agregado "*a quien no lo es*" es muy discutible. Sin embargo, esto no ha sido óbice para que la fórmula se difundiera y popularizara ampliamente bajo la forma de ese enunciado "completo". Una simple "googleada" sobre el tema puede ilustrar la extensión de esa difusión y brindarnos un conjunto de citas escritas. He recopilado parte de esa enorme cantidad de referencias disponibles, en el Anexo I: Referencias en Internet

¿Cuál es la relevancia de esa tergiversación de la "cita" y a qué se debe su tan amplia difusión?

1.1 - El valor de las citas

Respecto de la tergiversación, cabría señalar que la literalidad de las citas no es una cuestión menor en psicoanálisis. No se trata de un mero "respeto debido" a los autores (pendiente que solo nos conduciría a una postura superyoica) sino de la relación estructural entre lectura y escritura que implica el abordaje y desciframiento de cualquier texto.
"Citar" como corresponde (es decir, citar lo que cabe citar), tanto en el caso de Lacan, como de cualquier otro autor, es una cuestión de método para poder "leer" esas referencias, es decir, para poder seguir la lógica de ese escrito. De lo contrario, al repetir sin ton ni son (es decir, sin "leer") que "*el amor es dar lo que no se tiene a quien no lo es*", o cualquier otra fórmula similar, solo estaremos empantanándonos en el imaginario de un malentendido general (para el caso, una fórmula oblativa de la relación sexual), donde cada cual irá a comulgar su fantasma personal.

En su "*Pequeño discurso a los psiquiatras*" (1) Lacan nos sugiere que la mejor manera de poder despegarnos de sus dichos, de poder decir algo "original", es citándolo correctamente. Evidentemente, esto va más allá de despegarnos de Lacan solamente. No hay manera de encontrar algún margen de "libertad", "creatividad", o como quieran llamarlo, que no pase por asumir nuestras determinaciones. Y citar mal no deja de ser una forma de negar eas determinaciones. Tener presente lo que ha dicho Lacan, conocer lo que han dicho otros analistas, es un camino necesario porque esos dichos nos determinan, nos anteceden y nos hacen decir (lo sepamos o no, nos guste o no) en función de lo que ellos ya han dicho. Obviamente, no se trata de caer en la paranoia de que todo ya fue dicho. Borges ya nos advertía que "*la certidumbre de que todo está escrito nos anula o nos afantasma*" (en "*La biblioteca de Babel*"). Es nuestra propia lectura, nuestro propio trabajo, el que debe confirmar, tanto la autoría como la literalidad de las citas que usemos. La coherencia de cualquier trabajo depende en gran parte de esas confirmaciones, del mismo modo que la "originalidad" que ese trabajo pueda presentar se mide, entre otras cosas, por cuanto habrá sabido "*dar al Cesar lo que es del Cesar*" !! ;-)

1.2 - Jugando con el argot del psicoanálisis

Respecto de la difusión, se me hace presente un viejo reportaje que le hizo *George Sylvester Viereck* a Freud en 1926 (cuando Freud ya tenía 70 años), titulado "*El valor de la vida*", que desde hace un tiempo viene difundiéndose por internet. Allí Freud se permite decir que "*el interés americano por el psicoanálisis no se profundiza. La popularización lo lleva a la aceptación sin que se lo estudie seriamente. Las personas apenas repiten las frases que aprenden en el teatro o en las revistas.* ***Creen comprender algo del psicoanálisis porque juegan con su argot****. Yo prefiero la ocupación intensa con el psicoanálisis*" (subrayado mío).
No dispongo de la circunstancia ni de la posición de Freud para poder delimitar tan sencillamente una situación así, pero pareciera que lo que dice Freud del "*interes americano por el psicoanálisis*" sería algo perfectamente transportable a nuestra "actualidad". No podría atribuirselo genéricamente al psicoanálisis de Francia, o al de Buenos Aires o de otro lugar, ni al psicoanálisis de tal orientación o al de tal otra. Pero la lista de casos que he reseñado en el Anexo I: Referencias en Internet no deja de constituir (por la vía misma de su extensión) un espectro de situación donde el uso de esa fórmula del amor pareciera

responder más al estilo de *"jugar con el argot del psicoanálisis*" que al estilo de "*la ocupación intensa*" que Freud dice preferir.

1.3 - Origen y consecuencias de una tergiversación

Voy a aprovechar, entonces, la ocasión que me brinda el "malentendido" que ha producido la difusión de este aforismo, para indagar sobre

- El uso y sentido que Lacan le ha dado a su fórmula en dos momentos importantes de su enseñanza:
  - en el seminario VII "*La transferencia*", con su lectura de "El Banquete" de Platón
  - en el seminario IV "*La relación de objeto*", con relación entre el amor y el don
- El origen de la tergiversación de esa fórmula, que podremos ubicar en el seminario V "La formaciones del inconsciente", en el final de la sesión del 23 de abril de 1958, en la versión establecida por las ediciones Seuil y Paidos.
- Algunas de las consecuencias y atolladeros donde puede conducirnos esa difusión al estilo "*jugar con el argot del psicoanálisis*" que ha tenido la fórmula

(Volver al sumario)

Notas

(1) Jacques Lacan, "*Pequeño discurso a los psiquiatras*" ("*Petit discours aux psychiatres*", disponible aquí), conferencia dictada en Saint Ane en noviembre de 1967.
Allí, Lacan descartó expresamente el recurso a la llamada "propiedad intelectual", en relación a la discusión sobre las "citas".
Y dice lo siguiente sobre la cuestión de las citas: "*Hay una cuestión muy llamativa: es que los que hacen el trabajo de la transmisión sin citarme, pierden regularmente la ocasión, a menudo visible, como aflorando en sus textos, de hacer, justamente, el pequeño descubrimiento que podrían extraer de ahí! (...) Y porque harían el pequeño descubrimiento si me citaran? No sería por citarme, sino porque el hecho de citarme presentificaria - es lo mismo que para los nombres propios en un análisis, ya saben que es muy útil que la gente los digan - evocaría el contexto, a saber, el contexto de pelea en el que yo empujo todo esto. Por el solo hecho de enunciarlo, este contexto de pelea, eso me ubicaría en mi lugar, les permitiría, a ellos, hacer el pequeño descubrimiento posterior y decir* 'pero vean, es groseramente incompleto, podemos decir algo mucho mas inteligente' ".

2 - La fórmula del amor en el seminario VIII "La transferencia"

Comencemos rastreando qué es lo que dice (y lo que no dice) Lacan (y también Platón, ya que estamos) sobre el tema, y tratemos de precisar el origen de las diferentes "versiones" de la fórmula.

2.1 - La "cita" de Platón en Lacan

La fórmula del amor que Lacan ha planteado en numerosas ocasiones es "*dar lo que no se tiene*". Pero es en la sesión del 18 de enero de 1961 del seminario sobre la transferencia (en la página 145 de la edición Paidos de 2003, traducción de la página 150 de la edición Seuil de 2001) y en la sesión siguiente, del 25 de enero (página 155 de la edición Paidos, y página 159 de la edición Seuil 2001) cuando Lacan nos remite a una frase de *El Banquete*, de Platón, como referencia "literal" de dicha "fórmula" (2).

En la sesión del 18 de enero de 1961 Lacan indica: "*La expresión* 'dar lo que no se tiene' *se encuentra escrita con todas las letras en el apartado 202a del texto de* El Banquete". El problema es que no va a resultar tan sencillo encontrar en alguna de las traducciones estándares, al castellano, de "El Banquete", algún fragmento que reproduzca literalmente ese "*dar lo que no se tiene*". Y la precisión de la referencia al apartado 202a que nos ofrece Lacan no parece ser suficiente por si misma para resolver ese problema, pues lo que ahí encontraremos es lo siguiente:

> *-Habla mejor -dijo ella-. ¿Crees que lo que no sea bello necesariamente habrá de ser feo?*
> *-Exactamente.*
> *-¿Y lo que no sea sabio, ignorante? ¿No te has dado cuenta de que hay algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia?*
> *-¿Qué es ello?*
> *-¿No sabes -dijo- que el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia? La recta opinión es, pues, algo así como una cosa intermedia entre el conocimiento y la ignorancia.*
> *-Tienes razón -dije yo*
> (3)

Como puede apreciarse, ahí se habla de la belleza, y de algo intermedio entre la sabiduría y la ignorancia, pero no de una "definición" del amor.
¿Será un problema de traducción? ¿Tendremos que empezar a leer a Platón en griego?
En todo caso, a eso nos convoca el propio Lacan, ya que, justo a continuación de la cita mencionada más arriba, transcribe el texto en griego que correspondería a esa "referencia al amor" en Platón:

ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι

¿Que significa eso en griego? El término "λογον" podría darnos una pista pues es una referencia visual bastante común al famoso "logos" !!!
De hecho, Lacan prosigue del siguiente modo: "*Es exactamente la misma fórmula, calcada a propósito del discurso. Se trata de dar un discurso, una explicación válida, sin tenerla*". Es decir, Lacan extrapola para el amor una fórmula que en el texto de Platón no se referiría directamente al amor sino al "discurso".

En la sesión siguiente, la del 25 de enero, en la página 155 de la edición Paidos, Lacan retoma la misma frase en griego, y luego sigue diciendo: "*caracteriza a la* doxa *- dar la fórmula sin tenerla - y responde como un eco a la fórmula que aquí mismo damos como la fórmula del amor, que es precisamente dar lo que no se tiene*". Las notas al pie número 4 y 5 de la edición *Stécriture* (4) de esa sesión nos ofrecen, no solo la traducción de la frase griega al francés, a cargo de Leon Robin (5), sino la indicación de que la referencia explícita a la "*doxa*" se encuentra en las dos o tres palabras previas al fragmento en griego citado por Lacan, que son Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν

De hecho, buscando un poco por internet (ver aquí) conseguí el fragmento completo de esa intervención de Diótima en el apartado 202a, en griego.
Es esto:

Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν καὶ ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι οὐκ οἶσθ', ἔφη, ὅτι οὔτε ἐπίστασθαί ἐστιν—ἄλογον γὰρ πρᾶγμα πῶς ἂν εἴη ἐπιστήμη;—οὔτε ἀμαθία—τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον πῶς ἂν εἴη ἀμαθία;—ἔστι δὲ δήπου τοιοῦτον ἡ ὀρθὴ δόξα, μεταξὺ φρονήσεως καὶ ἀμαθίας.

Ἀληθῆ, ἦν δ' ἐγώ, λέγεις.

Texto griego del apartado 202a de "El Banquete" de Platón.
La primer parte subrayada es de donde Lacan toma su fórmula del amor.
La segunda parte subrayada es lo que Lacan analiza en la sesión del 25 de enero 1961 como referencia a lo "real"

Justamente, Τὸ ὀρθὰ δοξάζειν, es lo que, en esta intervención de Diótima, da comienzo a la primera frase La traducción de Léon Robin es "*porter des jugements droits sans être à même d'en donner justificación*", que podemos traducir al castellano como "*pronunciar/sostener opiniones/juicios rectos sin estar en condiciones de justificarlos, de dar las razones de los mismos*". Lacan lo traduce como "*donner la formule sans l'avoir*" ("*dar la fórmula sin tenerla*"). Y eso sí lo vamos a poder leer en las traducciones al castellano de *El Banquete*, como, por ejemplo, en la que reproduje más arriba

> "*-¿No sabes -dijo- que el opinar rectamente, incluso* ***sin poder dar razón*** *de ello, no es ni saber...*" (que otros traducen, de modo similar, como "*tener una opinión verdadera* ***sin poder dar razón*** *de ella*": ver aquí)

Esta parte en negrita es lo que Lacan reproduce en griego y transcribe como su fórmula del amor: "*dar lo que no se tiene*" !!!!
En suma, no encontrábamos tan inmediatamente la "definición lacaniana" en Platón en la misma medida en que no completábamos la lectura, es decir, no leíamos "bien", a Lacan (lo que, a su vez, constituye una confirmación de la importancia del cuidado en el establecimiento de las citas y sus contextos). La "fórmula" lacaniana del amor, "*dar lo que no se tiene*", viene, entonces, del "*dar una fórmula sin tenerla*", dar una opinión o juicio recto sin tener con qué sostenerlo o justificarlo, correspondiente a la *doxa*.

Queda planteada la tarea de analizar, entonces, qué debemos entender por amor a partir de esa asociación con la *doxa*. En otras palabras, ¿qué es "lo" que "no se tiene" en el amor?, ¿"quién" es el "se" que no tiene? ¿cómo se "da", o qué es se supone que es dar, "lo" que "se" no tiene?

2.2 - La metáfora del amor

Al terminar la sesión del 23 de noviembre de 1960 (donde Lacan monta el decorado y presenta los personajes del diálogo de Platón), encontramos la fórmula del amor y el anticipo del análisis (que se realiza en la sesión siguiente, del 30 de noviembre) de las relaciones entre la pareja formada por el amante y el amado, el *erastés* (ἐραστής) y el *eromenos* (ἐρώμενος) . El *erastés* es el sujeto del deseo, y el *eromenos* el amado, el único que "*tiene algo*".

El amor es articulado como una metáfora: "*la significación del amor se produce en la medida en que la función del* erastés*, del amante, como sujeto de la falta, se sustituye a la función del* eromenos*, del objeto amado, ocupa su lugar*". La confrontación de los ejemplos de Aquiles y Alcestes viene a subrayar que el caso relevante es aquél en el que "*un amado se comporta como un amante*" (6). Lacan compara este movimiento con la mano que se adelanta para atizar el leño que, de pronto, se enciende. La mano que se tiende, lo hace hacia un objeto, "*la mano que surge al otro lado es el milagro*". Y lo que se trata de recalcar no es lo que ocurre de allí en adelante sino "*lo que ocurrió allí mismo, es decir, la sustitución del* eromenos *o el* eromenon [el leño hacia el que se tiende la mano] *por el* erastes [la mano que surge del leño]" (lo que figura entre paréntesis rectos son comentarios mios) (7)

La cuestión será saber si lo que tiene el *eromenos* guarda alguna relación con aquello que al otro, al sujeto del deseo, al *erastes*, le falta. La respuesta de Lacan es clara: "*no hay ninguna coincidencia. Lo que le falta a uno no es lo que está escondido, en el otro. Ahí está todo el problema del amor*" (8). El amor solo se

puede articular en torno a la falta pues el deseante, "*de aquello que desea, solo puede obtener su falta*" (9) y el diálogo de Platón, según nos anticipa Lacan, nos permitiría "*captar el momento de báscula, de reversión, donde, de la conjunción del deseo con su objeto en tanto inadecuado, debe surgir aquella significación que se llama amor*" (10). El punto que dará la medida de esta "*inadecuación*" es aquél en que Sócrates rehuye dicha metáfora rechazando ser, o haber sido, a cualquier título, un *eromenos*.

2.3 - El amor, entre dos

Como vimos, Lacan toma su fórmula sobre el amor de una referencia textual a la *doxa* que se encuentra en uno de los primeros párrafos de la intervención de Diótima

En la sesión del 18 de enero leemos lo siguiente:

> "*Pues bien, el amor pertenece a una zona, a una forma de asunto, de cosa, de* pragma*, de praxis, que está al mismo nivel y es de la misma cualidad que la* doxa*, a saber, que hay discursos, comportamientos, opiniones - tal es la traducción que damos del término* doxa *- que son verdaderos sin que el sujeto pueda saberlo. La* doxa *puede ser perfectamente verdadera, pero no es epistemé (...) El amor (...) está entre* epistemé *y* amathía*, al igual que se encuentra entre lo bello y lo feo. No es ni lo uno ni lo otro (...) Todo el dominio ejemplificado por la* doxa*, a la que nos remitimos sin cesar en el discurso de Platón, puede mostrar que el amor, según el término platónico, es* μεταξύ *entre los dos*" (11)

Partimos del acuerdo que Sócrates había obtenido de parte de Agaton sobre la falta que caracteriza a Eros: "*ama aquello de lo que está falto y no posee*" (201b), "*si Eros está falto de cosas bellas y si las cosas buenas son bellas, estará falto también de cosas buenas*" (201c). A partir de ahí, Sócrates cede la palabra a Diótima, quien comienza subrayando que lo que no es bello no es forzosamente feo del mismo modo que lo que no es sabio no es forzosamente ignorante, y para explicar cómo se accede a lo bello, y la función que tiene el filosofar en este proceso, remite a una posición intermedia donde se articulan amor y saber.
En el caso de la doxa, "*el opinar rectamente, incluso sin poder dar razón de ello, no es ni saber, pues una cosa de la que no se puede dar razón no podría ser conocimiento, ni tampoco ignorancia, pues lo que posee realidad no puede ser ignorancia*" (202a).
En cuanto a Eros, así como no es "*ni bueno ni bello, no creas tampoco que ha de ser feo y malo, sino algo intermedio, dijo, entre estos dos*" (202b). Y así como no puede ser mortal tampoco puede ser un dios ya que "*¿cómo podría ser dios el que no participa de lo bello y de lo bueno?*" (202d). En suma, Eros es un demonio, es decir, algo ubicado "*entre la divinidad y lo mortal*" (202e), cuya función es interpretar y comunicar a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses: "*Al estar en medio de unos y otros llena el espacio entre ambos, de suerte que el todo queda unido consigo mismo como un continuo*" (202e)
El mito del nacimiento de Eros a partir de Poros y Penía viene a dar cuenta de esta posición intermedia:

> "*Siendo hijo, pues, de Poros y Penía, Eros se ha quedado con las siguientes características. En primer lugar, es siempre pobre, y lejos de ser delicado y bello, como cree la mayoría, es, más bien, duro y seco, descalzo y sin casa, duerne siempre en el suelo y descubierto, se acuesta a la intemperie en las puertas y al borde de los caminos, compañero siempre inseparable de la indigencia por tener la naturaleza de su madre. Pero, por otra parte, de acuerdo con la naturaleza de su padre, está al acecho de lo bello y de lo bueno; es valiente, audaz y activo, hábil cazador, siempre urdiendo alguna trama, ávido de sabiduría y rico en recursos, un amante del conocimiento a lo largo de toda su vida, un formidable mago, hechicero y sofista*" (203d)

> "*Eros nunca ni está falto de recursos ni es rico, y está, además, en el medio de la sabiduría y la ignorancia*" (203e)

Esta posición intermedia de Eros entre dividinidad y mortalidad, entre sabiduria e ignorancia, es fundamental por lo siguiente. Por un lado, ocurre que ninguno de los dioses ama la sabiduría ni desea ser sabio, puesto que ya lo son. Por el otro lado, tampoco aman la sabiduria ni desean ser sabios los ignorantes, puesto que en esto radica su ignorancia ("*el que no cree estar necesitado no desea tampoco lo que no cree necesitar*" 204a). Por lo tanto, solo pueden amar la sabiduría los que están en medio de la sabiduría y la ignorancia, entre los cuales estará también Eros: "*La sabiduría, en efecto, es una de las*

cosas más bellas y Eros es amor de lo bello, de modo que Eros es necesariamente amante de la sabiduría, y por ser amante de la sabiduría está, por tanto, en medio del sabio y del ignorante. *Y la causa de esto es también su nacimiento, ya que es hijo de un padre sabio y rico en recursos y de una madre no sabia e indigente*" (204b)

Lo amable es bello y perfecto, pero lo que ama tiene un carácter diferente, y su función esencial es la de promover el acceso a lo bello y a la sabiduría.

2.4 - La dialéctica de lo bello

Esta posición intermedia es la que motoriza la dialéctica de lo bello, desde las cosas de este mundo, hacia la belleza inmortal.

> "*cuando alguien asciende a partir de las cosas de este mundo mediante el recto amor de los jóvenes y empieza a divisar aquella belleza, puede decirse que toca casi el fin. Pues ésta es justamente la manera correcta de acercarse a las cosas del amor o de ser conducido por otro: empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí*" (211c)

En otros términos, "*la definición dialéctica del amor, tal como la desarrolla Diótima, coincide con lo que hemos tratado de definir como función metonímica del deseo. De esto se trata en su discurso - de algo que está más allá de todos los objetos, que está en el pasaje de un determinada aspiración y una determinada relación, a saber, la del deseo, a través de todos los objetos y hacia una perspectiva sin límite*" (12). "*El* erastes*, el amante, es conducido hacia un lejano* eromenos*, a través de todos los* eromenoi*, todo lo que es amable, digno de ser amado*" (13).

2.5 - Lo "real" del amor

Ahora bien, esa dialéctica de lo bello no bastará para precisar las cuestiones del amor.
En la sesión del 25 de enero, Lacan subraya que, a la fórmula que ha tomado en primer lugar (ἄνευ τοῦ ἔχειν λόγον δοῦναι, "*dar la fórmula sin tenerla*"), se enfrenta otra no menos digna de ser subrayada y que explica en qué sentido la *doxa* tampoco es ignorancia ("*amathía*"): no lo es en la medida en que "*alcanza lo real y encuentra lo que es*" (14).
También en este caso Lacan toma la referencia literal del diálogo de Platón y reproduce el texto en griego:

τὸ γὰρ τοῦ ὄντος τυγχάνον

Este fragmento corresponde a la segunda parte subrayada del texto en griego que reprodujimos más arriba del apartado 202a, cuya traducción al castellano (según la misma versión que ya dimos) sería "*lo que posee realidad*"
¿Cuál será esa "*realidad*", más precisamente (y tal como lo traduce Lacan), ese "*real*" que la *doxa* (y por ende el amor) "*alcanza*", ese "*ser*" que la doxa (y por ende, el amor) "*encuentra*"?
¿Y en qué sentido debemos pensar esa "*ignorancia*" en la que se encuentra el sujeto que la sostiene?

La clave la encontraremos cuando todas esas bellas historias que se venían desplegando a lo largo de este *symposion* (15) "amoroso" se terminen "*con un tumulto, con la entrada de unos hombres ebrios, para devolvernos allí como a lo real*" (16). Con la llegada de Alcibíades quedará claro "*que cuando el amor se manifiesta en lo real no tiende a la armonía. Lo bello, hacia lo cual parecería elevarse el cortejo de las almas deseantes, no parece, ciertamente, estructurarlo todo en una forma de convergencia*" (17). A diferencia del discurso de Diótima, que presenta una relación dual donde quien emprende el ascenso hacia el amor procede por una vía de identificación con el soberano bien con la ayuda del prodigio de lo bello, "*aquí, de pronto, la temática del Bien Supremo queda sustituida por otra cosa - la complejidad y, más precisamente, la* ***triplicidad*** *que se ofrece a entregarnos aquello en lo que hago residir lo esencial del descubrimiento analítico, a saber, la topología de la que resulta, en su fundamento, la relación del sujeto*

con lo simbólico como esencialmente distinto de lo imaginario y su captura" (18) (subrayado mío)
La secuencia final de situaciones entre Alcibíades, Sócrates y Agatón (y las correspondientes intervenciones) nos permitirá entender mejor esa "*triplicidad*" que señala Lacan.

2.6 - El agalma

Veamos cómo se desenvuelven las cosas.

Alcibiades toma la dirección del *symposion* y cambia la regla de desarrollo del mismo: en lugar del elogio del amor habrá que hacer el elogio (*"epainos"*) del otro. Pero de ese modo, "*el elogio del otro sustituye, no al elogio del amor, sino al amor mismo*" (19). Lacan subraya que se trata de "*epainos*" ("*alabar*") y no de "*enkomion*" ("*encomiar*"), recordando la diferencia que Aristóteles establece entre esos términos en el capítulo 9 del libro I de su "*Retórica*" (20). Lo característico del "*épainos*" es "*un despliegue del objeto en su esencia*", en tanto que el "*enkomion*" ("*encomiar*") equivale a "*algo así como un panegírico*" (21). En el "*épainos*", "*lo que se expresa tiene entre el que habla y aquel de quien se habla una especie de función de metáfora del amor*" (22). Como veremos, esa metáfora es la que se produce en el propio Alcibíades, quien siendo el *eromenos* de Sócrates, en su elogio termina presentándose como un *erastes*.

En efecto, Alcibíades lo compara "*con aquél envoltorio tosco e irrisorio que constituye el sátiro. Hay que abrirlo de algún modo para ver en su interior lo que Alcibíades llama, la primera vez,* agálmata theôn*, las estatuas de los dioses. Luego prosigue, llamándolas una vez más divinas, admirables. La tercera vez emplea el término* agalma aretês*, la maravilla de la virtud, la maravilla de las maravillas*" (23).
El *agalma*, eso que Alcibíades dice que vió en Sócrates (apartado 216e), siempre está relacionado con las imágenes, pero se trata de imágenes muy especiales. Lacan hará todo un recorrido de los usos y sentidos del término *agalma* en la literatura griega antigua (sesión del 1º de febrero, páginas 166 a 169 en la edición Paidos) refiriendo desde citas de Empédocles, Heráclito, Demócrito, etc., hasta el famoso ejemplo del caballo que los troyanos desisten de abrir y dejan en la cima de su ciudadela como "*mega agalma*" (24).

Como vemos, todas estas referencias al *agalma* tienden a colocar a Sócrates en la posición de "*eromenos*", es decir, del que tiene algo que sería amable. ¿Cuál es la respuesta de Sócrates?
La encontramos en el elogio mismo que hace Alcibíades cuando, llegados al momento de la intimidad, y tras declarar su completa predisposición para con Sócrates (*"tú eres el único digno de convertirse en mi amante y me parece que vacilas en mencionármelo. Yo, en cambio, pienso lo siguiente: considero que es insensato no complacerte en esto como en cualquier otra cosa que necesites de mi patrimonio o de mis amigos",* 218c), relata la réplica que obtuvo:

> *"Querido Alcibiades, parece que realmente no eres un tonto, si efectivamente es verdad lo que dices de mí y hay en mí un poder por el cual tú podrías llegar a ser mejor. En tal caso, debes estar viendo en mí, supongo, una belleza irresistible y muy diferente a tu buen aspecto físico. Ahora bien, si intentas, al verla, compartirla conmigo y cambiar belleza por belleza, no en poco piensas aventajarme, pues pretendes adquirir lo que es verdaderamente bello a cambio de lo que lo es sólo en apariencia, y de hecho* ***te propones intercambiar «oro por bronce»****. Pero, mi feliz amigo, examínalo mejor, no sea que te pase desapercibido que* ***no soy nada****"* (218e) (subrayado mío)

Sócrates considera que no hay nada en él que sea amable: "*su esencia es este* οὐδὲν*, este vacío, este hueco*" (25).
Ese vacío fue asociado, al comienzo del diálogo, a la "ignorancia", cuando, en su primer diálogo con Agatón, Sócrates subraya que en la metáfora del trasvasamiento de los líquidos él solo podría ser la copa vacía, puesto que él es el que "*no sabe nada*". En griego, allí figura el término "*amathía*", pero Lacan subraya que Cicerón lo traduce al latín (al parecer, "*forzando un poco la lengua latina*") como "*inscientia*", término que, a diferencia de la "*inscitia*" ("*la ignorancia bruta*"), significa "*el no saber constituido como tal, como vacío, como llamado del vacío en el centro del saber*" (26).
Para subrayar esta función "vaciadora" del οὐδὲν en la posición de Sócrates, Lacan apela también a otro término, "*que ha sido empleado ulteriormente en la meditación neoplatónica y agustiniana, este* kénõsis".
Kénõsis (κένωσις) significa "*la acción de evacuar o vaciar*" y ha sido utilizado para referir la autolimitación de la parte del *Logos* (Dios) en el acto de la encarnación, su anonadamiento (vaciamiento) de sí mismo, o su abandono, no sólo de sus divinos atributos, sino aun de su divina conciencia de sí mismo, para recobrarlos sólo plenamente en la ascensión. Esta doctrina teológica está basada en la frase de San Pablo

(*Filipens*., II, 6, 7): "*… que siendo en forma de Dios… se anonadó (vació) a sí mismo tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres*". (G.T. H.P.B.) (27)

En suma, el vacío de Sócrates, su οὐδὲν, se ubica en relación al saber. Eso que parece brillar en Sócrates, el *agalma*, eso que que podría ser lo amable, ahí, para Sócrates, solo hay un vacío, expresado en términos de saber. Y el asunto es que Sócrates, que sabe que no sabe nada, retiene esa "nada", no consiente a ninguna representación por el significante, y de ese modo, esa nada es susceptible de transformarse en *agalma* para otro. Al rechazar asumir la posición de amado, Sócrates muestra que lo que hace amable al *eromenos*, aquello que el amado parece tener, verifica no ser otra cosa que una falta. La articulación del amor con el saber es en torno a la función de la falta, del vacío. El secreto de Sócrates, es que la intensidad de su deseo le hace creer al otro que tiene algo, presenta la apariencia de que tiene aquello que al otro le falta, con la consecuencia, entonces, que el milagro del amor se termina produciendo en Alcibíades quien, siendo el *eromenos* de Sócrates, deviene *erastes*, como se evidencia en esa "*escena femenina*" (28) que le hace a Sócrates y que causa la risa de los asistentes ("*se produjo una risa general por su franqueza, puesto que parecía estar enamorado todavía de Sócrates",* 227c).

2.7 - Amor y deseo

La intervención de Alcibíades finaliza del siguiente modo:

> "*Esto es, señores, lo que yo elogio en Sócrates, y mezclando a la vez lo que le reprocho os he referido las ofensas que me hizo. Sin embargo, no las ha hecho sólo a mí, sino también a Cármides, el hijo de Glaucón, a Eutidemo, el hijo de Diocles, y a muchísimos otros, a quienes él engaña entregándose como amante, mientras que luego resulta, más bien, amado en lugar de amante. Lo cual también a ti te digo, Agatón, para que no te dejes engañar por este hombre, sino que, instruido por nuestra experiencia, tengas precaución y no aprendas, según el refrán, como un necio, por experiencia propia*" (227b)

y da lugar a una pequeña discusión (y cambios de posiciones) entre Sócrates, Alcíbiades y Agatón, para definir de quien debe hacer el elogio Sócrates. En esa discusión es cuando Sócrates le señala a Alcibíades que ha colocado su comentario hacia Agatón "*ostensiblemente como una consideración accesoria al final de tu discurso, como si no hubieras dicho todo para enemistarnos a mí y a Agatón, al pensar que yo debo amarte a ti y a ningún otro, y Agatón ser amado por ti y por nadie más*" (227d)

Tenemos aquí, puesta en acto, la "*triplicidad*" (a la que nos referíamos mas arriba, al final del punto 2.5) "*del sujeto, del otro con minúscula y del Otro con mayúscula*" (29). Sócrates le señala a Alcibíades que quiere ser amado por él y que al mismo tiempo Agatón sea su objeto. De ese modo Sócrates responde "*a la demanda, no pasada, sino presente, de Alcibíades*", le da satisfacción "*mediante su acto actual de declaración pública, situando en el plano del Otro universal lo que ocurrió entre ellos tras los velos del pudor*" (30). Alcibíades buscaba un objeto, "*aquel objeto único, aquello que vio en Sócrates*", y Sócrates, que sabe que no lo tiene, "*sustituye una cosa por otra*", "*sustituye lo que llamaré el señuelo de los dioses por su propio señuelo*" (31), sustituye su vacío por un elogio a Agatón (elogio que no alcanza a realizar). En esta referencia triple, de lo que se trata es de la encarnación imaginaria del sujeto, el fundamento narcisista que constituye la sustancia del yo ideal. Lacan apela nuevalmente a su esquema óptico ubicando en el yo ideal, i(a), la imagen de Alcibíades amando (32), y en el ideal del yo, I, a Sócrates afirmando "*no soy nada*", en tanto el ***a*** es el agalma del objeto parcial (33), el "*objeto oculto en el interior del sujeto Sócrates*" (34).

Y ahí es donde debemos precisar lo fundamental de la posición del deseo respecto al amor.
El deseo solo se puede concebir sobre la base de la metonimia, es decir, el fenómeno que se produce en el sujeto como soporte del desdoblamiento de las dos cadenas significantes en las que se constituye. El punto fundamental es que "*en la misma medida en que se presenta algo que revaloriza esa especie de deslizamiento infinito, el elemento disolutivo que aporta por si misma en el sujeto la fragmentación significante, eso toma valor de objeto privilegiado, que detiene ese deslizamiento infinito. Un objeto puede adquirir así respecto al sujeto el valor esencial que constituye el fantasma fundamental. El propio sujeto se reconoce allí como detenido, o, para recordarles una noción más familiar, fijado. En esta función privilegida, lo llamamos* ***a***" (35)

El amor está propiamente relacionado con la pregunta planteada al Otro acerca de lo que puede darnos y lo que tiene que respondernos. Por eso "*se sitúa en el más allá de esta demanda"* y *"todo el problema consiste en darse cuenta de la relación que vincula al Otro a quien se dirige la demanda de amor a la aparición del deseo. El Otro ya no es entonces en absoluto nuestro igual, el Otro al que aspiramos, el Otro del amor, sino algo que representa, propiamente hablando, una decadencia - quiero decir, algo que es de la naturaleza del objeto. **De lo que se trata en el deseo es de un objeto, no de un sujeto***" (36) (subrayado mío)

Alcibíades, confiesa ante el tribunal del Otro, que ha intentado "*convertir a Sócrates en algo completamente sometido y subordinado a otro valor distinto del de la relación de sujeto a sujeto*" (37), ha querido hacer de él alguien subordinado a su deseo, "*ha querido verlo manifestarse en su signo, para saber que el otro, objeto, agalma, estaba a su merced* (...) *Delante de todos se desvela con sus rasgos el secreto más impactante, **el último secreto del deseo**, que obliga siempre en el amor a disimularlo más o menos - **su objetivo es la caída del Otro, A, a otro, a***" (38) (subrayado mio). Es en esta empresa - hacer caer de este escalón a Sócrates - en la que, precisamente, fracasa, porque Sócrates lo reenvia hacia Agatón.

Pero lo llamativo del diálogo de Platón es que se interrumpe antes de que Sócrates inicie el elogio de ese reenvio, por la llegada de nuevos parrandistas, de modo tal que todo se llena de ruido, y las libaciones concluyen con el sueño de Aristodemo, el relator del diálogo. En consecuencia ya "*no sabremos qué sabe Sócrates de lo que hace*" (39). Lacan señala que quizás sea esta ambiguedad final la que ha permitido que los siglos se extravíen creyendo que el amor consiste en "*llevar al sujeto por las escaleras que le permitan la ascensión hacia lo bello, cada vez más confundido con lo bello supremo"* (40), cuestión a la que Lacan no se considera de ningún modo constreñido. Muy por el contrario, Lacan rescata este punto de "ignorancia" que se produce como final del diálogo para subrayar que lo que hace Sócrates, lo hace sin saberlo, y por eso mismo "*ha inflamado a Alcibíades. Porque el deseo en su raíz y en su esencia es el deseo del Otro*", y es ahí "*donde está **el resorte del nacimiento del amor**, si el amor es lo que ocurre en ese objeto hacia el cual tendemos la mano mediante nuestro propio deseo, y lo que, cuando nuestro deseo hace estallar su incendio, nos deja ver por un instante esa respuesta, esa otra mano que se tiende hacia nosotros como su deseo. Ese deseo se manifiesta siempre en la medida en que no sabemos*" (41) (subrayado mío). Es en la medida en que no sabe lo que Sócrates desea, y que se trata del deseo del Otro, que Alcibíades es poseído "*por un amor del cual puede decirse que el único mérito de Sócrates es designarlo como amor de transferencia y remitirlo a su verdadero deseo*" (42)

De ahí que, para Lacan, "*las coordenadas que el analista ha de ser capaz de alcanzar para, simplemente, ocupar el lugar que le corresponde* (queda) *definido como aquél que le debe ofrecer, vacante, al deseo del paciente para que se realice como deseo del Otro*" (43). En ese sentido, podemos asociar ese lugar "*vacante*", ese vacío, con el οὐδὲν de la posición de Sócrates. "*Solo en la medida en que* [el analista] *sabe qué es el deseo, pero no sabe lo que desea ese sujeto - con el cual está embarcado en la aventura analítica - está en posición de tener en él el objeto de dicho deseo*" (44). El analizante es introducido como digno de interes y amor, es decir, *eromenos*, pero en la misma medida, su desconocimiento en cuanto al objeto de su deseo ubica a este, ya en el Otro. Y en esa misma medida, el analizante pasa de *eromenos* a *erastes*, realizandose la metáfora "*que constituye de por ella misma el fenómeno del amor*" (45). De ahi la importancia del problema de cómo se "realiza" el deseo como deseo del Otro, es decir, la función del *agalma* del objeto parcial en la transferencia.

En consecuencia, la clave de la definición del amor como "*dar lo que no se tiene*" está en la negativa de Sócrates a dar el signo de su deseo ante el elogio de Alcibíades y en la ignorancia en que se encuentra respecto de lo que hace, pues es a partir de esta situación que se esclarece la función del objeto parcial en el amor.

2.8 - Amor oblativo

Las confusiones sobre el estatuto de ese objeto parcial son la fuente de muchas confusiones respecto al amor. El ejemplo que va a resaltar Lacan es el que resulta de la oposición entre el objeto parcial y el objeto "total", pues es en torno a ella que "*puede y debe establecerse la división entre dos perspectivas sobre el amor. Una de ellas asfixia, deriva, enmascara, elide, sublima todo lo concreto de la experiencia en aquella famosa acensión hacia un bien supremo, y es asombroso que nosotros, en el análisis, podamos conservar todavía vagos reflejos suyos, de cuatro cuartos, bajo el nombre de oblatividad, esa especie de amar-en-*

Dios, por así decir, que estaría en el fondo de toda relación amorosa.
En la otra perspectiva - y la experiencia lo demuestra - todo gira en torno al privilegio, al punto único constituido en alguna parte por aquello que sólo encontramos en un ser cuando lo amamos verdaderamente. Pero ¿que es esto? Es precisamente agalma*, el objeto que hemos aprendido a circunscribir en la experiencia analítica*" (46)

La "*oblación*" es la ofrenda y sacrificio que se hace a Dios (y más vulgarmente, el dinero que se le da al cura para las ofrendas). Se habla de oblatividad cuando se da algo material supuestamente por nada, como "ofrenda". Muy rápidamente, el psicoanálisis ha sabido pesquisar ahi los rasgos de la analidad: "*te doy mis heces a cambio de tu amor*". Es decir, alguien da "algo", a cambio, aparentemente, de "nada". Pero en realidad es una forma de demandarle algo al Otro, en particular, de acotar así el deseo del Otro, con el resultado de que el propio deseo del sujeto queda reducido a una demanda que se va con el objeto.

Lo llamativo del asunto es que todas esas referencias "clásicas" del psicoanálisis sobre la oblatividad no fueron obstáculo para que esta última terminara siendo, para muchos postfreudianos, el modelo de la genitalidad. El propio Lacan lo denunciaba en la primer sesión del seminario IV sobre "*la relación de objeto*", leyendo in extenso varios párrafos de una obra publicada hacia poco (47), en particular uno donde se plantea que las pulsiones, en su forma genital (a diferencia de su forma pregenital), "*son verdaderamente tiernas, amorosas, y si el sujeto no se muestra oblativo, es decir, desinteresado, si sus objetos son tan profundamente narcisísticos como en el caso anterior, ahora es capaz de comprensión, de adaptación a la situación del otro*" (48).
Encontramos el mismo planteo incluso entre cercanos colaboradores de Lacan, como Françoise Dolto, quien dice: "*Hemos visto cómo, al comienzo de la situación edípica, el pensamiento participaba todavía del modo anal captativo triunfante o expulsivo triunfante, coloreado de ambición. Solo con la liquidación del complejo de Edipo puede el pensamiento ponerse al servicio de* ***la sexualidad llamada oblativa, es decir, la que rebasa la búsqueda de satisfacciones narcisistas***" (49) (subrayado mío). Es decir, en vez de percibir la función del agalma, del **a**, en ese narcisismo, cree que este impasse puede evitarle por la vía del pacto simbólico de una intersubjetividad.

La idea de genitalidad o sexualidad oblativa (50), o amor oblativo, es la idea de "*tomar al otro por un sujeto y no pura y simplemente por nuestro objeto*" (51), con la idea subsecuente de que ese es el modo de hacer del otro alguien "especial", como si reducir al otro a la condición de objeto fuera una manera de devaluarlo o rechazarlo. En otros términos, es la idea de que habría "*en el amado, en el* eromenos*, alguna superioridad como para que sea considerado un sujeto*" (52). Pero, ¿porqué sería mejor suponer que sea un sujeto?
Poner el acento sobre el objeto, en cambio, nos permite recuperar su relación con el deseo, es decir, la función del objeto parcial. De hecho, cuando un objeto apasiona es porque "*ahí dentro, oculto en él, está el objeto del deseo,* agalma" (53)

(Volver al sumario)

Notas

(2) Lacan ya habia anunciado ese "hallazgo" al final de la la segunda sesión de ese seminario, la del 23 de noviembre de 1960, página 45 de la edición Paidos

(3) Encontraremos varias traducciones al castellano de "El Banquete" en internet.
Hay una versión digitalizada por *Librodot.com* que parece la más seria o erudita, pero de la que han eliminado todos los rastros editoriales (nombre del traductor, fuente de la traducción, editorial original, etc.). Se encuentra disponible en el sitio de Librodot (se accede mediante suscripción gratuita) y también en el sitio *Scribd.com*, en el siguiente enlace http://www.scribd.com/doc/392890/El-Banquete-Platon, y en una página de Geocities
Hay otra versión disponible en *Wikisource* (en http://es.wikisource.org/wiki/El_Banquete_de_Platón) y en el sitio *Filosofia.org* (en http://www.filosofia.org/cla/pla/azc05297.htm)
Salvo indicación en contrario, las citas que haga al diálogo de Platón serán de la versión digitalizada de Librodot.

(4) Disponible aquí

(5) León Robin es el mismo traductor que sigue Lacan (en la edición de la colección de Guillaume Budé), tal como podemos verificarlo en las páginas 69, 73, 74, 91, 104, 107, 126, 128, 135 y 140 de la edición Paidos (sesiones del 7, 14 y 21 de diciembre de 1960 y del 11 y 18 de enero de 1961).

(6) Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidos, página 60
Esta contraposición es presentada por Fedro, quien subraya la admiración que Aquiles provoca en los dioses por su transformación de *eromenos* en *erastes* al elegir acompañar a Patroclo a la muerte (apartado 180a,b) a diferencia de Alcestes, quien reemplaza en la muerte a Admeto, pero sin cambiar por ello de posición en cuanto al amor pues ya era el *erastes*. Lo que provoca la admiración de los dioses (en el caso de Aquiles) es que sea el *eromenos* el que realiza el sacrificio.

(7) Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidos, página 65

(8) Idem, página 51

(9) Idem, página 149

(10) Idem, página 45

(11) Idem, página 145

(12) Idem, página 153

(13) Idem, página 154

(14) Idem, páginas 155

(15) El *symposion* era en la grecia antigura una costumbre cívica y ritual en la que los hombres libres se reunían para beber (*potos*) vino. Esos co-bebedores son, entonces, los *simpotoi*

(16) Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidos, página 158

(17) Idem, página 159

(18) Idem, páginas 162/3

(19) Idem, página 178

(20) Hay una división clásica de los géneros de los discursos: deliberativo, judicial y epidíctico. El discurso epidíctico (el substantivo griego "*epideixis*", "epi" significa "sobre" o "en lo más importante", y "deíctico" significa "que señala") tiene como objetivo el elogio o censura de un personaje. Se ocupa de hechos pasados y se dirige a un público que no tiene capacidad para influir sobre los hechos, sino tan solo de asentir o disentir sobre la manera de presentarlos que tiene el orador, alabándolos o vituperándolos. Está centrado en lo bello y en su contrario, lo feo. Sus polos son, pues, el encomio y el denuesto o vituperio.

"Lo propio de la deliberación es el consejo y la disuasión; pues una de estas dos cosas es lo que hacen siempre, tanto los que aconsejan en asuntos privados, como los que hablan ante el pueblo a propósito del interés común. Lo propio del proceso judicial es la acusación o defensa, dado que los que pleitean forzosamente deben hacer una de estas cosas. Y lo propio, en fin, del discurso epidíctico es el elogio y la censura..."
"Cada uno de estos géneros tiene además un fin, que son tres como los géneros que existen: para el que delibera, el fin es lo conveniente o lo perjudicial. Para los que litigan en un juicio, el fin es lo justo y lo injusto. Para los que elogian o censuran, el fin es lo bello y lo vergonzoso..." (Retórica 1358b)

Formalmente, el elogio (ἔπαινος) está destinado a alabar una sola virtud o cualidad, caracterizándose por ser una composición breve, mientras que el encomio (ἐγκώμιον) tiene en cuenta más cualidades a elogiar, cuando no la totalidad de ellas, por lo que la extensión del discurso será mayor.

En cuanto al contenido, Aristóteles establece una diferencia moral, otorgando al ἔπαινος la capacidad de elogiar las virtudes, mientras que el ἐγκώμιον se ocupa de las acciones: "*El elogio es un discurso que da a conocer la grandeza de la virtud. Es necesario, en consecuencia, presentar las acciones como tales. En cambio, el encomio es propio de las obras (para la demostración, también importan las circunstancias que las rodean, como la nobleza de linaje y la educación, pues es natural que sean buenos los que descienden de padres buenos y que sean de cierta manera los que se han criado así), por lo que alabamos a los que las han hecho*" (Retórica 1367b 28-33).

Arist., *Rh.* 1367 b 28-33: ἔστιν δ᾽ ἔπαινος λόγος ἐμφανίζων μέγεθος ἀρετῆς. δεῖ οὖν τὰς πράξεις ἐπιδεικνύναι ὡς τοιαῦται. τὸ δ᾽ ἐγκώμιον τῶν ἔργων ἐστίν τὰ δὲ κύκλῳ εἰς πίστιν, οἷον εὐγένεια καὶ παιδεία: εἰκὸς γὰρ ἐξ ἀγαθῶν ἀγαθοὺς καὶ τὸν οὕτω τραφέντα τοιοῦτον εἶναι) , διὸ καὶ ἐγκωμιάζομεν πράξαντας.

Se pronuncia un encomio acerca de aquellos que han hecho algo, en cambio, el elogio se refiere exclusivamente a la virtud, entendida esta como conjunto de características éticas que adornan al individuo.
Sin embargo, esta división cayó en la indistinción de uso en los autores y teóricos posteriores (época imperial), ya que ambas palabras acabaron por emplearse, en la mayoría de las ocasiones, para designar el mismo tipo de discurso.

Oscar Velásquez, en "Platón: El Banquete, o siete discursos sobre el amor" (Editorial Universitaria), dice que el término "encomio" ("egkomion") aparece solo tres veces en el diálogo: dos de ellas en las consideraciones de Fedro sobre la ausencia de un elogio al amor (como justificación de la propuesta de regla para este simposio), y la tercera, cuando, luego del discurso de Diótima, justo antes de la entrada de Alcibíades, Sócrates cierra su intervención sugiriendo que se considere ese discurso como un "encomio" en honor de Eros (212c)
Sin embargo, en la versión castellana que fuimos siguiendo (la digitalizada por Librodot, disponible también en Wikisource), encontramos infinidad de veces tanto "encomio" como "elogio". Habría que verificar en el texto griego cuando figura ἔπαινος y cuando figura ἐγκώμιον.

(21) Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidos, página 178

(22) Idem

(23) Idem, página 179

(24) Idem, página 169

(25) Idem, página 183

(26) Idem

(27) En teología *kenosis* es la enseñanza concerniente a la encarnación de Jesús que intenta resolver algunas paradojas que se plantean por la existencia de las naturalezas divina y humana en Jesús. Por ejemplo, "*cómo puede un Dios omnisciente tornarse un bebé*?" O "*cómo puede Dios ser tentado a pecar*?". Según la enseñanza de la kenosis, cuando Dios se encarnó se privó voluntariamente a *Sí mismo* de algunos de *Sus atributos* divinos, se "*vació*" de ellos (de aquí el nombre). En cierto sentido, pretende resolver el problema enseñando que en la encarnación, tenemos a "*Dios menos algo*", privándose de algunos atributos para poder llegar a ser un hombre; por otra parte, la doctrina ortodoxa de la Unión hipostática enseña que allí tenemos a "Dios más algo", es decir, añadiendo una naturaleza humana sin quitarse nada de la divina. La *kenosis*, pues, rebaja el hecho de la verdadera encarnación al arrojar dudas sobre la completa presencia de la plenitud de Dios habitando en la persona de Jesús, en medio de los hombres.
San Pablo describe la *kenosis* de Cristo en Filipenses 2, 6-7 (*2:6 el cual, siendo en forma de Dios, no estimó el ser igual a Dios como cosa a que aferrarse, 2:7 sino que se despojó a sí mismo, tomando forma de siervo, hecho semejante a los hombres*)

En filosofía, el término *kenosis* se utiliza no tanto para designar el proceso de vaciamiento o evacuación de un recinto dado, sino el de su contorno (a fin de dejar exento, respecto de determinados contenidos, al nódulo) (la kenosis se lleva a cabo por una suerte de filtro o abstracción formal que sólo deja pasar por el contorno el nódulo de determinados contenidos del contorno). La idea de kenosis se aplica sobre todo al proceso mediante el cual el sujeto (que desempeña

el papel de nódulo) podrá alcanzar percepciones apotéticas; la kenosis es el esquema que el hiperrealismo utiliza como alternativa al esquema de la proyección del idealismo o del reflejo –tras el recibir el objeto– del realismo.

(28) Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidos, página 186

(29) Idem, página 175

(30) Idem, página 187

(31) Idem

(32) Podríamos decir que Alcibíades espera de Sócrates el mismo signo de asentimiento que el que espera encontrar el niño, en el esquema generalizado del estadio del espejo, cuando gira la cabeza hacia el Otro.

(33) Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidos, página 188

(34) Idem, página 197

(35) Idem, página 198

(36) Idem

(37) Idem, página 204

(38) Idem, página 205

(39) Idem, página 206

(40) Idem, página 207

(41) Idem

(42) Idem

(43) Idem, página 125

(44) Idem, página 223

(45) Traducción mía de la versión de Stécriture, donde leemos "*cette condition de métaphore, de substitution de l'*erastès *à l'*erômenos *dont nous avons dit qu'elle constitue de par elle-même le phénomène de l 'amour*". Es decir, es la sustitución la que constituye, por ella misma, el fenómeno del amor.
En la versión de Paidos, página 224, en cambio, dice "*que constituye en si mismo el fenómeno del amor*", con lo cual el "en si mismo" remite al paciente como asiento de ese fenomeno.

(46) Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidos, página 174

(47) *"La psychanalyse d'aujourd'hui*", obra colectiva de 13 autores (M. Bouvet, R. Diatkine, A. Doumic, J. Favreau, M. Held, S. Lebovici, P. Luquet, J. Luquet-Parat, P. Male, J. Mallet, F. Pasche, J. de Ajuriaguerra y M. Renard) bajo la dirección de Sacha Nacht. Ediciones P.U.F. "*L'actualité Psychanalytique*", 1956. Fue republicado en 1967 con prefacio de Ernest Jones

(48) Jacques Lacan, El seminario, Libro IV "*La relación de objeto*", Editorial Paidos, pagina 21
Lacan retoma esa crítica también en "*La significación del falo*" señalando: "*Es preciso decir aquí que los analistas franceses, con la hipócrita noción de oblatividad genital, han abierto la marcha moralizante, que a los compases de orfeones salvacionistas se prosigue ahora en todas partes*", Escritos 2, Siglo XXI, página.

(49) Françoise Doltó, "Psicoanálisis y Pediatría", Editorial Siglo XXI, página 50. Es un texto de 1971.
Que sea una colabora estrecha de Lacan la que plantea esto no deja de ser otra "ironía" que habría que superponer a la que sugiere el propio Lacan en el seminario sobre la transferencia, en la sesión del 18 de enero 1957 (página 141 de la edición Paidos) cuando, comentando las razones por las que Sócrates hace hablar a Diótima, sugiere la posibilidad de "*una comparación que conserva todo su valor irónico*", la de que él mismo, ante la exigencia de desarrollar su doctrina sobre el análisis, le pasara la palabra a Françoise Doltó.

(50) Entre las varias referencias que podemos encontrar sobre la genitalidad oblativa en internet, estos son algunos ejemplos

- La contratransferencia y los paradigmas del siglo XX, de *Ada Rosmaryn*, publicado en el número 167 de la edición papel (y número 20 de la edición internet) de la revista Relaciones y en el número 10 de la revista Dinámica de la AAP
- En "El amor y la pareja: La relación", en el blog de la revista Abraxas Magazine, *Hugo Basile* atribuye a Lagache el planteo de que en la pareja debería plantearse "*la muerte de narcisismos en función de la mutua oblatividad*",
- Vamos a encontrar muchas referencias en sitios afines al catolicismo.
- Ernest Jones también ubica las relaciones hombre mujer en el orden de la oblatividad.

(51) Jacques Lacan, El seminario, Libro VIII La transferencia, Editorial Paidos, página 171

(52) Idem

(53) Idem, página 173

3 - El "don de amor"

La asociación del amor con la fórmula "*dar lo que no se tiene*", puede remontarse a mucho antes del seminario sobre la transferencia. La encontraremos, explícita y textualmente, por primera vez, en la sesión del 29 de enero de 1958, del seminario "*Las formaciones del inconsciente*". Pero también, implícitamente, un año antes, en el seminario IV sobre "La relación de objeto", en la medida en que esa fórmula es también la del don, el cual se articula con el amor (como "signo de amor"), en la dialéctica de la falta de objeto que Lacan presenta y desarrolla en ese seminario: "*no hay mayor don posible, mayor signo de amor, que el don de lo que no se tiene*" (54)

3.1 - La frustración de amor

En ese seminario, Lacan ubicará a la madre, en tanto agente simbólico, como encarnación primera del Otro simbólico, articulando la noción freudiana de desamparo al concepto de demanda. El agente simbólico es aquél que puede responder, o no, al "llamado" . Al responder, la necesidad es transformada en demanda, introduciendo en aquella, la discontinuidad del significante y la pérdida de especificidad del objeto (el Otro desde donde el sujeto recibe su propio mensaje invertido). Es justamente el par presencia-ausencia del Otro simbólico lo que constituye al agente de la frustración en cuanto tal (es importante precisar que lo relevante no es la presencia-ausencia del objeto sino la presencia-ausencia del Otro simbólico). El par presencia ausencia "*connota la primera constitución del agente de la frustración, que en el origen es la madre*" (55).

Ahora bien, en la medida en que esta presencia ausencia se estructura como diferente del objeto, es decir, en la medida en que el agente (la madre) puede responder, o no, ella deviene una potencia, en tanto aquella de quien depende el acceso a los objetos. Correlativamente, el objeto pasa a ser un signo de su presencia, es decir un don. "*El objeto tiene a partir de ese momento dos órdenes de propiedades satisfactorias, es dos veces posible de satisfacción: como precedentemente, satisfacía una necesidad, pero también simboliza una potencia favorable*" (56).
El paso de la frustración de goce a la frustración de amor implica un intercambio de registros entre el agente (S --> R) y el objeto (R --> S), en tanto que la frustración sigue siendo imaginaria. El objeto en juego pasa a ser los signos de amor, los signos de la presencia del Otro, sus dones. Y en cambio, el Otro, pasa de simple lugar de la presencia-ausencia a ser una potencia real en tanto aquella de quien depende la respuesta.

La frustración de amor es la que abre el acceso a la realidad simbólica, precisamente en tanto se funda en la anulación del goce del objeto. La frustración de goce, en cambio, deja al sujeto preso de la agresividad imaginaria con el semejante. "*Hay una diferencia radical entre, por una parte, el don como signo de amor, que apunta radicalmente a algo distinto, un más allá, el amor de la madre, y por otra el objeto, sea cual sea, que viene a satisfacer la necesidad del niño*" (57). Es la frustración de amor la que está "*en S misma preñada de todas las relaciones intersubjetivas que a continuación podrán constituirse*" (58).
El objeto de amor no es un objeto total sino el objeto primordial que como agente simbólico muta a agente real constituyéndose en un poder en lo real que brinda objetos que son dones de esa potencia. Esto implica, no obstante, un Otro que aún responde según su capricho (la característica propia del don es su posibilidad de ser revocado, anulado). El fondo querellante de la demanda de amor se establece sobre el fondo de esta legalidad

A partir de la frustración de amor, en algún momento, el Otro aparece herido en su potencia, tanto sea por su imposibilidad estructural de responder a la demanda, tanto sea por el vaivén de la presencia-ausencia. La falta del Otro se sitúa mas allá de la demanda, y abre la dimensión del deseo. La relación que hay entonces entre amor y deseo es la que se plantea entre la demanda y el más allá de esta. El amor metaforiza y el deseo es metonimia. El deseo resalta la nada en juego en el don. El amor, en cambio, resalta el signo.

La dialéctica de la frustración se prosigue con la privación y la castración, donde esta simbolización de los objetos y la realidad se ordena en torno a la primacía del falo, es decir, "*el elemento imaginario (...) a través del cual el sujeto, en el plano genital, se introduce en la simbólica del don*" (59)

3.2 - El falo en la dialéctica del don

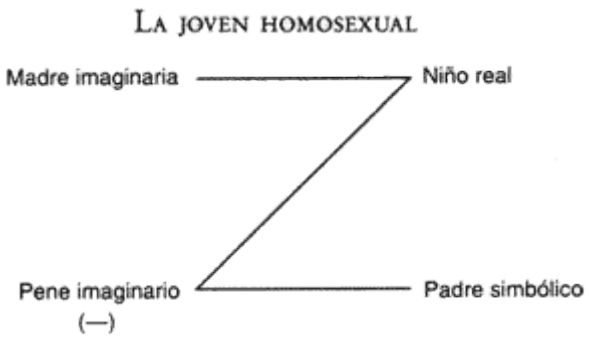
Vamos a verlo con algunas referencias de las sesiones de enero y febrero de 1957, donde Lacan analiza los casos de la joven homosexual y Dora.

En el caso de la joven homosexual, el sujeto ya tenía instituido en el plano simbólico la presencia del padre y la promesa de un hijo. El accidente del nacimiento del hermano hace presente el objeto como real y reconduce a la joven al plano de la frustración. Su amor por la "dama" pone en juego lo que a esta le falta, el objeto primordial cuyo equivalente pensaba encontrar en el hijo, como sustituto imaginario. La salida que la joven encuentra en esa forma de amor pone de relieve que "*en el punto más extremo del amor, en el amor más idealizado, lo que se busca en la mujer es lo que le falta. Lo que se busca más allá de ella misma, es el objeto central de toda la economía libidinal - el falo*" (60)

El análisis del fantasma "pegan a un niño" le permite a Lacan ordenar los problemas del siguiente modo: "*la dimensión imaginaria se muestra pues predominante siempre que se trata de una perversión. Esta relación imaginaria está a medio camino de lo que se produce entre el sujeto y el Otro, o más exactamente, algo del sujeto que aún no se ha situado en el Otro, por estar, precisamente, reprimido. Se trata de una palabra que es ciertamente del sujeto, pero al ser, por su naturaleza de palabra, un mensaje que el sujeto deber recibir del Otro en forma invertida, también puede permanecer en el Otro y constituir lo reprimido y el inconsciente, instaurando así una relación posible, pero no realizada*" (61)

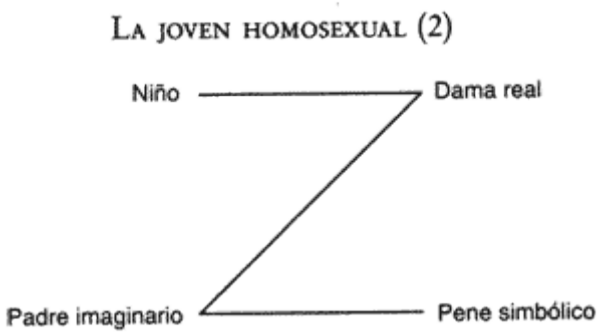
El predominio del falo, como elemento fantasmático imaginario propio de la fase fálica, supone que para el sujeto *"dos tipos de seres en el mundo, los seres que tienen el falo y los que no lo tienen, es decir, que están castrados*" (62). En la dialéctica simbólica "*lo que no se tiene existe tanto como todo lo demás. Simplemente, está marcado con el signo* menos*. La niña entra pues con el* menos*, así como el niño entra con el* más" (63), siendo el falo lo que está en juego.

Esta situación es en la que se encuentra la joven homosexual antes del nacimiento de su pequeño hermano, cuando se dedicaba al cuidado de un pequeño niño que realizaba "*la sustitución imaginaria fálica por medio de la cual, como sujeto, se constituye, sin saberlo, como madre imaginara. Si se satisface cuidando de este niño, es ciertamente para aquirir así el pene imaginario del que está fundamentalmente frustrada, lo que indico poniendo el pene imaginario bajo el signo* menos" (64). Lacan lo esquematiza del siguiente modo:



Esa "*equivalencia pene imaginario - niño instaura al sujeto como madre imaginaria con respecto a ese mas allá, el padre, que intervienen como función simbólica, es decir, como quien puede dar el falo. La potencia del padre es pues inconsciente*" (65).

El nacimiento de su hermano conlleva para la joven, "*en el plano de la relación imaginaria, una introducción de la acción real del padre, este padre simbólico que estaba ahí en el inconsciente*" (66), que ahora aparece dándole un hijo, no a la hija, sino a la madre. Entonces, "*lo que estaba articulado de forma latente en el Otro con mayúscula, empieza a articularse de forma imaginaria, al modo de la perversión*" (67) . La joven se identifica con el padre (que estaba en el lugar del Otro, A, y ahora pasa al nivel imaginario, al lugar del yo) y desempeña su papel. ¿Cómo? "*Se queda igualmente con su pene y se aferra a un objeto que no tiene, un objeto al que ella deberá darle necesariamente eso que no tiene*" (68)



"*Esta necesidad de centrar el amor no en el objeto, sino en lo que el objeto no tiene, nos sitúa precisamente en el corazón de la relación amorosa y el don*" (69). La función de la Dama es la de ocupar ese lugar del objeto que no tiene, y la relación homosexual aparece como una relación en el plano imaginario, es decir, entre a y a', entre el yo de la joven, haciendo de "*padre imaginario*", dirigiéndose a su "*objeto que no tiene*" (igual que el yo), la "dama real". Por medio de esa relación la joven le muestra al padre cómo se puede amar a alguien, no por lo que tiene, sino "*literalmente por lo que no tiene, por ese pene simbólico que, como ella sabe muy bien, no va a encontrar en la dama, porque saber perfectamente dónde está, o sea en su padre*" (70). Es en ese sentido que Lacan subraya la función metonímica de la perversión, como un modo de mostrarnos algo haciéndolo "*resonar a distancia*", es decir, "*una conducta significante que indica un significante más alejado en la cadena significante*" (71).

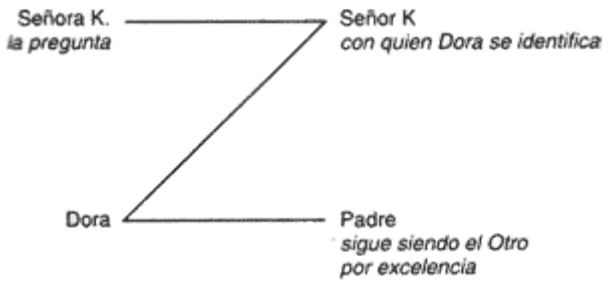
La crisis se produce cuando la Dama de la relación imaginaria la rechaza, sancionando la irrupción del padre real, y dejándola sin recursos, ya que entonces "*el objeto se ha perdido definitivamente, y ni siquiera aquella nada en la que se ha basado para demostrar a su padre cómo se puede amar tiene ya razón de ser*" (72). Y la joven se tira del puente: "*el falo que se le niega definitivamente, cae,* niederkommt*. La caída tiene aquí valor de privación definitiva y también de mímica de una especie de parto simbólico. Aquí tienen otra vez el aspecto metonímico del que les hablaba*" (73). Si Freud puede interpretar la palabra "*niederkommt*" como "*una forma demostrativa de convertise ella misma en ese niño que no ha tenido, destruyéndose al mismo tiempo en un último acto significativo del objeto*", esa palabra indica metonímicamente, en último término, "*el amor estable y particularmente reforzado por el padre*" (74)

La discusión sobre el tema de la transferencia, por su parte, es muy ilustrativa del problema, ya que en ella vemos cómo Freud, en vez de operar como Sócrates, se da por aludido directamente por los sueños "mentirosos" de la joven homosexual: En lugar de "*tomar el texto del sueño al pie de la letra no ve en él mas que una treta de la paciente, destinada expresamente a decepcionarlo, o más exactamente a ilusionarlo y desilusionarlo al mismo tiempo*" (75). Freud pierde de vista "*la distinción entre lo que el sujeto introduce en su sueño, que corresponde al nivel del inconsciente, y el factor de la relación dual, debido a que cuando cuenta este sueño en análisis se dirige a alguien*" (76). En el sueño la paciente articula una situación que satisface la promesa en la que se basa su entrada al complejo de Edipo: que recibirá un hijo del padre. Y la joven, cuál Alcibíades decepcionado, insiste con su demanda, y esto es lo que se juega en la insistencia de la cadena significante en la transferencia.

A semejanza de la joven homosexual, Dora también ha alcanzado la crisis edípica, a la que ha podido y no ha podido franquear. La diferencia con la joven homosexual es que su padre es impotente: "*la carencia fálica del padre atraviesa toda la observación como una nota fundamental, constitutiva de la posición*" (77), lo cual permite analizar más en detalle cuál es la función del padre como donador, y el estatuto del objeto que podría ser dado, o no.

Dora se encuentra en el momento en que ama a su padre, y "*lo ama precisamente por lo que él no le da*" (78). ¿Cómo se entiende esto en función de lo señalado sobre el don y el amor?¿Cómo ubica Dora esa falta? Lo hace orientándose por "*lo que su padre ama en otra*" (79) más allá de ella misma, situación que ilustra cómo el sujeto femenino entra en la dialéctica del orden simbólico por el don del falo: "*el deseo apunta al falo como don, que ha de ser recibido a este título. Con este fin* ***es necesario que el falo****, ausente, o presente en otra parte,* ***sea elevado al nivel del don****. Al ser elevado a la dignidad de objeto de don, hace entrar al sujeto en la dialéctica del intercambio, normalizando así todas sus posiciones, incluidas las prohibiciones esenciales que funda el movimiento general del intercambio*" (80) (subrayado mio).

La señora K. es lo que es amado más allá de Dora, y por eso la propia Dora siente interés por esta posición. "***Lo que se ama en un ser está más allá de lo que es, está**, a fin de cuentas, **en lo que le falta***" (81) (subrayado mio). El señor K es la forma de triangular su interés por la señora K, que constituye su pregunta. Dora puede admitir que su padre ame, a través de ella, algo que está más allá, la señora K. Para ello, el señor K debe ocupar la función exactamente inversa y equilibradora, es decir, que Dora sea amada por el señor K. más allá de su mujer, para lo cual, su mujer debe ser algo para él.

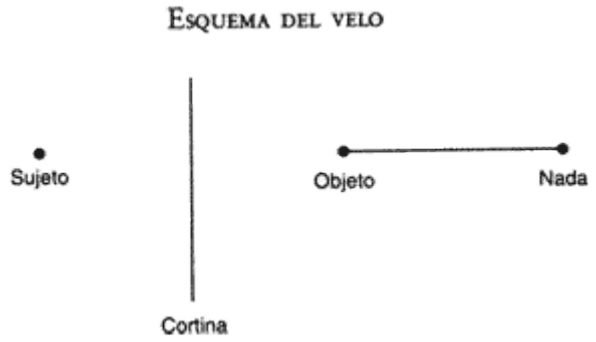


Se comprende entonces porqué la crisis se desencadena, no por el cortejo del señor K, sino por la exclusión que él hace de su función imaginaria en el circuito, al decirle a Dora que "*junto a su mujer, no hay nada*" ("*Ich habe nichts an meiner Frau*"), es decir, que "*no hay nada detrás de su mujer*" . "*Si el señor K sólo está interesado en ella, es que su padre sólo se interesa por la señora K, y entonces ella no puede tolerarlo*" (82) ¿Porqué?, Porque en ese caso no habría intercambio. En la medida en que Dora no ha renunciado "*al falo paterno concebido como objeto de don, no puede concebir nada, subjetivamente hablando, que haya de recibir de otros, es decir de otro hombre. En la medida de su exclusión de la primera institución del don y de la ley en la relación directa del don de amor, sólo puede vivir esta situación sintiéndose reducida pura y simplemente al estado de objeto*" (83). Justamente, en ese momento comienza a acusar al padre de venderla a otro, y reinvindica el amor de su padre, algo que hasta entonces estaba dispuesta a recibir por mediación de otra.

En ese sentido, a diferencia de la metonimia que caracteriza el caso de la joven homosexual, en el caso de Dora tenemos "*una especie de metáfora perpetua*", ya que Dora, tomada como sujeto, se sitúa a cada paso bajo un cierto número de significantes de la cadena. "*Dora no sabe dónde situarse, ni dónde está, ni para qué sirve el amor (...) si Dora se expresa como lo hace, a través de sus síntomas, es porque se pregunta qué es ser mujer. Esos síntomas son elementos significantes, pero lo son porque por debajo corre un significado en perpetuo movimiento, que es como Dora se implica y se interesa. La neurosis de Dora adquiere su sentido como metafórica, y así es como puede resolverse*" (84). El error de Freud, en este caso, fue querer "*forzar el elemento real que tiende a reintroducirse en toda metáfora*"

Lo que los casos de Dora y la joven homosexual ponen de relieve, entonces, es que "***lo que se ama en el objeto de amor es algo que está más allá**. Este algo no es nada, sin lugar a dudas, sino que tiene la propiedad de estar ahí simbólicamente. Como símbolo, no sólo puede sino que debe ser esa nada*" (85) (subrayado mío). A semejanza de lo que ocurre con el fetiche, "*no se trata en absoluto de un falo real que, como real, exista o no exista, sino de un falo simbólico que, por su naturaleza se presenta en el intercambio como ausencia, una ausencia que funciona en cuanto tal*" (86). El pene simbólico del esquema de la joven homosexual interviene "*porque la niña no tiene este falo, es decir también porque lo tiene en el plano simbólico, porque entra en la dialéctica simbólica de tener o de no tener el falo*" (87).

A semejanza del fetiche, "*el velo, la cortina delante de algo permite igualmente la mejor ilustración de la situación fundalmental del amo*r" (88). Sobre esa cortina tiende a realizarse, como imagen, lo que se encuentra más allá como falta. Sobre la cortina se proyecta y se imagina la ausencia, "*ahí es donde el hombre encarna, hace un ídolo, de su sentimiento de esa nada que hay más allá del objeto del amor*" (89)



Sobre la cortina puede dibujarse algo que dice "el objeto está más allá", y entonces el objeto puede ocupar "*el lugar de la falta y ser también propiamente el soporte del amor, pero en cuanto que no es precisamente el punto donde se prende el deseo. En cierto modo, el deseo aparece aquí como metáfora del amor, pero lo que lo cautiva, o sea el objeto, se muestra como ilusorio, y valorado como ilusorio*" (90)

Lo que no hay que confundir en esto es la relación con el objeto de amor y la relación de frustración con el objeto. "*El amor se transfiere mediante una metáfora al deseo que se prende al objeto como ilusorio, mientras que la constitución del objeto no es metafórica, sino metonímica*" (91). Es signo de que ahí empieza el más allá constituido por el sujeto.

Retomemos esto en su relación con la frustración de amor.
A partir de la demanda, los objetos pueden ser dones, en tanto signos de amor del Otro, o bien objetos de la necesidad, y entre ambos se plantea un equilibrio o compensación: "*cada vez que hay frustración de amor, se compensa mediante la satisfacción de la necesidad*" (92). En suma, "*un objeto real adquiere su función como parte del objeto de amor, adquiere su significación como simbólico, y la pulsión se dirige al objeto real como parte del objeto simbólico, el objeto se convierte como objeto real en una parte del objeto simbólico (...) Si un objeto real que satisface una necesidad real ha podido convertirse en elemento del objeto simbólico, cualquier otro objeto capaz de satisfacer una necesidad real puede ocupar su lugar, y de forma destacada, ese objeto ya simbolizado, pero también perfectamente materalizado que es la palabra*" (93). Sobre esta base, el pene puede ser un sucesor del pecho, resultando formas orales de incorporación del pene de carácter imaginario. Pero el pene también puede intervenir, "*no como objeto compensatorio de la frustación de amor, sino precisamente por estar más allá del objeto de amor y por el hecho de faltarle a este último*" (94), es decir, la función simbólica del pene.

3.3 - Don e intersubjetividad

Como estos desarrollos de Lacan se ubican en una época en que la noción de intersubjetividad no ha caído aún, algunos párrafos pueden dar lugar a malentendido. Por ejemplo, a pesar de la contundencia de las referencias que acabamos de recorrer, en el sentido de que "*lo que se ama en el objeto de amor es algo que está más allá*", que "*lo que se ama en un ser está más allá de lo que es, está, a fin de cuentas, en lo que le falta*", también podemos leer, en la página 142 de la edición de Paidos, frases como las siguientes (subrayados mios) (95):

- "*lo que interviene en la relación de amor, **lo que se pide como signo de amor**, es siempre algo que sólo vale como signo y como ninguna otra cosa"*
- *"lo que establece la relación de amor es que **el don se da**, digámoslo así, **por nada***"
- "***En el don de amor se da algo por nada**, y sólo puede ser nada (...) lo que constituye el don es que un sujeto da algo de forma gratuita, pues tras lo que da está todo lo que le falta, el sujeto sacrifica más allá de lo que tiene*"

El peso del "dar" en estas frases no deja de inducir el malentendido o ilusión de un intercambio intersubjetivo que supere la función de la nada, es decir, de la falta, ahí en juego. De hecho, en el "don de amor", el amor es un signo, y en tanto tal, es ese "algo" que queda atrapado en ese intercambio intersubjetivo, es el "algo" que "se da". Y la aclaración inmediata de que se da "por nada", no viene más que a alimentar la idea del amor oblativo: "dar algo a cambio de nada". Es decir, la idea de que ese "algo

por nada" puede ser la base de alguna forma de amor donde el partenaire tenga estatuto de sujeto y no de objeto.

Esta es la ambiguedad que quedará prácticamente resuelta a partir del seminario VIII sobre la transferencia, pero que aún perdurará, generando más de una confusión, en el seminario V de "Las formaciones del inconsciente", que es donde encontraremos el origen probable de la tergivesación oblativa de la fórmula de Lacan sobre el amor.

(Volver al sumario)

Notas

(54) Jacques Lacan, El seminario, Libro IV "*La relación de objeto*", Editorial Paidos, página 142

(55) Idem, página 69

(56) Idem, página 71

(57) Idem, página 127

(58) Idem

(59) Idem, página 125

(60) Idem, página 112

(61) Idem, página 122

(62) Idem, página 124

(63) Idem, página 125

(64) Idem, página 126

(65) Idem, página 134

(66) Idem, página 130

(67) Idem, página 131

(68) Idem

(69) Idem

(70) Idem, página 147

(71) Idem, página 148

(72) Idem, página 149

(73) Idem

(74) Idem

(75) Idem, página 136

(76) Idem, página 137

(77) Idem, página 142

(78) Idem, página 143

(79) Idem

(80) Idem, página 144

(81) Idem

(82) Idem, página 146

(83) Idem

(84) Idem, página 148

(85) Idem, página 157

(86) Idem, página 154

(87) Idem, página 155

(88) Idem, página 157

(89) Idem

(90) Idem, página 158

(91) Idem, página 160

(92) Idem, página 177

(93) Idem

(94) Idem, página 178

(95) Idem, página 142

4 - ¿a quien no lo es?

4.1 - Homosexualidad masculina

La primera vez que la fórmula del amor aparece, textualmente, en el seminario de Lacan, es en la sesión del 29 de enero del seminario "*las formaciones del inconsciente*".

Esa es la segunda sesión dedicada a los tres tiempos del Edipo, y en ese momento está tratando la problemática del homosexual, en tanto aquel que reproduce con su pareja el cuestionamiento de la madre hacia el padre respecto de si "*tiene o no tiene*".
En efecto, si el homosexual "*concede un valor predominante al objeto pene, al punto de convertirlo en una característica absolutamente exigible a la pareja sexual*" (96) es porque, de alguna forma, es la madre quien le ha dictado la ley al padre en un momento decisivo. ¿Cuál es ese momento decisivo? Es el momento en que "l*a intervención interdictiva del padre hubiera debido introducir al sujeto en la fase de su relación con el objeto del deseo de la madre, y cortar de raíz para él toda posibilidad de identificarse con el falo*". En el caso del homosexual, en ese momento, el sujeto encuentra "*en la estructura de la madre el sostén, el refuerzo, por cuya causa esta crisis no tiene lugar*" (97). En el momento en que la madre debiera ser captada como privada, lo que encuentra el homosexual es su seguridad, "*siente que la madre es la clave de la situación y no se deja ni privar ni desposeer. En otras palabras, el padre puede decir lo que le parezca, pero a ella no le da frío ni calor*" (98)

Ahora bien, Lacan señala que esto también puede ocurrir en situaciones en las que "*el padre está demasiado enamorado de la madre*" y que por ello "*se encuentra, de hecho, en la misma posición de alguien a quien la madre le dicta la ley*" (99). La asociación de la fórmula del amor como "*dar lo que no se tiene*", al caso del homosexual, remite a que este exceso de amor del padre a la madre puede ser recibido como un mensaje donde se acentúa el "*no tiene*": "*si el padre se muestra verdaderamente amoroso para con la madre, se sospecha que no tiene, y así es como entra en juego el mecanismo*" (100), confirmando así, para el homosexual, que la madre es quien tiene "*las claves de la situación particular que prevalece a la salida del Edipo, donde lo que se juzga es saber cuál de los dos tiene a fin de cuentas el poder. No cualquier poder, sino muy precisamente el poder del amor*" (101). ¿Porqué el "*poder del amor*"?
Porque lo que está en juego en la salida del Edipo es el don. Cuando las cosas no quedan atascadas de este modo en el segundo tiempo, cuando se concreta la privación de la madre, el padre puede intervenir en el tercer tiempo para dar lo que está en juego en esa privación fálica del segundo tiempo, y "*se manifiesta efectivamente en el acto del don*" (102). En ese contexto "*el sujeto puede recibir del mensaje del padre lo que había tratado de recibir del mensaje de la madre. Por mediación del don o del permiso concedido a la madre, obtiene a fin de cuentas esto, se le permite tener un pene para más adelante. He aquí lo que realiza efectivamente la fase del declive del Edipo*" (103)

De esto deducimos dos cuestiones. La primera es que el amor, aquí, está formulado en términos de don. La segunda es que lo fundamental en esta discusión sobre el Edipo, no es el don en si mismo, sino el don del falo, y la privación previa que constituye a este en lo simbólico, así como la ubicación de estas operaciones en relación a la ley (la "ley de la madre" o la "ley del padre").

Se comprende entonces que la presentación de la fórmula del amor, en esta sesión, sea en términos de "recordatorio": "*ustedes recuerdan, espero, la fórmula que elegí para ustedes, a saber, que amar es siempre dar lo que no se tiene, no dar lo que se tiene. No voy a repetir las razones por las cuales des di esta fórmula*" (104). Lo cual nos reconduce a instancias previas en que se hubiera establecido esa asociación entre el amor y el don, es decir, las sesiones del seminario IV sobre "*la relación de objeto*" que estuvimos analizando en el punto anterior.

Esta ambigüedad que sigue ligando el amor a la lógica del don es la que da lugar a la siguiente formulación, un párrafo después: "***Amar, es dar a alguien**, que tiene o no tiene lo que está en juego, pero sin lugar a dudas, es dar lo que no se tiene*" (subrayado mío) (105) . Más allá del no tener en juego en el amor, el "alguien" a quien se da sostiene la intersubjetividad de la relación, como lo retomaremos más adelante.

4.2 - El origen de la tergiversación

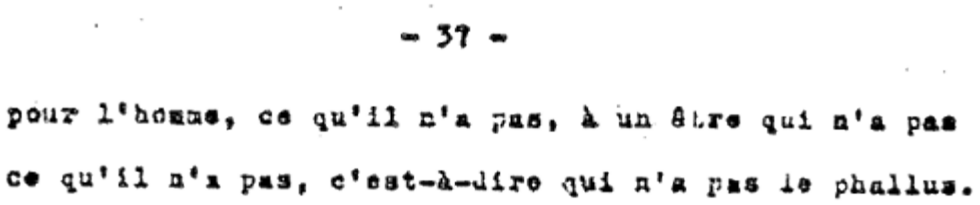
Llegamos entonces a la sesión del 23 de abril de 1958 (titulada en la edición Paidos "*El significante, la barra y el falo*", ubicada al final de la sección "*La significancia del falo*"), que es donde encontramos el posible origen de la atribución a Lacan del "complemento" "*..a quien no lo es*".

En efecto, leemos, en la página 359 de la edición Paidos: "*de lo que se trata para el hombre, de acuerdo con la propia definición del amor,* **dar lo que no se tiene***, es de dar lo que no tiene, el falo,* ***a un ser que no lo es***" (negritas mias) (106). Como se ve, aunque las propias ediciones Seuil y Paidos subrayan como "definición" (con itálicas en el texto) solo la fórmula "*dar lo que no se tiene*", la frase termina con ese "complemento" que se ofrece a un anudamiento con la fórmula del amor, a pesar de los múltiples sentidos posibles de la frase completa. En particular, es evidente que ese complemento no aplica directamente a la fórmula del amor (y por lo tanto no puede incluirse como parte de la misma) sino que viene a modularla para el caso particular del "hombre".

Este es el único párrafo que he encontrado, en los seminarios y escritos de Lacan, donde aparece este "complemento" ofrecido como opción de acoplamiento para la fórmula "completa" que se ha difundido como aforismo. Y lo llamativo es que no aparece igual en todas las versiones de esa sesión.

Ya hemos visto que las ediciones de Seuil y Paidos, por "oficiales" que se pretendan, no han sabido constituirse como última referencia u "original" (107). De hecho, en su libro de presentación de esta edición del seminario "*Las formaciones del inconsciente*", el propio Miller ha vuelto a insistir sobre su función activa en el "establecimiento" del texto. Por ejemplo, en un momento en que se refiere a las relaciones entre mensaje y código, dirá que está modificando ligeramente "*mi propia versión, la que hice del seminario al final del segundo párrafo de la página 27*" (108). Y más adelante señala que "*cuando redacto el seminario soy el amo de la puntuación, porque la estenografía respecto de la puntuación a veces es exacta y a veces no. A veces es una cinta algo continua y soy yo quien corta las frases tal como la materia parece pedirlo. A veces pongo algo de relieve*" (109)

Se plantea entonces la pregunta de saber qué se le ha ocurrido hacer a Miller con esa última frase de la sesión del 23 de abril de 1958, que terminó ubicada en la página 359 de la edición Paidos. Las fuentes del seminario son varias, y para el caso de esta sesión, disponemos de la correspondiente estenotipia. En la misma podemos leer lo siguiente: "*ce don't il s'agit, selon la définition même de l'amour, c'est de donner ce qu'il n'a pas, c'est de donner, pour l'homme, ce qu'il n'a pas, a un être qui n'a pas ce qu'il n'a pas, c'est a dire, qui n'a pas le phallus*"


- 37 -

pour l'homme, ce qu'il n'a pas, à un être qui n'a pas

ce qu'il n'a pas, c'est-à-dire qui n'a pas le phallus.

Imagen de la estenotipia, últimos dos renglones de la sesión del 23 de abril 1958

Esto puede traducirse del siguiente modo: "*de lo que se trata, según la definición misma del amor, es de dar lo que no tiene, es de dar, para el hombre, lo que no tiene, a un ser que no tiene lo que él no tiene, es decir, que no tiene el falo*"

En cambio, en la edición Seuil, página 351, dice: "*Ce dont il s'agit pour l'homme selon la définition même de l'amour*, donner ce qu'on n'a pas, *c'est de donner ce qu'il n'a pas, le phallus, a un être qui ne l'est pas*". Correlativamente, la edición Paidos, página 359, traduce la edición Seuil del siguiente modo: "*De lo que se trata para el hombre, de acuerdo con la propia definición del amor,* dar lo que no se tiene*, es de dar lo que no se tiene, el falo, a un ser que no lo es*".

¿Porqué cambiar "*un ser que no tiene lo que él no tiene, es decir, que no tiene el falo*", por "*un ser que no lo es*"?

Obviamente, no encontraremos la respuesta en las ediciones Seuil o Paidos, ya que si Miller nunca deja indicación de sus intervenciones, mucho menos lo hará de las razones de las mismas. Y es lógico que esto tampoco haya sido motivo de análisis en ninguna de las referencias obtenidas en la "googleada" inicial puesto que ni siquiera hacen mención explícita, ni a este párrafo del seminario de Lacan, ni a ningún otro origen para eso que, no obstante, presentan como "cita".

Cabe señalar, además, que la fórmula de Miller no es exactamente igual a la "popularizada". En efecto, en la fórmula "popularizada" se ha eliminado la referencia tanto al "hombre" como a la mediación del falo, y se ha reemplazado "un ser" por "alguien" o "quien". Esa diferencia premite resaltar varios de los problemas que se plantean en cada una de esas versiones:

- la fórmula de Miller desplaza la cuestión de tener o no tener (el falo) a "un ser" (¿qué es "un ser"?) que "no lo es" (¿que no es qué, el falo o el ser?)
- la fórmula "popularizada" introduce una "intersubjetividad" entre "alguien " que da y "alguien" que recibe: ¿quienes son esos "alguien"? ¿qué es lo que "no tiene" el que da y que es lo que "no es" el que recibe?

Volvamos a pasar en limpio las tres versiones (subrayados mios):

- La versión de la estenotipia: "*de lo que se trata, según la definición misma del amor, es de **dar lo que no tiene**, es de dar, **para el hombre**, lo que no tiene, **a un ser que no tiene lo que él no tiene**, es decir, **que no tiene el falo***"
- La versión de Seuil/Paidos: "*De lo que se trata **para el hombre**, de acuerdo con la propia definición del amor,* dar lo que no se tiene*, es de **dar lo que no se tiene, el falo, a un ser que no lo es***"
- La versión popularizada: "*el amor es **dar lo que no se tiene a quien no lo es***"

4.3 - Tener y Ser

La fórmula "popularizada" pone de relieve en su "quien" la intersubjetividad que subsiste en el mismo planteo de Lacan. En efecto, Lacan está considerando las relaciones entre "hombre" y "mujer" y los dilemas en que se encuentra cada uno respecto al otro, por la mediación del falo. Y esta "relación" "amorosa" entre estos "partenaires" no deja de presentarse, en parte, como una intersubjetividad.

El hombre "*resuelve la cuestión del peligro que se cierne sobre lo que efectivamente tiene mediante algo que conocemos muy bien, o sea, la identificación pura y simple con quien posee sus insignias, con quien toda la apariencia de haber eludido el peligro, es decir, el padre*" (110). De ahí se desprende su parte en la fórmula del amor: "*dar lo que no tiene*".

La mujer, por su parte, "*está capturada en un dilema irresoluble*": la meta supuestamente "natural" e institual de la "maternidad", no se alcanza "*más que por las vías de la línea sustitutiva. Como el pene es en primer lugar un sustituto - incluso diría un fetiche - también el niño, en cierto modo será luego un fetiche*" (111). De ahí se desprende una de las formas en que aparece en las variantes de la fórmula del amor: como la que "*no tiene el falo*", y por eso podría ser "satisfecha" (maternidad) por la vía substitutiva (el don)..

Todo sería muy sencillo si las cosas pudieran resolverse con la posibilidad de un pacto simbólico así entre dos seres privados del falo, donde uno creería poder darlo, y el otro creería poder recibirlo. Pero las relaciones del deseo son un poco más complicadas.

En efecto, en el caso de la mujer, "*para todo lo que se encuentra en la línea de su deseo*", se encuentra en la necesidad de identificarse al falo, "*en tanto que es el propio signo de lo deseado. Por* verdrangt *que pueda estar la función del falo, las manifestaciones de lo que se considera la feminidad responden a esto. El hecho de que ella se exhiba y se proponga como objeto del deseo, la identifica de forma latente y secreta con el falo, y sitúa su ser de sujeto como falo deseado, significante del deseo del Otro*" (112). En síntesis, "*su satisfacción pasa por la vía sustitutiva, mientras que en el plano donde su deseo se manifiesta, termina por fuerza, en una profunda* Verwerfung*, una profunda ajenidad de su cuerpo respecto a lo que es su deber parecer*" (113). Y en el caso del hombre, "*él tampoco es él mismo en tanto que*

satisface, es decir, obtiene la satisfacción del Otro, sino que solo se percibe como el instrumento de dicha satisfacción" (114).

Por lo tanto, ambos están en una posición de "*no ser*". El hombre en tanto "*tampoco es él mismo*" (por percibirse como un mero "*instrumento*"), y la mujer en tanto "*ella no es ella misma*", porque en el campo de su deseo, "*ha de ser el falo*", lo que constituye la "*verwerfung*" (forclusión) de su "*identificación subjetiva*".

Cómo lo enseña la teoría analítica, en ambos casos, la "*falta en ser*" es constitutiva, y no hay más "ser" que el que resulta de las diferentes modalidades identificatorias (por lo menos, en el contexto de estos seminarios). Como acabamos de ver, la suposición de "*tener el falo*", en la posición del hombre, requiere asumir que no lo es para, recién entonces, poder realizar una identificación a las insignias del padre. Y el "*parecer el falo*", en la posicion de la mujer, también es una identificación (por eso mismo es un "parecer"). Tanto el hombre como la mujer, ninguno de los dos "*es*" el falo. El único punto en que cualquiera de ellos pudo pretender serlo fue en el engaño de la identificación imaginaria al falo faltante de la madre. Esa identificación es la que debe ceder, en ambos casos (aunque de modos diferentes en cada uno), para que, hombre y mujer, puedan jugar su papel en este juego amoroso (115).

Volvamos entonces a las tres versiones de la fórmula del amor.

Podríamos decir que el "quien" es el modo en que se ha trasladado a la fórmula "popularizada" la referencia a ese "ser" que, en las fórmulas de Seuil/Paidos y de la estenotipia, funciona como partenaire del "hombre", en la medida en que es "quien" recibe el don del "hombre", "quien" recibe eso que el "hombre" da (aún sin tenerlo). Podríamos decir que esta versión se apoya en la frase mencionada más arriba, de la página 217 de la edición Paidos, donde Lacan dice que "*Amar, es **dar a alguien**, que tiene o no tiene lo que está en juego*" (subrayado mío), para conformar la "relación" como intersubjetiva, pero atribuyendo al "receptor" de ese don, la característica de "no lo es", es decir, la característica introducida por Miller.

En efecto, en la fórmula de Seuil/Paidos la característica de ese "ser", de ese partenaire del "hombre", no es la de "*no tener el falo*" sino la de que "*no lo es*". Y este "no ser el falo" es el que genera confusión porque desplaza el hecho que ninguno de los términos participantes de la relación (hombre y mujer) puede serlo y que, lo que sea que cada una de esas posiciones constituya, lo constituye a partir de, justamente, "no ser" el falo. Al desplazar esa falta radical e inicial y ubicar el punto de partida en el paso siguiente, se alimenta la idea de una posible "relación" sexual.

En todo caso, eso es lo que revela la difusión de la versión "popularizada" de la fórmula, sobre todo en los ámbitos ajenos al psicoanálisis, donde desaparecen los reparos para ilusionar la posibilidad de que esta superposición de "faltas" (no tener y no ser) se complete como un pacto simbólico sin el resto real del objeto.

En cambio, en la estenotipia, la característica de ese "ser", de ese partenaire del "hombre", de ese receptor, consiste en que tampoco "*tiene lo que él* (el hombre) *no tiene*". Es un "ser" que "*no tiene el falo*". Con lo cual, la relación que se establece es entre dos que ni son, ni tienen, y donde, cada cual habrá de fingir algo, eventualmente tenerlo, eventualmente serlo, pero, justamente, porque no hay posibilidad de complementariedad.

(Volver al sumario)

Notas

(96) Jacques Lacan, El Seminario, Libro V, Las formaciones del inconsciente, Ed. Paidos, página 214

(97) Idem

(98) Idem

(99) Idem, página 215

(100) Idem, página 217

(101) Idem, página 218

(102) Idem, página 211

(103) Idem

(104) Idem, página 216

(105) Idem, página 217

(106) Idem, página 359

(107) Michel Sauval, "El testamento de Jacques Lacan", Revista Acheronta nº 12, diciembre 2000

(108) Jacques-Alain Miller, "*Lectura del seminario 5 de Jacques Lacan*", Editorial Paidós, Colección del ICBA, página 19

(109) Idem, página 32

(110) Jacques Lacan, El Seminario, Libro V, Las formaciones del inconsciente, Editorial Paidos, página 359

(111) Idem, página 358

(112) Idem

(113) Idem

(114) Idem, página 359

(115) En este juego amoroso, la búsqueda de la mujer se realiza, por ahora, según una "*perspectiva androcéntrica*" (donde la mujer queda tironeada entre el polo fálico y el polo del gran Otro) similar a la que Lacan sigue en sus "*Ideas directivas para un congreso sobre la sexualidad femenina*" (Escritos 2, Editorial Siglo XXI, 2º Edición Argentina revisada 2008, página 689), texto que corresponde a la presentación a un congreso realizado en 1960, pero que, según se indica en las "Referencias Bilbiográficas" de los Escritos, se habría redactado dos años antes del congreso, es decir, en 1958, contemporáneamente con este seminario.
La articulación sexual entre las posiciones femenina y masculina es presentada en este escrito del siguiente modo: "*la sexualidad femenina aparece como un esfuerzo de un goce envuelto en su propia contiguidad (de la que tal vez toda circuncisión indica la ruptura simbólica) para* realizarse a porfía del deseo *que la castración libera en el varón dándole su significante en el falo*" (página 698)

Anexo I: Referencias

Para dar cuerpo a la extensión de la difusión de la tergiversación del aforismo de Lacan, van estos ejemplos (ver lista actualizada aquí).

Comenzaremos por referencias de psicoanalistas:

- *Amelia Imbriano* inicia su trabajo "*El amor y una lógica posible*" (publicado en la revista Letra Analítica del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad Kennedy, que ella dirige) con la rotunda afirmación: "*El amor: dar lo que no se tiene a quien no lo es. Una lógica posible: aún*"
- *Raúl Yafar*, en "*Patologías de los amores*", publicado en Página/12 del 3 de febrero de 2005, dice del amor que "*la fórmula que lo define es la que dice que se trata de dar lo que no se tiene a quien no lo es*".
- *José Zuberman*, en "*El chico psicópata y otras historias*" (fragmento de una clase dictada en el Seminario Anual del Servicio de Psicopatología del Hospital Ramos Mejía, transcripto en el libro "*La angustia: su razón estructural y sus modalidades clínicas*", publicado en Página/12 del 24 de marzo de 2002), dice: "*Porque el amor, como enseña Lacan, es dar lo que no se tiene a alguien que no es*"
- *Mabel Burin*, en "*No puedo mi amor, tengo que trabajar*" (extractado del libro "*Varones. Género y subjetividad masculina*", de Mabel Burin e Irene Meler, Editorial Paidós) publicado en Página/12 del 1 de junio de 2000, dice "*En la dialéctica de la lógica fálica, el amor es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es –tal como lo decía Lacan–*"
- *Germán García*, en un reportaje que publican en el blog del programa de radio Siempre Libre, dice: "*"El amor es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es" es un aforismo de Lacan*..."
- *Luis Camargo*, en "*Fallos fallidos*" (extractado del libro "Encrucijadas del campo psi-jurídico. Diálogos entre el derecho y el psicoanálisis", editorial Letra Viva), publicado en Página/12 del 19 de noviembre de 2005, dice "*En términos de Jacques Lacan, "amar es dar lo que no se tiene a quien no lo es"*"
- *Sergio Rodríguez*, en "*Ella y yo (por suerte) jamás llegamos a entendernos bien*" (extractado de "*Escenas, causas y razones de la vida erótica*", de Ricardo Estacolchic y Sergio Rodríguez, Ed. LetraViva), publicado en Página/12 del 22 de mayo de 2003, dice "*"Amar es dar lo que no se tiene a aquel que no lo es", formuló Lacan*"
- *Alvaro Couso*, en "*El psicoanálisis y la verdad*", publicado en el número 9 (mayo 2008) de Itinerario (Revista del Área de Psicopatología de la Facultad de Psicología de la UdelaR, Uruguay), dice "*Por fuera de la formalización lógica la enunciación dice que el amor es "*dar lo que no se tiene a quien no lo es*" "*
- *Marcela Barilari*, en "*Escrituras de la Castración: Del Falo, la Significación Fálica, y el Objeto a, en la Clínica*" (primera clase de un seminario de verano dictado en el Centro DOS, el 11 de noviembre de 2005), publicado en el sitio web de la Escuela Freudiana de Buenos Aires, dice "*desde lo simbólico, el amor es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es*"
- *Cecilia Goroyesky*, en un trabajo titulado "*Alternativas entre el deseo y el goce",* presentado en la reunión Lacanoamericana del 2007, en Montevideo, dice *"amar es también quedar en riesgo de sufrir;* amar es dar lo que no se tiene a quien no lo es, *sin garantías"*

- *Jorge Bafico,* en una entrevista titulada "*Esos desgraciados amores*", publicada en el suplemento dominical del diario El País (Uruguay) del 23 de noviembre de 2008, dice: "*Lacan dice una cosa que me parece fabulosa: amar es dar lo que no se tiene a quien no lo es*".
- *Alfredo Eidelsztein*, en la clase del 25 de abril de 2002 de la segunda parte de su curso sobre la ética, disponible en el sitio web de Apertura, ubica entre "*una serie de expresiones tomadas del conjunto de la enseñanza de Lacan"*, la siguiente: *"Amor*. «Dar lo que no se tiene a quien no lo es»". También utilizó la fórmula en la conferencia "Análisis parcial del concepto de pulsión", del 13 de agosto de 1999, donde pregunta:"*nunca le dijeron a un analizante:* el amor es dar lo que no se tiene a quien no lo es*?*"

- *Mónica Prandi*, en "*Las pasiones de la civita*", publicado en ElPsitio, el 5 de marzo de 2007 (y que reproduce su editorial del nº 3 de febrero de 2006, de la revista Letra Urbana, que ella dirige) dice "*El amor es dar lo que no se tiene a quien no lo es, cada quien tendrá que arreglárselas con eso*".
  También en "*Abrazar la muerte*", publicado en ElSigma el 10 de septiembre de 2006, donde dice "*El amor es dar lo que no se tiene a quien no lo es y el brillo del objeto agalmático*".
- *Omar Daniel Fernandez*, en "El juego de la transferencia", publicado en ElPsitio el 22 de abril de 2008, dice "*como el amor para Lacan consiste en dar lo que no se tiene a quien no lo es...*"
- *Verónica Cohen*, en "*El inconsciente es social*", publicado en ElSigma, dice "*Me remito allí a la definición de Lacan: amar es dar lo que no se tiene a quien no lo es*"
- *Sergio Rodríguez*, en "*¿Qué harán los chicos cuando sean grandes?*", publicado en ElSigma el 29 de noviembre de 2001, dice "*Lacan decía que el amor es signo de cambio de discurso. Esto es así, porque como también decía, "el amor es dar lo que no se tiene a aquel que no lo es".*"
- *Luis Vicente Miguelez*, en "*¿Dale que la infancia está en la esquina?*" (texto leído en las jornadas "Pensar lo nuevo. Invención y experiencia analítica", en noviembre, en la Biblioteca del Congreso), publicado en Página/12 del 4 de enero de 2001 (y republicado como "*Saber jugar: el don del analista*", en ElSigma el 14 de agosto de 2002) dice que "*El don del analista está en esa dimensión que Lacan introduce referida al amor que no es narcisista: "Dar lo que no se tiene a alguien que no es"*"
- *Marcelo Pasternac*, en "*Del* das Unbewusste *de Freud a* L'une bévue *de Lacan*", publicado en el número 1 de Carta Psicoanalítica, dice: "*si como dice Lacan "no hay relación sexual", el amor es ese fracaso imaginario del inconsciente en que se da lo que no se tiene a quien no lo es (se trata de la dimensión fálica)*".
- *Mónica Federman*, en "*Encuentros de la vida amorosa: sexualidad femenina y masculina*", publicado en ElSigma el 4 de diciembre de 2005, dice "*Si amar es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es*"
- *Silvia Wainsztein*, en "*El tercer despertar*", publicado en ElSigma el 4 de abril de 2008 dice "*Sostener la mascarada permite la circulación de la falta: "dar lo que no se tiene a alguien que no lo es*"
- *Patricia Téramo*, en "*Marginalidad: Esquema psicopatológico*", publicado en ElSigma el 1 de agosto de 2007, dice "*Según J. Lacan:"... amor es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es"* "
- *Noelia Dabrowski, Ximena Goldberg y M. Fernanda Montesano*, en "*Cuando no se ama demasiado no se ama suficientemente*", publicado en ElSigma el 8 de agosto de 2005, dicen "*el amor neurótico puede parecer loco. De hecho, Lacan lo define como "dar lo que no se tiene a aquel que no lo es".*"
- *Silvia Nora Pasik*, en "*Un camino a recorrer*", primera clase del seminario "*Acercándonos a Lacan*", dictado en ElSigma, dice, en la nota 29: "*Deseo: insatisfecho: es causar el discurso, a seguir buscando y transcurrir así la vida que no es más que búsqueda, con algunas ilusiones de encuentros –así ubica Lacan al amor como encuentro y- lo define como "dar lo que no se tiene a alguien quien no lo es". Algo veremos en la clase 5*"
- *Adriana Divito*, en "*Sobre masas y mitificaciones: Soy apenas la caja que contiene al eco (Segunda Parte)* ", publicado en ElSigma el 15 de mayo de 2005, dice "*Nos explicaron una frase de Jacques Lacan: "Amar es dar lo que no se tiene (´yo´) a otro que no lo es (´tú´)"*"
- *Alicia Delepiane*, en "*Dificultades para aprender ¿Síntoma o inhibición?*", publicado en el sitio de la Fundación Descartes, dice "*Si el amor es dar lo que no se tiene a alguien que no es, Rocío no está dispuesta a dar lo que podría tener.*"
- *Silvia Comastri y Viviana Mozzi*, en la nota de informaciones de Escobar, correspondientes al número 41 de Happening (el boletin del Instituto Oscar Masotta), comentan la charla que dio Roberto Bortnik en esa localidad el 28 de agosto de 1004, y dicen: "*Siguiendo el eje de las referencias bibliográficas, Roberto Bortnik situó la definición de amor que da Lacan en el Seminario 5: "es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es"*"

- *Eduardo García Dupont*, en el anuncio de un seminario titulado "Tres conceptos fundamentales en la praxis analítica: amor, deseo y goce" (dictado en 2008 en su institución), arranca diciendo: "'*La estructura del amor es fundamentalmente narcisista',*

sostiene Lacan, no obstante nos propone que *'amar es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es',* lo que implica la castración".

- *Camilo E. Ramírez Garza*, en "Amor es dar lo que no se tiene...", publicado en El Porvenir del 19 de diciembre de 2007, comienza su nota completando el título de la misma con "*..a alguien que no lo es" (Jacques Lacan)*"
- *Anna Lía Barandiarán Pravatiner*, en "*"Sid": La Joven Homosexual*", texto presentado en las Jornadas de la NEL, en Lima, Perú, en noviembre de 2007, y publicado en su blog "La naranja lacaniana", dice "*es a partir de este dar lo que no se tiene en La Joven Homosexual, que Lacan va a construir la frase sobre el Amor, que lo describe como "Dar lo que no se tiene a quien no lo es"*"
- *Cecilia Rubinetti*, en "*La identificación y el amor*", publicado en Proyecto Psi, dice "*la definición de amor que da Lacan: "amar es dar lo que no se tiene a quien no es"*"
- *Eduardo Said* en "'ajó-ajó": El significante de la fonación - Fenomenología y fundamentos de la función materna", publicado en el sitio de la EFBA, dice "*Si amar es dar lo que no se tiene a quien no lo es, esta escena es su paradigma*"
- *Eleonora Baldomir, Gabriela Mondonça y Mariana Stavile*, en "*La efectuación del duelo y el concepto de amor*", publicado el 6 de septiembre del 2008 en el blog "Psicoanálisis", dicen "*Pensamos el concepto de amor, según la teoría lacaniana como una posible respuesta que da cuenta del lazo con Otro. En una relación de falta a falta, que implica la efectuación del duelo, en tanto poder* dar lo que no se tiene a quien no lo es*"*
- *Eduardo García Reyes*, en "*Descorazonados*", publicado en su columna en Encuentro Pscoanalítico, coloca como epígrafe "*Amar es dar lo que no se tiene a quien no lo es. Jacques Lacan"*
- *Maxine González Enloe*, en su comentario del libro de Lauro Estrada-Inda, "*El final del amor*", publicado en el nº 1-2, vol XXXII de Cuadernos de Psicoanálisis (publicación de la APM), dice "*En ese sentido la frase de Lacan "*Amor es dar lo que no se tiene a quien no es*", es elocuente*"
- *Lidia Araneo* en "*Los aforismos de/en Lacan*", publicado en el nº 11 de la revista Psyche Navegante, donde dice "*Es por eso que la angustia no es sin objeto, él no es sin tenerlo, ella es sin tenerlo, y amar será dar lo que no se tiene a quien no lo es*"
- *Laura Kait*, en la entrevista "*Nadie lo es todo para el otro*" que le realiza El Periódico del 18 de marzo de 2008, dice "*El psicoanalista francés Jacques Lacan dijo: "Amar es dar lo que no se tiene a cambio de lo que no se es"* "
- La revista Psikeba, en su "*Recorrido introductorio a la enseñanza de Jacques Lacan*" dirá que "*La fórmula lacaniana del amor es justamente : dar lo que no se tiene a alguien que no lo es*"
- *Miguel Oscar Menassa* (director del Grupo Cero), en un reportaje sobre poesía que publica en su propia revista Indio Gris, dice "*una frase tocada teóricamente por el amor en psicoanálisis, que es dar lo que no se tiene a quien no es*". También lo repite en otros lados, como en su conferencia "La libido y el fantasma", donde vuelve a insistir con que "*amor del orden del dar lo que no se tiene a quien no es*"
- El tríptico de presentación de las "Jornadas Psicoanalíticas" organizadas por la Universidad Autónoma de la Ciudad de México (plantel San Lorenzo) ubica a modo de epígrafe la definición "*Amar es dar lo que no se tiene a quien no lo es. (Seminario XII)*" (¿donde, preguntaríamos, en ese seminario XII, es decir, el de "problemas cruciales del psicoanálisis"?)
- Y en su presentación del servicio asistencial del Centro de Estudios Psicoanalíticos Mexicano, *Dolores Aldana Villavicencio y Victoria Fenik Socolsky* rematan (con mayúsculas y todo) la sección de "La pareja" con "*dar amor es dar lo que no se tiene a quien no lo es*".

También podríamos reseñar citas en publicaciones impresas. Es un poco más complicado ya que, al menos en mi caso, no son este tipo de cosas las que marco, subrayo y/o recuerdo en los libros que leo. Pero como Google también ha comenzado a digitalizar libros, es posible utilizar el poder de su herramienta de búsqueda en algunos de estos. Así encontraremos, por ejemplo, a:

- *Juan H. del Popolo*, en la página 438 del libro "*Psicología Judicial*" (Ediciones Jurídicas Cuyo, 1996), dice: "*es interesante rescatar una frase de J. Lacan al definir el amor con un "*dar lo que no se tiene a quien no lo es*", donde, ...*"

- *Aris Yosifides*, en la página 39 del libro "*Bulimia y anorexia: Clínica de los transtornos alímentarios*" (Editorial Brujas, 2006), dice: "*El amor es dar lo que no se tiene a quien no lo es, es darle al Otro lo que a uno le falta, a saber, el objeto a (Lacan, 1958/1988)*"
- *Antonio Aguirre Espíndola* y *Edmundo Vega Simont*, en la página 82 del libro "*Amor y saber: Pasión por la ignorancia*" (Plaza y Valdes, 1997), dicen: "*como nos enseñó Lacan en una frase muy trillada ahora: amor es dar lo que no se tiene a quien no lo es*"
- *Clara I. Schor-Landman*, en un artículo titulado "*El programa tipo y sus variantes*", publicado en el libro "*Temas de Interconsulta*" (Editorial Galerna, 2004) (en co-autoria con *Miguel Bassols, Carmen González, Gabriela Rodríguez Querejazu*), en la página 56 del mismo dice: "*Lacan advierte que "amor es dar lo que no se tiene a quien no lo es*"
- *Antonio Godino Cabas*, en la página 49 de "*El narcisismo y sus destinos: A propósito de sobre una introducción al/del narcisismo*" (Editorial Trieb, 1980), dice "*Creo sumamente pertinente recordar aquí dos definiciones que participan de manera muy central en la teoría de Lacan: "La demanda es ante todo demanda de amor. El amor consiste en dar lo que no se tiene a quien no lo es*"
- *Nadal Vallespir*, en la página 84 de "*La muerte y otros comienzos*" (Ediciones Trilce), dice "*para Lacan (1957-1958d) el amor sería "dar lo que no se tiene a un ser que no lo es*"
- *Adriana Puiggrós*, en la página 19 de "*Volver a educar: El desafío de la Enseñanza Argentina a finales del siglo XX*" (Ariel, 1995) dice: ""para la relación educador/educando vale la fórmula de Lacan sobre el amor: "dar lo que no se tiene a alguien que no lo es"
- *Marcela Gomez Sollano*, en la página 110 de "*Teoría, Epistemología y Educación*" (Plaza y Valdes) dice: "*Si la educación es amor y "amar es dar lo que no se tiene a quien no lo es" (Lacan, 1984: 734), entonces, todo acto de educar es....*"
- *Santiago Beruete Valencia*, coloca, en la página 70 de "*Libro del ajedrez amoroso*" (Editora Regional de Extremadura, 1990), como epígrafe: "*El amor es dar lo que no se tiene a quien no es" (J. Lacan)*"
- *María Lourdes Cortés*, en la página 86 de "*Amor y traición: Cine y literatura en América Latina*" (Editorial de la Universidad de Costa Rica, 1999), dice "*recordar la célebre definición de Lacan, "amar es dar lo que no se tiene a quien no es"*
- En la nota a pie de página nº 16, de la página 19 de la publicación "Acta Académica" (Publicado por Universidad Autónoma de Centro América, 1987), se dice "*En este caso vale la pena recordar la famosa frase lacaniana: Amor es dar lo que no se tiene a quien se toma por lo que no es. J. Lacan, El Seminario, Libro 8, La transferencia, Buenos Aires, Paidos 2004*" (obviamente, imposible que el autor pueda dar también... la página)
- En la página 60 de la publicación Buelna (Publicado por Universidad Autónoma de Sinaloa), se dice "*los presupuestos cotidianos del amor: dar lo que no se tiene a quien ofrece lo que no es"*
- *María Isabel Calvo Ortega*, en la página 113 del libro "*La mujer en el mundo contemporáneo: Realidad y perspectiva*" (Servicio de Publicaciones, Diputación Provincial de Málaga, 1991) dice: ""Dar lo que no se tiene a quien no lo es" *son palabras lo suficientemente claras de la obra de Lacan*"
- *Iris M. Zavala*, en la página 62 del libro "*Leer el Quijote: siete texis sobre ética y literatura*" (Anthropos Editorial, 2005), dice: "*La significación profunda de la aventura cervantina es comprender que el amor es "dar lo que no se tiene a quien no lo es"* "
- *Cesar G. Guibelalde,* en la página 170 del libro "*Musicos, matematicos y chamanes*" (Editorial Brujas, 2007) dice "*surge una vez más junto al deseo el amor, que Lacan define como dar lo que no se tiene a quién no lo es*".
- *Ramón Garzón Mendoza*, en la página 49 de "*Ensayos críticos de filosofía histórica-política y del derecho*" (Impr. Departamental del Valle, 1985) dice: "*Y esto ha llevado a Lacan a la hipótesis de considerar el amor humano como "dar lo que no se tiene a alguien que no es'*""
- En el libro "*Magistralis*" (Publicado por Universidad Iberoamericana, Golfo Central, 2004), de autores varios, encontraremos en la página 36 que uno de ellos dice: "*Lacan lo dijo atinadamente:*"amar es dar lo que no se tiene a quien no lo es"
- *Sonia Mattalía*, en la página 27 del libro "*Máscaras suele vestir: Pasión y revuelta: escrituras de mujeres en América Latina*" (Iberoamericana, 2003) dice: "*Paradoja: entregar la nada que uno es. O mejor: Amar es dar lo que no se tiene a quien no es*"
- *Rodrigo Villacís Molina*, en la página 41 de "*Códigos de lo contemporáneo*" (ABYA-YALA, 1999), dice: "*Hay un conocido aforismo lacaniano que dice que amar es dar lo que no se tiene a alguien que no lo es"*

- *Christine Henseler*, en la página 65 de "*Contemporary Spanish Women's Narrative and the Publishing Industry*" (University of Illinois Press, 2003) dice "*The second reflects on the underlying Lacanian discourse of the novel: "Amar es dar lo que no se tiene a quien no es*"
- *David William Foster y Roberto Reis,* en la página 244 de "*Bodies and Biases: Sexualities in Hispanic Cultures and Literatures*" (U of Minnesota Press, 1996) dicen: "*It is from Lacan, and says, "to love is to give that wich one does not have to someone who does not exist"*
- En la página 47 del primer número de la revista Cuadernos Sigmund Freud (Ediciones Nueva Visión, 1971), titulada *"Temas de Jacques Lacan*:" encontramos esta frase: "*obra todo su sentido: Dar lo que no se tiene a un ser que no lo es*". Los autores de ese primer número son Oscar Masotta (con su "*Presentación al segundo congreso lacaniano*"), *O. Steinherg, J. Jinkis, M. Levin y A. López Guerrero*. No se a cual de ellos correspondería esa frase en la página 47. Pero, de todos modos, lo particular, o "raro", de esta referencia es el desfasaje tempora: como desarrollo en mi trabajo, el origen de la tergiversación sería la edición Seuil/Paidos del seminario V "Las formaciones del inconciente", que es posterior (1998) a esta publicación (1971).

El azar también me ofreció la ocasión de encontrar el libro "*La posición del analista y la eficacia del psicoanálisis*" (Ediciones HomoSapiens, Rosario, Argentina), de Benjamin Domb, quien presenta la frase "*Dar lo que no se tiene a aquel que no lo es*" como cita, en las páginas 39 y 45, sin dar ninguna referencia (a pesar de que más de la mitad de las páginas del libro tienen notas a pie de pagina con referencias de citas).

Obviamente, si dicho "malentendido" es tan difundido entre los psicoanalistas, no tendría que sorprendernos que esto, a su vez, desborde sobre los campos conexos de los escritores, humoristas, periodistas, intelectuales, enciclopedias, etc., etc.

- La escritora *Rosa Montero* ha dado ocasión a un par, al menos, de referencias.
  En primer lugar, la entrevista que le hizo la escritora y periodista *Verónica Abdala* (publicada en Página/12 del 31 de octubre de 2000 y reproducida también, bajo el título "Pensar la pasión" en su propio blog "La dulzura de septiembre"), quien comenta, en las consideraciones preliminares, que las historias del libro "Pasiones" de Rosa Montero "*recuerdan una sentencia atribuida a Platón: "Amar es dar lo que no se tiene a quien no es'*""
  En segundo lugar el reportaje (titulado "La vocación excéntrica") que le hiciera *Alejandro Hermosilla Sánchez* (Doctor en Literatura Española por la Univ. de Murcia) en el nº 17 la revista El coloquio de los perros, donde nos encontramos con el siguiente diálogo: "*ECP: La verdad es que es muy interesante todo lo que apuntas. Creo que me has convencido. Sin dejar este tema, ¿continúas pensando, como Platón, que amar es dar lo que no se tiene a quien no es? / RM: Sí, claro. Es una frase increíble y que además es verdad*"
  Gracias al propio *Alejandro Hermosilla Sánchez* pude enterarme que esa definición del amor (y su correspondiente atribución a Platón) se encuentra en el libro de Rosa Montero, "*La loca de la casa*" (y que por eso él la introdujo en su reportaje) (en cambio ni *Verónica Abdala* ni *Rosa Montero* respondieron mis mensajes) (buscando en Google Libros, finalmente encontré la cita, en la página 31 de ese libro)
- El periodista *Lluis Gruss*, en "*La sombra china de Jacques Lacan*" (nota de presentación de la edición castellana de dos libros de François Cheng, en el suplemento cultural ADN del diario La Nación, del 9/8/2008), termina diciendo: "*El amor (que Lacan ha definido como dar lo que no se tiene a quien no es) se conecta con la idea del vacío esencial*".
- El humorista *Rudy* tampoco pudo escaparle a esta epidemia, y en "*Por el poder de Sigmund!*", publicado en la revista Topía, dice "*Parafraseando a los franceses digamos: "poder es dar lo que no se tiene a quien no lo es..."*". En insiste en "La crisis en Psicoanálisis", como nota del "Profesor Doctor Karl Psiquembaum", publicada el 8 de agosto de 2008 en el blog "Delirante Serial", cuando dice "*Algunos de los afiches, los más famosos quizá, decían frases como: "Amar es dar lo que no se tiene a quien no lo es".*
- El escritor *Daniel Freidemberg*, en "*Ahora que terminó, viva el sueño*", publicado en el blog colectivo Nación Apache, dice "*Es como el amor: sabiendo que amar es dar lo que no se tiene a quien que no es,*"

- La Doctora en Filosofía *Susana Romano*, en una selección de textos y poesías publicada en la sección Literaria del sitio del Provincia de Córdoba, inicia sus "Amorismos" con "*Amar es dar lo que no se tiene a quien no lo es*"
- La escritora *Cristina Peri Rossi* pone como epígrafe de su tercer novela, "Solitario de amor" (editado por Lumen), la frase "*Amar es dar lo que no se tiene a quien no es*"
- La escritora *Anamari Gomís*, en "Erotismo y escritura en *Farabeuf*", publicado en el numero 86 de la revista "Casa del Tiempo", dice "*Un poco como diría Jacques Lacan: el amor es dar lo que no se tiene a quien no es*"
- El crítico de cine, *Amilcar Moretti*, en "*Películas sobre dar lo que no se tiene a alguien que no es*", nota publicada en el diario El Día (de La Plata), del 10 de agosto 2008, dice (con los recaudos que otros no han sabido tomar): "*Si mal no cito, Lacan -¿psicoanalista o filósofo?- suponía que el amor (digamos, por ejemplo, entre hombre y mujer) es dar lo que no se tiene a alguien que no es*"
- El periodista *Luis Buero*, en "*El amor es una hermosa locura*", publicado en Página Digital, dice "*Por algo será que Lacan, el famoso psicoanalista francés, declaró que amar es dar lo que no se tiene, a quien no es*"
- El Profesor *Eder García Dussán*, en "*Representación de las relaciones eróticas en "Técnicas de masturbación entre Batman y Robin" de Efraim Medina Reyes*", publicado en el numero 32 de la revista Espéculo, dice "*Lacan define el amor como dar lo que no se tiene a quien no es*"
- En "Los caminos del amor", crítica teatral de la puesta en escena de la obra "*Una lluvia irlandesa*", publicada en El Mercurio de Valparaíso (Chile) el 17 de enero de 2002, el periodista dice "*La frase del psiquiatra Jean Lacan que dice "el amor es querer dar lo que no se tiene a quien no es" inspiró al autor y también define el sentido del montaje*" (de paso, recordemos que no es Jean, sino Jacques)
- El Curador *Jorge Sepúlveda* se manda la parte, en "Institucionalidad Cultural. Del amor al odio, un solo paso", publicado en mayo de 2008 en su blog Curatoria Forense, con el siguiente comentario: "*A propósito de esto el bueno de Lacan extrema la diferencia entre amante (erastés) y amado (erómenos) diciendo que lo que caracteriza al amante es lo que le falta y que no sabe que le falta, en cambio el amado ignora lo que posee y en eso reside la atracción que ejerce sobre el amante. La formula de la dialéctica amorosa entonces es "amar es dar lo que no se tiene a quien no lo es"*"
- Otro que se manda la parte es el Profesor *Carlos Neri* en "Second Life y las aspiraciones", publicado en su "bitácora" "Moebius", donde dice "*Lacan solía decir que "amar es dar lo que no se tiene a quien no lo es"* "
- Otra que se manda la parte de erudición es la "articulista" del portal "Mujer Ejecutiva", *Patricia Rodriguez Saravia*, quien en "El costo del amor", dice que "*Platón definía al amor como un joven dios de los más delicados, decía con ironía: "Amar es dar lo que no se tiene a quien no es*"
- Para el rubro del humor ya, tenemos el blooper de Wetware, quien recapitulando frases en su perfil de Windows Live Spaces, mezcla sus "citas" de Lacan y Spinoza, con lo cual termina asignándole la famosa definición del amor ("*Amar es dar lo que no se tiene a quien no es*") a Spinoza, y a Lacan le atribuye haber dicho que "*A la pobreza le faltan muchas cosas, a la avaricia todas*"
- Y como muestra de la difusión sin límites que tiene cierto "lacanismo" en Argentina, esta crónica de un entrenamiento en Pinamar de un grupo de Aikido, donde se relata "*Luego de ubicar los bultos en el baúl del móvil, en medio de frases ininteligiblemente lacanianas del tipo de "*amor es dar lo que no se tiene a quien no lo es*", de risas y de guiños de ojos, la combie puso en marcha su motor.*"

Anexo II: Otras referencias en Lacan

Para los que quisieran proseguir un recorrido sistematizado de las referencias a la fórmula del amor en Lacan, resumo aquí lo que he encontrado hasta el momento

En los Escritos

Las referencias a la fórmula del amor en los Escritos se encuentran en textos contemporáneos al seminario V "*Las formaciones del inconsciente*" (es decir, contemporáneos a la sesión del 23 de abril de 1958, de cuyo "establecimiento", por parte de Miller, se origina la tergiversación):

- "*Ideas directrices para un congreso sobre la sexualidad femenina*"
  Este texto corresponde a la presentación de Lacan en el Congreso realizado en Amsterdam en septiembre de 1960, pero las "Referencias Bibliográficas" de los Escritos se indica que habría sido redactado dos años antes, es decir, en 1958.
  La referencia a la fórmula del amor no es exactamente literal (es decir, no se encontrará buscando la fórmula en el CD), pero en el punto IX "*La homosexualidad femenina y el amor ideal*", haciendo referencia al caso de la joven homosexual femenina, en la página 698 de Escritos 2 (2º edición argentina, revisada, 2008, Siglo XXI) dice: "***Si este amor** más que ningún otro **se jacta de ser el que da lo que no tiene**, esto es ciertamente lo que la homosexualidad hace a las mil maravillas en cuanto a lo que le falta*"
- "*La dirección de la cura y los principios de su poder*"
  Este texto es el informe presentado al Congreso de Royaumont, el 13 de julio de 1958, y apareció publicado en el nº 6 de "*La Psychanalyse*" (en 1961)
  Encontraremos una referencia a la fórmula del amor, en el punto 9 del capítulo IV "Cómo actuar con el propio ser", en la página 589 de los Escritos 2 (2º edición argentina, revisada, 2008, Siglo XXI), donde dice: "*Pues **si el amor es dar lo que no se tiene**, es bien cierto que el sujeto puede esperar que se le dé, puesto que el psicoanalista no tiene otra cosa que darle. Pero incluso esa nada, no se la da, y más vale así: y por eso esa nada se la pagan, y preferiblemente de manera generosa, para mostrar bien que de otra manera no tendría mucho valor"*
- "*Juventud de Gide o la letra y el deseo*"
  Este texto apareció publicado por primera vez en el nº 131 de la revista "*Critique*", en abril de 1958
  Encontraremos la referencia a la fórmula del amor, más o menos a la mitad del texto, en la página 717 de los Escritos 2 (2º edición argentina, revisada, 2008, Siglo XXI), donde dice: "*De hecho el sentimiento de Gide por su prima ha sido el colmo del amor, **si amar es dar lo que no se tiene** y si él le ha dada la inmortalidad".*
  Cabe señalar que Lacan va anticipando este trabajo respecto a Gide, en su seminario "*Las formaciones del inconsciente*", en las sesiones de del 13 y 20 de noviembre de 1957, y del 5 de marzo y 23 de abril de 1958 (y lo retomará más adelante, en el seminario "El deseo y su interpretación", en la sesión del 24 de junio de 1959)

En los Seminarios

Las referencias que he encontrado en los semianrios son las siguientes

Seminario	Sesión	Cita
IX - La identificación	7 de junio 1961	
X - La angustia	16 de enero 1963	Refiriéndose al Banquete de Platón, y a Sócrates, dice: "*No sin motivo, desde siempre, les repito machaconamente que **el amor es dar lo que no se tiene**. Es incluso el principio del complejo de castración. Para tener el falo, para poder usarlo, es preciso, precisamente, no serlo"* Página 122 de la Edición Paidos (sesión titulada "*La causa del deseo*")

XII - Problemas cruciales	17 de marzo 1965	"*las palabras de amor de Alcibíades caen bajo la llave de la misma definición: "***El amor es dar lo que no se tiene** a alguien que no quiere eso*". Alcibíades que no puede dar lo que no tiene, a saber el amor que le demanda Sócrates, el amor que lo reenviará a su propio misterio y que lo figurará de modo tan actual para nuestra reflexión*"
XIII - El objeto del psicoanálisis	27 de abril 1966	Debatiendo con Jones acerca de la homosexualidad femenina, dice: "*la acentuación de la función de aquello de lo que se trata, a saber, un cierto objeto, y este objeto como perdido, que va a hacerse la elección, ya sea que este objeto devenga objeto de reivindicación y que la pretendida homosexual devenga una mujer en rivalidad con los hombres y reivindicando tener con ellos el falo, ya sea que en el caso del amor homosexual* ***sea a título de no tenerlo que ella ame****, es decir, de realizar lo que es, en suma,* ***la cima del amor, dar lo que ella no tiene***"
XIII - El objeto del psicoanálisis	15 de junio 1966	Refiriéndose a la cuestión anal y la oblatividad, dice: "*No se trata jamás, cuando se da lo que se tiene, que de dar mierda. Es por eso que cuando intenté definir para ustedes el amor, es una especie así de flash, es que el amor era* ***dar lo que no se tiene****. Naturalmente no basta repetirlo, para saber lo que eso quiere decir*"
XVII - El reverso del psicoanálisis	14 de enero 1970	"*La esencia del amor es, sin duda, que hay amor de la debilidad. Como ya dije,* ***el amor es dar lo que no se tiene****, o sea, lo que podría reparar esa debilidad original*" Página 55 de la edición Paidos (sesión titulada "Saber, medio de goce")
XXII - RSI	11 de marzo de 1975	Refiriéndose al caso de la "bella carnicera", dice: "*Es lo que se llama el amor, es incluso la definición que he dado de él:* ***dar lo que no se tiene, es el amor****. Es el amor de las mujeres, en tanto, es decir, que es verdadero que una por una ellas ex-sisten, ellas son reales, ¡e incluso terriblemente!. Incluso, ellas no son más que eso*"

Anexo III: Algunos comentarios epistémicos

Uno de los detalles que podrían llamar la atención respecto a la fórmula del amor en Lacan, es la cuestión de su denominación, es decir, sin se trata de una "fórmula" o de una "definición".

Según el diccionario de la RAE (Real Academia Española), una definición es una "*proposición que expone con claridad y exactitud los caracteres genéricos y diferenciales de algo material o inmaterial*", es decir, una proposición que expone con claridad (cómo bien anticipaba Nilda) "*aquello que hace que un ente sea lo que es (independientemente de la existencia)*".
Las otras "definiciones" (valga la redundancia) que nos da el diccionario son solo derivaciones prácticas de esta.

Para el término "fórmula", en cambio, vale tomar nota de las varias "definiciones" que nos da el mismo diccionario de la RAE

- 1. f. *Medio práctico propuesto para resolver un asunto controvertido o ejecutar algo difícil*.
- 2. f. *Manera fija de redactar algo*.
- 3. f. *Composición de una mezcla e instrucciones para su elaboración*.
- 4. f. *Expresión concreta de una avenencia o transacción entre diversos pareceres, partidos o grupos*.

Pareciera que con el término "definición" estamos más cerca de la teoría, y que, en cambio, con el término "fórmula", disponemos de cierta matematización ("*una manera fija de redactar algo*" que relaciona términos o elementos, o compone "instrucciones", destinado a "*resolver asuntos controvertidos*" o desaveniencias entre "pareceres"), sin que eso alcance a conformar una teoría.

Pero Lacan ha utilizado varios términos para dar estatuto a sus proposiciones sobre el amor. "Fórmula" y "definición" son solo dos. Por ejemplo, también ha hablado de "aforismos". Por lo tanto, así como encontraremos diferentes "tipos" de amor (cortés, platónico, físico, narcisista, romántico, loco, sexual, eterno, al prójimo, divino, puro, de transferencia, etc., etc.), resulta que también tenemos varios estatutos para las proposiciones.

Por eso mismo es tan importante el contexto de la referencia. La riqueza de la reflexión está en ese contexto antes que en la pretensión de una "definición" general que pudiera subsumir a todos esos contextos.

En ese sentido, cabría preguntarnos ¿cómo (y porqué) habla Lacan del amor en cada ocasión en que lo hace?.

El amor como "fórmula"

En los párrafos que analizamos del seminario VIII ("La transferencia"), se trata de un fragmento de frase, con una clara función de fórmula, que Platón utiliza en relación a la "doxa", y que Lacan transporta al "amor". Y la contraposición entre "fórmula" y "definición" aparece más o menos como lo estamos analizando, en esa misma sesión del 25 de enero de 1961.

En efecto, un poco antes del párrafo donde retoma la "fórmula" literal de Platón, en la página 153 de la edición Paidos, cuando presenta el discurso de Diótima, se referirá al mismo (al final de esa página), como "*la **definición** dialéctica del amor, tal como es desarrollada por Diótima*" (subrayado mio). Es decir, en la página 155, cuando toma la frase del texto de Platón, hablará de "fórmula". Pero cuando sintetiza el caracter del discurso de Diótima habla de una "*definición dialéctica del amor*", lo cual es perfectamente congruente con el sentido del término "definición" del diccionario.

El punto ahora sería ver si puede sostenerse este esquema opositivo (entre "definición" y "fórmula") en las demás referencias a "fórmula" o "definición" que podriamos encontrar en Lacan respecto al amor.

El amor como "definición"

Por ejemplo, en la sesión del 9 de mayo del seminario III sobre "las psicosis", da una "*fórmula*" del amor, pero 4 renglones después, se refiere a ella como una "*definición*". En efecto, en la página 325 de la edición Paidos de ese seminario se encuentra la famosa "*fórmula*" poética de Victor Hugo: "*el amor es un guijarro que ríe al sol*". Es presentada como "fórmula" en tanto que, como metáfora, "*se sostiene ante todo mediante una articulación posicional*". Pero, justamente, también por ser una metáfora, es decir, una instancia de producción de un plus de significado, Lacan agrega: "*me parece una* ***definición*** *indiscutible del amor*" (subrayado mio). Habría que analizar esos párrafos más detalladamente para confirmar si esta sugerencia de un paralelo entre "formula" y estructura posicional por un lado, y "definición" y produccion de significado, por el otro, puede sostenerse.

En todo caso, ahí tenemos, una "definición" del amor, de "tipo" "poético". Y podríamos ir poniendo esa "definición", ese "pedazo" de "teoría", sobre un rincón de la mesa, a ver qué Frankestein terminamos armando con todos los otros pedazos que vayamos juntando.

También hablará de "definición" ... donde?.... allí mismo donde hemos ubicado el origen la fórmula "popularizada" del amor. Esto es, al final de la sesión del 23 de abril de 1958 del seminario V sobre "*las formaciones del inconsciente*", en la página 359 de la edición Paidos.

También vamos a encontrar un párrafo, en la sesión del 7 de enero de 1959 del seminario sobre "*el deseo y su interpretación*", que dice: "*si la relación amorosa es aquí acabada, lo es en tanto que el otro dará lo que no tiene, y esta es la definición misma del amor*"

También aparecerá caracterizada como "definición" en la frase de la sesión del 17 de marzo de 1965 del seminario "*Problemas cruciales...*", donde dice "*las palabras de amor de Alcibíades caen bajo la llave de la misma definición: el amor es dar lo que no se tiene a alguien que no quiere eso*".

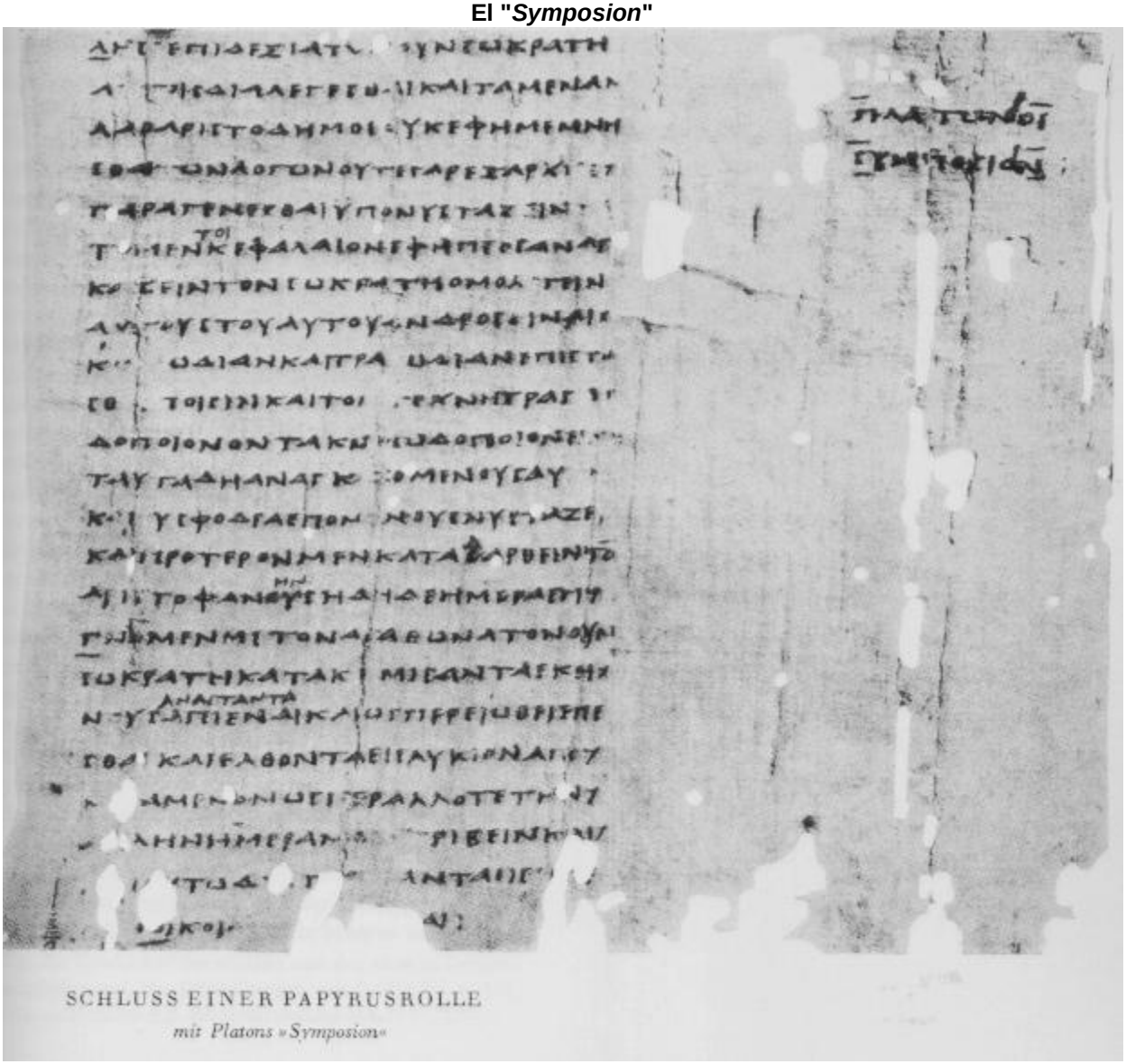
Nada mejor que el párrafo de la sesión del 15 de junio de 1965 del seminario siguiente, el de "*El objeto del psicoanálisis*", para completar esta reseña (incompleta) de referencias a "definiciones": "*No se trata jamás, cuando se da lo que se tiene, que de dar mierda. Es por eso que cuando intenté definir para ustedes el amor, es una especie así de flash, es que al amor era dar lo que no se tiene. Naturalmente no basta repetirlo, para saber lo que eso quiere decir*".

Como vemos, no se trata, "siempre", de lo mismo. Ni se trata siempre de una "formula" o una "definición", del mismo modo que no se trata siempre del mismo "tipo" de amor. Como vimos, la fórmula "*dar lo que no se tiene*" no tiene el mismo contexto, y por lo tanto, el mismo sentido, en el seminario VIII, que en otros seminarios.

Anexo IV: Algunas imágenes relativas a "El Banquete" de Platón

Imágenes y referencias tomadas de
http://ficus.pntic.mec.es/~wque0012/filantigua/platon/

El "*Symposion*"



SCHLUSS EINER PAPYRUSROLLE
mit Platons »Symposion«

Manuscrito sobre rollo de papiro.
Para los que puedan creer que consultar las estenotipias para los seminarios de Lacan es un poco engorroso,
este es el tipo de "fuente" al que hay que acudir para investigar los textos de Platón ;-)

"Estela de Diotima"

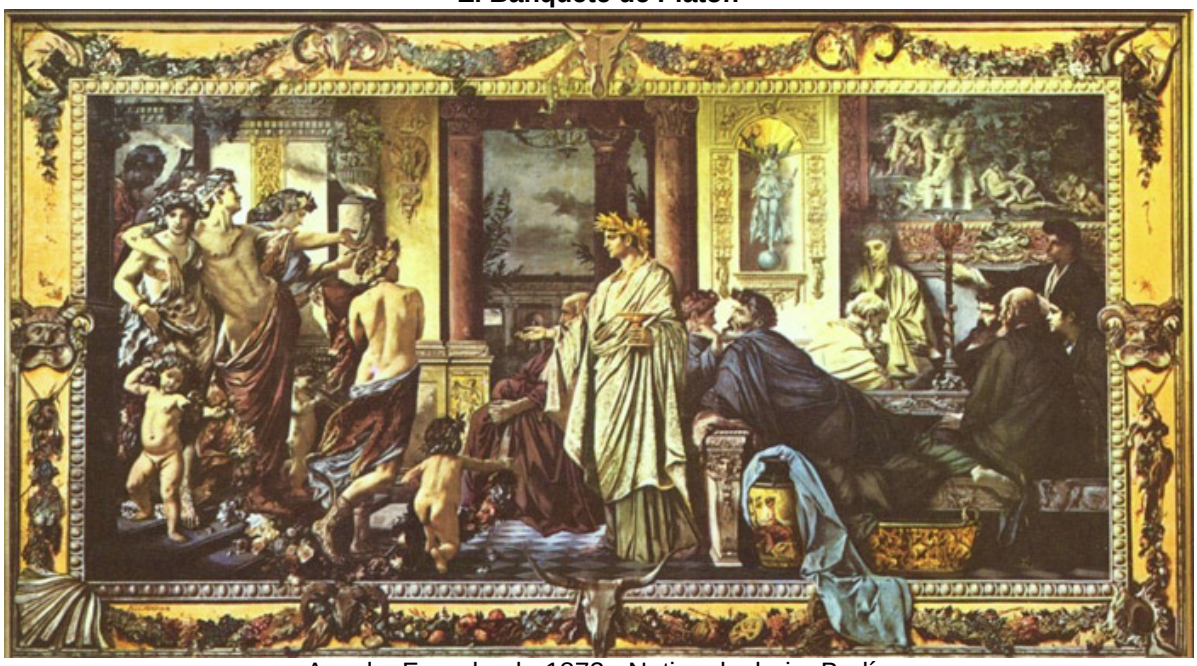
Museo Arqueológico Nacional de Atenas

Este alto relieve ilustra la imagen de una mujer, de pie, vista en posición 3/4 hacia la izquierda, llevando un peplos ceñido. A la izquierda vemos una palmera (de la que sólo se conserva el pie del tronco), y en su mano izquierda, a la altura del talle, sostiene un objeto que ha sido identificado como un hígado divino. Debido a que la mujer parece ser una adivina, se ha pensado que es Diotima (la mujer del "Banquete" de Platón), que se dice que procede de Mantinea.

El Banquete de Platón

Giambattista Gigola - ca. 1790 - Musei Civici di Arte e Storia, Brescia

El Banquete de Platón



Anselm Feuerbach, 1873 - Nationalgalerie, Berlín

Escena final del Banquete de Platón

Alcíbiades, bebido, irrumpe en el *symposion*. Dibujo a pluma. Musée du Louvre, París - Pietro Testa, 1648

Alcíbiades irrumpiendo en el banquete

Boceto de Rubens, ca. 1602 - Metropolitan Museum, NY

Algunos enlaces de interés

La "googleada" sobre el tema de la definición del amor también me dió ocasión para reunir algunos enlaces relativos al diálogo de Platón, que pueden ser interesantes:

- Biografía de Platón
- Versión en griego del apartado 202a de El Banquete (en Perseus)
- Edicion bilingue griego frances del apartado 202 de El Banquete
- Versiones de El Banquete, disponibles en Internet: Castellano 1, Castellano 2 (traducción de Luis Roig de Lluis), Castellano 3 (traducción de Patricio de Azcárate), Francés (traduccion de Dacier y Grou)
- Imágenes de Filosofía Atica
- Imágenes de Platón

Efectos de transferencia, efectos de transmisión

Sara Elena Hassan

Este texto fue esbozado durante el curso de una experiencia inspirada en el funcionamiento del dispositivo de cartel, inventado por Lacan, aunque sin inserción o vínculo institucional con Escuela de Psicoanálisis. Entre agosto y octubre de 2008, algunas personas se reunieron quincenalmente 2 con el exclusivo propósito de mantener una interlocución preliminar a su respuesta, producto propio de cada uno a la propuesta de Acheronta 25, "*De un analista a otro*" 3

No es la primera vez, ni la última espero, que me embarco en una clase de interlocución puntual, no institucionalizada esta vez, entre personas que se autorizan analistas en diferentes momentos de su formación con el propósito de realizar una tarea. Entiendo que se trata de poner a trabajar los descubrimientos de Freud y los inventos e innovaciones de Lacan. En este caso a partir de uno de éstos, el Cartel modificado 4

Esta interlocución giró principalmente en torno a la cuestión de lo que es transmitir el psicoanálisis. En la tercera reunión, se llegó al acuerdo de optar por un texto de referencia para orientar la discusión: fue, en el Encore, Libro XX del seminario de J. Lacan, el título sobre "La función del escrito", dado que las cuestiones, cuestionamientos, tentativas de respuestas, citaciones y formulaciones surgían abundantemente, sin orden aparente, quedando por cuenta de cada uno, obviamente, el procesamiento de las mismas.

Las que a mi me rondaban me llevaron, desde varios ángulos, a preguntarme por la relación transferencia-transmisión, por el dispositivo del cartel como estructura específica en la transmisión del psicoanálisis (en realidad, me preguntaba por lo que estaba pasando en la experiencia), y finalmente porqué transmitir el psicoanálisis, es decir lo que causa la transmisión.

Una lectura en los intervalos de la traducción

La "transferencia" (*Übertragung*), es un concepto específico freudiano, trámite necesario entre analista y analisando. No se le escapo a Freud la "dificultad" de capturar y comunicar a otros analistas o al público en general, lo que ocurre entre uno y otro en un análisis.

Sobre dispositivos de transmisión, en alemán *Wiedergabe,* Freud propone a lo largo de su vida varias modalidades, desde la Sociedad de los anillos hasta la Asociación Psicoanalítica, articulados con el espacio más específico de la supervisión. Así, a propósito del caso Juanito (1909), en la Epicrisis, Freud escribe:

> "*Sigue siendo muy de lamentar que ninguna exposición de un psicoanálisis pueda* ***transmitir*** *las impresiones que el analista recibe durante su desarrollo, y que la convicción definitiva no pueda adquirirse nunca por medio de la lectura, sino sólo por experiencia personal y directa. Pero de estos defectos adolecen en igual medida los análisis de sujetos adultos*" 5

Desde la traducción anterior, de López Ballesteros, pasamos a otra, también en español, más reciente, del mismo párrafo, por Etcheverry. "Es lamentable que ninguna exposición de un psicoanálisis pueda **reflejar** las impresiones que uno recibe durante su ejecución, que el convencimiento definitivo nunca pueda agenciarse por la lectura, sino sólo por el vivenciar. Pero esta deficiencia aqueja en igual medida a los análisis de adultos 6

Es claro que desde 1909 ocurrieron muchas cosas en el ámbito de la transmisión: desde testimonios de analistas, de analizantes, hasta las formalizaciones, logradas o no, de los tratamientos.

Mas, lo que me interesa enfocar aquí es lo que ha pasado de una traducción a la otra: por la lectura comparativa de las dos traducciones verifico que lo que en la primera pasa como "transmitir", ha desparecido en la segunda, para dar lugar a "reflejar".

En la letra de Freud:

> "*Bedauerlich bleibt, dass keine Darstellung einer Psychoanalyse die Eindrucke* ***wiedergeben*** *kann" (* reproducir, devolver, restituir, volver a dar, reflejar*), "das die endgültige Überzeugung nie durchs Leses, sondern nur durchs Erleben vermittelt werden kann. Aber diese Mangel haftet den Analysen mit Erwachsenen in gleichen Masse an* " 7.

La palabra en alemán, *Wiedergabe* (el verbo es *wiedergeben)*, viene bien para destacar algo del orden de la repetición: compuesta por *Wieder* : de nuevo, otra vez, *Gabe:* dado, de dar. Freud no se priva de servirse de ese término para referirse a la transmisión del psicoanálisis. Ese matiz se oscurece en la traducción al castellano, realzando en cambio la insistencia y dimensión del "trans", como intervalo, en "**trans**ferencia" y"**trans**misión".

Puedo pensar que algo del orden de la transmisión misma se presentifica en ese escurrimiento, del sentido en este caso, producido en el hiato entre las dos traducciones y también entre las lenguas: wiedergebentransmitirreflejar.

¿Por qué dar de nuevo? ¿Qué es esa repetición?

La función de la transferencia puede topologizarse bajo la forma de una doble curva, llamada "ocho interior" 8. Dos vueltas en juego entonces. ¿Por qué no tomar la transferencia y la transmisión como dos giros lógicos en la danza psicoanalítica?

Lacan formaliza la posición del psicoanalista en el discurso analítico, y por lo tanto también en la transferencia, como semblante de "a", objeto causa de deseo. Y a la función "deseo del analista" como operador del análisis. Esta posición de objeto causa de deseo debe pasar, en una cura conducida hasta el fin, por algún tipo de vacilación correlativa del pasaje del analizante a analista. Puedo aquí suponer esta conmoción silenciosa como tendiente al goce, y de allí en más una necesidad de otra vuelta, otro giro para desplegar, para dar cuenta de esta emergencia (en el sentido de surgimiento y también de urgencia) para aquellos que así lo desean. ¿El goce, operador, entonces, de la transmisión?

Quiero reflexionar ahora sobre el dispositivo-cartel, capaz de acoger esta y otras cuestiones del psicoanálisis, aunque no en el sentido tan específico del final del tratamiento.

El dispositivo del cartel presenta una estructura de bisagra o goz(n)e, de conexión de una abertura con los elementos de cierre, hacia afuera y hacia adentro, como el vano de puertas y ventanas.

En Brasil, la bisagra (o *dobradiça,* en portugués) es también un paso (*passo*) de frevo (de *ferver*, hervir), danza popular en la que el hombre, (s)irviendo de pernio, lleva una dama en cada brazo. Así, el cartel, efecto de gozne, elemento tercero por donde algún deseo/ algún goce puede pasar entre los dos brazos, de la transferencia y la transmisión.

Transmisiones

Asumo como punto de partida que en la llamada "transmisión del psicoanálisis" se pone en juego mas de una dimensión. La principal, entre analista y analizando en el dispositivo analítico, o sea en la experiencia analítica misma. Otra, más extensa, incluye una amplia gama que se da entre analistas y no analistas en cualquier ámbito de la cultura. Por más que quiera enfocarlas por separado, se me presentan como un funcionamiento articulado. Entiendo"de un analista a otro" o "entre analistas" como un capítulo aparte. ¿Por qué no en el intervalo entre capítulos?

Evoco aquí a Jacques Lacan planteando como indispensable que el analista sea al menos dos. "*El analista para tener efectos y/es el analista que, a esos efectos los teoriza*" (10 de diciembre del 74). ¿Pero teorizar no es apenas el embrión de una transmisión? Porque este esfuerzo, digamos, de teorizar, no implica necesariamente una transmisión "lograda", llegada a destino, es decir un efecto de transmisión, efecto que moviliza un sujeto, o mas radicalmente, lo causa.

Lacan revitaliza el psicoanálisis, lo moderniza y lo problematiza en su relación con las ciencias, por vía de la formalización, y en relación a las artes por su creatividad y por su estilo. Pone de relieve la dimensión ética en el abordaje al hablante humano.

Cuando Lacan, se ubica en la tradición freudiana lo hace criticando lo que taponaría toda transmisión: "*C'est ce qui m'a permis de rompre avec ce qui était gelé de la pratique de Freud dans une tradition dont il est clair qu'elle tamponnait toute transmission.* ***Là, j'ai inventé****.* (mi puntuación) *Ce qui vous a ouvert un accès a Freud que je ne veux pas voir se refermer*" 15-4-80

La transmisión taponada

Poner el acento en la inventiva parece ser, para Lacan, una necesidad, como ya lo había expuesto en el cierre de las Jornadas de Deauville (1978): "Tal como llego a pensarlo ahora, el psicoanálisis es intransmisible. Esto es bien fastidioso. Es fastidioso que cada psicoanalista sea forzado – ya que hace falta que sea forzado – a **reinventar** el psicoanálisis"

> "*Si dije en Lille que el pase me había decepcionado, es por esto, por el hecho de que haga falta que cada analista reinvente, según lo que haya logrado* ***retirar*** *del hecho de haber sido un tiempo psicoanalizante, que cada analista* ***reinvente*** *el modo (façon) en que el psicoanálisis puede durar*" (Versión en castellano de Michel Sauval, Acheronta 17, julio 2003)

Afirmar que el psicoanálisis es intransmisible no deja de ser una inyección de enigma...en unas Jornadas específicas sobre la transmisión ¿En que sentido sería intransmisible? Entiendo que el psicoanálisis seria intransmisible porque no pasa por una identificación, de cualquier tipo, al psicoanalista, ni por lo imaginario de una herencia.

Lacan insiste en la cuestión de la invención y en la **re**invención, de algún modo, que no podrá ser cualquiera si de lo que se trata es de mantener en el horizonte el acceso a Freud, o sea al fundador, aunque reinventando, creando alguna **diferencia** con el mismo, como condición de la duración del psicoanálisis.

El estilo

Lacan había puesto al estilo en el corazón de la transmisión del psicoanálisis!

De su estilo, como definitorio, no tengo dudas 9

En una concepción lingüística, la de Todorov y Ducrot el estilo es "*la elección que debe hacer todo texto entre cierto número de disponibilidades contenidas en la lengua. Esa elección puede tomar formas inéditas. Es una propiedad estructural, no funcional. Los estilos están en la lengua y no en la psiquis de los usuarios, aunque la elección, las opciones combinatorias son del sujeto*"...10

Entonces, si lo transmitido es algo del orden de la posibilidad de un estilo es porque se pone en juego la singularidad de un sujeto (atención aquí damos un salto: es el sujeto del inconsciente) convergente con las disponibilidades de la lengua. En psicoanálisis, estilo, texto, escrito, letra, requieren otras tantas migraciones, otras importaciones desde "disciplinas" más o menos disciplinadas digamos, como las Matemáticas, la Literatura, etc.

En "La función del escrito", Lacan hace notar que las letras del alfabeto fenicio servían, antes del tiempo de la Fenicia, como marcas de fábrica en pequeñas vasijas egipcias, de lo que se puede deducir que esas letras surgen del mercado, o sea, que son efecto de discurso, y también los caracteres chinos surgen de un discurso muy antiguo.

El discurso analítico producirá también sus respectivas letras, en un primer sentido de formalización de ese discurso. En la clínica, letra es "*eso que se lee*", y es en eso que "*prolonga a la palabra*" 11, en ese tránsito entre la palabra y la letra como tentativa de localizar una "función del escrito", alusión al personaje mudo que atraviesa la escena psicoanalítica, como la efectuación en la escena teatral, en ese pasaje callado, de una marcación.

Entonces, es en ese sentido que la transmisión del psicoanálisis habita el escrito, y analista es quien puede leer lo que escucha. Leer remite, especialmente en lengua inglesa (to *read*, de), a "recoger" y por extensión "retirar". La mayoría de las lenguas usa una palabra con raíz en la idea de "*gather up*" (recoger*),* como su palabra para "leer". En francés *lire,* de L. *legere* 12

Siguiendo a Lacan en Deauville, reinventar es, según lo que se haya podido "retirar"/ "retirer" en francés, "leer", de haber sido alguna vez analizante.

Y estamos entonces en plena transmisión del psicoanalisis, en sentido restricto del dispositivo.

Es en este punto que retomo la cuestión del estilo en la transmisión, por la vertiente de la función del escrito, así trastocado por la nueva dirección dada desde el psicoanálisis, como lo entrañable, propio de cada uno, visceral, construido con las propias tripas, anudado al síntoma, en su vertiente productiva. No por nada, cuerdas pueden ser hechas de tripa... por donde el estilo se anuda con el artificio y el invento 13, a desplegar en su vari(e)dad 14

Notas

1 Ver convocatória del No 25

2 En San Pablo, Brasil.

3 La función +1, permaneció no encarnada por alguien, sino por la propuesta misma de la convocatoria.

4 Mantuve también correspondencia regular con el Consejo de Redacción de la revista virtual Acheronta, del que formo parte, sobre el mismo asunto.

5 Freud, S. Obras Completas, p.606, Vol II. Biblioteca Nueva,. 1948, España.

6 Freud, S.: Vol X, pág. 85, Obras Completas, Amorrortu, Buenos Aires

7 Freud, S.: Gessamelte Werke, S.Fisher Verlag, VII, p. 338, Siebente Auflage.

8 Lacan, Jacques: Seminario XI, Barral Editores, pag. 274. España 1977.

9 Baños Orellana, Jorge: el autor trata de los efectos del estilo de Lacan en "*El idioma de los lacanianos*", Editorial Atuel, Buenos Aires, 1995.

10 Todorov y Ducrot: *Diccionario Enciclopédico de las Ciencias del lenguaje* , pag. 344. Siglo Veintiuno Argentina Editores SA, Buenos Aires, 1975.

11 Lacan, Jacques: "*La lettre, ça se lit*". "*Ça semble même être fait dans le prolongement du mot*". Pag. 29, Sem XX, *La fonction de l'écrit* . Seuil, 1975.

12 Online Etimologic Diccionary: "Most languages use a word rooted in the idea of "gather up" as their word for "read" (cf. Fr. *lire,* from L. *legere*).

13 M de Buffon: en "Discours sur le style", Texte de l'édition de l'ábbé J.Pierre Librairie Ch. Poussielgue, Paris, 1896, citado por Lacan en la abertura de los "Escritos" por su aforismo "*El estilo es el hombre mismo*" ("*le style est l'homme même*")

14 La vari(e)dad traduce la "varité " del sintoma, neologismo de Lacan (otro de sus inventos) que condensa el decir verídico y la variante sintomática.

O divã na rede

Paulo Medeiros

Dux femina facti
Uma mulher comandou a ação.

Vergilius

Segundo ponderação de Jorge Luis Borges, o problema da literatura popular foi resolvido pouquíssimas vezes, e nunca por autores do povo. Esse problema não se reduz (como crêem alguns) à correta imitação de uma linguagem rústica. Comporta, antes, um jogo duplo: a correta imitação de uma linguagem oral e a obtenção de efeitos literários que não excedam as possibilidades dessa linguagem e que pareçam espontâneos.

O Outro

> *Como esquecer, com efeito, que Freud manteve constantemente e até o seu fim a exigência primeira dessa qualificação para a formação dos analistas, e que ele designou na universitas litterarum de sempre o lugar ideal para sua instituição?* escreveu Jacques Lacan (*A instância da letra no inconsciente ou a razão desde Freud*, 1966, p.497).

Uma Psicanálise é uma situação de escuta. Uma escuta que denominamos inconsciente, quando a fala de um repercute em ambos, naquele que fala e no que ouve, numa situa-ção em que a relação entre-dois é intermediada pela palavra em sua dimensão simbólica.

A escuta nesse contexto é a rememoração de algo que não é lembrado de outra maneira. É um contexto no qual as palavras tentam descrever desde a pré-história existente sobre o sujeito que veio a ser, até sua situação atual em confronto com a vida e com a morte, havendo passado pelas impressões registradas quando no interior do corpo materno, e, no exterior, pelos gestos, pela voz, pelo olhar, pela imagem e pela linguagem desse grande Outro, lugar da intermediação primeira entre o sujeito e seu universo real: o simbólico linguageiro.

Desse corpo originário, intermediação primeira do grande Outro, materno - o qual permanecerá para sempre enquanto um obscuro objeto do desejo -, ao grande Outro, Simbólico, permeado pela Cultura, faz-se Psicanálise; do mesmo modo que da Cultura se extrai Literatura, também dela elabora-se a Psicanálise.

Psicanálise é uma forma de ordenamento de um dizer do sujeito descrevendo sua relação com um não-saber sobre seu desejo subjacente a um saber camuflante, numa situação na qual ele é portador, um porta-voz, uma porta a uma outra voz. É um dizer que advém de um Outro lugar, demandando a intermediação de um semelhante, um outro, para retornar, ao lugar de origem, esse Outro lugar. Por isso um psicanalista é procurado como sendo alguém suposto sabedor sobre aquilo ainda a ser dito pelo sujeito, como se esse saber estivesse em outro lugar. O analisante atribui, *a priori*, ao psicanalista – seu interlocutor – ser um Sujeito-suposto-Saber, constatando *a posteriori* ser ele mesmo esse *sujeito suposto ao saber*, condição própria do sujeito face ao inconsciente. Ao psicanalista, então, demanda-se uma palavra de saber antes que de uma escuta outra, diferente. É uma demanda por um saber a ocultar o desejo conduzido pelo sujeito. Por isso, a Psicanálise tem sido denominada de ciência do desejo, sendo, no entanto, sua ciência aliar-se à arte de indicar ser o desejo do sujeito proveniente desse Outro enquanto lugar de inscrições enigmáticas a serem decifradas na fala, como um texto a ser lido num outro sistema linguageiro.

Na Psicanálise, o momento inaugural da formulação teórica do processo de leitura do texto inconsciente, inscrito no sujeito, ocorreu com o escrito de Freud denominado *Die Traumdeutung* (*Sobre a onirologia*). Esse texto foi elaborado no contexto de uma situação *entre-dois*, entre dois sujeitos em sua dimensão imaginária permeada por significações para ambos, sendo essa relação objeto de acurada análise por parte de Freud em sua dimensão simbólica. O que ocorreu na relação entre Freud e seu interlocutor? Essa ocorrência fundamentou o corpo teórico da Psicanálise, sendo impossível precisar seu momento de origem. Mas dela temos testemunho através das Cartas de Freud a Fliess. Um momento inaugural é

mítico, pois o tempo lógico do inconsciente prescinde do tempo cronoló-gico formado pela sucessão discursiva; o tempo lógico é um tempo simultâneo, onde o presente é uma atualização passada, repetindo-se, e o futuro é o passado presentificado, sonhado. Assim, a história da Psicanálise, tanto quanto a história individual, pode ser iniciada como nos contos: *Era uma vez*...

Porém, como em todo campo do saber que surge pretendendo-se científico, existiu uma desco-berta, sua comprovação, e um modelo experimental — um sonho psicanalisado, sonhado na noite de 23 para 24 de julho de 1895. Um sonho no qual Freud realizou seu desejo de demonstrar que os sonhos têm sentido. Sonho que só encontrará seu sentido no contexto da vida daquele que sonhou. Assim, a Psicanálise, enquanto saber, exige do sujeito a pensá-la ser ao mesmo tempo o objeto do seu próprio pensar. No exemplo trazido por Freud seria como um cirurgião a ope-rar-se a si mesmo.

Isso descobriu Freud numa ocorrência transferencial, quando diante de um interlocutor ao qual se revelava nas suas mais recônditas aspirações. E Freud buscou nesse outro um reconheci-mento, não integralmente obtido, para as suas descobertas, apesar de Wilhelm Fliess desenvolver interesses científicos amplos, muito além do seu setor especial, particularmente em Medicina e em Biologia. Fliess era descrito como havendo sido um conversador brilhante e interessante em várias matérias, e ambos haviam recebi-do educação humanística e assim podiam fazer alusões tanto à Literatura clássica quanto à moderna. A formação científica dos dois era bastante parecida, semelhante.

Freud sempre sublinhou o fato de que Fliess, seu privilegiado interlocutor, era um excelente médico, e não deixou de *apelar em muitos pontos à* [*sua*] *superior cultura científico-natura-lista*. Tal constatação pode ser observada mesmo em se abstraindo os exageros que uma rela-ção transferencial produz, e, no caso de Freud, que produziu a Psicanálise. Freud, porém, preten-deu indicar a Fliess a necessidade de utilizar-se dos recursos literários de que dispunha, no sentido da formação de um estilo no tratamento das questões humanas diferentes dos conceitos puramente acadêmicos da época. Em 1893, endereçou-lhe um escrito, o *Manuscrito C*, cujo conteúdo versa sobre algumas apreciações que fez a respeito de um trabalho que Fliess apresentaria num Con-gresso de Medicina interna. Destacamos do escrito em referência a seguinte passagem:

> *Agora o que diz respeito à questão sexual. Creio que a tal respeito conviria assumir, de certo modo, a atitude de um vendedor literário. Com efeito, expõe a etiologia sexual de uma forma que pressupõe no público um conhecimento que está tão somente latente nele, pois o público sabe, mas age como se de nada soubesse.*(*Manuscrito C, Correspondência a Fliess, 1893, p.45*).

Algo os distinguia, apesar do interesse comum e de uma formação semelhante, e essa dife-rença Freud a ressaltou em sua correspondência com ele, dizendo:

> *O pensamento de que ambos estamos trabalhando numa mesma obra é, no momento, o que de mais feliz eu poderia conceber. Vejo como empreendes o amplo caminho através da medicina para materializar o teu ideal de origem — a compreensão fisiológica do homem —, da mesma forma como eu acalento secretamente a esperança de alcançar, pela mesma via, meu objetivo original, que é a Filosofia. Tal foi, na verdade, minha ambição primeira, quando não havia contudo chegado a compreender para que me encontrava no mundo.*(*Carta a Fliess,* 1º. Jan. de 1896)

Essa carta é o indício do divisor de águas entre ambos, pois Fliess manteria até o fim de sua vida seu interesse médico-biológico, e Freud mergulharia cada vez mais no âmbito *psíquico*, denominando seu trabalho, na ausência de equivalentes, Metapsicologia, Psicologia Profunda, e, finalmente, Psicanálise, palavra empregada pela primeira vez em francês na *Revue Neurologique*, em 30 de março de 1896, e em alemão, dois meses depois.

A Psicanálise ocorreu diante desse interlocutor, no decorrer de um período de quase quin-ze anos, e, nesse proceder, Freud autorizou-se como primeiro psicanalista da história sem que seu interlocutor disso se desse conta. No contexto daquela relação e da de seus atendimentos, Freud deu lugar à Psicanálise, enquanto expunha seus desejos, lendo seus sonhos, lançando os alicerces do seu edifício, a Psicanálise. E, para elaborar teoricamente a sua expe-riência na formulação da Psicanálise, utilizou-se de todos os seus recursos literários. O próprio método de *associação livre*, adotado por ele, pode ter sido resultado da influência de um texto escrito por um certo Ludwig Börne para servir como uma espécie de *manual* aos escritores.

Assim, o inconsciente — essa outra ordem de saber no sujeito, por ele não-sabida - encontrou sua explicitação científico-literária, e isso através da linguagem pertencente ao roman-tismo germânico, associada à *vox populi* e às suas tradições, em íntima vinculação aos Clássicos da Antigüidade. Num certo sentido, Freud empreendeu uma recuperação da tematização desen-volvida por Schiller, Goethe, Hamnn, Jacobi, Herder, Schleiermacher, Fichte e Schelling, Hordelin e Lenz como os mais significativos.

Freud não foi um literato no sentido de fazer literatura, pois seu escrever concernia à ver-dade enquanto desejo contido no sujeito, e não à estética ou à ética. Mas seu estilo inscreveu-o literária, ética e esteticamente. No dizer de Thomas Mann (Freud, Sigmundo, *Obras completas*, Imago, vol.1, p.20) a respeito de *Totem e Tabu*: *em sua estrutura e em sua forma literária, uma obra-prima relacionada e vinculada a todos os grandes exemplos de obras ensaísticas alemãs*. Essa inscrição literária manteve-se enquanto seu desejo, e ele ressaltou-a ainda em sua juventude, ao escrever para um amigo, informando-lhe sobre o anda-mento dos seus exames de Matura, que denominava jocosamente de *martírio*:

> *Aliás, o meu professor me disse — e é a primeira pessoa que ousou dizer-me isso — que eu possuo o que Herder tão sutilmente chama de estilo idiomático, isto é, um estilo ao mesmo tempo correto e característico. Fiquei convenientemente impressionado com esse fato espan-toso, e não hesito em disseminar o feliz acontecimento* (...) *a você, por exemplo, que até agora provavelmente não havia percebido que se tem correspondido com um estilista alemão. E agora o aconselho, como amigo, não como parte interessada, a conservar minhas cartas — a mandar encaderná-las, a cuidar bem delas ... Nunca se sabe o que pode acontecer* (*Carta a Emil Fluss,* 16.6.1873).

Contava então dezessete anos de idade... Mas, se nessa época já se notabilizara por seu estilo, naturalmente que seu percurso tivera início bem antes. Podemos situá-lo na infância. Relata-nos Ernest Jones:

> *Possuía um dom con-siderável para línguas, de que mais tarde foi somente um exemplo o ter-se tornado um mestre reconhecido da prosa alemã. Além de sentir-se completamente à vontade no latim e no grego, adquiriu um perfeito conhecimento de francês e de inglês; como acréscimo, aprendeu por si mesmo italiano e espanhol. Evidentemente haviam-lhe ensinado hebraico. Gostava particularmente de inglês, e certa vez confidenciou-me que durante dez anos não lera mais nada senão livros ingleses.* (...) *Leu repetidas vezes Shakespeare, de cuja obra tomou conhecimento aos oito anos de idade, e mostrava-se sempre pronto a formular uma adequada citação de suas peças. [E, até os treze anos de idade] ele já havia lido os clássi-cos alemães*. (Jones, Ernest – *Vida e obra de Sigmund Freud,* Zahar Editores, RJ, 2ª Edição, 1975, p.56-57).

Édipo Rei, de Sófocles, já era texto conhecido para Freud. No seu exame de grego no Matura, o *ponto* que caiu para tradução foi o que continha vinte e três versos daquela peça. Enfim, seu apreço pela Literatura era de tal ordem que afirmou: *tanto o literato (Dichter) como o médico, ou compreendemos o inconsciente com o mesmo erro, ou com o mesmo acerto.* Essa conclusão se processou após sua leitura do texto de Wilhelm Jensen, Gradiva - uma fantasia pompeiana, texto que lhe fora indicado por Jung em 1906. Nesse momento havia também a preo-cupação de Freud pela aproximação de Jung, desejada na medida em que a Psicanálise poderia, por seu intermédio, transpor as fronteiras judaico-vienenses, e espraiar-se por uma Europa mais *cristianizada*, via Zurique, ao mesmo tempo em que poderia ser alguém que substituísse Fliess como interlocutor. A decepção de Freud foi amarga, pois seu escolhido para tal tarefa veio a *mitificar* de tal modo a doutrina freudiana que a desnuclearizou, não obstante indicar a Freud outras leituras pertinentes, a exemplo *Memórias de um doente dos nervos*, de Daniel Paul Schreber.

Mas Freud já havia caracterizado o processo final de sua *transferência* através da pluralidade de interlocutores, absorvendo a defecção de Jung através de outros: em 1902, ele convidou qua-tro colegas, para, em sua residência, reunirem-se, com a finalidade de discutirem seus trabalhos. Desde então o movimento psicanalítico tomou o vulto que hoje testemunhamos. Para expansão desse diminuto círculo inicial foi que Freud vislumbrou a intermediação de Jung; este, porém, parece haver confundido uma verdade científica com uma ideologia judaica, atrapalhando-se no seu julgamento *cristianizado*. Foi, portanto, um alento para Freud a amizade de um outro suíço, pastor protes-tante, Oskar Pfister; este permaneceu ao lado de Freud até o fim, e a ele Freud confiden-ciou:

> *Eu não sei se você detectou o vínculo secreto entre* (*meus livros*) "*Análise Leiga*" *e* "*Ilusão* " [*Futuro de uma Ilusão*]. *No primeiro eu tentei proteger a Psicanálise dos médicos e, no segundo,*

> *dos sacerdotes. Eu gostaria de transmiti-la a uma profissão que ainda não existe, uma profissão de curadores leigos de almas, que não têm de ser médicos, e não deveriam ser sacerdotes* (*Carta a Oskar Pfister,* 25.11.1928).

Assim demarcou a diferença entre Psicanálise e outros campos do conhecimento.

Uma outra característica substitutiva da interlocução transferencial foi o escrever. Freud escreveu até o fim de sua vida. O escrito, se já lhe era característico, passa a ser o seu estilo de interlocução. Seu estilo o inscreveu entre literatos, mas, diferentemente de Jung, por exemplo, não foi para abrandar o impacto de suas descobertas, mas sim para ampliar o rol dos seus interlocutores. E fazer Psicanálise permanece sendo esse diálogo perene com Freud, através da leitura de seus textos, intermedi-ada por nossa própria experiência de análise, no contexto de uma transmissão oral e escrita, no âmbito da Cultura.

A literariedade impõe-se então ao psicanalista enquanto *estilo* tanto quanto possível o mais próximo do que Freud transmite nos seus textos. Se, fora do universo dos círculos menores das instituições psicanalíticas, houve alguma forma de reconhecimento da Psicanálise, convém lembrar que não se pode omitir o fato altamente significativo de ter Freud recebido durante toda a sua vida um único prêmio: o prêmio Goethe da cidade de Frankfurt, isto é, um prêmio de Literatura. E, no texto que escreveu para a ocasião, nove anos antes de morrer, e lido por sua filha Anna, Freud esclarece que não há nível de subordinação entre o conhecimento psicanalítico sobre o inconsci-ente e a descrição da alma humana elaborada pelo escritor. Associando aquele discurso ao texto sobre *Gradiva*, neste Freud registrou que, para o escritor, *a alma humana é, na realidade, seu campo mais legítimo*, isto é, o *literato desde tempos imemoriais tem sido um precursor da ciência e, portanto, também da psicologia científica* (1907, p.50).

Em *Die Traumdeutung* (*Sobre a onirologia*), o primeiro capítulo é dedicado à literatura concernente aos sonhos. Na análise que Freud fez dessa literatura, encontramos um nome precursor que é o de Aristóteles. Precursor de Freud num duplo sentido: por haver dado um tratamento científico ao fenômeno do sonhar, e, em assim fazendo, inaugurara, num mesmo movimento, uma linha de pen-samento a respeito. A formulação aristotélica pode ser encontrada nos escritos *Sobre Psyché*, um trabalho que abrange pelo menos nove livros, sendo que, destes, três se referem ao sono e aos sonhos. São textos atuais, sobretudo se pensarmos que livros, quanto mais antigos, melhores, no dizer de Jorge Luis Borges. Freud, ao retomá-los, indica sua inscrição numa linhagem de pen-samento que se quer nos parâmetros das determinantes do modo de pensar ocidental, no sentido hegeliano proposto em *Fenomenologia do Espírito* (apesar de Freud haver considerado obscura a filosofia hegeliana).

Já Lacan, declarando haver sido seu trabalho compreender o que Freud havia feito, formalizou seu ensino com a inclusão de Hegel, o pensador mais citado por ele - só superado pelo próprio Freud -, e sob o signo do matema lingüístico. De certo modo Lacan beneditinizou a Psicanálise, ampliando a proposição do campo freudiano da *universitas litterarum*, pois não seria demais pensar a formalização de seu ensino sendo próxima à composição das *Sete Artes Liberais*: o *trivium* da gramática, da retórica e da lógica, e o *quadrivium* da aritmética, da geometria, da astronomia e da música. A topologia aí se incluíria prosseguindo a topografia anatômica inicial, ampliando-a com os recursos da tropologia.

Essa formulação lacaniana foi uma tentativa de demonstração de uma proximidade maior com o objeto da Psicaná-lise, o objeto do desejo, de forma hiperbólica, isto é, enquanto algo impossível de se atingir, por mais próxima que esteja qualquer formulação a seu respeito. A explicitação desse movimento de aproximação do objeto, no caso, objeto do desejo, encontrará sempre na literariedade seu des-dobramento infinito, e, na decodificação de suas representações matemáticas, e de um resto permanecendo, um limite, tanto quanto o cálculo da quadratura, em um cír-culo, de um *pi*. Em ambos os casos, matemático-topológico(s) ou literário(s), deparamos com o impossível da própria metaforização da vida diante da morte ou esgotabilidade do desejo, mantendo-se, contudo, através de uma longa caminhada simbolizável.

Caminhada. Ainda os pés, do bípede, que, ereto, se destacou da Natureza e formou a Cultura pela via da Sociedade através da palavra, recalcando seus instintos, transformados em pulsões. Dos *pés inchados*, de Sófocles - tradução possível para Édipo, àquela *que reluz ao caminhar* - tradução possível para *Gradiva*, ou *Bertgang* (de *bert* ou *brecht* no alemão e *gang* escocês, derivado de *go* em inglês). Em ambos os casos, Freud aplicou o que poderíamos denominar de Psicanálise de textos. No entanto, que deno-minação pode ser dada à leitura de textos pelo viés da Psicanálise? Psicanálise textual? Psicolei-tura? Analeitura? Textanálise?

Independentemente da denominação a ser dada, o modelo será sempre aquele que Freud aplicou a partir da análise dos sonhos, pois a estrutura que lhe deu, e como foi por ele aplicada nos casos clínicos e na leitura de textos, ainda prevalece. No seu modelo notamos que, realizando seu desejo original, seu trabalho foi pendendo muito mais para os nomes relacionados à Literatura e às Artes do que para outras ciências, para efeito de suporte teórico na aplicação prática de sua clínica. É suficiente examinarmos suas obras posteriores, além dos nomes, mais de trezentos, citados na bibliografia sobre os sonhos. Nem por isso afastou-se dos ditames do rigor científico, acrescendo-o com a atenção dada à Filo-logia, à Antropologia, à Arqueologia, à Mitologia, além da oralidade das tradições populares. Basta citarmos alguns textos, escolhidos ao acaso de nossas associações para verificarmos suas fontes*: Os Chistes e sua relação com o Inconsciente* (1905), escrito simultâneo aos *Três Ensaios sobre Sexualidade*; *Psicopatologia da Vida Quotidiana* (1901), que tanto o popularizou; *Leonardo da Vinci* (1910); *A Significação Antitética das Palavras* (1910); *Os Sonhos no Folclore* (1911). Sobre Shakespeare dedicou várias passagens, mas, além de Hamlet, citado em análise em *Sobre o sentido dos sonhos*, um outro trabalho baseado no *Mercador de Veneza* merece destaque: *O Tema dos três Escrínios* (1913); Grim foi alvo de sua atenção em *A Ocorrência, em Sonhos, de Material Oriundo de Contos de Fadas* (1913); Goethe foi apreciado em *Uma Recordação de Infância de Dichtung und Wahrheit* (1917); *As Resistências à Psicanálise* (1924) refere-se a Schopenhauer; *Dostoievsky e o Parricídio* (1924) resume uma temática daquele autor; *Moisés e o Monoteísmo*, como vimos, é uma das mais acuradas análises do Pentateuco e da origem do povo judeu, alinhando-se ao nível de eminentes teólogos. Há ainda Thomas Mann, Stefan Zweig e Einstein, dentre outros, como seus correspondentes.

Desse modo, Psicanálise é outra coisa na abordagem do sintoma, não o tendo por objeto orgânico ou psicológico, mas psíquico, isto é, pertencente à alma humana:

> *Psychê é uma pala-vra grega que pode ser traduzida em alemão por alma. Assim, tratamento psíquico signi-fica tratamento da alma. Pode-se, portanto, pensar que esteja subentendido: tratamento dos fenômenos patológicos da vida da alma. Este, contudo, não é o significado desta palavra. Tratamento psíquico quer dizer muito mais: tratamento que se inicia na alma, tra-tamento — dos distúrbios da alma ou do corpo — com medidas que atuam em primeiro lugar e imediatamente sobre a alma do homem.* (*Freud, Sigmund, 1905, p.297*).

Isso acentuou Freud, situando-o em outro nível, e indicando-o, antes de mais nada, como palavra. Palavras que, no campo teórico, se já pelas traduções são traídas, o são também pelas ideologias. Basta frisar que a expressão *Die Seele*, em toda a obra de Freud, foi traduzida por *mente*. Acresçamos a tais dificuldades mais uma, que foi uma observação de Freud (*Onitologia*, 1909, p.106-7) de que *os sonhos se acham tão intimamente relacionados com a expressão lingüística, que Ferenczi (1910) corretamente observou que todo idioma possui sua própria linguagem onírica*.

Na linguagem, a particularidade que as sutilezas sonoras da voz propícia e às quais o psicanalista atenta em sua escuta perpassa o falante. O falante comporta-se como se estivesse lendo um texto em voz alta, como se existissem, pelo menos, *seis personagens à procura de um autor*, autor que, ao fim e ao cabo, é um Outro, escrito *aí*, de onde, ambos, analisante e psicanalista, pretendem ouvir o que foi dito antes.

Em relação à escrita de Freud, infelizmente, já o destacamos acima, as sutilezas no seu estilo nos são inacessíveis por conta do descaso literário com que a sua obra nos foi traduzida. Uma tradução feita por não-literatos. Os exemplos são inúmeros e já têm sido divulgados. A importância de se destacar tais pontos deve-se ao fato de a literalidade de Freud ter sido seu utensílio de trabalho, artesanal, que, enquanto artista, criou e usou para moldar a sua ciência; serviu para ultrapassar os limites impostos pelo discurso médico-acadêmico. Através de seu estilo pôde ir além do que a ciência e a técnica da época dispunham, mesmo porque, por sua própria natureza, à Psicanálise podemos atribuir, para seu ensino e transmissão, todo um valor ao estilo.

A palavra incontida, aprisionada ao orgânico pelo sintoma, encontrou ressonância em seus ouvidos. Até então o sintoma impunha-se ao corpo; a partir de então encontrou sua via eva-nescente na fala-e-na-escuta, permitindo-lhe acesso ao Simbólico. As representações inconscientes passaram a ser faladas, escritas e lidas; os sonhos se transformaram em textos para leitura. Esse é o sentido para a escrita e para a leitura no trabalho psicanalítico. *Ler-escrever* é a forma pela qual o psicanalista traduz a sua escuta, de aprendizado interminável e de reconhecimento da inesgotabi-lidade do texto inconsciente; lê o ouvido, tentando escrever o dito de Outro lugar. Qualquer grau de saber do psicanalista lhe serve para indicar seu

gradus de não-saber sobre o falado pelo sujeito, sobre o sujeito assujeitado a uma historiografia impres-sa no corpo.

O estilo de Freud, isto é, sua literalidade, foi seu instrumental para recuperar uma certa tradição abandonada em função de um cientificismo acadêmico. O preço que pagou foi a marginalização universitária. Ao aliar-se ao romantismo germânico, Freud não separou suas des-cobertas científicas de sua tradição cultural. Desde então a Psicanálise está a oscilar entre o sinto-ma *per se*, como deseja o discurso médico, à compreensão conforme propõe o discurso psicoló-gico, ou a compor-se enquanto palavra-a-ser-dita na sua função de fala no sujeito, como propõe a Psicanálise. O sintoma é a forma pela qual o sujeito tenta realizar, por esse ato, um desejo não reconhecido através da palavra. A grande tentação, diabólica, para o psicanalista, continua sendo a de querer calar o sintoma, assim como o médico, que, no seu desejo de curar o sujeito-suposto-curável, acaba drogando o desejo, tanto quanto o sacerdote tenta, com a ilusão da fé, aplacar os demônios da alma, ou como o cientista tenta apropriar-se do objeto de estudo e o filósofo, com os artifícios da lógica, tenta ordenar a razão. No entanto, aí, nesse lugar de falta, falta-a-falar, compete ao psicanalista salvaguardar esse lugar - fal(t)ante - e que deverá permanecer como um folha em branco, onde o sujeito possa inscrever sua história e seu mito; o psicanalista suspende o gesto, não o completa, como se parasse sua mão numa pausa entre uma nota e outra, para que permaneça a pausa e haja, de sua parte, silêncio. Silêncio de morte, diante do qual se narram inventivas histórias de vida, tal qual Schahrazade, que evitou o termo de sua vida durante mil e uma narrativas por mil noites e uma – como o quer assim traduzido Jorge Luis Borges - em mil ses-sões e uma... Ou como disse Riobaldo, em *Grande Sertão: Veredas*: *Assim, o senhor já me compraz. Agora, pelo jeito de ficar calado alto, eu vejo que o senhor me divulga*.

A Outra do Outro

Será que fez uma confissão completa?

(Freud)

Numa situação psicanalítica, o psicanalista é o auditor de uma fala falada através do sujeito, inconsciente, que se quer falada. Para tanto, tal fala se oferece à intervenção da palavra proveniente da articulação de suas próprias associações diante de um interlocutor suposto sabedor desse dito. O inconsciente vai assim tornando-se, no decurso de uma análise, em um texto parcialmente passível de leitura por ambos, psicanalisante e psicanalista. Não será uma mesma leitura, pois não se tratará de um mesmo texto. O psicanalisante lê-lo-á de uma forma e o psicanalista de outra, de acordo com as particularidades produzidas pelo desejo articulado na combinatória dos significantes de cada um. Uma leitura que se efetua sobre o que é fal(h)ado.

Na literatura deparamos com um texto escrito, isto é, com os sons e senões (pontuação, entonação, concordância etc.) das palavras fixados na materialidade pictográfica. O interlocutor da escrita é o leitor, além do próprio escritor, tanto quanto o da fala, em análise, é o psicanalista, mas também o falante. De qualquer forma, um texto escrito interfere no sujeito-leitor, não tanto, supomos, quanto à interferência da fala em ambos, psicanalista e psicanalisante. Existe, portanto, uma diferença de leitura e de escritura entre o texto literário e o texto psicanalítico, mesmo em se considerando a proximidade da Literatura à Psicanálise. A Psicanálise distingue o texto de uma sessão psicanalítica e o texto resultante de uma tentativa de teorização a respeito, mantendo-se, no entanto, ambos, clínicos, seja a elaboração do psicanalista, seja a construção do psicanalisante reinventando sua história, daí a práxis psicanalítica, cujo resultado teórico é a formulação universal do estritamente singular; não do particular, mas do singular. A palavra inverte seu sentido, sua direção de leitura, se ouvida pelo psicanalista, ou se elaborada pelo escritor, pois para o psicanalista a palavra é som e imagem que se querem em letra, enquanto para o escritor ela é letra que se quer em imagem. Existe de comum entre o trabalho de ambos a tentativa de revelar um texto, escrevendo-o, sendo a diferença a indagação sobre o *lugar* de proveniência do texto, onde ele se articula, correspondendo na Psicanálise à constatação da articulação do desejo nesse *Outro lugar*, sob a tríade simbólico, imaginário e real e sua relação com o sujeito falante. À Literatura a Psicanálise indaga sobre essa função na escrita e sua inscrição na letra.

Grande Sertão: Veredas, de João Guimarães Rosa, é um texto inspirador também para a Psicanálise, por ilustrar, numa escrita, uma situação comparável à analítica, ao descrever a relação narrativa estabelecida entre *a fala* e *a escuta*, permitindo-nos, inclusive, a partir de outro texto do autor, situar tal relação num lugar outro, na terceira margem de um rio: *a palavra*. Ressalta a particularidade de indicar os elementos da fala, da escuta, da escrita e da leitura de forma muito próxima à pretendida pela Psicanálise no uso dos mesmos elementos. E o autor o faz através da simulação de um interlocutor, uma personagem inominada em todo o texto, mas referida em quase todas as páginas do livro. É o interlocutor de uma narrativa oral, transcrevendo-a *a posteriori*, formando uma escrita, supomos, para o leitor. A narrativa se d irige ao leitor, intermediada pelo interlocutor-escritor. O leitor aí está enquanto um *Outro* para o escritor, na forma incógnita de quem o lerá. É a partir do leitor que o escritor é sujeito à interrogação do ouvido, esse *Outro* ocupando, na escrita, o *lugar* de tal interlocução, constituindo-se a escrita um lugar. Se a escuta do interlocutor promove a articulação do discurso do sujeito que fala, então há resposta afirmativa no desdobramento da fala. No texto de Guimarães Rosa, a articulação pretendida parece ser a da Língua na fala, para receber dimensões esquecidas dessa Língua, recriando-a a partir dos seus registros mais arcaicos. É uma tentativa histórica, que é o que a Narrativa nos indica, de buscar no Sertão a epopéia da Língua descrita numa fala, enquanto sujeita à fala, corporificada no falante Riobaldo. Riobaldo é *escritura* , isto é, ponto de convergência resultante da relação entre a Língua e o estilo, do que o escritor tenta dar conta. Já para o psicanalista, a escritura é a tentativa de dar conta, no estilo, das dimensões da fala: simbólica, imaginária e real.

Real, se assim intentarmos resumir, o que não é tão simples, refere-se, na Psicanálise, à realidade inconsciente, psíquica, numa dimensão na qual há uma suspensão de toda e qualquer possibilidade de algo ser falado, mas que sustém, ao redor do impossível de ser dito, toda uma fala. Resta a letra, a instância da linguagem materializável, linguagem proveniente da articulação do simbólico, onde o sujeito se encontra inserido num universo linguageiro. Mesmo não sendo suficiente reduzir, em oposição, real e realidade, para se designar a realidade psíquica, provisoriamente, poderíamos sugerir como real tudo o que é potencialmente linguagem, para além da realidade, sendo esta imaginária, resistente ao universo simbólico.

Diante da dimensão real na fala, o *Outro* não existe enquanto possibilidade de um conjunto completo que contenha todos os elementos da Língua ou da linguagem, mas é um dos elementos de sua estrutura. Isso indica também não existir um discurso completo sobre o sujeito em nenhum dos discursos que formam disciplinas, incluindo-se aí a própria Psicanálise. Na Psicanálise, o *Outro* teria a função de unir o desejo à Lei: Lei *Nome-do-Pai*, enquanto ordenamento do Simbólico na articulação da cadeia de significantes que apreende o sujeito. E, na Literatura, qual é a função do *Outro*? Uma leitura do texto *Grande Sertão: Veredas* parece indicar o *Outro* como referência ao universo simbólico enquanto sendo toda nomeação possível a tudo o que ocorre, sendo tudo o que ocorre no mundo campo da realidade física e psíquica enquanto descritiva dos estados da alma. O *Outro* entendido então como escrituração possível do real simbólico, a realidade nomeável – o *Sertão*, o Sertão rosiano, onde tudo o que ocorre na natureza e no humano é nomeado num simbólico da Cultura. No texto, contudo, não há a nomeação do interlocutor, salvo por alusões à sua função, ressaltando-o, na medida em que se trata de um texto no qual a nomeação é imprescindível. Se o interlocutor possibilita a Narrativa, além de transcrevê-la, passando-a de oral para escrita, não sendo nomeado, isso indica pelo menos um elemento não-nomeável, por mais extensa e completa que seja a possibilidade de nomeação. Alguma coisa resta para ser nomeada. O interlocutor, aquele que ouve e escreverá, é o elemento mediador a permitir a simbolização pela fala, como algo restando a ser nomeado.

A Narrativa é determinada por fatos; é fática e fatídica. É o fato que se faz fala: *No princípio, foi o Ato*, lembra-nos Freud, citando Goethe, invertendo o escrito do Evangelista*: No princípio era a Palavra*. O inverso não é o contrário, é o reverso. A palavra é um ato, humano, tanto quanto um ato condensa todo um discurso. *Ações? O que eu vi, sempre, é que toda ação principia mesmo é por uma palavra pensada. Palavra pegante, dada ou guardada, que vai rompendo rumo*, afirma o narrador do texto. E a fala desse narrador é uma tentativa de recuperação do ato originário, se entendermos por rememoração a tentativa de dar sentido aos fatos através da palavra, a tentativa de recuperar o arcaico referente à coisa primeira designada, e as múltiplas referências na mesma palavra designante. Por exemplo, a letra *O* de Outro e a palavra *Outro*. Se disséssemos ao narrador do texto que o *Outro* não existe, seria possível que suspirasse aliviado, mas possivelmente indagar-se-ia sobre com quem então teria pactuado nas Veredas-Mortas, pois o *Outro* é a grande indagação do personagem narrador-narrado em *Grande Sertão: Veredas*. O *Outro* é, para ele, o *Diabo*, *O-Muito-Sério*, o *Oculto*, *O-Que-Não-Existe*, *O-Que-Não-Ri*, *O-Que-Não-Fala*, *O-Que-Nunca-Se-Ri*. Enfim, a simples menção da letra *O*, maiúscularizada através do tom de voz ou do contexto,

seria suficiente para indicar, no mínimo, oito referências a uma mesma palavra. Só a letra O. Mas no total Riobaldo estaria associando um conjunto composto por noventa e seis nomes referentes ao mesmo ente, distribuídos por quase todas as letras do alfabeto.

A possibilidade de se acompanhar ao máximo os deslizamentos propiciados pelo engendramento dos significantes em suas múltiplas articulações num outro *Outro*, o da Psicanálise, conduz à simbolização numa situação de análise. E a simbolização bordeja o real, anda ao redor de. No caso do *Sertão*, o simbolizado é o mundo, isto é, tudo o que ocorreu ao narrador. E simbolização nos conduz a transpor, comparar, considerar, conferir, ponderar, encontrar, inverter. Assim, poderíamos pensar em simbolizar enquanto algo sendo transposto para, mas ao mesmo tempo em que transpõe, reverte e espalha, dispersa, ajudando-nos a compreender o fenômeno clínico por excelência para a psicanálise: a transferência. Riobaldo parece corroborar tal sentido: *O senhor, mire e veja, o senhor: a verdade instantânea dum fato, a gente vai departir, e ninguém crê. Acham que é um falso narrar. (...) O fato fazia fato*. Nada mais. A palavra, em narrativa, aí está para recriar o fato, *departindo-o*, para trazer à lembrança a história contida nos fatos, mas dispersa:

> *Ah, mas falo falso. O senhor sente? Desmente? Eu desminto. Contar é muito dificultoso. Não pelos anos que já passaram. Mas pela astúcia que têm certas coisas passadas — de fazer balancê, de se remexerem dos lugares. O que eu falei foi exato? Foi. Mas teria sido? Agora, acho que nem não. São tantas as horas de pessoas, tantas coisas em tantos tempos, tudo miúdo recruzado.*

Dentre todos os fatos um se destaca como tendo sido possível início da ação, isto é, da história: *Foi um fato que se deu, um dia, se abriu*. *O primeiro*, diz-nos Riobaldo. Esse fato é o acontecimento sobre o qual se desenvolve toda a magia posterior da narrativa, conduzindo o viver de Riobaldo, viver perigoso:

> *Aí pois, de repente, vi um menino* (...) *eu olhava esse menino, com um prazer de companhia, como nunca por ninguém eu não tinha sentido. Achava que ele era muito diferente, gostei daquelas finas feições, a voz mesma, muito leve, muito aprazível*. (...) *Ali estava, com um chapéu-de-couro, de sujigola baixada, e se ria para mim. Não se mexeu. Antes fui eu que vim para perto dele.*

A evocação desse *menino*, chamado Reinaldo, sendo o próprio narrador nominado Riobaldo, já nos indica uma proximidade sonora entre os nomes, e os sons das palavras se constituem, em última análise, em nossa escuta, isto é, a palavra em sua não materialidade escrita, mas em sua origem de existência. Se é entre os sons de palavras e imagens correspondentes, formadas por tais sons, que nos tornamos sujeito, o suporte dessa representabilidade está indicado no *menino*, isto é, no infantil. Nem significantes somos, mas complexo intervalo entre significantes, lugar não de sentido, mas de direção, como vetor, e é o infantil que fixa essa posição ou esse lugar de articulação. No infantil, tempo mítico, está o tempo lógico, instalando-se, no cronológico, como campo próprio para repetição. E o encontro com aquele *menino* repetir-se-á mais tarde, quando, só então, saberá que aquele Menino do Porto se chamava Reinaldo. Já estão ambos crescidos, adultos para a luta, e foi Reinaldo quem *afiançou o valimento* de Riobaldo para pertencer ao *pessoal brigal* de Joca Ramiro. Joca Ramiro, J. R. (João Rosa?).

Se a narrativa de Riobaldo é um vaivém, tal qual os movimentos de sua rede e a instabilidade de seu nome, ele esclarece: *Comigo, as coisas não têm hoje e ant'ontem amanhã: é sempre. (...) E a gente, isso sei, às vezes é só feito menino*. O fato inesquecível, que foi o encontro com o *menino – Não me esqueci de nada, o senhor vê. Aquele menino, como eu ia poder deslembrar?* -, transforma-se em *sonhação*, como tudo o que acontece a ambos no Sertão. O sonho é a lembrança, a lembrança daquele Menino, o mesmo que tempos depois irá indagar a Riobaldo se ele tem saudade de seu tempo de menino. É de um tempo o de que se trata, o tempo da lembrança, da memória instaurada pela palavra associada, temporizada pela narrativa, transformada em histórico, cronológico, através da sucessividade da fala. O cronológico recria, pelo imaginário infantil, o registro lógico. O fato é impossível de exatidão descritiva factual. Para interpretar o fato, há toda uma inventiva pessoal, imaginária, permitida pelo universo simbólico, o da palavra. O fato passa a ser lembrança, lembrança que tenta se reportar a algo perdido; perda que instaura a *saudade*, isto é, o desejo de recuperação de algo: *Para mim, só, de tantas minúcias, não era o capaz de me alembrar, não sou de à parada pouca coisa; mas a saudade me alembra.* Além do que *toda saudade é uma espécie de velhice*. A saudade indica uma distância entre o falado associado como lembrança sob o registro do desejo; a fala de outrem contida no Outro quer ser falada pelo sujeito nessa composição.

O Menino, fato *primeiro*, Reinaldo, sabe sobre quem é o seu pai, mas não conheceu sua mãe; Riobaldo, o narrante, fala de sua mãe *feito grandeza cantável, feito entre madrugar e manhecer*, mas o pai *nunca soube autorizado o nome dele*. Será a herança dos bens do *padrinho* que se constituirá em um reconhecimento de filiação por parte desse *padrinho*. As posições que invertem na ordem da filiação. Um vê o outro como estando sendo visto pelo outro, e ambos conduzem uma indagação quanto à filiação. Riobaldo-Reinaldo são desdobramentos a partir de um mesmo ponto, ponto divisível, encontrando no imaginário campo próprio e necessário da alienação de uma separação fundante. *Eu era dois, diversos? O que não entendo hoje, naquele tempo não sabia*. Esse Menino, Reinaldo, encanto de Riobaldo, é Diadorim. Diadorim, nome segredo entre os dois. Código. Palavra-senha que oculta durante todo o tempo uma relação e um corpo, cuja verdadeira natureza só será revelada com a morte, para desespero de Riobaldo, pois ao segredo do nome se associa o segredo do corpo, que *era um escondido*.

O Menino, adulto, transformar-se-á no mais aguerrido combatente do bando, conduzindo Riobaldo para a luta final contra o Hermógenes — sinônimo da encarnação do próprio Demo — ; era uma *menina*, feita mulher, seguidora do pai, Joca Ramiro, líder inconteste nos Gerais do Grande Sertão, assassinado pelo Hermógenes. A campanha de luta, o móvel de toda a trama guerreira, é o desejo de morte, desejo de vingança pela morte do pai. Reinaldo/Diadorim é a filha a vingar a morte do pai, identificação cujo ideal lhe custará a própria vida. É o seu desejo que conduz o outro, Riobaldo, apesar de ser este o chefe do bando, ocupando um lugar de pai sem saber sobre seu próprio pai. E Riobaldo martiriza-se por um desejo que não entende:

> *Amor vem de amor. Digo. Em Diadorim, penso também — mas Diadorim é a minha neblina ...* (...) *As vontades da minha pessoa estavam entregues a Diadorim*. (...) *o que compunha minha opinião era que eu, às loucas, gostasse de Diadorim, e também, recesso dum modo, a raiva incerta, por ponto de não ser possível dele gostar como queria, no honrado e no final. Ouvido meu retorcia a voz dele.*

Revelar, por antecipação da leitura, a natureza feminina de Diadorim é retirar o conteúdo-mistério que envolve toda a trama. O mistério é o feminino, o que cria e recria a epopéia: a palavra falada na narrativa. Diadorim é metáfora, palavra-segredo, só pronunciada entre Riobaldo e *Reinaldo*. O Diá pode ser abreviatura de Diabo, o Outro: Diadorim suscita uma relação diabólica em seu desejo de vingança, mas seu nome verdadeiro vem de Deus: Maria Deodorina da Fé Bettancourt Marins, *que nasceu para o dever de guerrear e nunca ter medo, e mais para muito amar, sem gozo de amor.* E seu nome, tanto quanto seu corpo, só são revelados com a morte, morte encontrada na realização do desejo do pai.

Após testemunhar a morte de Diadorim, ser do seu querer, Riobaldo, desnorteado e enlouquecido, não só pela morte, mas por aquilo por ela revelado, não será mais um guerreiro, mas um cancioneiro. Cancioneiro dos feitos que o fizeram ser o que foi. Feitos narrados no range-rede, rede onde o corpo oscila sem se mover, permitindo o *especular idéias*:

> *De primeiro, eu fazia e mexia, e pensar não pensava. Não possuía os prazos. Vivi puxando difícil de difícel, peixe vivo no moquém: quem mói no asp'ro, não fantasêia. Mas, agora, feita a folga que me vem, e sem pequenos dessossegos, estou de range-rede. E me inventei neste gosto, de especular idéia. O Diabo existe e não existe? Dou o dito. Abrenúncio. Essas melancolias.* (...) *"Sossego traz desejos".*

Desejos de um sujeito cujo nome oscila tanto quanto sua rede, pois *baldo* quer dizer, em sua origem árabe, *inútil*; no português antigo, *alguém sem modo de vida*, e permanece significando *falto, falho, carecido, carente*. Rio baldo quer dizer *rio sem rumo*. E, além do nome Riobaldo, era também cognominado de Tatarana e Urutu Branco.

A rede de Riobaldo, de onde passa a *especular idéias*, lembra-nos um divã, se levarmos em conta o contexto da situação, tanto quanto a sua narrativa pode ser comparada a uma rememoração em busca da verdade, feita para uma testemunha não de seus feitos, mas de sua palavra, palavra que os recria. Se os fatos se esgotam no momento de sua ocorrência, deles permanece o enigma de sua tradução ou interpretação. Interpretação para o narrado sobre o havido é a solicitação de Riobaldo ao seu interlocutor:

> *Narrei ao senhor. No que narrei, o senhor talvez até ache mais do que eu, a minha verdade. Apre, o que eu ia dizendo, no meio do som de minha voz, era o que o umbigo de minha idéia, aos*

> *ligeiros pouquinhos, manso me ensinava. E era o traçado. Conforme foi. Eu conto; o senhor me ponha ponto.*

O passado mantém sinais enquanto registros a requererem leitura, uma leitura difícil, mas exigida no âmbito da palavra, requerida pela própria narrativa: Eu *queria decifrar as coisas que são importantes*. E, para Riobaldo, não se trata de qualquer ouvinte a lhe permitir compor sua narrativa, pois ao *dôido, doideiras digo. Mas o senhor é homem sobrevindo, sensato, fiel como papel, o senhor me ouve, pensa e repensa, e rediz, então me ajuda*. Nem mesmo o protagonista, proto-agonista, sabe por exato sobre sua fala, sobre o acontecido:

> *Assim, é como conto. Antes conto as coisas que formaram passado para mim com mais pertença. Vou lhe falar. Lhe falo do sertão. Do que não sei. Um grande sertão! Não sei. Ninguém ainda não sabe. Só umas raríssimas pessoas — e só essas poucas veredas, veredazinhas. O que muito lhe agradeço é a sua fineza de atenção.*

Assim, o texto narrado está a solicitar *fineza de atenção*. E o que mais é preciso? A narrativa é desconcertante numa primeira leitura, pois a Língua se apresenta numa fala diferente. Ela ocorre entre o universal — a língua —, que é a do Sertão, universo simbólico, e o particular — a fala — de ser tão jagunço nesse Sertão. Sertão que *é do tamanho do mundo*, e onde, *miúdo a miúdo, caso o senhor queira, dou descrição*, diz o jagunço Riobaldo. Há uma dimensão próxima de transmitir uma certa impressão onírica, quando *tem horas em que penso que a gente carecia, de repente, de acordar de alguma espécie de encanto. As pessoas, e as coisas, não são de verdade!.*

O narrador é o *lugar* onde se trava a luta epopéica de um não-saber. É o narrador querendo ser o que é narrado. Sujeito ao que diz, querendo ser o sujeito do dito, sua posição narrativa o coloca sempre como um ser-de-falta, mesmo sendo um guerreiro vencedor, o herói do texto, numa dimensão moral na qual busca ser aquilo que diz e dizer aquilo que é, e por isso mesmo é que a escrita pode estar condenada ao fracasso, na medida em que nunca a palavra superará a distância entre o existir e o pensar ou falar a existência. Nesse sentido, nem a experiência literária nem a experiência psicanalítica eliminarão a hiância do ser, antes a indicarão. O viver, para Riobaldo, *é muito perigoso*, pois seu viver foi conduzido por um não-saber sobre seu desejo por Diadorim, e por uma indagação sobre o Outro. Viver é muito perigoso, indicando: cada hora, de cada dia, a gente aprende uma qualidade nova de medo!. Diante da *mãe morte*, convencido de que *a morte de cada um já está em edital, o medo, o medo não é de ver a morte, mas de ver nascimento. Medo mistério*.

A Narrativa é o *Lógos* que abrange tudo o que da natureza sobre o humano o formou, e tudo o que do humano sobre a natureza interferiu. É o Sertão, o Simbólico, o universo da Palavra. Os gregos, perenes, denominavam *Phýsis* e *Éthos* a tudo o que *Lógos* abrangia. Uma Teoria da Natureza e uma Teoria dos Costumes poderiam ser formalizadas por *Lógos*. O Sertão permite que a Narrativa, *Lógos*, descreva a Natureza, *Phýsis*, e elabore os Costumes, *Éthos*. *Sabe o senhor? sertão é onde o pensamento da gente se forma mais forte do que o poder do lugar*. O Sertão recebe várias descrições: a de Sertão, lugar, estando em toda parte, universal; a de pensamento, *é dentro da gente*; a de tempo, sendo a-temporal, *o senhor empurra para trás, mas de repente ele volta a rodear o senhor dos lados. Sertão é quando menos se espera, onde me vinha idéia de tudo só ser o passado no futuro. Imaginei sonhos. Me lembrei do não-saber*. É terra de sonhos e de um não-saber em feitos querendo ser narrado. Narrado para ser escrito; escrito heróico, histórico, erótico. Escrito enquanto algo perdurável, por ser da fala sobre um desejo impossível de realização: Diadorim. Escrito a perenizar o ato, superando-o, pois se a ação de escrever tem um fim, o escrito não. O escrever é uma ação que visa à permanência do escrito, relacionando-se à angústia de morte, própria ao ato de criação da vida. A escrita é sexualizada, trava uma luta de vida e morte, sendo por isso dramática. A letra pretende-se escrita, gerando um sentido, e conduz o sujeito ao outro, pela linguagem. Uma linguagem proveniente da ordem simbólica, localizando o sujeito enquanto feminino ou masculino: Riobaldo-Reinaldo/Diadorim, mas a partir do feminino da Língua falada e nomeadora enquanto ato de criação. O escrito, masculino, pretende ser guardião da narrativa, da palavra falada.

O interlocutor está aí para ser passagem, vereda, entre o ouvido — a fala — e o lido — a escritura. Ele intervém no discurso, apesar de não haver nenhuma de suas palavras registradas (lembra-nos as cartas de Fliess a Freud, que desconhecemos, perderam-se). No entanto, as referências ao interlocutor são inúmeras*: o senhor ouviu, o senhor ri, o senhor tolere, o senhor sabe, o senhor pergunte, o senhor estude,*

o senhor entenda, ao senhor lhe digo, sei que é bem estabelecido, que grassa nos Santos-Evangelhos. Este *senhor* é referido em quase todas as páginas, sendo solicitado a ouvir e esclarecer a narrativa:

> *O senhor aprova? Me declare tudo, franco — é alta mercê que me faz: e pedir posso, encarecido; Mas, não diga que o senhor, assissado e instruído, que acredita na pessoa dele?! Não? Lhe agradeço! Sua alta opinião compõe minha valia. Já sabia, esperava por ela* (...) *Lhe agradeço; Sou só um sertanejo, nessas altas idéias navego mal. Sou muito pobre coitado. Inveja minha pura é de uns conforme o senhor, com toda leitura e suma doutoração.*

Este *senhor* intenta deixá-lo para prosseguir viagem em sua andança pelos Gerais, mas Riobaldo o detém:

> *Eh, que se vai? Já Já? É que não. Hoje, não. Amanhã, não. Não consinto. O senhor me desculpe, mas em empenho de minha amizade aceite: o senhor fica. Depois, quinta de-manhã-cedo, o senhor querendo ir, então vai, mesmo me deixa sentindo sua falta. Mas, hoje ou amanhã, não. Visita, aqui em casa, comigo, é por três dias!*

Na velhice, feito fazendeiro, em terras herdadas do pai, fica no *range-rede*, por três dias, a contar sua história:

> *O senhor é de fora, meu amigo mas meu estranho. Mas, talvez, por isto mesmo. Falar com o estranho assim, que vem ouve e logo longe se vai embora, é um segundo proveito: faz do jeito que eu falasse mais mesmo comigo. Mire veja: o que é ruim, dentro da gente, a gente perverte sempre por arredar mais de si. Para isso é que o muito se fala?*

A função desse *senhor* parece ser evocativa, permitindo ao sujeito compor sua história, isto é, (re)lembrar o dito a conduzi-lo. E o protagonista o faz no conto:

> *Falo por palavras tortas. Conto minha vida, que não entendi. O senhor é homem muito ladino, de instruída sensatez. Mas não se avexe, não queira chuva em mês de agosto. Já conto, já venho — falar no assunto que o senhor está de mim esperando. E escute.*

O que promove a narrativa, oral, é a possibilidade da escuta do interlocutor, transcrevendo-a, dirigindo-se ao leitor, ou seja, à sua leitura. A narrativa escrita é obtida da narrativa oral, tanto quanto a narrativa oral advém dos feitos, de uma epopéia. E *epos*, em grego, querendo dizer *usar a palavra certa*. É a tentativa de Riobaldo, cancioneiro, diante de um interlocutor que *nem tem calo no coração* para escutá-lo, um interlocutor que não *cala* os ouvidos, apesar de silente.

Se a função de interlocutor no texto de Guimarães Rosa nos permite uma analogia com a escuta do psicanalista, por estar este num *lugar* ao qual se indaga sobre algo a requerer sentido e reconhecimento, a forma pela qual se compõe a narrativa reforça tal analogia. Contudo, não deixa de ser uma afirmação temerária, pois não sabemos do próprio autor seu pensar a propósito dessa relação. Guimarães Rosa conheceu a obra de Freud, disso sua biblioteca nos dá testemunho. Uma outra mensagem — do conto *Cara-de-Bronze* — sugere alguma aproximação pelo nome Moimeichego, o qual, decomposto, sugere *moi-me-ich-ego*. Exemplo típico do lidar de Guimarães Rosa com as palavras. No entanto, seria muito difícil comprovar que ele tenha experimentado uma psicanálise, pelo menos nos termos com que a designamos, pois sempre se manteve muito discreto em matéria de assuntos pessoais. Porém, será lícito tentar fazer com que a Psicanálise se imiscua pelas páginas literárias e na vida dos escritores? Nas diferenças e aproximações entre Psicanálise e Literatura, o que há a ressaltar é que ambos, tanto o psicanalista quanto o escritor, tentam revelar um texto, o que exige de ambos muita arte aliada à técnica. Mas sobretudo arte, para a qual a técnica se constituirá em mero instrumento. Ambos, psicanalista e escritor, são interlocutores, e o interlocutor é um demiurgo, um mediador entre o texto e a sua leitura, uma leitura requerida pelo próprio texto. Um texto cujo conteúdo, origem e destino indagam o sujeito que o conduz.

Grande Sertão: Veredas é um texto que, tanto quanto *Fédon*, de Platão, ou *Totem e Tabu*, de Freud, elabora certas questões a um nível só possíveis de serem tratados no plano mítico. É um texto que pode ser lido enquanto representação da Língua recuperada na sua origem, próxima à ação e às coisas designadas: a fala de um sertanejo. O fato de se querer sendo narrado é o fato lingüístico, recuperado pela metáfora de um romance: *O que é para ser — são as* palavras!, resume shakespearianamente Riobaldo.

A Língua, herança cultural mais arcaica e definidora do ser-tão brasileiro, subsistirá através de interlocutores. Para a Psicanálise, indica a possibilidade de a Literatura Brasileira se constituir em sua interlocutora, ser a *Outra* no campo simbólico da Cultura, da qual o Sujeito extrai os elementos que compõem o seu *Outro*.

Só quando se tem rio fundo, ou cava de buraco, é que a gente por riba põe ponte...? ensina Riobaldo. A origem do tema, que serve de motivo ao texto, perde-se no tempo e no espaço, acentuando a origem mítica da narrativa. Diadorim é uma personagem, cuja origem mais remota pode estar numa balada chinesa chamada *Mu-Lan*, e aparece em Boa, ex-colônia portuguesa na Índia. Espalhou-se nas canções populares pela Europa Central, Itália, sul da França, Espanha, Portugal, e, aí está retomada de maneira original, por Guimarães Rosa.

Mas o que queria Riobaldo com sua narrativa? Talvez, citando-o, *um rio não quer ir a nenhuma parte, ele quer é chegar a ser mais grosso, mais fundo*; ou, então, por um gosto especial em *especular idéias.* Bem poderia ser também por essa epopéia de que uma vida só vale sendo narrada.

Recife, 1985.

Declinación de la declinación
(Ejercicio de interdiscursividad)

Edgardo V. Motta

El Dr. Watson preocupado por la salud de su amigo Sherlock Holmes, lo lleva mediante hábiles engaños a Viena y una vez allí arregló un encuentro con el por entonces no tan conocido Dr. Sigmund Freud. El lamentable estado del célebre detective conmovió al médico quien inmediatamente inició una cura que tras dramáticas circunstancias logró vencer los síntomas de adicción que el paciente presentaba. Sin embargo Freud consideró que el tratamiento no estaba concluido y propuso la continuación de los encuentros pese a los reparos puestos inicialmente por el Mr. Holmes, el análisis continuó. Al cabo de cierto tiempo y no sin esfuerzo Sherlock consiguió reconstruir las escenas que le permitieron liberarse de sus dificultades neuróticas y recuperar sus capacidades de pensamiento y acción. En las postrimerías de su análisis tomó a su cargo el caso de la desaparición de Fräulein Lola Devereux. Juntos, detective y analista llevaron adelante una investigación que condujo al mismo tiempo a la resolución del secuestro de la dama y a la terminación de la cura del inglés.

¿Episodio omitido por Ernest Jones en su conocida biografía del creador del psicoanálisis, o bien notas para un historial nunca terminado recién descubiertas entre los papeles de Londres, quizá un fragmento de novela aún no publicada de Sir Arthur Conan Doyle?

No mantendré el suspenso por mucho tiempo: es una sinopsis de un texto de Meyer 1 de escritura realista, que como tal construye su verosímil mediante dispositivos narrativos cuya referencialidad remite tanto a 'seres de carne y hueso' como a 'seres de escritura'. 'Seres' que interactúan sin mayor dificultad a lo largo de la serie de 'hechos' en que la trama consiste y que consigue rápidamente persuadir a quien lee sobre la 'realidad' de los acontecimientos narrados.

Más allá de los valores literarios atribuibles a esta novela, siempre opinables, nadie cuestionaría seriamente la pertinencia de los recursos empleados en su elaboración textual. Por tratarse solo de una ficción estamos acostumbrados a esperar de ella algo así como una buena 'consideración por los medios de puesta en escena' 2. En otras palabras que el velo y vestiduras de lo real en el fantasma del escritor cumplan su función de modo tal que resuene en el fantasma de quien lee. A fin de cuentas ese es el resorte principal del placer posible de la lectura.

No ocurre lo mismo –aún cuando eso no quede excluido- si se considera la textualidad de formaciones discursivas reputadas como 'científicas'. En particular por estar interesadas por lo que sigue, aquellas que constituyen subconjuntos de saber diseminados por ese campo clásica e imprecisamente denominado 'ciencias humanas' ('histórico-culturales', o 'del hombre', 'sociales ', cognitivas etc.). Independientemente del grado de cientificidad que cada una hubiera alcanzado en un momento histórico dado, la sociedad ejerce sobre ellas una doble solicitación: por un lado que desarrollen una creciente elaboración de saber sobre su 'objeto' y por otro que ese saber genere un sistema operacional capaz de modificar las condiciones problemáticas de la 'realidad' concernida en cada caso. En particular en lo que respecta a la construcción teórica también existen exigencias en cuanto a su "cientificidad". Dependiendo de los criterios epistemológicos que suscriba cada quien, un conjunto de saber puede ser considerado científico o no. Si, por ejemplo, se parte de la forma canonizada en la filosofía de la ciencia todas las 'disciplinas' del campo antedicho solo alcanzan en grados diversos a ser pretendientes a la participación en la 'idea de ciencia'. Idea en sí que flota entre el ***topos uranos*** platónico y lo que fuera llamado en su momento "la filosofía espontánea de los científicos". Su 'arquitectura' puede reducirse a tres columnas:

- 1º: un materialismo/racionalismo que sostiene la preexistencia del ente a toda operación gnoseológica, que pretende que aquel tiene la misma estructura que la razón cognoscente y por lo tanto que es transparente en su onticidad a la observación adecuada;
- 2º: un sistema de formalización lógico-positivista; y
- 3º: un aparato de verificación que cree poder asegurar que lo registrable bajo su dispositivo experimental es la realidad tal cual como ella es y se presenta libre de toda impregnación subjetiva del científico.

Estas consideraciones no ponen en cuestión a las "ciencias duras" 3 como tales, ni a los conocimientos que ellas hayan podido construir sino a los criterios epistemológicos que en ellas o partir de ellas se han elaborado. No me creo autorizado para juzgar si tales criterios son válidos o hasta que punto lo son en su propio campo de saber. Pero vislumbro que tienen sus problemas a la hora de aplicarlos a ciertas regiones. Vaya como muestra lo se les planteó a algunos científicos en la física quántica. Claro que siempre se puede salir del atolladero con un bello argumento como el que fuera esgrimido en su oportunidad: "Dios no juega a los dados". Cierto es, justo es reconocerlo, que no fue esa toda la respuesta, pero la invocación deja entrever que el llamado a la autoridad es un buen recurso al que se puede apelar cuando una formación discursiva encuentra su incompletud o su inconsistencia.

Ocurrió que por mucho tiempo ésta fue la única forma de 'pensar' la ciencia y que como ocurre con otras formas de imposición general se esparcía como común medida universal repartiendo credenciales entre los aspirantes interesados.

Cual no sería la penuria de aquellos ciudadanos de segunda que habitaban esa suerte de tercer mundo de las ciencias que llamaré 'blandas' por oposición. Resulta tragicómico el empuje de algunos colegas analistas de los 60' en Buenos Aires, que buscando dar respuesta a las duras críticas al psicoanálisis provenientes de algunos científicos no menos 'duros' 4 corrían presurosos a buscar "cientificidad" en los lógico-empiristas porteños. Estos por algunos dinerillos accedían a enseñarles las buenas maneras y a alquilarles vestiduras más acordes al protocolo del banquete de la ciencia. La suerte quiso que los disfraces objetivistas no velaran bien al sujeto y a pesar de tanto esfuerzo por asimilarse solo consiguieran una dudosa membresía provisoria 5.

Por aquellas mismas épocas un viento fresco ventilaba las telas de araña de la 'Doxa Epistemológica'. A partir de elaboraciones producidas en territorios del saber tan diversos como la antropología, la lingüística o el psicoanálisis se abrieron perspectivas nuevas de reflexión sobre la cientificidad que claramente entraron en colisión con aquella 'Doxa'; aún cuando no llegaran a constituir una nueva epistemología general.

A mi modo de ver hay un núcleo fuerte de aquellas elaboraciones que conserva entidad suficiente como para tratar con rigor lógico los problemas del conocimiento científico en dominios epistémicos donde la 'Doxa' lo único que consigue es aplastar la densidad fenoménica, reducir su complejidad de relaciones a formalismos tratables por medios tecnológicos de actualidad 6.

Existe de hecho una epistemología regional. Su regionalidad depende del 'objeto de conocimiento' que es siempre particular. Dicho 'objeto' no es simplemente un 'ente' real 7. Y su particularidad está determinada precisamente por la formación discursiva 8 de la que se trate según el caso.

Claro que su proyecto supuso lidiar con ciertas certezas: la de la verdad como homoiosis, la de una inmaculada objetividad del dato fidedigno reflejo de la realidad empírica, la de una estandarización de los medios de prueba hechos a imagen y semejanza del dios de los 'científicos' (duros se entiende): el experimento, al que se le supone saber como hacer para que quien lo conduce no interfiera en lo que lee como resultado y finalmente la de que el único instrumento lógico para la organización de su universo proposicional es el suministrado por el positivismo.

No por haber tenido que sustituir algunas ideas aceptadas, por otras construidas a la medida de la necesidad 9 de cada dominio de saber, puede concluirse que exista una Nueva Doxa.

Volveré ahora al ejercicio que mi título promete. Tomo como 'objeto' de semejante 'experimento' a una zona de entrecruzamiento discursivo entre diversas 'disciplinas'. No intento construir un 'nuevo objeto teórico', más bien poner bajo la lupa algo que existe de hecho: un quiasma múltiple que se forma entre discursos. Allí se constata un uso frecuente de extrapolaciones de un campo a otro, procedimiento que en sí mismo no tiene nada reprochable. Sin embargo, dependiendo del modo en como se lo haga, sí existen consecuencias y a mí entender de las menos deseables. Concretamente ellas van desde la imprecisión a la inconsistencia.

Ocurre que la producción conceptual en cada caso (aún siendo un 'working in progress'), tiene un referente real que la determina en su especificidad. Ese 'real' impone su ley a la elaboración de saber 10, la que se

ve llamada a reordenamiento toda vez que ella misma revela facetas no simbolizadas aún de 'su' real. Es esta la razón por la que cuando se hace una 'importación' conceptual debería tomarse el recaudo de su reelaboración dentro del campo de discurso al que se pretende aplicar y redefinirla según el tipo de real específico implicado. De otro modo lo que parece ganarse en comprensión, dado el uso metafórico de los términos, se paga con el precio de confusión conceptual.

Ilustraré lo que vengo sosteniendo con una reelaboración de un texto que escribiera como consecuencia de mi participación en un equipo de investigación, en el que profesionales de diversa procedencia nos reunimos para tratar el tema de la criminalidad infantil. En el curso del trabajo se produjo un núcleo de concentración temática en la cuestión de la familia y la transmisión de la ley, lo que condujo al tema del padre y su función y casi 'naturalmente' se presentó la carta obligada: **"la declinación de la función del padre"**. Expresión de uso general que como un generoso perchero permite que cada quien cuelgue en él lo que se le ocurra. No me creo Humpty Dumpty 11, ni tomé Sokal-ina 12, pero sabiendo donde se inició la cuestión, me resulta oportuno enviarla al campo desde donde provino lo que luego dio lugar a la confusión y desde donde es legítimamente esperable mayor precisión y esclarecimiento: la teoría psicoanalítica 13

Puede historizarse la serie de transmutaciones discursivas que llevaron a la construcción conceptual del 'padre' en psicoanálisis: tiene inicio en un escrito de S. Freud titulado: "***Der Untergan des Ödipuskomplexes***" de 1924.

Tras la simple cuestión de su traducción a otras lenguas se encuentra velada una compleja construcción de las tesis psicoanalíticas que se declinan a partir de la palabra **"Untergan"**. A veces trascripto como "**La Disolución**", otras como "**El Sepultamiento**", otras como "**El Naufragio**", otras como "**Ocaso"**, otras como "**La Declinación**". En todos los casos el objeto del **Untergan** es el Complejo de Edipo, no el padre.

Sin duda en distintos textos freudianos el padre comparece bajo formas de figuración diversas: el prohibidor, el muerto, el mítico macho dominante de la horda primitiva. Y si bien es cierto que hace referencia a la degradación de la función de la autoridad en la civilización, no pone el acento sobre la 'caida del padre' sino sobre las consecuencias que tal hecho social podrían producir en la subjetividad.

Extrañas inversiones experimentan las ideas cuando se las arranca de su contexto, es posible leer por ahí que ciertos hechos sociales encuentran su 'explicación' en la subjetividad. Hubo, hace ya tiempo, una gran huelga de los mineros en el Reino Unido, y no falto algún psicoanalista que echara luz sobre el conflicto: se debía a la mala resolución del complejo de Edipo, ya que los obreros se negaban a trabajar para no perpetrar sus ambiciones incestuosas, cosa que 'hacían' cada vez que penetraban con su trépano fálico la entraña de la Madre Tierra. Es un extremo que seguramente merecería del Pequeño Juan la misma calificación que hacía de su síntoma. Pero que nadie se llame a engaño, la cuestión no es de vestiduras. No es que aquellas viejas y gastadas de la IPA deban ser reemplazadas por otras nuevas y vistosas más acordes a los tiempos de la AMP. Al fin y al cabo, bajo el ropaje que fuese se pone en acción el mismo paradigma de aplicación distópica de las tesis psicoanalíticas; se las emplea sin ningún resguardo respecto de una 'realidad' que nada tiene que ver con el único campo donde son legítimas: la práctica analítica de la cura. Fuera de esa referencia, los dichos por más sesudos o ilustrados que parezcan no son más que opiniones, y como tales debieran ser consideradas.

Volviendo a lo que sucedió en el curso de la construcción del saber psicoanalítico se advierte más tarde un desplazamiento gradual desde el 'Complejo de Edipo' hacia el 'Padre'; hecho particularmente evidente dentro de lo que se dio en llamar "La enseñanza" de J. Lacan. Por poco que se la siga, se nota el esfuerzo por extraer la cuestión del Complejo de Edipo de su presentación mitológico-literaria más o menos habitual en el psicoanálisis hasta él. El camino que su trabajo teórico prosigue lleva al establecimiento de una estructura y de funciones. El "Edipo" deviene estructura, y el "Padre" función estructural. Una consecuencia de ello es que la presencia/ausencia del padre toma otro valor, sin duda no se producirán iguales efectos si el padre está o si no está presente en la realidad, pero es de su ausencia en la estructura, que caben esperar serias secuelas para la constitución y subsistencia de la subjetividad.

Conviene tener presente que no puede afirmarse, fuera del campo de los ideales o creencias, que exista un saber que asegure el "buen" ejercicio de la función. Claro que aceptarlo implica la renuncia a quimeras que la subjetividad necesita a la hora de enfrentarse a la tarea. Vale también recordar que aunque no hay tal saber si hay un "saber hacer" que la estructura provee, si bien ese "saber hacer" esta sometido a un régimen limitado por el orden de la imposibilidad que habita la estructura subjetiva, bajo la forma de lo real.

Hay que señalar que la función estructural "Padre" no queda reducida, en la enseñanza de Lacan, a sus primeras formas de presentación, aquella en que es puesta en forma bajo la denominación de significante del Nombre del Padre (NP) en la metáfora paterna como agente de la ley. Una larga elaboración la continúa. Solo trazaré su arco indicando algunos de sus momentos:

- Cierto es que lo que hace imposible un goce infinito e ilimitado para el ser hablante es la propia estructura del sistema de inscripción inconsciente que fragmenta en el registro, lo real del cuerpo. Ahora bien, para que resulte tramitable parte de aquello del goce que si es posible es necesario un sistema de vías que le den curso, allí es donde la función del padre interviene a título de regulación fálica del goce.
- El padre de la excepción: el al 'menos uno' para quien no se cumple la condición fálica. Versión logificada del *UrVater* freudiano, que permite ordenar las formas del goce en la distribución de la sexuación.
- El padre que merece tal nombre por haber hecho objeto causa de su deseo a una mujer que lleva a la pluralidad de los nombres del padre. Aquí la función 'Padre' es puesta en forma bajo su articulación como cuarto elemento respecto del nudo borromeo, su operación asegura por un lado la estabilidad de la estructura de anudamiento imaginario-simbólico-real del sujeto y por otro, dicha pluralidad abre la perspectiva de la entrada en operación de distintas formas de suplencia para las psicosis.

Dada la gran incidencia que las enseñanzas de Lacan han tenido tanto dentro del psicoanálisis como sobre vasto conjunto de saberes, no es de extrañar, que el término **"Declinación"** se hiciese de uso común ('**declin'** es la traducción francesa del **'untergan',** alemán).

En el empleo que hacen del término "**declinación del Padre"** un gran número de psicólogos, sociólogos, educadores, funcionarios, intelectuales, ideólogos, comunicadores sociales, y hasta algunos psicoanalistas puede constatarse que al leer-interpretar la palabra "declinación" **se ha reducido** el campo semántico que la misma tiene en la lengua, a **un solo** eje de sus significados. Este eje abarca las siguientes significaciones: caída/ descenso/ declive/ decadencia/ degradación/ menoscabo/ menguar/ ir perdiendo en salud, inteligencia, riqueza, lozanía, etc./ caminar o aproximarse una cosa a su fin y término.

Esta **reducción** debe ser señalada, dados los efectos que produce. Tal empleo del término confunde un fenómeno social (que merecería que se establezcan sus determinaciones fuera de la teoría psicoanalítica) con uno subjetivo, al que le es más pertinente tal apelación. Pero resulta que dicha reducción achata la densidad conceptual que la cuestión del padre tiene para la teoría y práctica analíticas hasta convertirla casi en un indicador observable.

Es para restituir esa complejidad a la vez que evitar que se haga de ella vulgata, que propongo la siguiente operación consistente en retomar algunos de los ejes semánticos de la palabra '**Declinación**', que han sido omitidos al emplearla en la expresión 'Declinación del padre':

- (Gramática): En las lenguas de flexión casual, serie ordenada de todas las formas que presenta una palabra para desempeñar las funciones correspondientes a cada caso.
- (Gramática): Paradigma de flexión casual que presenta una palabra, y que sirve como modelo para declinar otras palabras 14.
- (Topografía/Geodesia): Declinación magnética o de compás. Ángulo variable que forma la dirección de la brújula con la línea meridiana de cada lugar. Se refiere al desvío que el campo magnético terrestre produce en la aguja de una brújula respecto de la localización que puede hacerse según las coordenadas geográficas para un punto dado. Más simplemente, el polo magnético no coincide con el topográfico; de allí la invención de dispositivos –declinómetros- para efectuar correcciones en la lectura de la posición hecha a partir de una carta.

Así como el uso de los actuales dispositivos **GPS** permite situar una posición cualquiera en relación a un punto definido por las coordenadas **X** e **Y** del sistema mucho más rápida, fácil y ajustadamente que bajo el modo que utiliza una brújula, un declinómetro y un mapa, de manera análoga, la inclusión en el campo semántico de la palabra 'declinación' de los significados recién evocados (gramatical y geodésico permite captar con más precisión el valor de las funciones del padre, en la teoría psicoanalítica. Sucintamente puede presentarse del siguiente modo:

- Que el padre es una función a ser considerada no solo en el sentido lógico-matemático del término 15, sino además como función paradigmática en el sentido gramatical. Es decir que no es suficiente con que se instale la significación fálica, hace falta además la existencia de un esquema formal de transformaciones, que habilite la posibilidad articulatoria entre significantes en lo inconsciente toda vez que la solicitación del goce requiera una regulación que permita posicionarse al sujeto. La presencia de la función 'padre' en la estructura no asegura por sí misma que en cada caso donde deba operar esté disponible. Se hace necesaria su declinación. Ello se debe a que cualquier ser hablante llamado a cumplir la función paterna no puede sino transmitir su propia posición en relación al nudo del deseo y del goce; lo que implica que son sus propias respuestas fantasmáticas, sintomáticas e identificatorias a la castración en juego, al punto y grado de elaboración subjetiva que hubieran alcanzado al momento del ejercicio efectivo en la función, las que determinaran su forma singular de transmitir lo que ha conseguido hacer en ese plano. Esa transmisión dejará a quien la reciba en condiciones de construir "su" propia posición respecto al goce y al deseo cuando llegue el momento de su puesta en acto. Justamente cuando tal ocasión se presente, también puede hacerlo aquello que de la transmisión no este disponible, y requiera por tal razón de una 'invención metafórica', si así puedo decir, hecha posible por exist ir un paradigma de transformaciones articulatorias entre los significantes en juego para 'escribir lo nuevo'.
- Que la suplencia antes mencionada, puede leerse como reescritura de las letras disponibles en lo inconsciente; o eventualmente por la invención de un montaje imaginario/real que haga sus veces. Ya que el sentido a dar al término suplencia no es el de una ortopedia funcional que complete algo fallado; conviene más darle un sentido semejante al que en gramática tiene el término suplemento. Este se refiere a la posibilidad de utilizar el verbo auxiliar 'ser' para enunciar acciones, en las lenguas de flexión casual, para ciertos casos de la declinación verbal.
- Que lo real en la estructura provoca una declinación del ordenamiento simbólico. 'Declinación' solo nombra aquí al efecto de 'torsión' 16, o 'curvatura' 17 que lo real impone sobre las coordenadas simbólicas de la función, lo que no implica su degradación, ni menoscabo, ni mucho menos su desaparición. Obviamente tal torsión hace sentir sus efectos en la subjetividad vr. lo que hoy se llama nuevas formas del síntoma. Toda esa variedad de formas de presentación clínica en las que en principio parece imposible hacer pasar el goce al inconsciente.

Volviendo a lo que esbocé más arriba no basta con decir que el padre pasa a otro su propia posición en el deseo, hay que agregar que tal posición está determina por la curvatura singular que lo real induce en su estructura subjetiva en tanto que es un ser hablante y tiene como cualquier otro que arreglárselas con ese real. Ese 'arreglo' procede según una ley económica, aquella que rige las transmutaciones del goce según un principio de pérdida y recuperación, en la escala invertida del goce al deseo. Así transmitirá a la descendencia la posibilidad de construir su propio arreglo. No exactamente el mismo que el del padre, pues se debe en este punto poder prescindir de él para poder de servirse de él. Tal es la in-flexión que de la transmisión puede esperarse.

Para terminar, cierto es que la globalización del mercado, y la tecnociencia han ocasionado mutaciones dramáticas en todos los lazos sociales existentes y en la subjetividad de la época; pero no me parece que la mejor forma de darles respuesta sea ceder en los términos, conceptos y tesis que se tienen. Asistimos a circunstancias que imponen la invención de dispositivos de aplicación del psicoanálisis para enfrentar los efectos que los tiempos líquidos producen en las personas, pero tales invenciones no pueden hacerse sin los planos estructurales con los que se construyó el edificio de la teoría.

Edgardo V. Motta
edgardo001@fibertel.com.ar

Notas

1 "Elemental Dr. Freud" de Nicholas Meyer. Ed. Emece. Bs. As. (Datos del film)

2 "Rücksicht auf Darstellbarkeit" del trabajo onírico.

3 Esta es la denominación que recibieron aquellas antes llamadas ciencias exactas o naturales.

4 La "dureza" radicaba más en la parada agresiva que en la lógica de su argumentación.

5 Ejemplo de ello son, entre otros:

1. los intentos de algunos analistas de la APA de formalizar lo que llamaron "El Setting" según el modelo del control de variables del experimento en ciencias duras. En el extremo podían llegar al disparate de postular que el analista debía usar la misma vestimenta cada vez que recibiera a su paciente. No puedo asegurar si la variable controlada de este modo incluía los cambios que imponía la moda, caso en el cual no todo estaría "Under control"
2. La construcción de una matriz retórico-comunicacional que permitía registrar "objetivamente" (uso del grabador de voz incluido) el discurso del paciente, para luego someter los "datos" así obtenidos a compilación, clasificación y análisis. Se entiende análisis de los datos, no del sujeto.

6 Un ejemplo: el conocido "DSM x- CIE-10", conjunto de agujeritos donde hay que meter las clavijitas sin las angustias de tener que vérselas con el sujeto (gracias a que no tiene ningún agujerito que le corresponda). La singularidad del Sr. "Fulano" se convierte, gracias al DSM, en una colección de "trastornos" -compilables gracias a su formalización en una reducida secuencia alfanumérica, informatizable y compartible por "todo el mundo", gracias a Internet-, que gracias a la "ciencia médica de hoy" son rápida y eficazmente tratables. Muchas gracias, de nada… Nada de que reír, porque no hay gracia en esto; pero si hay complacencias: la del psiquiatra actual, la de la industria farmacéutica, la de los servicios de seguro médico. En cuanto al Sr. Fulano, poco es lo que se sabe, si es cierto ya no sufre más de F 40.2 [300.29], por lo que puede volver al trabajo en subterráneo. Pero ahora, padece de F.51.1. [30744] a causa de las drogas suministradas para sacarlo del F 40.2 [300.29]. Quizá pueda sufrir colateralmente de temblores en sus manos y en sus bolsillos, pero eso ya no es asunto de la ciencia.

7 Lo dicho no supone desmentir que haya algo ‘real’, sino afirmar que nada de eso real sería cognoscible si no hubiese un sistema simbólico que ‘extraiga’ una particularidad , de lo que fuera que fuese ese ‘real’, para hacerla existir como ‘objeto’ de un conocimiento posible a partir de dicha construcción.

8 Incluyo dentro de la expresión "formación discursiva": la forma singular en que cada ‘ciencia’ transforma su real en un objeto formal-abstracto, los dispositivos de ‘lectura’ de la realidad concernida por dicha construcción, los modos lógicos de articulación de sus elaboraciones de saber, los medios de verificación que en cada caso sean posibles y que permiten la constatación y/o modificación de las conjeturas a que se hubiese llegado en cada momento.

9 En el sentido lógico del término.

10 Pese a que el saber debe arreglárselas con el hecho de que nunca pondrá su mano sobre "todo" ese real.

11 Aquel huevito carrolliano que, de tanto saber lo que las palabras significan exactamente, se convirtió en un huevo más grande…no recuerdo como le llaman.

12 Droga sintetizada en 1998 por científicos de la Universidad de Nueva York, que reemplaza eficazmente a la mezclalina. (no confundir con hongos chamánicos) De uso legal, se la prescribe combinada con análisis epistemológicos. Tiene pocas contraindicaciones y es de sobredosis ampliamente tolerable, pruebas de doble ciego comprobaron la eficacia de un cóctel de física quántica, neurociencia, conductivismo cognitivo y mantras, hoy muy en boga en USA. Aguarda su aprobación por la DEA, y será incluida en el DSM 18 para el tratamiento del "epistemological traumatic stress disorder".

13 Dije la teoría psicoanalítica; quisiera evitar la fetichización objetivante de las palabras. Dicha expresión subsume bajo su generalidad elaboraciones conceptuales que aún cuando conserven la suficiente comunidad como para merecer ese nombre, divergen en muchos puntos; sea esto observable entre distintas ‘escuelas’, o entre distintos momentos de la producción teórica de una misma orientación en psicoanálisis. A ello hay que agregar que no siempre los psicoanalistas estamos a la altura necesaria para saber hacer con las confusiones teóricas que tal panorama produce.

14 Hasta donde puedo entender el término ‘paradigma’ no designa un conjunto de prescripciones performativas, sino más bien una suerte de ordenamiento de las operaciones morfo-sintácticas de una lengua dada, que tipifica casos: dativo, acusativo, etc.

15 Si **F (ΦX)** se aplica a un conjunto finito de significantes **(A)**; la significación tomará el valor **(φ)** para un conjunto ilimitado de operaciones metonímico-metafóricas, si y solo si **NP** a sustituido a **DM**. Prefiero la condena de Sokal a facilitar las confusiones entre los términos de la teoría y las novelas familiares que acostumbran a relatarnos nuestros analizantes.

16 Del mismo modo que el campo magnético del planeta determina un "meridiano magnético" que presenta una torsión angular respecto del meridiano topográfico.

17 Al modo en que los cosmofísicos conciben las transformaciones topológicas del espacio-tiempo por efecto de la fuerza gravitatoria en la vecindad de un cuerpo de alta densidad de masa o de una singularidad.

A língua alemã em Freud ¿E *Eu* com *Isso*?

Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares

" - O Freud não me diria isso. (Diz o paciente)
- O que Freud diria tu não ia entender mesmo. Ou tu sabe alemão?"

O Analista de Bagé
L. F. Veríssimo

Não raro, nas *humanidades*, deparamo-nos com termos alemães. Muitos certamente viram ao longo de uma graduação em filosofia, sociologia, letras ou psicologia, algum professor escrever no quadro palavras de estranha pronúncia, tais como *Zeitgeist, Weltanschauung, Vorstellung, Leitmotiv, Bildungsroman, Entstehung, Vorhandensein*, etc.

O emprego de muitos destes termos acaba sendo justificado pela impossibilidade de tradução, tal como, segundo afirmam alguns, seria impossível traduzir para qualquer outra língua o lusíssimo termo "saudade". Eu teria aqui minhas reservas, creio que em alemão se transmite a mesmíssima idéia com a palavra *Sehnsucht*. Mas, tudo bem, não vamos desmerecer a nossa preciosa e "última flor do Laccio".

É bem verdade que às vezes se fica tentado a concordar como a afirmação hedeggeriana de que "Só [seria] possível filosofar em alemão". Por certo, a filosofia de Heidegger só foi possível em alemão, já a de Hume, Montaigne, Kirkegaard, e outros... Seriam estas possíveis no alemão? Certamente não. Isso, pelo menos assim é como penso, pois as línguas não são tão somente códigos de expressão, substituíveis e análogicos. As línguas não são códigos, são *cosmovisões*. Por sinal, *cosmovisão*, este neologismo em nossa língua, parece dar conta muito bem do acima citado *Weltanschauung*, ainda que, é claro, não cause a mesma impressão de familiaridade.

Tradução e neologismos são assuntos recorrentes entre psicanalistas, sobretudo depois de Lacan. Foi Lacan, a partir da lingüística de Saussure e de seu retorno a Freud quem chamou a atenção para isso que muitos consideram ou um preciosismo desnecessário e chegam a acusar de "impostura" intelectual. Lacan soube questionar as traduções deturpadoras das propostas freudianas e, com seus neologismos franceses, soube expressar o que Freud pôde fazer com o alemão. Isso inclusive poderia vir a se tornar tema de uma discussão futura. Se seus estilos, de Freud e de Lacan, são considerados tão distintos um do outro, isso certamente se deve às suas línguas de expressão. O que Freud expressava numa linguagem familiar a qualquer germanófono, fazendo uso de seus recursos como a prefixação verbal e a justaposição de morfemas ou *Komposita*, Lacan só obtinha a partir de uma violação do código lingüístico, que lhe deu a fama de ininteligível e provocador. Se o *parlêtre* lacaniano só se forma a partir de uma invenção no francês, em alemão Freud poderia expressar idéia semelhante com o significante *Sprachwesen* que, ainda que estranho aos dicionários, não seria entendido como um neologismo ou como um termo erudito.

Mas, voltemos a nossa questão: Se na Psicanálise o alemão nos interessa é antes por querermos dar conta desta *cosmovisão* através da qual Freud se expressou. Vejam que tive o cuidado de não dizer "a língua de Freud", nem se trata aqui do "alemão de Freud", mas antes de como ele se expressava nessa língua ou se utilizava dela. O alemão é por nós considerada uma língua estrangeira, e assim também o era por Freud. E qual seria então sua língua mãe, o Iídiche? Não se trata disso, certamente sua ascendência judaica em plena Viena da virada do século pode tê-lo auxiliado a chegar a uma tal conclusão, embora o que ele afirma em seu ensaio sobre o *Unheimliche* (FREUD, 1919) ou a *Estranheza familiar* (uma tradução possível), é que "todos falamos uma língua que nos é estrangeira." A língua mãe, essa só Lacan veio a denominar: *lalangue*.

A língua, assim como a cultura, estas nos são sempre estranhas, embora elas nos atravessem e nos façam delas seus joguetes. O que pretendo trazer à tona, para que possamos discutir e nos aproximarmos, são algumas questões e mitificações que envolvem a terminologia alemã de Freud assim como suas possíveis e impossíveis traduções.

Na língua em questão, o alemão, assim como na língua grega, parece que encontramos num só significante as acepções *estrangeiro* e *estranho*: *Fremd*, na primeira e ξενοσ (xénos), na segunda. Mas, é

justamente Freud quem nos lembra da importância e do quanto de familiar existe nisso que procuramos afastar de nossa existência (FREUD, 1919). Nisso, nesse afastamento denegatório, seus tradutores foram mestres, sobretudo aqueles que o verteram, ou per-verteram, para a língua inglesa, da qual obtivemos a nossa per-versão brasileira.

O autor de que tratamos era, certamente, um erudito. Pierre Cotet (1989) chega até mesmo a "elencar" os estilos de escrita deste que merecidamente veio a receber o prêmio Goethe de literatura. Pediria a vocês a licença de mencionar esse pequeno rol. Segundo Cotet, Freud seria a um só tempo:

- o filósofo e didata da metapsicologia;
- o dialético da *Psicologia das Massas*;
- o conferencista real ou imaginário das *Conferências* e das *Novas Conferências*;
- o ensaísta da *Recordação de Infância de Leonardo da Vinci*;
- o orador de *Recordações Atuais sobre a Guerra e a Morte*;
- o debatedor que encontra, em *Totem e Tabu* ou na *Análise de uma Histeria*, o movimento mesmo de uma reunião pública;
- o polemista da *Contribuição à História do Movimento Psicanalítico*;
- o procurador que ajusta as contas com Jung, Adler ou Janet;
- o panegirista de Charcot;
- o biógrafo ou exegeta de Moisés;
- o memorialista de si mesmo (*Estudo Autobiográfico*);
- o prefaciador de ao menos quinze obras de confrades;
- o lingüista de "o Inquietante" (*Das Unheimliche*);
- o poeta das horas de graça concedida pela natureza ("A Transitoriedade"), pelo romance (*Gradiva*), pela comédia shakespeariana ("o Tema das Escolhas dos Cofrinhos");
- o cronista de seus próprios sonhos ou de seus lapsos, inclinado à confidência ou à confissão;
- o dialoguista que sabe fazer falar tanto o pequeno Hans como o interlocutor parcial da "Análise Leiga";
- o contador das "Lembranças Encobridoras";
- o folhetinista da Viena burguesa, com suas ruas, suas moradias, seus pátios, suas escadas, suas alcovas;
- o miniaturista do "Bloco Mágico";
- o humorista que gosta de ditos espirituosos e analisa aqueles dos outros;
- o mestre do aforismo, de todas as formas de imagens, comparações e metáforas, do paralelo, da citação que ele explora ou do exergo de que se apropria."

Sua versatilidade e sua erudição não estão sendo aqui colocadas em questão, muito pelo contrário. O que pretendo destacar do estilo ou da escrita freudiana, é que, à diferença do que se possa pensar, a sua terminologia, os elementos fundamentais de sua metapsicologia, seus *Grundbegriffe*, eram muito mais " familiares" e "vulgares" no contexto de sua cultura e língua de expressão do que se possa imaginar. Isso, aliás, para aqueles que têm contato com o seu pensamento não é de se estranhar, uma vez que toda a problemática de sua obra e do tipo de "tratamento psíquico" que sugere é sobre e para as questões da vida cotidiana (FREUD, 1901). Se dizia que era necessário um certo nível intelectual para se submeter à análise (FREUD, 1912) estava se referindo à capacidade de abstração e de elaborar metáfora. Freud raramente quis fazer uso das chamadas "línguas clássicas", do latim e do grego, tal como se fez na tradução médico-biológica de Strachey. Nunca falou em *anáclise*, e sim em *apoio* (Anlehnung), nunca mencionou a palavra *catexia*, mas antes *investimento* (Besetzung) e, talvez seja esse o caso mais comentado e digno de nota, não tratou a sexualidade humana a partir dos *instintos* e sim das *pulsões* (Triebe).

Não nos apressemos aqui em culpar o competente James Strachey pelos deslizes da tradução britânica. Lembremos que este era um jornalista e homem de letras que em muito se opôs aos referidos biologismos. Se formos procurar por um responsável, este seria certamente aquele que fez a Psicanálise atravessar o canal da mancha e quase afoga-la no caminho: Ernest Jones. Quando Strachey quis saber como se tornar um analista Jones lhe sugeriu que estudasse medicina (!). Segundo sua esposa Alix Strachey, " Após três semanas dissecado pernas de rãs, ele desistiu" (in RODRIGUÉ, 1995) e optou por um caminho mais direto: escrever a Freud no intuito de ser analisado. Adiantando a questão da tradução das instâncias

componentes da segunda tópica, Strachey se opôs ferrenhamente a idéia de Jones, com seus termos latinos. Em carta, apesar de acatando sua decisão, chegou a se referir ao colega como "aquela pequena besta" (in SOUZA 1999).

É digno da biologia e da medicina dar uma nomenclatura científica ao vulgar e desimplicando assim o objeto observado do observador, poder tratá-lo com a almejada neutralidade e distanciamento positivistas. Em questões que envolvem a sexualidade, a morte e, por contigüidade, o tabu e o padecimento físico e psíquico, torna-se tranqüilizador o uso de estrangeirismos greco-latinos tais como *amenorréia, orquidopexia, histeróclise, necrofilia, coprêmese*. Já para a psicanálise, estas questões que acabam por provocar o mal-estar estão sempre presentes e é sobretudo a partir deste mal estar, do *sinto-mal* (QUINET, 1993), que se inicia qualquer trabalho.

Há pouco nos referíamos aos estrangeirismos herdados dos *traduttore / traditore* britânicos de Freud e de sua herança. Certamente a maioria dos leitores está advertida de que a segunda tópica do aparelho psíquico não foi concebida em latim. Ao invés de *Ego, Id* e *Superego*, os termos originais teriam sido *Ich, Es* e *Über-Ich*, respectivamente, que iremos a partir de agora deignar por *eu*, *isso* e *super-eu*. Adotaremos a partir de agora as contribuições feitas por Paulo César de Souza em sua tese de Doutorado publicada sob o nome *As Palavras de Freud* (1999).

Ao escrever seu livro *Das Ich und das Es*, ou *O Ego e o Id* no qual formaliza e avança nas concepções metapsicológiacs da segunda tópica, Freud (1923) usa pronomes pessoais: a primeira e a terceira pessoa neutra singular do caso reto. Ou seja, um alfabetizando conjugaria em alemão o verbo amar da seguinte forma:

ich *liebe*

du liebst

er / sie / ***es*** *liebt*

Quanto ao caso de *Ego* ou *Eu*, parece que as discussões se encontram mais avançadas. Adotamos uma tradição anglo-saxã anterior à psicanálise de tratar essa instância psíquica através da qual nos identificamos como *Ego*. Tanto no inglês como no português temos palavras como *egoísmo* ou *egolatria*, palavras que, apesar de trazerem uma conotação negativa, estão incorporadas ao vocabulário cotidiano.

Bruno Bettelheim (1983), um dos primeiros críticos da *Standard Edition* de Strachey, foi quem veio com a argüição de que ao lançar mão do latim e do grego, línguas mortas, acabava-se por evocar erudição e não vitalidade. Sugeria que se usasse os pronomes ingleses *I* e *It* (Evidentemente que torna-se incômoda no inglês a coinscidência fônica de *eye* [olho] e *I* [eu]). No português teríamos em Eu uma tradução direta para *Ich*, mas faltaria realmente um termo cognato ao *es* alemão ou ao *it* inglês. Como podemos entender esse pronome? Graças à riqueza das conjugações no português ou mesmo no espanhol acabamos muitas vezes prescindindo do uso dos pronomes. Se dizemos "canto, corro e durmo" está claro que o agente da ação é a primeira pessoa do singular, se ouvimos " cantas, corres e dormes" sabemos também de imediato tratar-se da segunda pessoa e assim por diante. Não é o caso da maioria das línguas anglo-germânicas tamanha especificidade nas conjugações, fato que incrementaria a importância dos pronomes.

Mas, quando dizemos "chove, troveja e venta" quem é o sujeito, ou mais bem posto, quem é o agente? No alemão diríamos "*es regnet, es donnert, und es schneit*". Até no francês, uma língua neo-latina, ocorre algo semelhante: Diz-se *Il pleut*, algo como "*Ele chove*". Quando ou se o sujeito ou o objeto são inexistentes ou indeterminados, é esta a partícula que se emprega. Outro exemplo: *Es klopft. Wer ist es?* (Batem [na porta]. Quem é?)

Lembrando do famoso chiste do *Analista de Bajé*, da interpelação de seu analisante: *Freud não diria isso?* Realmente, Freud não diria *Isso*, tampouco diria *Id*, até porque ele não falava português nem latim. Usamos o Isso por preservar do ideário freudiano o "inominável" que o psicanalista encontrou na obra de Georg Groddeck (1988) a quem ele atribui a invenção desse termo, mesmo que sua concepção já se encontrasse em Nietzsche (1992).

Assim como Freud não inventou o termo *inconsciente*, mas substantivou o adjetivo/advérbio *unbewußt*, transformando-o em *das Unbewußte*, Groddeck foi quem substantivou o pronome em seu " *Das Buch von Es*" fez de *es*, *das Es*. Cabe aqui uma ressalva para o artigo *das*, também neutro. Se nos pronomes tínhamos *er*, como masculino, *sie*, como feminino e *es*, como neutro, analogamente existem os artigos definidos *der*, para o masculino; *die*, para o feminino e *das*, para o neutro. Através do *das*, podemos "coisificar" o abstrato tornar qualquer significante um substantivo que, no alemão, se distinguem por serem sempre escritos com inicial maiúscula. Foi, de fato, o que Freud sugeriu ao escrevê-los sempre dessa forma.

O que Freud quis designar como *o isso*, ainda que não exatamente como Groddeck, foi "uma força pela qual somos vividos, acreditando vivê-la." (1988) Ou, para remontarmos a Nietzsche em seu *Além do bem e do mal* (1992), "um pensamento vem quando *isso* [es] quer e não quando *eu* [ich] quero". São de ordem semelhante as queixas com que um psicanalista se depara em sua clínica. Queixas que se expressam por sintagmas como "*Isso* é mais forte do que *eu*", ou "*Eu* não sei por que *isso* que está me acontecendo". Já que mencionamos Nietzsche poderíamos dizer que na análise o *Isso* aparece via de regra como o seu *Ungeheuer*, ou o *Inaudito* e, portanto, inominável, aterrorizante, extraordinário e, por que não dizer, estranho.

É realmente paliativamente apaziguador procurarmos separarmos o Isso de nossa subjetividade, atitude que exercemos seja por recalcamento, denegação ou forclusão (para aqueles familiarizados com esses termos). Esta mentira de pernas curtas acaba, porém sempre retornando por mais que tentemos nos dizer "E eu com isso?". Cabe aqui lembrar o célebre aforismo freudiano que resume o objetivo da análise, o tão famoso quanto controverso: "*Wo Es war, soll Ich werden*" (1932 p. 86).

Aqueles que procurarem a versão brasileira encontraram a seguinte tradução: *Onde estava o Id, ali estará o Ego* uma transformação no mínimo interessante da inglesa "*Where the Id was, there the Ego shall be*" . Certamente esta é uma frase que poderia ser considerada uma pérola para qualquer analista de discurso. Em uma sentença tão lacônica formada quase somente por monossílabos poderíamos estabelecer uma série de jogos. Se fossemos fazer uma primeira tradução lexical, termo a termo teríamos o seguinte.

- wo – onde.
- es – isso (it).
- war – (passado do verbo sein [ser/estar] na primeira e terceira pessoa do singular) estava, era.
- soll – (primeira e terceira pessoa do verbo sollen [dever]) devo, deve.
- ich – eu.
- werden – verbo auxiliar que forma o futuro, advir, tornar-se.

Traduções possíveis, portanto:

Onde estava, devo advir.
Onde isso estava, devo advir.
Onde estava isso, deve advir eu.
Onde isso estava, devo tornar-me.
(...)

Lembremos da sugestão de Lacan:

Là où c'était, il me faut advenir. (Lá onde isso estava, devo (-me) advir)

Quem estaria com a razão, Strachey aterrrorizado pelas "sugestões" de Ernest Jones ou Lacan? Apesar de sermos mais tentados a concordar com Lacan é preciso dizer que Freud dá margens para as equi-vocações. Em sua frase não há artigo, ele realmente não diz O Eu E O Isso, tal qual no título de seu livro, no entanto, ao colocar ambos os termos em maiúsculo, faz qualquer leitor de alemão pensar se tratar de substantivos.

Talvez seja mais interessante largarmos a ilusão de uma tradução correta e nos posicionarmos quanto a uma mais adequada. Sem dúvida a mais interessante com a qual já me deparei foi a proposta por Garcia-

Roza em seu *Freud e o Inconsciente* (1994). Sua versão seria: *Ali onde se estava, ali como sujeito devo vir a ser.*

O que é interessante destacar dessa frase e de suas diferenças nas traduções é a questão da implicação, questão que vem permeando tudo que até aqui foi tratado. Não estamos tratando de duas entidades externas e alheias que atendem pelo nome de *Id* ou *Ego* de *Eu* ou *Isso*, ou seja lá o que nomes tenham. A metáfora dos "dois senhores" pode até ser interessante como ilustração, ainda que perniciosa por evocar um distanciamento.

A partir da implicação de um falante, espera-se que, não diga "meu Eu", mas diga-se *eu* e enquanto *eu* torne-se advertido d'isso que também não é estranho ainda que não-sabido, que procure escutar *isso* que fala em si.

Quanto à tradução das idéias e dos termos freudianos, ainda que aqui apontemos para algozes ou para um algoz britânico, continuamos concordando como o "traduzido", que toda tradução implica em perdas e traições ao autor. Se a tradução de Strachey peca pelo cientificismo, a versão francesa de Laplanche incorre no purismo léxico que tira do texto original a sua fluidez e beleza (SOUZA, 1999). Não necessitamos certamente, tal como o Analista de Bagé, nos resignarmos de compreender Freud se não conhecemos sua língua de expressão, desde que nos aproximemos de suas versões com as devidas advertências. Advertências que podem custar a mais cara das advertências, a do sujeito do inconsciente.

Referências:

BETTELHEIM, Bruno. Freud and Man's Soul. Nova Iorque: Knopf, 1983.

COTET, Pierre et al. *Traduire Freud*. Paris : PUF, 1989.

FREUD, Sigmund. Das Ich und das Es, in Studienausbage Bd. III – Psychologie des Unbewussten. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1923 / 2000.

FREUD, Sigmund. Das Unheimliche, in Gesammelte Werke – Chronologisch geordnet. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1919 / 1999.

FREUD, Sigmund. Die Zerlegung der psychischen Persönlichkeit – Neue Folge der Vorlesungzur Einführung in die Psychoanalyse., in Gesammelte Werke – Chronologisch geordnet; Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1932/1999.

FREUD, Sigmund. Ratschläge für den Arzt bei der Psychoanalytischen Behandlung in Scriften zur Behandlungstechnik –Studienausgabe . Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1912 / 2000.

FREUD, Sigmund. Zur Psychopathologie des Alltagslebens, in Gesammelte Werke – Chronologisch geordnet; Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1901/1999.

GARCIA ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

GRODDECK, Georg. Das Buch vom Es. Psychoanalytische Briefe an eine Freundin. Frankfurt am Main: Ullstein Sachbuch, 1988.

NIETZSCHE, Friedrich. *Para Além do Bem e do Mal*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Cia. das Letras, 1992.

QUINET, Antonio.. *As 4+1 condições de análise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1993.

RODRIGUÉ, Emilio. *Sigmund Freud – O século da Psicanálise: 1895 – 1995. Volume 1*, São Paulo: Escuta, 1995.

SOUZA, Paulo César de. *As Palavras de Freud*. São Paulo Ática, 1999.

Discípulo y paciente

José Assandri

En memoria de mi amigo Carlos Kachinovsky

I

Ya casi no recibo cartas en un sobre, con sello y matasello, con mi nombre al dorso y en el reverso, el de mi corresponsal. Tampoco escribo cartas a mano, salvo por añoranzas de aquellos tiempos A. I. 1. Posiblemente en el campo de la ficción, aquel viejo artificio de las cartas como una variante narrativa esté desapareciendo 2. Y quizás ese sector editorial dedicado a la publicación de la correspondencia de personajes y autores vaya perdiendo pie ante los cambios en la comunicación y la expresión, cambios que no sólo asedian la escritura a mano, sino todo aquello que es la vida cotidiana, incluso lo que clásicamente se ha llamado arte. ¿Se volverían entonces más evidentes los extraños intereses que hacen que alguien se ocupe de la correspondencia que Freud tuviera con algún otro? Por ejemplo, ¿esa dilución de la correspondencia escrita haría que las cartas entre Sigmund Freud y Karl Abraham se vuelvan atractivas bajo el título de *Correspondencia Completa* 3? Hay que reconocerlo, algunos declaran que ese tipo de lectura no les atrae en nada, pero, ¿cómo es que alguien como Abraham devino analista, "segunda generación"? Habiéndose encontrado con Freud en contadas ocasiones, mayormente en congresos, ¿podemos pesquisar algo a partir de su correspondencia?

Bajo los signos de esa interrogante es posible que *Correspondencia Completa* sea una formulación que genere expectativas. Sobre todo cuando llega luego de una censura, es decir, después de una *Correspondencia* 4 a secas. Cuarenta años para que se "completara" una correspondencia podría resultar asombroso, pero, ¿qué se escribían Sigmund Freud y Karl Abraham? ¿Qué respondía Freud a Abraham? ¿Y Abraham a Freud? ¿Podría decirse que entre uno y otro había "trasmisión" de psicoanálisis, o eran cartas familiares, a lo sumo noticias de producciones teóricas y de la política del psicoanálisis? ¿Qué papel jugó la censura? Es necesario señalarlo: en el centro del asunto, tratándose de la correspondencia de aquellos tiempos, siempre está Freud. No tendría el mismo público una *correspondencia completa* entre Abraham y Sandor Ferenczi, tampoco entre Ferenczi y Gustav Jung, ni entre Jung y Ernst Jones, ni entre Jones y Otto Rank, ni entre Rank y Max Eitingon. La correspondencia en la que estuvo implicado Freud ha pasado por diferentes versiones, desde las más o menos censuradas hasta la publicación de las cartas que Freud escribió día a día, con el título de *Correspondencia de Sigmund Freud* 5. Allí es posible seguir, en secuencia cronológica, a quienes le escribió tal o cual día hasta el día de su muerte. Para esa versión de las cartas de Freud, el editor recurre a algunas líneas de Jean Allouch como un epígrafe para el tercero de los tomos:

> ¿Por qué se publica en forma dual la correspondencia de Freud? Por no hablar más que de correspondencias francesas, citemos Freud-Pfister (63-66), Freud-Lou Andreas Salomé (68-73), Freud-Ferenczi (92). Parece extraño, incluso insensato. Imagínese a un físico que estudia el movimiento de los planetas tomándolos de dos en dos: Tierra-Luna, Saturno-Sol, Venus-Marte, Júpiter-Luna, etc.; con un método semejante jamás se habría podido encontrar la ley de la gravedad. 6

¿Sería necesario hacer algunas correcciones astrofísicas como definir qué es un planeta, o cuál es el objeto de estudio de un físico? Dejemos para más tarde el cielo, porque importa señalar que el epígrafe que usa el editor resulta de una selección peculiar del texto de Allouch, selección que tiene como objetivo evitar vérselas con algo que verdaderamente sería una piedra en su zapato, y piedra de un tamaño bastante molesto, porque pocas líneas más adelante, aparecía escrito:

> Se podría publicar, por ejemplo, en la misma serie de obras, la correspondencia de Freud con todos aquellos a quienes él escribió, insertando en su lugar cronológico las cartas recibidas por él, quienquiera que haya sido el remitente. Sería una gran alegría disponer así de las cartas escritas por Freud en una misma tarde; después las del día siguiente, etc. 7

La *Correspondencia de Sigmund Freud* que edita Caparrós no nos ofrece las de sus corresponsales. Una excusa como la falta de espacio editorial no nos resultaría de suficiente calidad como para tranquilizar

ningún espíritu. ¿A qué se debe ese modo de tratar la correspondencia como si fuera un sistema freudocéntrico del que sólo importaran las radiaciones del astro rey? No es extraño que Caparrós, buscando fundamentar su proyecto en unas líneas escritas por otro, evite citar algo que seguramente lo coloca en otro sitio, más alejado del punto de gravitación señalado por el supuesto auspiciante. Pero también sería necesario reconocer que ninguna edición de cartas podría llegar a establecer a ciencia cierta cuándo Freud o sus corresponsales escribieron tales o cuales cartas, ni si fue en la tarde o en la mañana, si Freud, antes de escribirle a Abraham, había recibido una carta de Jung o de Jones. La aspiración de detalles formulada por Allouch posiblemente resulte de su método de lectura, ya que escogió leer las cartas entre Freud y Ferenczi con la novela epistolar de Choderlos de Laclos, *Relaciones peligrosas*. Es precisamente la ficción la que alimenta ese anhelo de poder colocar cada carta en su orden exacto, en su tiempo justo. Una trama de ese tipo, entre corresponsales psicoanalíticos, un tal argumento, sería muy difícil de reconstruir, y tal vez sólo sea posible en la ficción literaria. Y aunque se podría llegar a saber a qué hora Freud recibió algunas cartas conociendo la rutina de los carteros en Viena, eso no nos permitiría saber a qué hora la escribieron sus corresponsales, ni tampoco nos permitiría saber si habiendo recibido varias cartas en un día, Freud habrá elegido tal o cual para leer primero, ni sabríamos cómo esa elección pudo haber incidido en las respuestas que les escribió a otros. O cuando alguno de los corresponsales reenviaba cartas de otros, ¿cómo esa carta incidía en la respuesta?, ¿cuál elegía primero? Menos podremos saber si alguno de ellos, luego de haber escrito una carta, decidió que esa no llegara a su corresponsal, destinándola a la papelera. Laclos podría haber recuperado esa carta, con mayor o menor sutileza, incluso con una buena dosis de suspenso. Si estas precisiones son imposibles vale la pena establecer un alerta: las cartas deben leerse como si alguien le hubiera cortado a una película varios fotogramas, y por eso los movimientos de escritura pueden resultar grotescos, o por momentos generar desesperanza.

A unos cuantos leer cartas de otros les provoca aburrimiento. ¿Acaso quienes las leen lo hacen por simple chismografía? Seriamente, algunos leen las cartas de Freud como si eso les franqueara el paso a un coto privado, a un lugar al que no se tiene acceso desde los textos que él publicó. Tal vez supongan que tener sus cartas día a día podría resultar una especie de diario de bitácora, anotaciones de movimientos que auguran revelar detalles hasta entonces desconocidos, generando la inminencia de saber lo que no pudo saberse antes y que entonces puede saberse, de buena fuente. Esas cartas, atesoradas durante largos períodos a la espera del tiempo legal que permita hacerlas públicas, podrían dar lugar a fabulosas pesquisas. Si en el mercado alguien elige editar sólo las cartas de Freud, como Caparrós, o se editan correspondencias duales, Freud y los otros, es preciso considerar que la expectativas comerciales tienen sus razones, aunque fuera algún mito, como aquel que supone al psicoanálisis surgiendo de Freud como Atenea lo hizo de la cabeza de Zeus. Este mito alimentado por el tiempo, ha sido incitado por un viejo título, sabiamente elegido, y que ha terminado forzando una clave de lectura para la correspondencia psicoanalítica. Es que la primera selección de cartas de Freud a Wilhelm Fliess apareció con un título inquietante: *El origen del psicoanálisis* 8. Desde ese momento, la marca de "origen del psicoanálisis" ha colocado a las cartas bajo el modo de una producción previa, privada, anterior a la publicación de textos, de esbozos de movimientos doctrinarios, cuyo punto cero es Freud.

La búsqueda del origen, viejo y fructífero mito, mito que se conjuga fácilmente con el culto al padre, siempre reclutará adeptos. ¿Por qué situar en las cartas de Freud a Fliess el "origen" del psicoanálisis, y no en algo que se produjo a partir de escuchar a algunas histéricas? Incluso, ¿por qué no aceptar que en la invención del psicoanálisis intervino una cuota de azar como la que permitió el descubrimiento de la penicilina? Por ejemplo, que por factores contingentes, Joseph Breurer hubiera quedado en la posición justa como para contarle a Freud su historia con Anna O; o que varios acontecimientos cotidianos en tierras francesas le permitieron a Freud escuchar algo diferente en algunas frases que Jean-Marie Charcot ya habría dicho a otros. Aún más, como si esto no fuera suficiente, ¿acaso las cartas no son sólo una parte de todo eso que Freud produjo mediante una de las primeras y más importantes tecnología inventadas por el hombre, la escritura? Es que la escritura ha sido la principal técnica para tratar las cosas, el mundo, la existencia, la muerte, el amor, la angustia. Y basta tomarle el peso a todo lo que escribió Freud como para arriesgar la hipótesis de una *writting cure*, homóloga a la *talking cure*, expresión llevada a la fama por ya sabemos quién. En la propia correspondencia con Abraham podemos indagar el modo en que Freud estaba atento a su escritura:

> Mi carta a Krauss dejaría traslucir las reticencias que tuve que vencer para escribirla. La letra cambia al menos cuatro veces a lo largo de dos páginas 9

La idea del "origen del psicoanálisis" a partir de un "autoanálisis" de Freud (falsa traducción de *Selbstanalyse*) presente en las cartas a Fliess, sostiene la autocreación de un padre del psicoanálisis. *Urvaterpsychanalyse* para inventarlo en la lengua que fue la de Freud, lugar ideal, soporte que no deja de ser un personaje que el maquillaje y la censura epistolar y familiar, aunque no exclusivamente, se han dedicado a fabricar. Edward Glover, quien fuera paciente de Abraham, redactó en el "Prólogo" a la *Correspondencia Sigmund Freud-Karl Abraham*:

> El arte animístico de la biografía, como el embalsamamiento, la ejecución de imágenes talladas o pintadas, o el cincelado de inscripciones en lápidas sepulcrales, puede obedecer a distintos propósitos. Pero en la mayor parte de los casos, la intención manifiesta del artista-biógrafo consiste en revivificar y conservar para la posterioridad las imágenes de quienes, mediante su vida y sus obras, lograron buena o mala fama, y de una u otra de estas maneras contribuyeron a la autoestimación –y por ende al bienestar- de sus semejantes. 10

El movimiento de embellecimiento, el embalsamamiento, no deja de estar presente en la *Correspondencia Completa*, aunque ésta evite los prologuistas. Pero si uno se detiene en la tapa de esta edición, las fotografías elegidas de Freud y de Abraham dan la impresión de ser las más bellas del período 11. Es que esas imágenes idealizadas que se dirigen al lector desde la tapa del libro, imágenes embalsamadas, aptas para todo uso, resultan finalmente ser las indicadas para un uso religioso.

Pero este rasgo cosmético común entre la *Correspondencia* y la *Correspondencia Completa*, no debe ocultar lo que parece ser una diferencia de peso: de las quinientas cartas que se conservan, ciento treinta y tres no fueron publicadas en la *Correspondencia* . De las trescientas sesenta y siete publicadas, sólo cincuenta y nueve fueron publicadas completas. Y en la *Correspondencia Completa* podemos leer al derecho y al revés sus cartas. ¿Qué fue lo que no se publicó? ¿Qué se "restituye" a esa correspondencia cuando se levanta la censura? ¿Qué puede brindarnos ese esfuerzo? Y, verdaderamente, ¿acaso la *Correspondencia Completa* es un complemento imprescindible para las *Obras Completas* de Freud 12? Parece que nada es suficiente, nada es ínfimo, nada descartable si se trata de Freud. Cualquier papelito, hasta ahora perdido, podría dar respuesta a quien sabe qué interrogante sobre el psicoanálisis, o en su defecto, ser objeto de culto. ¿No podrían producirse lecturas productivas partiendo de otro lado, por ejemplo, leer las cartas Freud-Abraham desde Abraham? ¿Se lograría cercar algunas cuestiones con mayor exactitud si se parte desde el discípulo y no del maestro colocado como padre originario?

El suspenso de la censura

La censura de cartas a cargo de los familiares, no es más que una de sus formas. Hay toda una problemática de la pertinencia de esa publicación que llega a producir efectos paradójicos como los que se hacen evidentes en la publicación de la correspondencia entre Freud y Ferenczi:

> Es un acto prohibido e inmoral publicar, aunque sea una línea de un autor, lo que no hubiera sido destinado al gran público: esto vale particularmente para las cartas dirigidas a personas privadas. Aquel que las hace imprimir o publicar se vuelve culpable de una felonía que merece el desprecio. 13

Por lo menos debe ser curioso que se utilice como epígrafe al primer tomo de correspondencia Ferenczi-Freud estas palabras de Heinrich Heine. Los epígrafes se vuelven lugares privilegiados para las rarezas. ¿También merecen el desprecio los lectores de eso que "*no hubiera sido destinado al gran público*"? ¿Acaso un *introito* de este tipo tiene como objetivo provocar en el lector la sensación de entrar en territorio prohibido, y disfrutar de ello? Por otro lado, afirmar que si los corresponsales no destruyeron aquellas cartas es porque esperaban su publicación, no es mas que una chicana para salvar la moral de aquellos que se sienten infractores. No creo que sea necesario alegar, tratándose del fuego, que mas vale estar del lado de Max Brod y no del de Franz Kafka. Si algunos papeles no se han quemado, el asunto es qué se hace con ellos, cómo se publican, cómo se los lee, y fundamentalmente, qué produce esa lectura.

La publicación censurada de las cartas entre Abraham y Freud, *Correspondencia*, produjo un suspenso teórico en el trato de ciertos asuntos, o ha llegado a generar hipótesis carentes de fundamento. A modo de ejemplo, respecto a la llamada "ciencia judía", Marthe Robert señala la censura de las cartas como un límite para analizar la posición de Freud. Incluso haciendo hincapié en que:

> Abraham puede seguir a Freud sin esfuerzo, o sin sentirse demasiado desorientado, un Jung deberá autovigilarse arduamente para eliminar los vestigios de fe… 14

Incluso más adelante refiere que:

> Esta correspondencia censurada previamente presenta pues lagunas que limitan el interés de la aportación; conviene saber, si se utiliza, que contiene vacíos por los que podría precisarse o confirmarse el pensamiento de Freud, o en algunos casos, incluso, corregirse. La crítica no puede más que expresar sus sospechas. 15

A contrapelo de lo que lee Robert, Caparrós hace otra hipótesis, considerando a Abraham "*más relegado*", tal vez por "*más autosuficiente*", por lo que llega a afirmar:

> Faltan, como sabemos, algunos documentos en la correspondencia de Abraham y la que circula está censurada sin saber a ciencia cierta cuáles son los párrafos omitidos. Quiero suponer que eso la dota, por lo escandido, de un carácter distante que probablemente no lo sea tanto cuando contemos con el material censurado. 16

¿Con qué rasero se mide la distancia a Freud? ¿Cuánto de esto puede expresarse en las cartas? ¿Acaso puede prescribirse una poción predeterminada de Freud para cada uno? ¿Cuánto Freud es suficiente? ¿De qué modo? ¿Cuáles son los elementos que permiten leer la cercanía o el alejamiento? No porque Jung estuviera enfrentado a Freud debería suponerse que, comparado con Abraham, estaba lejos, sino que tal vez todo lo contrario. ¿Acaso no fue a Jung que Freud le escribió la formidable frase:

> Ser calumniados y quemarnos en el fuego del amor con el que operamos: he aquí los riesgos de nuestro oficio, pero no por ellos renunciaremos auténticamente al mismo. 17

Desprenderse del freudocentrismo podría permitir acercarse de otro modo a la relación al maestro, desde el discípulo. Es más, posiblemente el viraje de algunos de sus corresponsales al freudocentrismo tuviera sus costos. Pero un costo que, tratándose de psicoanálisis, no importa establecer como "costo personal", sino lo que puede costarle a un analizante que a su analista (discípulo de un maestro) 18 le importe más girar al abrigo de la cercanía de su maestro que exponerse al quemante decir analizante.

"*Discreción médica*" y "*repeticiones innecesarias*" fueron los nombres que escogieron Hilda C. Abraham y Ernst L. Freud para editar la *Correspondencia*. Esos nombres de la censura generaron desconfianza, y esa desconfianza induce a declarar una insuficiencia. Pero no deja de ser interesante que los editores de la *Correspondencia* tuvieron el cuidado de marcar cada carta censurada o cortada mediante un asterisco, y también se ocuparon de presentar una "*Tabla comparativa de cartas conservadas y publicadas*". Con un texto al lado de otro es posible ubicar las cartas excluidas, las agujereadas, buscar la lógica de ese trabajo realizado bajo los mismos apellidos por la generación siguiente. ¿Se podrían establecer, con el mismo cuidado que un astrónomo, las desviaciones de las órbitas, el eclipse de los datos? ¿Qué resultado podría dar un trabajo con tal exigencia de precisión? ¿Permitiría identificar algunos agujeros negros?

La primera cosa que aparece en ese trabajo comparativo es que la eliminación de datos no fue realizada con minuciosidad ni con coherencia. Datos familiares son excluidos de algunas cartas y no de otras. Los nombres de algunos, criticados y destratados 19, son borrados en algunas oportunidades mientras que en otras, pueden ser identificables. Algunas tarjetas postales fueron publicadas en la *Correspondencia* y otras no. Pero, ¿hay algún dato realmente revelador para quien sabe qué cosa psicoanalítica? Posiblemente, el aburrimiento de algunos, no sea otra cosa que el malestar que provoca leer cartas sin poder extraer algo que justifique la expectativa de la lectura. Sin embargo el canto de la censura fascina, como si retornando a los primeros analíticos, se siguiera creyendo que levantar la censura produce mágicos efectos. Esos efectos, efímeros en una cura, ni siquiera se logran con la correspondencia, porque la censura simplemente cubrió algunas partes supuestamente pudendas de la imagen de esos muertos. Desencantarse de la correspondencia, de pronto, podría producir algo novedoso. Y ni siquiera eso está asegurado. Salvo constatar que el suspenso teórico, generado por la censura a la correspondencia, ha tenido como uno de sus efectos más graves el congelamiento, la "museificación" 20 de la historia del psicoanálisis. Fósiles, cartas enterradas durante años, colocaron a aquellos ávidos de investigar en un suspenso momificante. ¿Qué es posible revivificar de ese tiempo en el que Freud y algunos otros

escribieron tantas cartas? ¿Cómo revivir los museos abandonados? En la casa-museo Freud en Londres, en 1999, Sophie Calle, tendió un vestido de novia en el diván de Freud 21. Seguramente no es posible instalar un fantasma de este tipo en el lecho de la correspondencia. Sin embargo, podría intentarse generar algo que no sea simplemente letra muerta. De hecho, la lectura que hizo Jean Allouch de las cartas Ferenczi-Freud con la novela de Choderlos de Laclos, podría considerarse un modo de provocar la revivificación de aquel lazo.

Usted es mi maestro

Karl Abraham estaba en Zurich cuando comienza su correspondencia con Freud. Fue precisamente en el Burghölzli, hospital dirigido por Eugen Bleuler y en el que se desempeñaba Karl Gustav Jung, donde supo de Freud. La primera carta que nos ofrece la *Correspondencia* en ambas versiones es de Freud a Abraham, acusando recibo de un artículo, su ponencia en el congreso anual de la *Asociación Alemana de Psiquiatría*, 27 de abril de 1907: "Sobre la significación de los traumas sexuales infantiles en la sintomatología de la demencia precoz" 22. Freud recibe por correo el texto, del que dice ya haber tenido noticias. Lamentablemente no se conocen las primeras cartas de Abraham a Freud, y por ello desconocemos el modo en que se le dirigió por primera vez. (¿Las habrá tirado por intrascendentes? ¿Las habrá perdido por conmovedoras?) Las tres primeras de la *Correspondencia Completa* están firmadas por Freud. Luego se conservan dos de Abraham. En la 5 A, anuncia su deseo de volver a Berlín:

> Ahora quiero intentar ejercer en Berlín de especialista de enfermedades nerviosas y psíquicas. Es verdad que neurólogos no faltan en Berlín. Pero pongo mi esperanza en dos hechos: primero, en la aplicación del psicoanálisis, y segundo, en mi formación psiquiátrica, que no tiene ningún médico de Berlín. 23

Freud responde a esos proyectos en una carta fechada dos días más tarde, en 6 F:

> Un aumento de mi prestigio en Alemania seguramente sería de su provecho, y si me permitiera calificarle directamente como discípulo y seguidor mío –usted no me parece que se avergüence de ello-, podría interceder enérgicamente por usted. 24

La carta siguiente de Abraham, fechada cinco días después, tiene su interés:

> Si usted quiere llamarme su discípulo, no tengo ningún motivo para rechazarlo. Antes bien, veo en ello un reconocimiento por su parte, y le aseguro que hace ya tres años –el tiempo que llevo estudiando sus escritos- que lo considero mi maestro. 25

Tres años, el tiempo que estuvo Abraham en el Burghölzli. Declararse discípulo por haber leído escritos de Freud, ¿sería esa vía suficiente como para "*la aplicación del psicoanálisis*"? Cuando Freud le ofrece nombrarse discípulo, algo que no era ajeno a su política de difusión y captación de adeptos, Abraham le responde "*lo considero mi maestro*". Es necesario tomar nota de que no es lo mismo que alguien sea nombrado discípulo a que alguien sea nombrado maestro. El movimiento de Freud, calificar a alguien de discípulo, no tiene sentido si el mentado discípulo no lo nombra maestro. Nombrar discípulo a alguien profiriendo: "*¡Sígame! ¡Usted es un 'seguidor mío'!*" puede dejar frío o provocar la burla. Pero el caso es que en 5 A Abraham le escribió a Freud sobre su aspiración a practicar el psicoanálisis en Berlín. Es sobre esa línea que puede producir algún efecto el que Freud proponga a Abraham nombrarlo su discípulo. ¿Qué estatuto pudo haber tenido ese discipulazgo en Abraham? Podría establecerse que la lectura de ciertos textos canónigos del psicoanálisis como *La interpretación de los sueños*, *Psicopatología de la vida cotidiana*, *El chiste y su relación con el inconsciente*, *Tres ensayos de teoría sexual*… fueron los que le abrieron la vía a un maestro, ya que hasta entonces no hubo ningún encuentro entre maestro y discípulo. Y en todo caso, habrán sido Jung o Bleuler quienes le acercaron textos de Freud. Pero ¿acaso esa vía, transitada en ese tiempo por los caminos de la medicina, permitiría calificar al magisterio freudiano como "científico"? La medicina, la psiquiatría, no son los únicos elementos en juego, más allá que para Freud la esperanza de una sanción "científica" para el psicoanálisis nunca fue abandonada. En la misma carta en la que Abraham se propone retornar a Berlín para aplicar el psicoanálisis, se puede leer otro elemento clave:

> En siete años no he conseguido ascender del puesto de asistente ni en Alemania, por ser judío, ni en Suiza, por no ser suizo.

A lo que Freud había respondido, pocas líneas antes de proponerle el discipulazgo:

> No he tardado en reprimir mi primer arranque de compasión al leer su carta. No es ninguna desgracia para un joven como usted que se le empuje a la vida libre, *au grand air*, y el hecho de que lo tenga más difícil por ser judío producirá en todos nosotros el efecto de resaltar todas sus capacidades. 26

La política del psicoanálisis ha sido marcada por los avatares de la cuestión judía. Persecución, asimilación, exclusión, heroísmo, podrían considerarse algunos de los rasgos, sin pretender ser exhaustivo. El judaísmo y Freud ha dado fruto a una serie de estudios como el ya citado *Freud y la conciencia judía*, de Marthe Robert; *Mal de archivo* , de Jacques Derrida 27; la lista podría ser larga, y más aún, porque cada uno de estos estudios ha suscitado, y suscitará, otra serie de estudios. Pero conviene agregar aquí el libro de Georges Steiner, *Lecciones de los maestros* 28. Para Steiner "*No hay comunidad, credo, disciplina o artesanía que no tenga sus Maestros y discípulos, sus profesores y aprendices. El conocimiento es trasmisión.*" 29 Y señala que hay discípulos que destruyen a sus maestros, maestros que destruyen a sus discípulos, como también, en algunos casos, el lazo maestro-discípulo se alimenta de *eros*. No pretendemos entrar de lleno en la exploración sobre maestros y discípulos que es posible leer en este libro, pero es necesario consignar ciertos trazos, comenzando por uno de Steiner:

> La patria judía es el texto, en cualquier lugar de la tierra donde se confíe a la memoria, se someta a examen detenido y se constituya en objeto de interminable comentario (compárese con el "análisis interminable" de Freud). La mitología judía *par excellence* es la ingente crónica de los relatos de los Maestros y de los ilustrativos episodios que acompañan sus enseñanzas. 30

Que la patria sea el texto, en cierta forma es:

> Dejarse dominar por la idea de que el destino de su alma depende de saber si la conjetura que ha hecho en cierto punto de cierto manuscrito, es exacta. 31

Pero esa importancia del texto, en Freud, no va sin otro rasgo esencial, recortado de ciertos personajes judíos cotidianos:

> Freud tiene debilidad por ese personaje trivial y que irradia inteligencia quien, bajo los rasgos del *schnorrer*, del casamentero o del mal casado, del prosacio mentiroso o del genial fabulador, sabe con una sola palabra poner al mundo al desnudo y en ridículo. 32

Seguramente siempre resultará fallido el intento definir los rasgos que demarcaron la importancia del judaísmo en Freud 33, aún sabiendo cómo eran esos tiempos en Viena, en la lengua alemana. Pero no por reciente, sino por una forma de tratar el asunto sumamente pertinente, recomendamos el texto de Milner *El judío de saber*. La figura del "judío de saber", en el terreno de "*el hombre de la* Wissenchaft", del hombre del "saber moderno", fue central a todo un circuito de sapiencia en la época de Freud y Abraham:

> esa figura aislable que yo llamo el judío de saber. Algunos nombres indicarán a qué me refiero: Hermann Cohen, Husserl, Aby Warburg, Panofsky. Añadiremos a Freud, ciertamente, pero de un modo singular; no hay ninguna duda de que se pretendió judío de saber, y luego, por obra de las circunstancias, pero también por un movimiento propio, dejó de lado esta pretensión. 34

Entre los cientos de cartas que transcurrieron entre Freud y Abraham, es posible pesquisar el lazo discípulo-maestro, como también trazos de judaísmo. No es esto más que una obviedad, que podría complejizarse estableciendo niveles o registros de esa relación. No haremos una clasificación de ese tipo, porque preferimos consignar otros pliegues. Desde el envío sueños que hace Abraham, suyos y de su esposa, hasta la necesidad de encontrarse *personalmente* con Freud. El envío de sueños por escrito justamente parece apoyarse en la cuestión textual, con la idea de un inconsciente, que un minero adecuadamente instruido, podría explotar como si se tratara de una mina a cielo abierto. Sin embargo, Abraham vuelve a escribirle a Freud señalando que sería necesario ocultar ciertos elementos personales, con lo que los sueños le son devueltos. Ese movimiento también hace aparecer la necesidad de encontrarse *personalmente*. Aunque los encuentros personales 35 no ocurrieron más que contadas veces, cuestión que puede contrastarse con la frecuencia de viajes y encuentros que Freud tuvo con Ferenczi.

Pero además se despliegan otros rasgos en la relación Abraham-Freud, como por ejemplo trabajar casi al mismo tiempo temas similares. Un ejemplo claro de esto es que mientras Freud trabaja con Leonardo da Vinci, Abraham lo hace con otro pintor, Giovanni Segantini 36. O que ambos abordaron la cuestión religiosa de las lejanas épocas egipcias 37. Aunque podría decirse que Abraham se pliega a ciertos indicios dados por su maestro, también podría conjeturarse que, cada uno, desde su lado, parece explorar aquello que importa al psicoanálisis. También el magisterio de Freud tiene otras vertientes, como la exigencia de que Abraham aumente sus honorarios, cuestión en la que se hace presente una política de valoración del psicoanálisis. O aún cuestiones más complejas como el papel que jugó Freud en aquello que ha pasado por ser el aporte fundamental de Abraham al psicoanálisis, la formulación del parcial, materia que podemos recortar en dos elementos cercanos en el tiempo:

> *Primero:* Con la llave del erotismo anal, que, como usted bien sabe, está constitucionalmente reforzado en todos los homosexuales, le será fácil abrir las puertas cerradas. 38
>
> *Segundo:* Así se forma el fetiche: nace de un tipo específico de represión que podríamos llamar parcial y que se da cuando una parte del complejo es reprimida, mientras que la otra es *idealizada* en compensación. 39

¿Cuánto de estas indicaciones de Freud incidieron en las elaboraciones de Abraham? Por otra parte, del lado del discípulo, no sólo es posible constatar un trabajo de lectura, de difusión, sino que también, nombrado por Freud como uno de los "*paladines*" 40 del Comité secreto, Abraham termina definiéndose como "*guardián*" 41 del psicoanálisis. Lo fue cuando la defección de Jung, como cuando Rank y Ferenczi produjeron teorías "desviadas", llegando incluso a discrepar con Freud, más conciliador y esperanzado. Casi en paralelo con estos asuntos de batallas, Abraham también funciona como lector, en particular es posible constatar esto respecto al manuscrito "Duelo y melancolía". Freud le escribe a Abraham:

> Sus reflexiones sobre la melancolía me han servido de mucho. No tuve reparos en insertar en mi ensayo todo lo que me parecía útil. Lo que más aprecié fue su referencia a la fase oral de la libido; también mencioné su asociación con el duelo. 42

El discípulo aporta al trabajo del maestro, pero el propio Abraham no comprendió cabalmente lo que allí Freud exponía. Al menos si seguimos algunas afirmaciones que aparecen años después en un texto suyo de 1924:

> Cuando Freud publicó su "Duelo y melancolía", … noté que yo sentía una dificultad desacostumbrada para seguir el hilo de sus pensamientos. … Combatí este sentimiento, pensando que el hecho de que el genio de Freud hubiera hecho un descubrimiento en un campo que tanto me interesaba, me había provocado un "no" afectivo. Sólo después me di cuenta de que este motivo obvio era de importancia secundaria con otro. Los hechos eran estos:
>
> Mi padre había muerto a fines del año anterior. Durante el período de pesar por el que pasé, ocurrieron ciertas cosas de las que no me cercioré en ese momento, como consecuencia del proceso de introyección. El hecho más notable fue que mi cabello encaneció rápidamente, y luego volvió a ponerse negro en el curso de unos pocos meses. … Se revela así que el principal motivo para que al principio me opusiera a la teoría de Freud sobre el proceso patológico de la melancolía, fue mi propia tendencia a emplear el mismo mecanismo durante el duelo. 43

El mismo año que Freud le había enviado el manuscrito de "Duelo y melancolía" moría el padre de Karl Abraham. No hay ni una línea sobre el asunto en toda la correspondencia que se conserva. Fue la identificación con color blanco del cabello (rasgo que le impresionó cuando vio a su padre por última vez con vida) lo que aparece señalando una especie de congelamiento introyectivo del que sólo podrá dar noticias casi diez años después, precisamente en los tiempos en que Freud era sometido a su primera operación de cáncer de mandíbula.

Restos de Cronos

No cabe la menor duda de que hay rasgos de tensión, avatares, cuestiones que nunca podrán ser rescatadas de la garganta de Cronos. Pero en su falda, han quedado algunos restos. Porque tratándose de

psicoanálisis, incluso tratándose de Abraham, no parece ser adecuado quedarse en la relación discípulo-maestro exclusivamente. Cierta carta, una carta que podría considerarse minúscula para la extensión de la correspondencia, muestra un punto particular, una basculación que podría permitirnos leer de otro modo estos asuntos del lazo entre Abraham y Freud:

147 A

> Dr. K. Abraham Berlín W. Rankestrasse 24
>
> 27.12.12
>
> Querido profesor:
>
> Hasta hoy no he tenido ocasión de darle señales de vida. La enfermedad que había contraído en Viena empeoró durante los días posteriores. Ya estoy mejor y no quiero demorar más la expresión de mi gratitud. Los motivos de esta gratitud no son, ni mucho menos, fáciles de numerar. Y la calurosa acogida en su casa y toda la atención personal que usted me dispensó son difíciles de agradecer con palabras. Si es cierto un reproche que se le hizo recientemente – el que trate a sus discípulos como pacientes-, he de reprocharle varios graves errores de técnica. El primero es que usted *mime* a sus pacientes, lo que notoriamente no se debe hacer, y el segundo, que haya obsequiado a su paciente, lo que puede inspirar en él fácilmente una idea falsa de la terapia. Y finalmente, como colofón, acudió en secreto al hotel a pagar mi cuenta. "Si fuera psicoanalista", no lo habría hecho, pues al término de la cura el paciente debe saber tanto como el médico sobre su caso. Sin embargo, usted me ha ocultado algo. ¡Y eso que conoce la probabilidad de que un sentimiento de culpa provoque una actitud hostil! Pero como el "tratamiento", en general, me ha gustado, no sólo no me quejo, sino que incluso vuelvo a darle gracias por todo, de todo corazón. ¡El escrito adjunto entréguelo, por favor, a su esposa!
>
> No hay mucho más que contar hoy. A ser posible, en los próximos días enviaré un trabajo sobre los abuelos. A éste le seguirá pronto un pequeño artículo sobre un recuerdo encubridor. 44

Hasta aquí seguimos la traducción de la *Correspondencia Completa* , que no tiene mayores diferencias con la traducción 45 de la *Correspondencia*, salvo, que para ésta carta, el asterisco señala un acto de censura. Lo que apareció censurado, querido lector, es ni más ni menos que lo siguiente:

> Falta por añadir una petición de mi mujer. Le gustaría traducir los escritos en inglés o francés que se remitan a cualquiera de las dos revistas. Que yo sepa, hasta ahora los propios redactores han hecho este trabajo; quizás les guste que alguien los alivie. 46

Luego la carta continúa en ambas versiones:

> Con cordiales saludos, también de parte de mi mujer.
>
> Suyo, afectísimo
>
> *Abraham* 47

Debemos detenernos un momento en el tema de la censura. Lo que aquí fue escamoteado no revela nada que pudiera ser señalado como de gran novedad. Salvo que revela nuevamente la secuela más importante de la censura: su efecto de suspenso, feroz contribución a la "museificación" de la historia del psicoanálisis. Pero volvamos a la carta, a lo que surge al comienzo de la carta. ¿Qué valor darle a esa "*enfermedad contraída en Viena*" a la que hace referencia Abraham? El hecho que sobre el sustrato de la "*enfermedad*" se plantee la tensión entre discípulo y paciente puede señalar una vía de lectura transferencial. El reproche al que hace referencia Abraham fue realizado por Jung. ¿Hasta dónde llevar ese lugar común que hacía a Abraham más cercano a Freud por ser judío mientras que Jung estaba más lejos por ser cristiano? El reclamo de Jung podría tomarse de otro modo si la enfermedad física de Abraham fuera considerada una forma de enunciación de transferencia hacia Freud. Seis meses después que Abraham enferme en Viena para ser atendido, Freud le escribe:

> Jung está loco, pero yo no persigo la separación, prefiero que él se desgaste. 48

La locura de Jung podría quedar colocada de otro modo, teniendo en cuenta ese reclamo de ser tomado como paciente cuando era un "discípulo" que, además, había sido ubicado como representante y autoridad política del psicoanálisis. Tratándose de transferencia, no sirve de argumento que Jung se volviera "loco" luego de la separación de Freud y del psicoanálisis, ¿acaso esa locura no podría ser resultado de una trama transferencial que Freud no podía leer ni Jung soportar? Incluso los desarrollos teóricos de Jung en ese tiempo de separación, ¿no podrían considerarse como un "brote" transferencial? Al contrario de Abraham que encontraba una sintonía familiar con su maestro, y que apenas dejaba escapar un condicional "*Si fuera psicoanalista*", Jung se chocaba con su maestro desde una tensión discípulo/paciente donde ambos recusaban la condición de paciente. Freud sólo esperaba el "*desgaste*" de su discípulo, mientras que el discípulo, desarrollando un nuevo *corpus* teórico, aspiraba a construir otro lugar, otra relación al saber, colectivo y despersonalizado, desexualizado. Es necesario considerar que la oposición Jung-Abraham ha sido un tópico que ha opacado más de lo que dice, y que puede ser leído con ese par discípulo/paciente, porque importa no sólo que Jung lo hubiera enunciado, sino que también le resonara al propio Abraham.

En la carta de Abraham hay una familiarización marcada por la convocatoria a las esposas de ambos. Abraham le indica a Freud que le pase su carta a Martha, pero también incluye el interés de su propia esposa en contribuir a la difusión del psicoanálisis. Sobre ese fondo de familiarización se desliza el "*Si fuera psicoanalista*", que Freud no toma. La respuesta de Freud, escrita el primero de enero del año siguiente, cumple con la cortesía respecto a las posibles molestias causadas por la "*enfermedad*" de Abraham. Y en este caso la censura, que también toca a esta carta de Freud, muestra más claramente la posición de Freud. Porque lo censurado concierne a la política, a la forma de tratar la relación a Stekel y Adler. Freud plantea la lucha contra el "*anacronismo*" de la fama de Stekel, y le recomienda a Abraham que hable para hacer caer la supuesta "*divinidad*" de Adler 49. Es la censura la que muestra que el punto álgido para Freud en este tiempo era la cuestión política. Estaba inquieto por quiénes aún usufructuaban su nombre de maestro, por la recepción pública de quienes lo abandonaron, y no por recoger ese signo transferencial de Abraham, introducido bajo el par discípulo/paciente.

La llamada Primera Guerra Mundial introdujo un largo impasse en la correspondencia. Durante la guerra, Abraham sirvió como médico y psiquiatra, alejado de la práctica analítica y la producción teórica. Ese impasse junto con la constitución del Comité coaguló los lugares y ya la cuestión discípulo/paciente se planteará de otro modo. Un famoso anillo distinguía a los psicoanalistas que habían sido elegidos como miembros del Comité. Su función era vigilar la doctrina, pero ese trazo también operó como elemento iniciático 50, definiendo a la vez quiénes eran la "segunda generación". Aunque esta comunidad del anillo tuvo dificultades. A la muerte de uno de sus miembros, Anton von Freund, su esposa no quiso desprender de anillo, y Freud entregó el suyo a Eitingon cuando éste pasó a formar parte del Comité.

Retornados de la guerra se produjeron otros cambios. Tal vez no haya sido casualidad que fuera precisamente en Berlín donde se estableció el primer Instituto Psicoanalítico. Aunque este instituto haya quedado asociado al nombre de Eitingon, y Freud contribuyó a ello 51, Abraham estuvo en primera línea, cuestión que puede leerse en una carta donde formula los requisitos para la actividad psicoanalítica en la Policlínica de Berlín:

> 1º, competencia suficiente en Neurología/Psiquiatría;
> 2º, conocimiento suficiente de la bibliografía psicoanalítica;
> 3º, haberse analizado. 52

Algunos años después, el "*análisis didáctico*" aparece en la correspondencia 53, deviniendo con el tiempo una segunda regla fundamental. Se produce entonces un viraje en esta cuestión discípulo/paciente, dándole mayor peso al lado paciente. La última carta de Abraham publicada pone negro sobre blanco, aspectos dolorosos de la posición de Abraham con relación a Freud:

> En casi veinte años nunca ha habido disparidad de criterios entre usted y yo, salvo que se tratara de personas que tuviera que criticar a mi pesar. En estos casos se repetía siempre el mismo proceso: usted perdonaba todo lo censurable del comportamiento de las personas y descargaba sobre mí toda su crítica, para admitir más tarde que había sido injustificada. En el caso de Jung esta crítica me tachaba de "celoso", en el de Rank me reprochaba "falta de amigabilidad" y ahora

> "rigidez". No será que nos vemos ante el mismo proceso: que yo manifiesto una opinión que en lo más profundo de su corazón es la suya pero que usted no deja pasar a la conciencia. Todo malestar que provoca un hecho litigioso se dirige en forma de enfado contra aquel que denuncia ese hecho. 54

Es perfectamente legible su fidelidad y sus reclamos a Freud. Apenas unos meses antes le había escrito "*Puedo demostrarle fácilmente, querido profesor, que soy víctima de un recuerdo engañoso por su parte y todo lo que usted esgrime contra mí es producto de un desplazamiento de los hechos en mi perjuicio*" 55. El guardián del psicoanálisis reclama su fidelidad al maestro y su fe en las teorías; y esa queja será el último trazo de Abraham. La correspondencia concluirá con dos cartas de Freud, una a Abraham donde da por saldado el último malentendido, la otra, trasmitiendo su pésame a la viuda. A los cuarenta y ocho años falleció Karl Abraham. Había conocido a Freud en 1907, con treinta años. Una espina de pescado, que le produjo una lesión en su faringe, desembocó en una septicemia generalizada que le provocó la muerte en pocos meses. Aún no se conocían los antibióticos.

II

Un reportaje realizado por *Acheronta* a Juan David Nasio plantea una serie de problemas de actualidad, sobre los que ese par discípulo/paciente puede dar cierta luz. Nasio, Director de los *Séminaires Psychanalytiques de Paris*, explica cómo opera para sus seminarios restringidos, diferentes de aquellos aptos para todo público:

> Porque el primer día que inauguré el seminario, yo tuve que justificar de dónde me viene el derecho, de designar, de decir, quiénes son aquellos que entran en el seminario, y decirles que son analistas. ¿Quién me autoriza a mí a decir que esta persona puede entrar al seminario porque es analista? ¿Quién me autoriza a mí, además, a anunciar que, todos aquellos que están en el seminario, son analistas, en formación, pero son analistas, como todo analista en formación? ¿Quién me autoriza?
>
> Esto fue dicho explícitamente al conjunto de los colegas diciendo que yo me autorizaba de la filiación que era la mía. Yo no me autorizo de mi personalidad, yo no me autorizo de mi experiencia, que me podría bien autorizar. Pero me autorizo de mi historia analítica, que es la mía. Diciendo que yo he estado analizado por Emiliano del Campo, el cual fue analizado por José Bleger, el cual fue analizado por Pichon-Riviere, el cual fue analizado por Ángel Garma, el cual fue analizado por Theodor Reik, el cual fue analizado por Abraham en un primer momento, y en un segundo momento, de manera corta, por Freud. 56

Seguramente habrá otros elementos en esa dinámica por la cual alguien se acerca a los seminarios restringidos de Nasio, elementos que no están presentes en el reportaje, y en todo caso, dependerá de cada uno que se acerque o sea convocado. Pero esta afirmación de que participar de un seminario restringido como discípulo sea una forma de ser designado analista tiene sesgos problemáticos. El primer punto clave es la "autorización" de Nasio para designar a algunos analistas. Nasio afirma "*Yo he estado analizado*", y como al menos por extensión en el reportaje refiere a Lacan, no hay forma de evitar que aparezca el término "analizante" como opuesto a "analizado". "Analizado", en este caso, no va sin el otro término, "estado". "Estado" no señala una posición sino un tiempo, pasado. Es ese estado, pasivo, en pasado, "estado analizado", el que le permite a Nasio incluirse en un linaje que luego lo autoriza a establecer una filiación. Sólo podría haber filiación en una posición de pasividad y de algo sucedido.

Pero esta filiación recurre a un estilo de relato que se encuentra fácilmente en los textos religiosos: Freud y Abraham analizaron a Reik, que analizó a Garma, que analizó a Pichon-Riviere, que analizó a Bleger, que analizó a Emiliano del Campo, que analizó a Juan David Nasio que entonces se autoriza a designar a tales y cuales, analistas. Esa equivalencia de "analizado por" con "hijo de" da lugar a un linaje que parte de un padre originario, Freud. Esta proposición de Nasio tiene como correlato el señalado fracaso de la propuesta del pase de Jacques Lacan 57. Hay allí todo un terreno a explorar, del que simplemente señalaremos que ese fracaso, depende de la expectativa con que sean medidos los efectos. Si se espera que un dispositivo pueda zanjar el asunto de nombrar a todos aquellos que sí pueden ser autorizados a nombrase analistas, como si analista fuera una profesión, bienvenido el fracaso. Ahora si se trata de un dispositivo en el que alguien puede o no entrar, y que sus efectos más importantes serán para ese que pasa por allí, se trata de otra cosa 58. Pero la curiosidad en este punto es que justamente ese fracaso, o

esa dificultad es tal en la medida en que prima la cuestión de instituir un criterio que defina quienes pueden ser nombrados o designados analistas. ¿Puede ser la filiación una solución? Con Abraham podría mostrarse que cierta espina le quedó atragantada justamente en ese punto donde la familiaridad, la filiación, la fidelidad, son modos de lazo, pero no necesariamente el lazo que conviene de un analista a otro. Abraham comenzó la aplicación del psicoanálisis sin conocer a Freud, es decir, él mismo no fue analizado. Problema. Para Nasio podría decirse que su filiación por lo menos queda perturbada, a no ser que esa "*manera corta*" con que Reik fue analizado por Freud sea suficiente, casi podría decirse, en el nombre de Freud, para que su linaje no quede interrumpido. Si Abraham llegó a decirle a Freud "*Si usted fuera psicoanalista*" (Carta 147 A), hubo un asunto que quedó en suspenso, o más bien, lo coaguló en la posición de guardián del psicoanálisis, posición por cierto incómoda para el mismo Abraham.

Pero evidentemente no estamos en la época de Freud, sino en la nuestra, para la cual, tal vez Steiner pueda dar algunas pinceladas:

> Nunca ha habido más curanderos, abastecedores de lo oculto, *consiglieri* espirituales –la designación mafiosa es oportuna- o astutos charlatanes. He aludido a la oleada, artificiosa pero innegable de "orientalismo" y misticismo. Aún más influyentes son las reticulaciones de lo psicoanalítico, las rivalidades entre sus Maestros, los concilíabulos de dependencia y discipulazgo, que dan color a tantas facetas de nuestro lenguaje y costumbres. Aquí, aunque con un disfraz que viene a ser casi una parodia, florecen los temas clásicos del Magisterio y el discipulazgo. En cierto modo, la New Age, el clima postfreudiano, son presocráticos. Pitágoras y Empédocles se sentirían a sus anchas. 59

Se podría deducir que no estamos en el tiempo del "hombre de la *Wissenchaft*" sino en del "hombre del *gurú*". En ese clima, alguien puede ir al consultorio de un analista, y paralelamente ver a una bruja o danzar en un *terreiro*. En esa dispersión de verdades y saberes, para el psicoanálisis se vuelve importante la búsqueda y afirmación de su particularidad. Y allí aparecen diferentes recursos, como los que se apoyan en la filiación, o el que aspira a las neurociencias, o aquel que recurre al Estado en busca de garantías. El Estado desemboca en el protocolo y las definiciones legales, replanteando el viejo asunto del psicoanálisis lego, donde precisamente el discurso universitario sería el garante de un psicoanálisis que simplemente se transformaría en psicología. La filiación no deja de ser un lazo religioso, que pasa de la filiación a fidelidad para llegar a la fe, donde tampoco florecería el psicoanálisis. Si Lacan llegó a afirmar que el psicoanálisis es un delirio del que se espera que porte una ciencia, es necesario considerar que esta formulación sostenida en la espera, no deja de ser un callejón sin salida: el sujeto del que se ocupa el psicoanálisis está precluido para la ciencia.

Otro camino, otra exploración se abre con el planteo de Jean Allouch con *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault* 60. Allouch considera al seminario de Foucualt "*La hermenéutica del sujeto*" 61 una genealogía del psicoanálisis 62. En la interrogante de qué es el psicoanálisis, tratando de apartarlo de la función psi, Allouch redobla la apuesta proponiendo otro nombre: *spycanálisis*. Seguramente un nombre como éste encontrará pocos adeptos en este mundo. No sólo porque en este tiempo importan las definiciones profesionales de índole corporativas, sino por la deflagración que puede generar en el seno de algunos agrupamientos de psicoanalistas. Un nombre tal haría barrera a cualquier tipo de filiación o declaración. Pero si este nombre va a la alcantarilla, tal vez también vaya ese intento de situar al psicoanálisis de otro modo, fuera de la función psi, alejado del rendimiento, es decir, un psicoanálisis con características más cercanas a las de aquellas antiguas escuelas filosóficas, donde el eje era puesto en la relación del sujeto a la verdad 63. El psicoanálisis podría ser, como lo afirmó Foucault, una discursividad, pero no es una ciencia, no es una religión, no es magia, no es arte, y menos, en el Río de la Plata debemos agregarlo, menos una Revolución 64. Esa dificultad de localizarlo en función de grillas preestablecidas lo vuelve refractario al mundo, pero también pasible de ser atacado o asimilado desde muy distintos lados. No sería un mal ejercicio leer el seminario de Foucault con la sesión del seminario de Lacan del 4 de junio de 1969, titulado en la versión Miller "Las paradojas del acto psicoanalítico" 65, donde dice "*Digamos que el psicoanalista hace de amo y hace al amo*."

Como señalé hace poco, a propósito del acto analítico se plantea la cuestión de ese acto decisivo que, del analizante, hacer surgir, inaugurarse, instaurarse el analista. Si el psicoanalista se confunde con la producción del hacer, del trabajo del psicoanalizante, bien puede decirse que el psicoanalizante *hace al* psicoanalista en el sentido fuerte del término. Pero también puede decirse que en el preciso momento en que surgió dicho psicoanalista, si cuesta tanto entender lo que puede empujarlo allí, es porque el acto se

reduce a *hacer de* psicoanalista, en el sentido de la simulación, a *hacer de* aquel que garantiza el sujeto supuesto saber. 66

Las fronteras de las lenguas emergen claramente cuando hay algo que se pierde en la traducción. Tanto la palabra *maître* como *faire* dan sentidos que carecen los términos que los traducen habitualmente al español, por lo que "*Disons que le psychanalyste fait le maître, dans les deux sens du mot* faire."

> Comme je vous l'ai dit tout à l'heure, la question qui se pose à propos de l'acte psychanalytique es celle de cet acte décisif qui, du psychanalysant, fait surgir, s'inaugurer, s'instaurer le psychanalyste. Si le psychanalyste se confond avec la production du faire, du travail, du psychanalysant, on peut dire que le psychanalysant *fait* le psychanalyste au sens fort du terme. Mais on peut dire aussi bien qu'au moment présent où surgit ledit psychanalyste, s'il est si dur de saisir ce qui peut l'y pousser, c'est que l'acte se réduit à *faire* le psychanalyste, au sens de la simagrée, à *faire* celui qui garantit le sujet supposé savoir. 67

Maître en francés designa no sólo al amo sino también al maestro, al punto que el texto de Steiner, escrito en inglés, titula uno de sus capítulos *Maîtres à penser*, porque en francés esa expresión tiene un peso particular que no pasa al inglés, ni tampoco al español. En la versión Paidós, una nota de traducción señala que *fait le maître* significa tanto "interpreta, representa al amo" como "lo instituye" 68. Complejidades que no son sólo de lengua, ya que el asunto sería preguntarse si hay psicoanalista sin psicoanalizante, del mismo modo que no hay maestros sin discípulos, donde en cierta forma acecha la locura de Nietzsche, aquejado de la falta de discípulos. Pero también donde ese pasaje de *maître* a amo, sin señalar lo que se pierde en la frontera, olvida que ese *maître* simula un sujeto supuesto saber, y no un patrón, un amo. ¿Acaso un psicoanalista sería el amo o patrón de un psicoanalizante? Claro está que en los avatares de su trayecto, un psicoanalizante podría "instituir" a su psicoanalista como amo o patrón, pero eso merece los matices del caso. E incluso, ¿cómo leer esa afirmación con los famosos cuatro discursos que Lacan se vio llevado a formular al año siguiente? Tercera versión entonces, "*Digamos que el psicoanalista hace al maestro y hace de maestro*.":

> Como se los dije hace poco, a propósito del acto analítico se plantea la cuestión de ese acto decisivo que, del psicoanalizante, hacer surgir, inaugurarse, instaurarse el psicoanalista. Si el psicoanalista se confunde con la producción del hacer, del trabajo, del psicoanalizante, bien puede decirse que el psicoanalizante *instituye* al psicoanalista en el sentido fuerte del término. Pero también puede decirse que en el preciso momento en que surgió dicho psicoanalista, si cuesta tanto captar lo que puede empujarlo a eso, es porque el acto se reduce a *tomarse por* el psicoanalista, en el sentido de la simulación, a *tomarse por* aquel que garantiza el sujeto supuesto saber. 69

Como discursividad el psicoanálisis puede tener sus consistencias y sus dificultades teóricas, pero su práctica, lo que implica como transformación del sujeto en relación con la verdad, la subjetivación que produce un psicoanálisis, eso constantemente se escapa en cada caso. ¿No sería del caso considerar que un psicoanálisis permite que alguien "desarrolle su legítima anormalidad" 70 y que por eso no podrá ser normalizado por dispositivos ni filiaciones predeterminadas?

*

Si los tiempos de Freud han sufrido una "museificación" que los alejan de nuestro presente, tampoco nuestro presente está tan cerca. No es tan fácil saber qué se escriben los "psicoanalistas". Nuestra correspondencia ya no es en papel, está amenazada por virus y no por el fuego o la humedad. Y quizás en el futuro, esa correspondencia no será tratada con celo o con odio, ni será quemada ni atesorada del mismo modo, porque son de otra materia. Hubo un tiempo que nuestra correspondencia cibernética padeció de la limpieza necesaria para mantener el funcionamiento de los aparatos: habrá allí un gran hueco histórico. Y ahora, que puede llegar a almacenarse en espacios virtuales, o en poderosos discos duros, nuestros *email*, ¿qué tipo de relación generan?; ¿qué tipo de relación permiten? Y lanzándonos de nuevo al futuro, ¿cuánto vale el correo del presidente de la IPA en el período 2001-2005? ¿Tendrá el mismo precio que la correspondencia de Freud a Fliess? ¿Habrá alguna princesa que compre discos duros a coleccionistas? ¿Cuánto puede valer el correo del presidente de la AMP? ¿Cuánto puede valer mi clave de *gmail* cuarenta años después de mi muerte? ¿Cuánto vale una libreta de direcciones electrónicas? Posiblemente en épocas donde la información es mucho más fácil, rápida (algunos antikantianos llaman a

esto tiempo real), accesible, segura, etc, etc, sin embargo, ¿cuánto pesa esa "información"?; ¿acaso las cartas/letras siguen llegando a destino?; ¿serán detenidas por el *antispam*?; ¿cómo escribir con la amenaza de virus o de un colapso energético mundial? ¿Habrá algún *hacker* impaciente al que le interese entrar en las casillas de correo de los analistas? ¿Valdrá la pena?

josé assandri
octubre 2008

Notas

1 Antes de Internet, es decir, *a posteriori* de 1989.

2 Y dando lugar a novelas como *El canto del pato*, de Carlos Reherman.

3 Sigmund Freud-Karl Abraham, *Correspondencia Completa*, Editorial Síntesis, Madrid, 2005, edición original de 2002.

4 Sigmund Freud-Karl Abraham, *Correspondencia*, Gedisa, Barcelona, 1979, edición original de 1965.

5 *Correspondencia de Sigmund Freud*, seis tomos editados por Nicolás Caparrós, Editorial Biblioteca Nueva, Quipú Grupo de Psicoterapia, España, 1997. La edición de estas cartas no deja de estar sometida a la censura, ya que la versión de las cartas a Abraham es la de *Correspondencia*, no *completa*.

6 *Correspondencia de Sigmund Freud*, Tomo III, p. XVII, extraído de J. Allouch, "Sincérités libertines", En *Études Freudiennes*, 34, sept. 1993. pp. 204-220.

7 Jean Allouch, "Sinceridades libertinas", en *Artefacto 4*, México, 1994, p. 157.

8 Con la variación de *nacimiento* en vez de *origen*, de ese modo fueron tituladas en español, en inglés, en francés, …

9 *Correspondencia Completa*, op. cit., p. 390. Pocas cartas más adelante, p. 395, Freud escribe: "*Pero se habrá dado cuenta de que apenas puedo escribir de forma legible.*" La política del psicoanálisis y la Primera Guerra Mundial son el telón de fondo de estas observaciones sobre su escritura. Evidentemente no es lo mismo tener a la vista un texto publicado que las propias cartas de Freud, aún con el esfuerzo de los editores de hacer pasar al impreso los tachones así como algunos *lapsus calami*. Pero más que nada importa que el propio Freud tomara como tales sus *lapsus* y alteraciones de escritura.

10 *Correspondencia*, op. cit., p. 9.

11 La cuestión de las imágenes de cada uno de los corresponsales estaba presente en sus cartas mediante el envío de retratos. El 26 de diciembre de 1922, Freud le escribe a Abraham: "*He recibido el grabado que pretende representar su cabeza. Es espantoso.*" (C. C., p. 483). Abraham decide calmar a Freud diciéndole que el retrato del pintor húngaro sordomudo, Lajos Tihanyi, será sustituido por otro en un viaje a Hamburgo: "*quiero ponerme en manos de un retratista con el que usted también estará satisfecho.*" (C. C., p. 484) El retratista era el yerno de Freud, el fotógrafo Max Halberstadt.

12 De hecho la edición de las *Obras Completas* de Biblioteca Nueva en nueve tomos, 1975, incluyó la primera versión de la correspondencia dre Freud a Fliess, ¿por qué no incluir a los otros corresponsales?

13 Heinrich Heine, *Mémoires*, publicado en *Correspondance Freud-Ferenczi, 1908-1914*, Calmann-Lévy, Paris, 1992. La traducción es nuestra.

14 Marthe Robert, *Freud y la conciencia judía*, Ediciones Península, Barcelona, 1976, p. 9.

15 Ibid., p. 10.

16 Nicolás Caparrós, en "Introducción" a *Correspondencia de Sigmund Freud*, op. cit. Tomo III, p. XXVII. No deja de ser curioso que aparezcan comentarios sobre las cartas de Abraham cuando en esta edición no se publican.

17 Freud a Jung, 9 de marzo de 1909, *Correspondencia*, Taurus, Madrid, 1979, p 258.

18 El lector notará, y con razón, que maestro, discípulo, analista, analizante, etc. necesitarían su localización particular. Por descuidar ese asunto en este momento, le rogamos una mínima tolerancia.

19 El 4 de mayo de 1924 Freud le escribe a Abraham: "*En cualquier caso, lamentaría que usted dejara huérfana la Asociación para hacer el viaje a América. Las perspectivas allí son malas, y* el material humano inservible." *Correspondencia Completa*, p. 524. La *Correspondencia* por cierto que censura frases de esta calaña. El énfasis es nuestro.

20 Tomamos este término del trabajo de Isabelle Mangou "Real Archives" publicado en *Pascal Quignard, figures d'un lettré*, Galilée, París, 2005, p. 298: "*Mais que faire quand le gel a tout envahi et que tout est 'muséifié'? Que faire quand aucune* saga *ne peut même plus que se mettre en route?*"

21 Ibid., p. 302.

22 Karl Abraham, *Psiquiatría y psicoanálisis* , Lumen-Hormé,

23 *Correspondencia Completa*, op. cit. p. 13.

24 Ibid., p. 14.

25 Ibid., p. 15.

26 Ibid., p. 14.

27 Jacques Derrida, *Mal de archivo*, Editorial Trotta, Madrid, 1997. Allí Derrida afirma refiriéndose al archivo psicoanalítico de la correspondencia manuscrita: "*Todavía no se ha terminado, estamos lejos de ello, de descubrir y de tratar su inmenso* corpus, *por una parte inédito, por otra parte secreto, y quizás por otra parte aún radical e irreversiblemente destruido –por ejemplo, por el propio Freud. ¿Quién sabe?*" p. 25. Este texto de Derrida es una "respuesta" otro de Yosef Hayim Jerushalmi, *Freud's Moses, Judaism Terminable and Interminable*, Yale University Presss, 1991. Y esos textos generaron un artículo de Jean Allouch, "Necrológica para una ciencia judía. Para saludar *Mal d'Archive* de Jacques Derrida ", *Litoral 20*, Edelp, Córdoba, 1995. Como se ve, ciertos elementos generan campos de discusión y análisis.

28 Georges Steiner, *Lecciones de los maestros*, Tezontle, México, 2005.

29 Ibid., p. 143.

30 Ibid., p. 145.

31 Jean-Claude Milner, *El judío de saber*, Manantial, Buenos Aires, 2008, p. 66. Esta cita en realidad corresponde a una cita de Max Weber, de una serie de artículos escritos entre 1917 y 1919, publicados en francés bajo el título *Le judaïsme antique*, París, Plon, 1970.

32 M. Robert, op. cit., p. 62.

33 Por situar un caso en la relación con Abraham, la carta de Freud del 23 de julio de 1908 dice: "*¿Será verdad que lo que me atrae de usted sean los rasgos familiares, los rasgos judíos? Siempre acabaremos entendiéndonos…*"; y más adelante: "*Sólo quiero decir que nosotros, como judíos, para participar en algo, hemos de desarrollar una parte de masoquismo, hemos de estar dispuestos a aguantar un poco de injusticia.*"; *Correspondencia Completa*, p. 61.

34 Jean-Claude Milner, *El judío de saber*, Manantial, Buenos Aires, 2008, p. 13.

35 "*De su visita a Viena quiero tener el mayor provecho posible, por lo que le ruego que prevea compartir conmigo un domingo* entero *como mi invitado.*" Freud, 26 de noviembre de 1907. *Correspondencia Completa*, p. 19. El énfasis parece ser de Freud. Poco después del envío de los sueños, el 15 de enero de 1908, Abraham le escribe a Freud: "*A* usted personalmente *quiere contarle los sueños y la interpretación sin ninguna alteración.*" *Correspondencia Completa* p. 29. El énfasis sería de Abraham.

36 Karl Abraham, "Giovanni Segantini: Un estudio psicoanalítico", en *Estudios sobre psicoanálisis y psiquiatría*, Lumen-Hormé, Buenos Aires, 1993, pp. 199-248.

37 Carta de Abraham del 11 de enero de 1912, donde señala además recordar la clase de egiptología que había recibido en Viena en 1907. *Correspondencia Completa* p. 154. Y Freud contesta a Abraham sobre su estudio egiptológico el 3 de junio de 1912, *Correspondencia Completa*, p. 164-64.

38 Carta de Freud del 2 de febrero de 1909, *Correspondencia Completa*, p. 86.

39 Carta de Freud del 18 de febrero de 1909, *Correspondencia Completa*, p. 90. Esta formulación fue dejada de lado con la formulación del fetiche como sustituto del falo materno, para decirlo abruptamente.

40 8 de marzo de 1923, *Correspondencia Completa* , p. 489.

41 21 de febrero de 1924, *Correspondencia Completa*, p. 505.

42 Carta de Freud del 4 de mayo de 1915, *Correspondencia Completa*, p. 328. En "Duelo y melancolía", lo que Freud le atribuye a Abraham refiere estrictamente a la "repulsa de los alimentos que se presenta en forma grave en el melancólico". En Sigmund Freud, *Obras Completas*, Tomo XIV, Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1996, p. 247.

43 Karl Abraham, "Breve estudio de la evolución de la libido, considerada a la luz de los trastornos mentales", 1924, en *Psicoanálisis clínico*, Ediciones Horme, Buenos Aires, 1980, p. 333-334. En esta traducción el artículo de Freud aparece citado como "Pesar y melancolía", y la última palabra citada es "pesar", que también he sustituido por "duelo". Es interesante cómo en este texto se muestra la necesidad de hacer público, por escrito, algo que le acontecía a Abraham, con Freud y con su padre.

44 *Correspondencia Completa*, p. 181.

45 Por cierto, las diferencias de traducción resultan difícil de tasar. A modo de ejemplo, en la *Correspondencia Completa*, los dichos de un paciente de Abraham son traducidos como "*estoy estupendamente*" (p. 421), mientras que en la *Correspondencia* aparecen como "*me siento cochinamente bien*" (p. 322).

46 Ibid., p. 182.

47 Ibid., p. 182.

48 Carta de Freud del primero de junio de 1913, *Correspondencia Completa*, p. 196.

49 Carta de Freud del primero de enero de 1913, *Correspondencia Completa*, p. 182. La cuestión política no aparece en *Correspondencia*, p. 158.

50 Respecto a la iniciación y el psicoanálisis es posible leer cuestiones muy pertinentes en el artículo de Guy Le Gaufey "El psicoanálisis debatiéndose con la iniciación", en *ñácate revista de psicoanálisis*, nº 0, Montevideo, 2007, pp. 134-144.

51 El propio Freud en una nota por el décimo aniversario del Instituto borra el nombre de Abraham para atribuir la creación a Eitingon. Veáse Sigmund Freud, "Prólogo a *Zehn Jahre Berliner Psychoanalytisches Institut*", *Obras Completas* Tomo XXI, Amorrortu, Buenos Aires, 1996, p. 255.

52 Carta del 27 de junio de 1920, *Correspondencia Completa*, p. 450.

53 Carta de Abraham del 7 de enero de 1923, *Correspondencia Completa*, p. 485.

54 Carta de Abraham del 27 de octubre de 1925, *Correspondencia Completa*, p. 590; *Correspondencia*, pp. 433-434.

55 Carta de Abraham del 4 de abril de 1924, *Correspondencia Completa*, p. 514; *Correspondencia*, p. 391.

56 Reportaje realizado a Juan David Nasio por Emiliano del Campo para la revista *Acheronta 13*, 2001. Manuel Hernández aborda este asunto en el artículo "Geste d'analyste/Geste d'école. Son nom discret de Fontaine", en *xiaoshuo*, boletín interior de la école lacanienne de psychanalyse, ocubre 2007.

57 Hay varias referencias a la cuestión del pase en el reportaje, pero elegimos una: "*Yo desafío a todas aquellas escuelas que aplican el pase, de decirme que el sistema del pase funciona finalmente sin fallas. Yo no conozco ninguna escuela en la cual el sistema del pase no haya planteado problemas políticos, técnicos y de organización, muy difíciles de resolver.*" Referirse al pase por cierto que también incluye al modo IPA, ya que Lacan propone el pase teniendo presente sus atolladeros y dificultades.

58 Claro que dejamos sin tratar la cuestión del grado AE que implica otros asuntos, complejos por cierto.

59 G. Steiner, *Lecciones de los maestros*, op. cit., p. 170.

60 Jean Allouch, *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*, Ediciones literales, el cuenco de plata, Buenos Aires, 2007.

61 Michel Foucault, *La hermenéutica del sujeto* , Fondo de Cultura Económica, México, 2002.

62 J. Allouch, *El psicoanálisis, ¿es un ejercicio espiritual? Respuesta a Michel Foucault*, op. cit., p. 18.

63 Allouch aquí sigue la pista de Foucault que señala "*me parece que todo el interés y la fuerza de los análisis de Lacan radican precisamente en esto: que él fue, creo, el único desde Freud que quiso volver a centrar la cuestión del psicoanálisis en el problema, justamente, de las relaciones entre sujeto y verdad.*" Op. cit., p. 43 y 44.

64 Por lo menos en América conviene tener en cuenta la relación entre la Revolución y la verdad. Eugenio Barba, dramaturgo, da pistas de este asunto en su obra *Mythos*, pieza teatral que transcurre en el velorio de un revolucionario.

65 Jacques Lacan, en *De un Otro al otro*, Paidós, Buenos Aires 2008.

66 Ibid., pp. 319-320.

67 Jacques Lacan, *D'un Autre à l'autre*, Seuil, Paris, 2006, pp.352-353.

68 J. Lacan, *De un Otro al otro*, op. cit., p. 319

69 He contado con la ayuda de Françoise Ben Kemoun para esta versión.

70 De René Char, el poeta.

La enseñanza del psicoanálisis

Pura Cancina

Podemos tomar esta propuesta de trabajo y reflexión, «la enseñanza del psicoanálisis», tanto en el sentido objetivo como subjetivo según la provocación que constituye el «del psicoanálisis» como objeto directo que acompaña al sujeto «la enseñanza».

En principio, me parece imprescindible sostener nuestra interrogación en ese punto ya que la pregunta nos provoca en el lugar mismo en el que la enseñanza que interrogamos es esa en la que se trata de enseñar: lo que el psicoanálisis nos enseña.

Es lo que Lacan sitúa cuando, en «El psicoanálisis y su enseñanza», propone el siguiente interrogante para ordenar una serie de cuestiones: «Lo que el psicoanálisis nos en-seña, ¿cómo enseñarlo?».

Partimos del hecho de que hubo enseñanza del psicoanálisis; y, creo que muchos pueden sostener que aun la hay.

Diré que me parece que la instancia de la enseñanza es intrínseca al hecho de que haya acto analítico.

Como dice en nuestra propuesta de pre-texto para la fundación de la Convergencia, es necesario recordar, siguiendo a Lacan, que "*es indispensable que el analista sea al menos dos*": para tener efectos el analista es quien teoriza esos efectos. Por eso, la extensión se prolonga en la intensión y la intensión en la extensión: ambos registros se escriben en banda de Moebius. Forma parte de la *praxis* el tiempo en el que el analista interroga su acto.

Podemos preguntarnos si esto constituye siempre una enseñanza o en qué esto sería una enseñanza. ¿Teorizar los efectos del acto constituye ya una enseñanza o hace falta algo más? Pareciera que hace falta la puesta en relación a la comunidad, el dar testimonio. Es por eso que Lacan puede convocar a los analistas a "dar razones de lo bien fundado de su acto", y eso no es sin "algunos otros". Situamos aquí la función que cumple, en esta instancia, la comunidad analítica.

Hay aquí un nudo. Hace años, tuve una intuición que quisiera intentar que fuera un poco más allá de ser una intuición, o sea poder simbolizar lo que de imaginario había en esta intuición. En esos años, partí con un nudo, el anudamiento borromeico de tres registros, el cual, si los hacemos coincidir con los de Lacan, tenemos: *imaginario, real y simbólico*. Con estos tres registros intenté diferenciar las dimensiones ligadas al acto analítico y su enseñanza, diciendo que situaba en lo imaginario la teoría, en lo simbólico la clínica y en lo real el acto, lo que llamamos experiencia analítica. Trataba de distinguir y diferenciar experiencia y reflexión sobre la experiencia, acto analítico e interrogación del acto.

Si avanzamos en la intuición de diferenciar estos registros con el instrumento de la topología y decimos que se trata de atravesamiento de borde, cambio de registro, tenemos necesariamente que preguntarnos qué cambio es el que se produce, de la experiencia al momento de la clínica. También tenemos que preguntarnos qué cambio hay allí jugándose, qué pasaje, entre teoría y práctica, que justifique decir que la teoría, esa acumulación de saber compilado en la literatura analítica, es un cierre imaginario. Trataré de situar, al menos, estas dos cosas. De la experiencia del practicante a la instancia de la clínica hay pasaje, hay cambio de registro. ¿De qué se trata en este atravesamiento? Hasta ahora hemos hecho la experiencia que nos ha enseñado que como en todo atravesamiento hay pérdida y hay ganancia. Se trata de seguir interrogando ese movimiento, ese aplanamiento escritural.

Entre acto y reflexión sobre el acto, la clínica; hemos visto que algo se pierde, para que algo se gane. La formalización clínica, el mayor logro en la formalización, va de la mano de la pérdida del caso como real. Es la elaboración clínica la que, en el mismo momento en que se elabora, anuda estos registros y deja a la práctica en lo real como imposible bajo la forma de lo perdido. O sea, es lo perdido, pero desde el momento en que es la elaboración clínica la que teje el nudo. El nudo no preexiste al momento de la clínica.

A su vez, la clínica implica un modo de atrapar un pedazo de real que viene a poner en cuestión lo que de la teoría era conclusión y cierre.

Lacan, en el seminario *El Acto Analítico*, se pregunta lo siguiente: «¿Cuáles serían los medios para que pudiera ser recogido lo que, por el proceso desencadenado por al acto analítico, es registrable como saber? Acá está lo que plantea la cuestión de la enseñanza analítica. En la misma medida en que el acto psicoanalítico es desconocido se registran los efectos negativos, el déficit con respecto a la totalidad de lo que podría almacenar de saber.»

Tratándose del psicoanálisis, obviamente, no hay enseñanza posible que no tenga al acto como referencia y como base. Entonces podemos decir que no hay enseñanza del psicoanálisis sin práctica de la cura, pero tampoco habría práctica de la cura sin enseñanza. Pienso que se torna entonces fundamental no olvidar, en lo que se refiere a la enseñanza, cuando se trata de psicoanálisis, de esta necesaria puesta en referencia a la experiencia: este ir y volver, casi diría, este girar en redondo en el que una instancia exige la otra y viceversa. Pero en este ir y venir, tenemos que subrayar que, tratándose de psicoanálisis, la experiencia del acto no puede no poner en cuestión, y aun subvertir, la experiencia enseñante.

Tomando las cosas desde su base voy a tratar de situar lo que llamaré *función del rodeo*. Para ello usaré un apólogo bíblico. Lo encontramos en el libro de Josué.

Josué (*Icho-súa*, Jahvé salva), el salvador, es quien, muerto Moisés, conduce a los judíos a la tierra prometida. Una vez cruzado el Jordán donde Jahvé repite el milagro de las aguas ya ejecutado en el Mar Rojo, el pueblo debe lanzarse a la conquista de Jericó, ciudad que se reputa como la más antigua de la tierra (fundada 8.000 años antes de Cristo). Allí Josué, fiel a su nombre, se guía por las instrucciones de Jahvé: durante 6 días da una vuelta a la ciudad cada día con 7 sacerdotes delante del Arca tocando las 7 trompetas del Jubileo. El séptimo día da 7 vueltas y cuando suenan las trompetas ataca al grito de guerra. En ese momento se derrumbaron los muros de la ciudad y Josué pudo tomarla.

Fue necesario rodear a la ciudad siete veces para poder tomarla. ¿Por qué siete veces?

El siete es un número importante en la Biblia, pero pareciera que no sólo en la Biblia. Tiresias fue mujer por siete años, etc. También son siete y ninguno más los dominios que se pueden definir en la superficie del toro teniendo cada uno una frontera común con los otros.

Siete dimensiones son las dimensiones que, especulando quizás de una manera más real, se atribuye a lo real. Sabemos de las dificultades increíbles que tiene la esfera de siete dimensiones para los matemáticos, por eso podemos decir que esta esfera es real en la medida de la resistencia que ofrece a los matemáticos.

Si siete es el número –años, vueltas, topos- que alude a aquello de lo que se trataría en lo que se refiere a tener un cierto acceso a lo real imposible, el apólogo de la historia de Josué nos sirve para situar la función del rodeo en cuanto a aquello que hace falta producir para que haya alguna aprehensión de aquello de lo que se trata en el análisis; para que desde el análisis sea planteada la posibilidad de su enseñanza.

Voy a proponer que si se trata de la enseñanza del psicoanálisis, este sea posiblemente el mejor modo de proceder: proceder como Josué con un cierto rodeo como nos cuenta su historia, cuando se trata, de tomar algo con las manos. Proceder como Josué cuando intenta la toma de Jericó, pero no como él cuando la anatematiza. Lanzar anatema sobre Jericó fue medida de un no incauto ya que al querer eliminar todo resto de lo antiguo, de los antiguos dioses, Josué quiso tomar a ciudad totalmente y sabemos que Toda, es imposible. Lo vimos a propósito de la pérdida que incluye la ganancia de la formalización clínica.

El rodeo del que hablo no es otro más que el que exige eso que el psicoanálisis nos enseña. Porque, en definitiva, enseñar no es más que trazar vías, dejar trazas, en ese darle vuelta a la cosa, en ese girar en redondo al que nos conduce la Cosa freudiana: uno no reencuentra y esto designa que, de no hacer jamás más que girar en redondo, uno encuentra.

Por ejemplo, no podemos lanzarnos a una enseñanza sin hacer el rodeo de interrogarnos por el deseo en juego, ya que lo que, precisamente, nuestra experiencia nos enseña es el lugar central que ocupa el deseo en el psicoanálisis y el deseo del psicoanalista en la cura.

Tomemos entonces el rodeo de preguntarnos por el deseo del enseñante.

Por otra parte, el hecho de que pueda plantearse la cuestión del deseo del enseñante es el signo, de que la cuestión existe; es también el signo de que hay una enseñanza. Lacan señala que al fin de cuentas, esto nos introduce en la curiosa observación de que, allí donde la cuestión del deseo del enseñante no se plantea, ahí tenemos a un profesor.

Dice en el seminario sobre la angustia: «*El profesor existe cada vez que la respuesta a esa cuestión está, por así decir, escrita, escrita sobre su aspecto o en su comportamiento, en esa suerte de condicionamiento que podemos situar a nivel de aquello que en análisis llamamos lo preconsciente, es decir, de algo que podemos sacar, venga de donde venga, de las instituciones o incluso de lo que llamamos sus inclinaciones*» 1

Lo escrito en una apariencia, un condicionamiento, dice de algo que se sostiene sólo a cambio de cerrar el campo de la interrogación sobre el deseo en juego.

Voy a citar a Lacan un poco más sobre este punto ya que sus observaciones acerca de adonde conduce la ignorancia con respecto al deseo en juego me parecen centrales: «*En este nivel no es inútil percatarse de que el profesor se define entonces como aquél que enseña sobre las enseñanzas o, dicho de otro modo, como aquél que recorta en las enseñanzas. Si esta verdad fuera mejor conocida, la de que a nivel del profesor se trata en suma de algo análogo al collage, si esta verdad fuera mejor conocida, esto les permitiría poner en ello un arte más consumado, del que justamente el collage, que ha cobrado su sentido por la obra de arte, nos muestra el camino. A saber, que si hicieran su collage de una manera menos preocupada por el empalme, menos temperada, tendrían alguna posibilidad de culminar en el resultado mismo al que el collage apunta, el de evocar propiamente esa falta que constituye todo el valor de la obra figurativa, desde luego cuando está lograda. Por ese camino, pues, llegarían a alcanzar el efecto propio de aquello que, precisamente, es una enseñanza*»

Pareciera que debemos concluir que la menor preocupación por lo logrado del empalme en una enseñanza es lo que la hace más enseñante. Enseñante ¿de qué? De la ocasión de creación ligada a la falta, de lo que en una enseñanza puede evocarla. Esto no se produce sin la puesta en regla del deseo del enseñante.

En el análisis, antes de poder elaborar y comprender cualquier cosa, hay esto que es la presencia del Otro y este Otro, inconsciente, es lo que interesa a mi deseo en la medida en que le falta y *él no lo sabe* y, para mí, no hay otro rodeo que me permita encontrar lo que me falta como objeto de mi deseo. Este Otro, lugar del significante, es mi semejante, entre otros, pero también es el lugar donde se instituye el orden de la diferencia singular, lugar de la semejanza y de la desemejanza, es por eso que, en la relación del sujeto con el otro, en la relación del uno con los otros, distinguimos la función de espejismo. Sabemos que el fracaso en dominar ese espejismo es debido al desconocimiento de la función del objeto *a*, ya que es ella la que realmente centra todos sus juegos y es la regla de una acción como eco del deseo.

El apuntar la falta, dejar su rastro, su marca, su impronta, su dibujo, se sitúa evidentemente en el otro extremo de esa enseñanza "profesoral" donde el empalme, tratando de que todo calce, produce el efecto de remiendo que intenta des-dibujarla. Pienso que es esto mismo lo que se pone en juego cuando el analista enseña en posición analizante y es así que lo que dice tiene la chance de ser enseñante.

Se trata de saber lo que es una enseñanza si la experiencia analítica es, si no su referente, sí su referencia. Ligado a lo que Lacan elabora como «función de la llave» , voy a tratar de situar lo que es propio a una enseñanza valedera, aquella que hace escuela. Propongo, es la misma que, hace marca, signa, y provoca, en el otro, resonancia. Es por lo tanto provocante, evocante, invocante.

Me voy a basar en el desarrollo que encontramos en el seminario sobre la angustia 2. No podemos olvidar que el analista es, como alguna vez lo denominó Lacan, un interpretante y como interpretante, juega con ese tiempo tan esencial, el de «él no sabía», «yo no sabía», y al que podemos dejar un sujeto

indeterminado: un «*no se sabía*». Con relación a este «no se sabía», se considera que el analista sabe algo, sabe un poco. El problema, no consiste en saber si puede enseñarlo (podemos decir que no siempre pero que ha habido experiencias designables como de enseñanza) sino en saber *qué es enseñarlo*.

¿Qué es enseñar cuando precisamente se trata de enseñarlo no sólo a quien no sabe, sino a quien, como vimos, no puede saber? En esta especie de situación desequilibrada entre quien sabe algo del «no se sabía» y quien no puede saber porque está en el «no se sabía», Lacan diferencia lo que se refiere a la enseñanza de lo que ocurre, por ejemplo en un control: allí lo que se aportaría es lo que el *controlado sabe, lo que sabría*, y donde quien controla no intervendría más que para dar un análogo de lo que es la interpretación, o sea, esa adición mediante la cual aparece algo que da sentido a lo que se cree saber, que hace aparecer en un relámpago lo que es posible captar *más allá de los límites del saber*.

Así situada la dimensión del saber desde la perspectiva de lo que nuestra experiencia nos enseña en cuanto a la función y el destino, en el análisis, del sujeto-supuesto-saber, podemos avanzar en esta enseñanza que incluirá la posibilidad del correctivo de lo que sería esa posición profesoral y que es la que elide siempre que el sujeto supuesto saber está en alguna parte: que la verdad ya está en alguna parte.

Lo interesante, lo que amplía la problemática, es que la materia de la audiencia es la misma materia del objeto de enseñanza, y que ello hace necesario, dice Lacan, no poder permanecer en la pura posición interpretante, sino a pasar a una posición que denomina «comunicante», y que implica el embarcarse en el terreno del «hacer comprender». Esto exige invocar en la audiencia una experiencia que va mucho más allá de la estricta experiencia analítica. Y sabemos, además, que no se trata de comprender sino de no apresurarse a comprender: lo real es lo que se resiste a la comprensión.

Es aquí que quiero, situando un nuevo rodeo, proponer una articulación entre el enseñar y lo que desde lo que hemos podido saber del rasgo unario: la marca primera. Enseñar proviene de *insignare* [señalar], de ahí que tengamos que "enseña" sea tanto el símbolo o distintivo como la conjugación del verbo enseñar. Señalo entonces la proximidad etimológica con *signar* (signo, *signas*, *signare*, *signavi*, *signatum*; verbo: señalar, marcar, imprimir, grabar; estampar, acuñar).

Es con relación al hacer comprender que Lacan se apoya en la experiencia analítica para proponer una tercera vía -entre el hacer comprender y la función interpretante-, tercera vía que pone en referencia a una función que denomina "de la llave". La llave es lo que abre, y lo que para abrir funciona. La llave es la forma según la cual debe o no operar la función significante como tal, dimensión connatural a toda enseñanza, analítica o no, ya que no hay enseñanza que no se refiera a un ideal de simplicidad, ideal de reducción simple. ¿Por qué, desde que se hace ciencia se exige la mayor simplicidad posible? ¿Por qué sería simple lo real? ¿Qué nos permite suponerlo?

Se trata de ese inicio subjetivo según el cual no hay aparición de un sujeto como tal sino a partir de la introducción primera de un significante que resulta ser el significante más simple: el rasgo unario.

Dice Lacan: «*El rasgo unario es de antes del sujeto y todo lo que sea enseñable debe conservar ese estigma de tal inicio ultra simple, única cosa que a nuestros ojos puede justificar el ideal de simplicidad. Es la simplicidad, la singularidad del rasgo, lo que hacemos entrar en lo real*» 3.

Enseñar es un inscribir que conmemora y provoca una respuesta. Es un inscribir que leyó la borradura del rasgo y que allí escribe letra, fórmula de lo formulable conmemorando lo primario de la inscripción. En la invocación yo hago llamamiento a la voz, es decir a lo que soporta la palabra, no a la palabra, sino al sujeto, justamente en tanto que él la porta, señala Lacan en el seminario «Las formaciones del inconsciente». Esto me lleva a plantear que se trataría de una invocación que logra una evocación; una provocación que despierta una vocación.

No se trata de informar a los que ya lo están. Si no quiere ser in-formativa, la enseñanza del psicoanálisis tendrá que ser cuestionadora, y cuestionarlo todo y aun las cuestiones menos cuestionables ya que el psicoanálisis cuestiona las cuestiones menos cuestionables.

De un Otro al otro, hablar en soledad nos hace invocantes y lo invocante es lo más cercano a la experiencia del inconsciente. Según la fuerza de la invocación en juego se hará posible la ocasión de

fabricar a alguien que nos comprenda. Creo que de esto se trataba cuando Lacan decía «*Yo no puedo dialogar más que con alguien que he* fabricado *para comprenderme en el nivel en que hablo...*» 4 o cuando Freud se dirigía a «*un interlocutor imparcial*» 5.

Pura H. Cancina

Notas

1 Seminario X, 13/3/63.

2 J. Lacan, Seminario X, 21/11/62.

3 Seminario X, 21/11/62.

4 Seminario XXII, 11/2/75.

5 *Psicoanálisis Profano.*

La invención del analista o la suspensión del mal gusto

Germán García

I

Este tema surgió de una conferencia de Jacques-Alain Miller. Del asombro de encontrar, entreverado con los temas más familiares del psicoanálisis, la temática del genio y del gusto.

Fue en Santiago de Compostela, el 24 de febrero de 1984. Miller habló en castellano, la conferencia se llamaba "*Genio del psicoanálisis*" y, dos años después, se publicó en *El analiticón* N° 1 (Barcelona, 1986).

Cuando escuché la conferencia no presté atención a una afirmación que, en la lectura posterior, resultó reveladora: "La invención de Freud es precisamente la del analista como representante de ese Otro". Subrayé: *la invención de Freud es la del analista.*

Parece evidente, una vez que alguien lo dice. Pero las consecuencias de subrayar la invención del analista, ocurrida en un momento de la historia, focaliza de otra manera la especulación analítica. Por ejemplo, Lancelot Law Whyte puede encontrar *el inconsciente antes de Freud* en los místicos, los platónicos cristianos, San Pablo, etcétera. Es decir, en los antecedentes de lo que Descartes estilizaría en su *dualismo.* Pero la transformación de un Mesmer, después de las aventuras de la hipnosis y las curas eléctricas, en un analista constituido por unas *reglas* que lo sujetan a un lugar, es algo específico.

La invención (el tema, el asunto) del analista conduce a lo que el analista inventa como *explicación* de los efectos que produce.

Levi-Strauss, en su conocido artículo "La eficacia de lo simbólico" reitera la invitación al comparar el psicoanálisis con lo que hacen los chamanes y los hechiceros, para comprender "el mecanismo de su eficacia". Pero resulta que los hechiceros y chamanes *no hacen* lo mismo que el analista inventado por Freud, ni tampoco inventan las mismas cosas para hacer lo que hacen.

El hecho de que Levi-Strauss *piense* que existe un aire de familia, para invocar a Wittgenstein, crea una red con una trama demasiado amplia para pescar en ella las diferencias: qué es lo que se pierde al pasar de un juego a otro, qué es lo que permanece y qué es lo que se incorpora.

Freud por una parte inventa una regla que suspende el *buen gusto* —lo que no implica que pueda sustraerse a la ley del agrado— y, por otra parte, introduce una doble restricción para el analista: neutralización de sus pensamientos y exclusión del contacto sexual. De esta manera el analista, como dirá Jacques Lacan, "forma parte del concepto de inconsciente porque es su destinatario". Su callarse se vuelve símil del silencio pulsional, su presencia vela ese *otro lugar.*

II

Leo un párrafo de una clase de Jacques Lacan dictada el ocho de marzo de 1972: "Consistía en someterme a examen, es decir, precisamente al *standard* de la gente que no quería oír nada del discurso analítico, aún cuando ocuparan la posición fundamental. ¿Qué querían que hiciera? Desde el momento en que no me sometía a ese examen estaba, por supuesto, condenado por anticipado, lo que naturalmente hacía mucho más fácil cortarme la voz. Porque una voz, existe (...) Tengo de todos modos una voz de la que nacieron los *Cahiers pour l'Analyse,* que es una muy fina literatura, se las recomiendo decididamente, porque estaba tan enteramente ocupado de mi voz, que esos *Cahiers pour l'Analyse* —voy a decirles todo, no puedo hacer todo; no puedo leer el *Parménides,* releer la *Fenomenología...* y otros asuntos y después leer los *Cahiers pour l'Analyse,* tenía que curarme en salud, lo he hecho ahora, lo he hecho de cabo a rabo— son formidables. Es formidable, pero es marginal porque no está hecho por psicoanalistas. Durante ese tiempo los psicoanalistas charlaban: no se habló nunca tanto de la trasgresión en torno a mí...".

Los psicoanalistas charlaban y lo que resulta formidable quedaba al margen. Como sabemos, esa marginalidad se con virtió en *extimidad*.

III

El 25 de noviembre de 1928, en una carta a Oskar Pfister, Freud desliza una revelación:

> "No sé si ha adivinado usted la relación oculta entre *Análisis laico y El porvenir de una ilusión.* En el primero quiero proteger al análisis frente a los médicos, y en el otro frente a los sacerdotes. Quisiera entregarlo a un grupo profesional que no existe aún, al de pastores de almas 'profanos' que no necesitan ser médicos y no deben ser sacerdotes".

Frente a los argumentos de su interlocutor —recordemos que se trata de un pastor— Freud abunda en la siguiente carta: "Reconozco que mi observación de que los psicoanalistas de mi fantasía del futuro no deben ser sacerdotes no suena muy tolerante. Pero considere que hablé de un futuro lejano. En la actualidad me parecen bien también los médicos, ¿por qué no los sacerdotes? (16/2/1929).

Casi veinte años antes, con el pretexto del psicoanálisis "silvestre", Freud propuso la creación de la *Asociación Psicoanalítica Internacional,* que sustrajo la formación de los analistas del ámbito de las facultades.

Al enfrentar desde este nuevo *ámbito* tanto a la Facultad de Medicina como a la de Teología, ¿no seguía el camino abierto por Kant en su célebre escrito llamado *El conflicto de las Facultades?* Al menos, cualquiera sea la respuesta, tendremos la ocasión de reflexionar sobre la posición de Freud cuando expone a Sandor Ferenczi la "relación" entre psicoanálisis y Universidad. En 1918 se realiza en Budapest el 5to. Congreso Psicoanalítico Internacional, en un momento en que los estudiantes húngaros procuraban incluir el psicoanálisis en el plan de estudio de Medicina. Poco tiempo después, en marzo de 1919, cuando los bolcheviques asumieron el gobierno de Hungría, Ferenczi es nombrado profesor de psicoanálisis en la Universidad. Así las cosas, Freud responde:

> "Es indudable que la incorporación del psicoanálisis a la enseñanza universitaria significaría una satisfacción moral para todo psicoanalista, pero no es menos evidente que este puede, por su parte, prescindir de la Universidad sin menoscabo alguno para su formación. En efecto, la orientación teórica que le es imprescindible la obtiene mediante el estudio de la bibliografía respectiva y, más concretamente, en las sesiones científicas de las asociaciones psicoanalíticas, así como por el contacto personal con los miembros más antiguos y experimentados de esta" *(0. C.,* Tomo XVII, pág. 169, Ed. Amorrortu).

Después de esta afirmación Freud dirá que la universidad es la que debe estudiar qué hacer con el psicoanálisis en su *ámbito,* de qué manera incluirlo en el conjunto de su enseñanza. No basta, dirá, con una "cátedra de psicología médica". Y una cátedra de psicoanálisis supone aceptar que 'el psicoanálisis constituye el término y la culminación de toda psicoterapia".

Tampoco se trata de la psiquiatría, sino de tener en cuenta lo que el psicoanálisis resuelve de las dificultades de ésta. "La enseñanza del psicoanálisis —dice Freud— habría de desarrollarse en dos etapas: un curso elemental, destinado a todos los estudiantes de medicina, y un ciclo de conferencias especializadas, para médicos psiquiatras". Delimitado este ámbito, Freud pasa a explicar cómo debería formarse —por una exigencia del método— ese analista que no necesita ser médico y que no debe ser sacerdote: "Ninguno de los que por vocación llegan a la cirugía podrá eludir, para su formación ulterior, el trabajar durante varios años en un instituto de especialidad ". ¿Qué propone este "instituto"? Una conexión con la resolución de problemas artísticos, filosóficos o religiosos; así como aportar desde el psicoanálisis revelaciones de importancia para la historia de la literatura, la mitología, la historia de las culturas y la filosofía de las religiones: "Por consiguiente, dicho curso general habría de ser accesible asimismo a los estudiantes de tales ramas de la ciencia. Es evidente que la estimulación de estas últimas por las ideas más analíticas contribuirá a crear, en el sentido de la *universitas literarum,* una unión más estrecha entre la ciencia médica y las ramas de saber que corresponde al ámbito de la filosofía".

Eso es lo que Freud le propone a la Universidad: un "instituto" que formaría a quienes serán practicantes del psicoanálisis y, dentro del ámbito universitario, una apertura de la medicina a lo que —en términos de Kant— llamaríamos una antropología. Vale la pena citar, en extenso, el dibujo que Freud realiza:

> "En síntesis, cabe afirmar que la universidad únicamente puede beneficiarse con la asimilación del psicoanálisis en sus planes de estudio. Naturalmente, su enseñanza sólo podrá tener carácter dogmático-crítico, por medio de clases teóricas, pues nunca, o sólo en casos muy especiales, ofrecerá la oportunidad de realizar experimentos o demostraciones prácticas. A los fines de la investigación que debe llevar a cabo el docente de psicoanálisis, bastará con disponer de un consultorio externo que provea el material necesario, en la forma de los enfermos denominados "nerviosos", mientras que para cumplir la función asistencial de la psiquiatría deberá contarse además con un servicio de internación" (Ídem, pág. 171).

Freud introduce un "conflicto" de Facultades al proponer un nuevo diseño para la carrera de medicina, que al ser relacionada con otras, en función del psicoanálisis, subvertiría al conjunto. Pero, además, introduce un ámbito exterior (Instituto) para la enseñanza y anexa, para la práctica, dos ámbitos; consultorio externo y servicio de internación.

Basta saber algo de la historia del *Institut de France,* de las funciones de las Academias, para relativizar la 'novedad' propuesta por Freud. Dicho en términos de Jacques Lacan: la relación que la universidad mantiene con el discurso dominante no es la "única posible", puesto que existen otros ámbitos de enseñanza y de formación donde la circulación del saber se establece de diversas maneras.

Es esta diversidad la que el escrito de Kant, *El conflicto de las Facultades,* pone de manifiesto a propósito de la contienda entre las facultades de filosofía y teología. ¿No es algo que Freud retoma, cuando excluye a la teología en la figura del sacerdote?

En efecto, *El porvenir de una ilusión* tiene un aire ilustrado que dialoga con Kant.

IV

El 24 de enero de 1968 Jacques Lacan dice en su seminario: 'no formamos parte del plan de prestaciones de servicios universitarios; no puedo darles nada a cambio de su presencia. Lo que les divierte es que ustedes sienten que, justamente, algo pasa (...) Es ya un pequeño comienzo para la dimensión del acto".

Es, justamente, esta dimensión del acto que no puede regularse por un programa. Sin embargo, un programa es el marco de la realización del acto. Pero ese programa es la articulación de un deseo. Como dice Paul Valéry: *"Ce qui est le meilleur dans le nouveau est ce qui répond* à *un désir ancien".* En la enseñanza se trata de eso, de una novedad que realiza un deseo antiguo: es lo que Jacques Lacan llamó "retorno a Freud".

El psicoanálisis, en su corta historia, se alojó en otras disciplinas (medicina, psicología, psiquiatría). Su autonomía académica no parece haber sido deseada por Sigmund Freud. Universidad sí, *pero* también el secreto de su vitalidad es la posibilidad de localizar su *extimidad* en relación con la ciencia y con la cultura. Es a partir de esta "situación de excepción" que Jacques Lacan propone una Escuela, pero también impulsa la creación de la Sección Clínica en el ámbito universitario. Por otra parte, su enseñanza se refugia en diversas instituciones, incluso cuando ya existe la Escuela que había fundado.

En la actualidad lo que difunde la Universidad está "limitado" por la nominación propuesta por la Escuela y por la enseñanza que difunde este nudo: Universidad/Instituto/Escuela. Sin olvidar la "base" que forman las Bibliotecas, capaces de difundir lo que los "programas" oficiales excluyen. El nuevo "conflicto de las facultades" no se reduce, como suponen algunos, al "carisma" de Jacques Lacan. Recordemos que carisma "deriva del griego *charis,* que privilegia cualidades de gracia, esplendor, encanto, sobre la base de una relación última de la palabra con la luz y la luminosidad, cualidades presentadas a menudo como dones de los dioses a los hombres" (Véase el trabajo de Luciano Cavalli). El carisma, tal como se difundió a partir de los trabajos de Max Weber, fue desplazado del sujeto al objeto por la noción de *agalma* (objeto precioso, digamos) que Jacques Lacan rescata para el psicoanálisis, del campo de los estudios sobre el

concepto a partir del valor en Grecia. Agalma que no emana de un sujeto, sino de la manera en que puede hacerse objeto a partir de un discurso.

El valor agalmático de Jesús es el *sacrificio.* ¿Cuál era el que difundía el discurso, la enseñanza, de Jacques Lacan? El sujeto (supuesto) saber —si entendemos al "supuesto" como sostenido por el objeto— ordena una serie de respuestas. Ese valor añadido por el objeto, añadido al discurso de cualquier enseñanza, no es calculable en términos de Facultades (tampoco de facultades "mentales", de las que también se ocupa Kant y sobre las que volvió G. Deleuze).

Se entiende entonces que el acto contingente de Freud en 1910, reafirmado más de una vez, conduce a la subversión institucional propuesta por Jacques lacan.

Pero Jacques Lacan ha muerto hace dos décadas. Ahora somos nosotros los que transportamos ese "conflicto". En un libro que contiene parte de la enseñanza de Jacques-Alain Miller en Brasil –llamado *Lacan elucidado*- se encuentra una extensa y detallada exposición sobre los desafíos que plantea *una* Escuela (no *la* Escuela de Lacan, que él disolvió) que existe por y para los que prosiguen.

Tres operadores en la presentación de casos

César Mazza

La forma de presentación de casos en psicoanálisis responde a la necesidad de comunicación de la experiencia. Es preciso destacar que dicha comunicación requiere de una formalización. Una formalización entonces que contará con una doble cara:

1- es un relato que se articula según el matema (dispositivo que asegura la transmisión integral de un saber y se ajusta al paradigma matemático) y

2- según el poema (la función poética del lenguaje, relativa a la enunciación, al estilo). Esta doble perspectiva guiará nuestro desarrollo.

Existen condiciones para que un caso pueda ser presentado y una premisa clave será la que plantea que "no hay caso sin su relato". Siguiendo el procedimiento de Jacques Lacan en "El Seminario sobre *La carta robada*" es posible considerar las condiciones del relato clínico de acuerdo a la "narración" y al "comentario" de un acontecimiento. Así el relato clínico toma, en una importación de campo disciplinar, de la teoría del relato literario esos dos operadores (narración y comentario) que permitirán "arrojar luz", darle una perspectiva donde se enlazará a un público. Sin estas condiciones ese acontecimiento permanecería en un registro "invisible" e "inaudible", imposibilitado de su presentación a un público. Vale decir de transmisión. Se trata entonces de una combinación de elementos de la puesta en escena empleados para darle forma a un relato del caso. Una **narración** de determinados momentos claves en las sesiones junto a un **comentario.** El comentario emplea categorías conceptuales que se delinean en estricta relación a lo singular del caso. Se trata de un relato que conjugará estos dos operadores para apresar el núcleo real de la clínica. No tratándose ni de una mera narratología o informe de actividades ni de una teorización vacía de su referencia. Una conjugación que dependerá de un tercer operador denominado: **deseo del analista**. Este operador es el que escribe el caso haciendo jugar una destitución de la subjetividad del narrador puesto que no se trata de objetivar al sujeto de la experiencia, al paciente, en una ilustración de la teoría en su caso. La destitución subjetiva implica una borradura y esta será la condición *sine qua non* para efectuar el pasaje al público-lector en la presentación del caso. De esta forma es el analista mismo el que se expone (expone su trabajo) al exponer un caso. En este punto consideramos la definición de "clínica psicoanalítica" de Jacques Lacan: esta consiste en interrogar al analista, pedirle cuentas de lo que hizo en su practica.

Asimismo, cuando nos referimos a "relato clínico" tenemos en cuenta que el psicoanálisis concibe la escritura a partir de la experiencia del análisis, pero es de destacar que esa escritura, en tanto usa letras, signos, grafos, superficies, nudos, guardan una proximidad con el paradigma matemático. Sin embargo, la escritura en psicoanálisis no se sostiene por sí sola sino que necesita de un decir que la soporte. Por ejemplo, en la escritura denominada "matema de los cuatro discursos" de Lacan si bien la forma de escribirlo es estricta (cuatro letras, cuatro lugares y una vectorización orientada) el hecho de que alguien lo enuncie es insoslayable. Vale decir, que el aspecto de la presencia es irreductible. La escritura en psicoanálisis presenta una doble perspectiva: una vinculada a un ideal de transmisión matemática y otra relativa a la enunciación, a la marca del estilo. Germán García dirá que "*un psicoanalista que ignore los recursos de su lengua tiene pocas posibilidades de entender algo del fundamento de su práctica*" 2.

De acuerdo a estas condiciones de la estructura del relato clínico puede decirse que la formalización de casos sorteará tanto la descripción ordenada de la realidad como la aplicación de un modelo teórico. Ambos deslizamientos no **empalman** la experiencia con su relato sino que refieren, en un empirismo ingenuo, lo supuestamente "observable" a un cuerpo doctrinal ya establecido.

Es preciso definir la operación de empalme a fin de franquear la falsa disyuntiva entre la teoría y la praxis. Se trata de un empalme entre dos categorías (la intensión y la extensión) que definen al psicoanálisis. La definición intensional se refiere a los criterios de pertenencia al conjunto que se está definiendo, implica un orden de derecho. O dicho de otra manera, la definición en intensión concierne al aspecto semántico (al sentido) del concepto, al establecimiento de cláusulas y leyes que permitirá delimitar el conjunto que se está definiendo. Ahora bien, la extensión se refiere a los elementos que efectivamente forman parte d el conjunto definido en la intensión. Por lo tanto la extensión se encuentra en un orden de hecho, vale decir

que concierne a su referencia. Asimismo, en un plano si se quiere más descriptivo, la intensión concierne a la experiencia del análisis (el lazo estricto entre el analizante y el analista) y la extensión atañe al problema de la presentación de la experiencia: la transmisión y la enseñanza, la elaboración de la experiencia. La extensión supone un público.

El caso en el empalme de la intensión y la extensión

Siguiendo la definición de Eric Laurent: se denomina "caso" a un relato que testimonia a la vez la incidencia lógica de un decir en el dispositivo de la cura y su orientación hacia el tratamiento de un problema real, de un problema libidinal, de un problema de goce. Sólo al observar la gravitación de la lógica significante en el campo del goce se puede hablar de caso en el sentido etimológico del *casus* latino: algo que cae, contingencia en general.

El caso se ubica como una forma de empalmar las dos dimensiones del psicoanálisis (la intensión y la extensión) según la definición de Jacques Lacan en la "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el Psicoanalista de la Escuela". El caso en la clínica psicoanalítica es una formalización que evitará tanto la descripción ordenada de la realidad como la aplicación de un modelo teórico.

Consideremos entonces dos formas de presentación de casos que no *empalman* la Intensión con la Extensión:

1- la descripción de actividades y
2- la teoría como modelo.

Tanto en una como en otra el relato clínico pretende ajustar, en un empirismo ingenuo, lo supuestamente "observable" a un cuerpo doctrinal (modelo) ya establecido. La opción que dará Jacques Lacan es la de poner en juego la "estructura" para sortear la falsa antinomia entre la descripción de la experiencia y el modelo teórico. La estructura del significante actúa en la realidad misma como "*una turbina, o sea una máquina dispuesta según una cadena de ecuaciones, aporta a la cascada natural para la realización de la energía*" (Lacan, Jacques, Escrito 2). Esta opción tercera implicaría la crítica tanto de lo que el carácter descriptivo supuestamente tendría de natural como de "*una estructura de la que pueda decir que está a distancia de la experiencia*" (Op. Cit.).

En este punto traeremos a colación el desarrollo de Oscar Masotta en los comienzos del lacanismo en nuestro país 3 cuando afirma que la distinción de la clínica y la teoría no puede sostenerse en una jerarquía de metalenguaje: "La experiencia clínica, se sabe, fundamenta todo derecho a hablar de psicoanálisis. Pero al revés: ningún llamado a lo serio de la clínica podría ocultar la ignorancia de las dificultades de la teoría. En este sentido la práctica de la lectura de Lacan y de Freud posee el mismo grado de dramatismo y concreción que lo dramático y lo concreto de la clínica. No somos tontos como para olvidar la distancia que separa la teoría de la práctica. Pero no es necesario derrotar excesiva lucidez para comprender que si todo se agotara en la técnica, no se llegaría más allá que de una seudo teoría" 4 . Masotta deconstruye la aplicación de un metalenguaje: la teoría del simbolismo de Ernest Jones como un lenguaje exterior, un modelo ya constituido, aplicado a otro lenguaje- objeto representado por la clínica. De esta forma, la jerarquía queda establecida: una "*precipitación a favor de los 'observables' de la clínica en contra de las exigencias de la teoría*" 5. Este desprecio por las exigencias de la teoría derivará en el funcionamiento de prejuicios (el del feminismo en particular) cuando supuestamente los trabajos de Jones sobre el falo y la sexualidad femenina se encuentran en la línea de los conceptos freudianos. "Ideologema", sentenciará Masotta para definir el empleo de esta seudo teoría.

La presentación de casos en el "artefacto" del matema de los cuatro discursos:

A los fines de nuestra exposición vamos a considerar que el funcionamiento del "discurso del analista" se circunscribe a la intensión y los demás discursos (el del "amo", "histeria" y "u niversitario") operan tanto en la extensión como en la intensión. ¿Cuál es la diferencia entre el "deseo del analista" y el "deseo de saber"? Si descomponemos por un momento para su lectura el "discurso del analista" podemos tener en cuenta dos líneas:

1- Una que parte del objeto *a* para llegar al S_1 (significante Amo) y

2- Otra que nace en el sujeto para dirigirse al saber (S_2).

En la primera se articula el "deseo del analista" y en segunda el "deseo de saber". El analista en la i ntensión, al operar el "discurso del analista", se destituye como sujeto. Una consecuencia de la puesta en acto de este discurso es la llamada "destitución subjetiva". La destitución subjetiva implica, entre otras cuestiones, que el analista no cuenta como sujeto fundamentalmente en su vinculación con el "saber". Por otra parte, es el analizante el que se ubica como sujeto ligado al saber (en la línea 2). Así en este trayecto del discurso del analista afirmamos que es el "deseo de saber" el que tendrá una afinidad propia al analizante y no al analista.

Una vez asentado esto pasemos a definir el "deseo de saber" del analista en la extensión, más específicamente cuando el analista formaliza y presenta un caso. ¿Cómo se da el empalme entre la intensión (discurso del analista) y la extensión (los otros discursos) respecto de estos dos deseos, el del analista y del saber?

Precisemos que en la intensión, por parte del analista, existe un "yo no pienso" inherente al acto (ya que es el sujeto, el que piensa, asocia, trabaja) y en la extensión el analista ¿mantiene la destitución subjetiva? Si y no. Si, en tanto que la función del *resto,* lo que se *declina* en el relato clínico es el texto que el presentador publica, hace pasar a un público, es una enseñanza. Vale decir una operación cuyo "cociente" es una enseñanza. Subrayemos una vez más una condición para que el caso se transmita: es necesario que exista la acción del deseo del analista. Así, dijimos es el analista mismo el que se expone al exponer un caso. La destitución subjetiva implica una borradura y esta será la condición sine qua non para efectuar el pasaje al público en la presentación del caso. A su vez, el analista al pasar al público se sitúa como sujeto y puede reavivar, ya no por supuesto como analizante que fue, su relación al saber. Se tratará en este punto de una nueva relación al saber re-significada por la destitución subjetiva. Justamente esta transformación subjetiva involucra al "deseo" y no a la "demanda" ni al "amor" por el saber. Cuando el analista se expone, se sitúa ante un público, hará jugar diría Lacan, "*tesis y polémica*" 6. Se podrá conjeturar entonces, siguiendo esta perspectiva, que el analista en su autorización se presentará como "analizante en extensión". Una formulación donde un término propio de la intensión (analizante) se empalmará con otro distinto correspondiente a otra categoría conceptual, el de "extensión". Este analizante retomará su relación al saber (quiere decir su subjetividad) desde otro lugar, valiéndose de la "tesis" (procedimiento que se puede situar en el discurso "universitario") y la "polémica" 7 (semblante que podemos referir al discurso de la "histeria"). En definitiva, un analizante en extensión es aquel que dispondrá del semblante de la pregunta, de la provocación en el discurso de la histeria. Por su puesto que se trata de una histeria-procedimiento, una histeria post-analítica donde el empalme del deseo del analista con este discurso se constituirá en el artefacto donde se despliega la transmisión y enseñanza del caso.

Notas

2 García, Germán: "El deseo de la palabra" en *Oscar Masotta El revés de la trama* (Marcelo Izaguirre, Compilación y prólogo) Ed. Atuel/Anáfora. Buenos Aires. 1999.

3 ¿La cuestión está superada? No se podría afirmar que sí, por la sencilla razón de que "no hay progreso" dirá Lacan. La cuestión es extraer un principio del planteo de Masotta y ver de qué forma se presenta en la situación actual este problema.

4 Masotta, Oscar (1971) "*Presentación del Segundo Congreso Lacaniano (octubre 1969)*" en "*Cuaderno Sigmund Freud 1*". Buenos Aires. Editorial Nueva Visión.

5 Op. Cit.

6 La cita es "*Por eso toda una parte de mi enseñanza no es acto analítico, sino tesis y polémica a ella inherente (…)* " (Lacan, Jacques (1986) "La equivocación del sujeto supuesto al saber" en "*Momentos cruciales de la experiencia analítica*", Buenos Aires. Editorial Manantial)

7 La polémica, procedimiento caro a Masotta (Cf. Giordano, Alberto "Elogio de la polémica" en *Oscar Masotta El revés de la trama* (Marcelo Izaguirre, Compilación y prólogo) Ed. Atuel/Anáfora. Buenos Aires. 1999.)

Bibliografía

Díez José A. y Moulines C. Ulises en el capítulo IV ("*Los conceptos científicos*") del libro "*Fundamentos de la Filosofía de la Ciencia*" de (Barcelona. Editorial Ariel S.A. Año 1997)

Lacan, Jacques (1986) "Proposición del 9 de octubre de 1967 sobre el Psicoanalista de la Escuela" en "*Momentos cruciales de la experiencia analítica*", Buenos Aires. Editorial Manantial

Lacan, Jacques (1986) "La equivocación del sujeto supuesto al saber" en "*Momentos cruciales de la experiencia analítica*", Buenos Aires. Editorial Manantial

Laurent, Eric "La poética del caso lacaniano" en *Incidencias memorables en la cura analítica*, Buenos Aires. EOL Paidós. 2002.

Transmisión y estilo

Karina Glauberman

Para pensar algunos destinos posibles de la transmisión quisiera tomar a modo de puntos de inflexión dos hechos de la historia del psicoanálisis que espero iluminen la clínica y algunas hipótesis.

Transmisión y transferencia

Hacemos nuestra la afirmación de E. Porge 2 de que Freud no hizo un autoanálisis sino que realizó un análisis con Fliess entre otros. "El análisis original de Freud se produjo pero no lo podemos afirmar más que en el después, a través de lo que sabemos de su práctica de analista que inventa el psicoanálisis" (…) "No tener en cuenta esta dimensión del *après coup* es colocar el origen del psicoanálisis en una especie de autoorigen…Freud inventó algo que se transmitió a otros, a nosotros, según modalidades que quedan por precisar… Es porque algo se transmite, no quedando como auto que planteamos la cuestión del comienzo."(…) "El sostén que Freud halló en el delirio flisseano para dar nacimiento al psicoanálisis quedó en la sombra o fue objeto de comentarios desfavorables, como si se hubiera tratado de un error de su parte" 3.

Nos dice Porge que se trató de una amistad profunda, una colaboración intelectual intensa que incluía intercambio de hipótesis teóricas, edificación de una ciencia nueva en la que creen y trabajan. "Entre sus intereses comunes, ocupan el primer lugar la sexualidad adulta y la sexualidad infantil."

En 1887 celebran tres "congresos".

En el 1º Fliess le habla a Freud de su concepción de la bisexualidad y Freud a su vez le habla del papel de la bisexualidad en la represión y en la elección de las neurosis y de la psicosis.

Freud comunica a Fliess después de la vuelta del segundo congreso que él se aboca a trabajar sobre el sueño y a poco de ello, de su crisis: ya no cree en su neurótica. Crisis que se extiende a la comprensión de las concepciones de Fliess que le dejan un sentimiento de extrañeza.

Freud vuelve del tercer congreso con cierto escepticismo respecto de las ideas de Fliess aunque sigue pensando que éste "ha hallado el enigma de la vida y del mundo". Le envía partes del manuscrito del libro del sueño".

Luego de una cándida visita de Fliess en Viena comenzará un período de graves problemas familiares que se acompañan del intercambio en torno a la *Traumdeutung* que da lugar a numerosas observaciones mutuas. La publicación sume a Freud en la decepción y en un sentimiento de empequeñecimiento en relación a Fliess e intenta vencer su depresión con una dieta intelectual respecto de su amigo que despertará en él un sentimiento "impersonal " de celos: Fliess sigue estando por él muy sobreestimado. Freud espera ansioso el congreso en el Tirol que será el último y que dará un giro decisivo a la relación.

E. Porge recoge la versión de Peter Swales acerca de testimonios concordantes que dan del último "congreso" cerca de un lago, la versión persecutoria de Fliess de que Freud habría tenido la intención de matarlo empujándolo al precipicio o al agua. La reacción delirante de Fliess, nos dice Porge, "se produce en el momento en que Freud, que ya ha publicado la *Traumdeutung* separa las psiconeurosis del campo de la aplicación fliessiano y a consecuencia le quita a este sistema la completud de saber".

Hacia 1901, Freud, reconoce que sus congresos se han vuelto vestigios del pasado y que se siente apartado de lo que hace Fliess mientras que Fliess se muestra escéptico respecto de la práctica clínica de Freud, quien a partir de dicha discusión en torno a su método clínico le hace saber que ya no es su público y constituye su círculo privado de los miércoles que a poco de andar queda marcado por el incidente. 4

El desenlace de dicha relación transferencial tendrá del lado de Fliess la presentación de una acusación indirecta a Freud de plagio y un pleito que estalla en 1906.

En octubre de 1900 Swoboda, en análisis con Freud escucha de este último una interpretación de sus fantasmas que se refiere a la "disposición bisexual de todo ser humano" y que a su vez le habla de ello a su amigo Otto Weininger. En 1901, Weininger va a ver a Freud para darle a leer su libro. Tiene mucho éxito pero Freud lo desaprueba, Otto Rank se sabe plagiado. Weininger se suicida a los pocos meses.

Fliess, no fue entonces el único en sentirse plagiado. Moebius y otros lo acusan públicamente de plagio y Swoboda mismo se siente agraviado. Fliess, primero queda cautivado por el libro de Swoboda a quien ve como un aliado en su teoría de los períodos que Freud desestima pero al leer el libro de Weininger y ver allí sus ideas, la idea del plagio toma cuerpo en él , aunque "desencadena" al recibir una carta de Freud que llama a Swoboda su discípulo. Carta en la que justamente Freud menciona una revista que sus discípulos se proponen crear y donde le deja entrever que su público es ahora otro. Freud resulta entonces para Fliess "el infiel administrador de mis ideas" y Freud admite en cierta medida su parte en el asunto por haber comunicado sus ideas a Swoboda disculpándose por no haber previsto que él comunicaría sus ideas a su amigo.

Porge cree que el asentimiento de Freud al asunto del plagio tiene que ver con que confunde el tema con la cuestión de la prioridad: "es quizás, también en tanto les es común como retuvo a Fliess".

Sesos frescos

Nos comenta Jorge Baños Orellana 5 que durante catorce años volvió Lacan al caso de los sesos frescos de un modo particular. Sabemos que se trata de un científico con buena trayectoria académica y de una gran producción intelectual, que se encuentra inhibido de proseguir con sus investigaciones o más bien de publicarlas por temor a que se descubra que involuntariamente ha incurrido en un plagio. El paciente tiene un tratamiento anterior con Melitta Schmideberg a su vez envuelta en interminables acusaciones de plagio dirigidas a su madre, Melanie Klein.

La publicación del caso no es ajena a la lucha entre corrientes psicoanalíticas y es así que Kriss dirá a diferencia de Schmideberg que si se ve desprovisto de verdadero talento:"no se debe a que sea efectivamente un incapaz o lo domine un canibalismo intelectual incoercible, sino a que no se percata de los efectos nefastos de su identificación con el padre incompetente que le tocó y que si es cierto que busca consejo de padrinos y de un eminente colega, es sólo debido a que persevera en el anhelo infantil de conseguir el gran padre que no tuvo".

El análisis de Kris se conduce a revelar que él no es un plagiario y que incluso el colega incurre en cierto plagio de sus ideas. Le comunica a Kris en cierto momento de la cura que suspenderá la publicación de una de sus investigaciones porque ha descubierto en un libro consultado lo esencial de su tesis a publicar. Kris se interesa en el volumen consultado y así se lo hace saber a su paciente, para concluir que es un apoyo sustancial pero que no encuentra alusión alguna a la tesis del paciente.

Kris cree conveniente interpretar las consecuencias de la identificación del paciente con la mediocridad del padre por lo que le presenta un refrito de sueños, recuerdos y síntomas de la infancia a modo de construcción, a lo que el paciente responde con la revelación con lo nombra para la historia del psicoanálisis: "Todos los mediodías cuando salgo de aquí, antes del almuerzo, camino por la calle X (…) miro los menús en las vidrieras. En uno de esos restaurantes habitualmente encuentro mi plato preferido: sesos frescos". Kris cree ver en ello la confirmación de su construcción. Lacan juzgará este cotejo con la realidad por parte de Kris como una maniobra prudente y la revelación de su paseo de gourmet como la confirmación de su torpeza que en otras intervenciones verá como un "intento de invalidación o de "burla sabia" a los empeños de su analista, perdiendo el rasgo de acto sintomático que Kris le atribuye para acabar degradado a un acting out.

Así como el tema del plagio reúne a Freud y a Fliess y se replica a su derredor como en un espejo de sastre, el caso del hombre de los sesos frescos se replica en Lacan trayendo la polémica: agrega datos, los tergiversa, los adorna, los acomoda a su antojo a lo largo de las diferentes entradas que hace del caso a lo largo de su enseñanza. Entonces, ¿qué nos dice el caso y la operación de Lacan sobre él en relación a la transmisión?

La clínica

Mario es el tercero de cuatro hermanos. Todos tienen intolerancia a la lactosa, todos son medio alérgicos, pero él es el único al que le costó hacer caca desde que nació. No quiere hacer caca, se aguanta. Desde pequeño cada cuatro, cinco días, ahora a sus tres años, cada seis o más días en que le empieza a subir fiebre. El médico recomienda unos supositorios y mejora pero a los pocos días enferma de salmonelosis y no controla. Se lo ve cansado, apagado y con mucho dolor.

Luego vuelve a la rutina que efectivamente lo hace único entre sus hermanos: aguanta, le duele la barriga, empieza a comer menos. No le cambia mucho el humor que de por sí es bueno, aunque tiene mucho carácter. Desde que nació el hermano está revolucionado: todo lo quiere hacer solo, sabe dónde está cada cosa. En general come bien y se relaciona bien.

Ellos vivían juntos y accidentalmente vino la primera hija, el segundo, con el destete de la niñ a. Así que Mario fue el "súper buscado". Su madre dice que "quería un tercero, un tercero, un tercero". "Tenía la sensación de que eran tan seguidos los otros y estando lejos de la familia por trabajo, que no los disfruté. El cuarto llegó después de una noche de juerga". "Mario fue buenísimo, desde que nació durmió seis horas. Decíamos que nos lo merecíamos después de lo mal que lo pasamos con los anteriores".

No es solamente el "único" entre sus hermanos, dice su madre,"es el ojito de sus abuelos y a mí me acompaña a todas partes. En este último embarazo, siempre con él". Al preguntarles por su trabajo me dicen sin más que son controladores (aéreos), ocupación que a esta altura veo comparten con Mario: a ello se dedica a pesar de su candidez.

No es difícil imaginar que ella hubiera deseado para sí algo de este lugar único. Su padre fue con ella excesivamente autoritario (y era sólo el pálido reflejo de su propio padre) y su madre que se reveló como bipolar en su adolescencia la alejó de una vocación y de un tiempo de diversión, a favor de pasar a ocuparse de todo tipo de cuestiones prácticas, en las que hoy en día con cuatro hijos y un trabajo exigente es experta. Él también ha tenido que lidiar con un padre controlador por lo que se alegra de tenerlos, después de un esfuerzo grande, a cierta distancia geográfica y afectiva.

Les pregunto cómo ven lo de Mario. Ella dice que es una etapa que se está alargando demasiado y que cree que está atascado. El, que lo hacía para llamar la atención tal vez por el embarazo y que ahora " el subidón cuando hace caca es terrible!". Digo que está claro que está atascado en este lugar único, es el ojito de todo el mundo y de ahí no sabe salir.

En las entrevistas muestra su afán de orden y control no sólo sobre los objetos sino sobre mí. La transferencia me atrapa en un juego machacón en el que él es siempre el que manda, el sheriff, el profesor, el médico: el plurienjefado. Tiene mucho talento para ello pese a su corta edad y como a todos, durante un tiempo me hace gracia su diligencia. Siempre está bien pertrechado para ejercer sus funciones con complementos que trae de su casa -parece un *scout*-, o con objetos que recrea para la ocasión: nada falta y yo estoy ahí para complementarlo. Despierto de la manía presente en la historia familiar cuando me veo intentando reemplazar unos juguetes que una colega retira de la consulta donde vemos los niños y con los que él juega, por otros ni más ni menos que idénticos!

Los días que lo veo y en los que lleva tiempo reteniendo, parte de su esfuerzo por controlarme se dirigen a un contoneo incómodo destinado a evitar lo inevitable y que a riesgo de explotar se encarga de que no suceda. De más está decir que su posibilidad de representación gráfica es casi inexistente y el interés por la escuela, escaso y que todo cae en el saco cargado de significantes que lo confirman en esa especie de lugar de primogénito impostor, de único destinatario de la transmisión filial de la que diez viajes al baño para intentar que haga caca en procesión con todos los hermanos, a los que el padre no quiere descuidar en una piscina, dan testimonio.

Finalmente acude a la sesión un día completamente desvitalizado por el esfuerzo puesto en el control, se muestra en su faz de esclavo. Con pena le digo que hemos perdido la posibilidad de jugar aunque se ve que tiene mucha fuerza. Le pregunto si no le parece que eso no sucede más veces. Desde entonces me muestro más libre y le hago saber de mi aburrimiento frente a la perseveración de un juego donde despuntan creaciones subjetivas que no prosperan a favor de la retención de su *status quo*. Él es la

encarnación del plagio de los significantes que nombran la complejidad del deseo materno sin resto y el objeto retenido está afectado de un fuera de juego donde los significantes sólo tienen la posibilidad de engordarlo o pudrirlo y no de representarlo en relación a un objeto inalcanzable que cuente en la operación.

Acepta la nueva situación, el juego cambia, la transferencia se reorganiza en torno al significante "amigos" . Fuera, el encuentro con los semejantes peleones con los que hace lazo lo obliga a deponer sus títulos. Lo amedrentan. Con uno de esos sustos pierde completamente el control en el colegio, se hace caca encima pero el episodio no lo mina: es uno más entre los "piratas macarras".

Actualmente el síntoma cede en parte, y lo ayudo un poco en la construcción de una especie de monolitos de papel que pega a una base, decorados con figuras humanas llenas de movimiento y en los que estampa mi nombre y su firma. Queda por ver en este tiempo particular cómo resuelve la compleja operación por la que el monolito se separe de la base que hasta ahora lo ha hecho su ojito.

Algunas ideas

Dejando de lado la historia del psicoanálisis, el plagio y su paranoia, la ilusión o ambición de sesos frescos, se muestran como destinos posibles de la transmisión. En ambos casos la verdad que está en juego es una verdad material de la que se tienen derechos de propiedad o de prioridad intelectual. Pero la propiedad intelectual, ya nos lo dijo Lacan 6, es un prejuicio del que el psicoanalista debería desprenderse en el punto en que más allá del afán cotejador de Kris nos muestra que la verdad en psicoanálisis no es la verdad de la tradicional adecuación entre las palabras y la cosa. Estrictamente toda enunciación podría ser plagiaria en el punto que se vale de significantes tomados del Otro y siempre el afán será el de escribir lo nuevo. Pero la verdad en psicoanálisis no puede cotejarse, calibrar la adecuación a la realidad desde el momento en que no puede captar aquello que la funda. "Tender asintóticamente a acercarse a la realidad de la observación clínica consistirá en tomar la medida adecuada de esta inadecuación, en transmitir la existencia de esta inconmensurabilidad" 7. De ahí que Freud haya recurrido a la ficción y hasta a la nimiedad para intentar asirla.

La verdad en psicoanálisis atañe a lo menos fresco pero más singular: la particularidad de la inadecuación entre el sujeto y el objeto *a*, que Lacan escribió con la fórmula del fantasma , escritura para la que se valió del losange, y que denomina punzón. Porge nos recuerda que estilo viene del latín, *stylus* y nombra al punzón de hierro que se utilizaba para escribir en tablillas de cera y que luego designó a la escritura misma. "El estilo actúa como un punzón (…) es aquello por lo cual se punza la relación del sujeto con el objeto" El inconciente enuncia una verdad de la que nada podemos saber pero que en sí misma constituye un saber, un saber cuya relación con la verdad es de división irreductible, "a cada verdad, no corresponde un saber". El sujeto es siempre un sujeto dividido entre verdad y saber. Umberto Eco nos da de ello noticias a cuento de *El nombre de la Rosa*: "Empecé a escribir en marzo de 1978, impulsado por una idea seminal. Tenía ganas de envenenar a un monje. Creo que las novelas nacen de una idea de este tipo y que el resto es pulpa que se añade al andar" 8

Abrevamos en un cierto plagio y relevamos sus significantes, habitamos ese *corpus* del analizante en la cura para avanzar y ensayamos allí la irrupción del sujeto en fresco aunque advertidos de la ilusión de la propiedad de una verdad acumulativa. La verdad en psicoanálisis nos conduce a una operación de resta, a un desecho del saber. Fliess ve caer o ahogarse su cuerpo en el lago, Kris escucha inesperadamente el relato de su paciente en el que devora sesos frescos, tal vez en la ilusión de incorporarlos de un padre carente de ellos. Nuestro pequeño hace desaparecer el objeto caduco de la mirada de su madre: sólo queda transmitir la verdad del caso por la particularidad del estilo con que cada quien escribe su inadecuación entre saber y verdad y de la que nos habla el semblante de objeto que encarnamos en cada cura, de cuya separación seremos testigos. En la transmisión, también, entre citas, repeticiones 9 y algo de manía creacionista intentamos modular algo que echar a rodar en la conjetura compartida de esta verdad.

Notas

1 Trabajo presentado en las XVII Jornadas de Clínica Psicoanalítica *La cuestión de la verdad y la transmisión en Psicoanálisis*. Madrid, 8 y 9 de noviembre de 2008 como miembro de la *Fundación Psicoanalítica Madrid 1987*.

2 Erik Porge, ¿Robo de ideas?, Ediciones Kliné, Buenos Aires,1998, Conclusión.

3 Dice Serge André: "En lo que concierne a Fliess, la cuestión previa que se impone de saber si es justo o no considerarlo como psicoanalista, encuentra allí su solución. Él lo fue al menos una vez del hecho de un discurso, el de Freud que lo tomó como dirección en la transferencia y le asignó esta función del psicoanalista, antes incluso que ella nos fuera señalada y nombrada como tal. Evidentemente es un psicoanalista que ocupa un lugar único en la serie de los psicoanalistas a la manera del número cero en la serie de los números enteros. (...) El hecho de que Freud ocupe la posición de uno de la serie, nos obliga a situar a Fliess en la del cero. (...) Entre Freud y Fliess es la demanda de Freud quien ha buscado en Fliess una oferta que él no podía reconocer como tal. Pero esto no impide, por más inconsciente que sea de su rol, que Filies sea bien elegido por Freud como sujeto supuesto saber", en un movimiento que lo anticipa en tanto constituyente ternario" Serge André, *Wilhelm Fliess, 1858-1928 L´analiste de Freud?,* Ornicar Nº 30, pág. 155, 1984.

4 Se funda la primera Sociedad psicoanalítica donde Otto Rank tendrá a su cargo la transcripción de las intervenciones, el señalamiento del nombre del participante así como las correcciones necesarias para la publicación y distribución. Porge explica dicha burocratización de la dinámica como efecto directo de la persecució n de Fliess desde que ésta toma estado público.

5 Jorge Baños Orellana, El escritorio de Lacan, Oficio analítico, Buenos Aires, 1999.

6 "...si hay por lo menos un prejuicio del que el psicoanalista debería desprenderse por medio del psicoanálisis, es el de la propiedad intelectual." J. Lacan, Escritos, Respuesta al Comentario de Jean Hyppolite.

7 Eric Porge, Transmitir la clínica analítica, Nueva visión, Buenos Aires, 2007

8 Umberto Eco, *Apostillas a El nombre de la rosa*, Editorial Lumen/ Ediciones de la Flor, Buenos Aires, 1986.

9 "Así volví a descubrir lo que los escritores siempre han sabido (y que tantas veces nos han dicho): los libros siempre hablan de otros libros y cada historia cuenta una historia que ya se ha contado. Lo sabía Homero, lo sabía Ariosto, para no hablar de Rabelais o de Cervantes. De modo que mi historia sólo podía comenzar por el manuscrito reencontrado, y también ella sería una cita (naturalmente)." Umberto Eco, *Ibídem*.

Transmissão: operação topológica, operação suja

Maria Lucía Homem

Um mestre budista do século IX postulou um axioma que se tornou famoso: "Se você encontrar Buda, mate Buda". Se por acaso você tiver a sorte ou merecimento do encontro com o supremo iluminado, seja maior que a sedução da idolatria, destrua a tentação de subserviência e adoração. O budismo prega justamente o desapego dessa posição.

O restante do mundo global parece incitar ao contrário: se você encontrar uma estrela popular, tire uma foto, possua um manuscrito original, chegue o mais perto possível do ponto emissor de luz e banhe-se nela.

E a psicanálise, o que diz? Talvez diga, junto com os budistas e ao lado de Nietzsche: chegou o momento do crepúsculo dos ídolos. Deixemos cair os objetos maravilhosados – de consistência sempre tão imaginária, tão fetichizada – e façamos a travessia do que foi transferido. Assim como de sua engrenagem estrutural correlata: a máquina da fantasia. Máquina que de certa m aneira é um aparelho de colorir – e até mesmo de pintar – cenários, cenas e objetos. Adviria daí uma outra pulsação: no viés da transmissão? Como?

Através de um dispositivo pós-fotográfico que, de certa maneira, também trabalha com uma câmera escura: o dispositivo analítico. Apesar de aparentemente lidar "somente" com a fala, atua em várias e intrincadas camadas, lidando com domínios obscuros – o dispositivo busca revelação e foco. Mas vai além das novas imagens configuradas. Aqui entra o tema central deste momento e recorte.

O que a transmissão realiza é o mais simples e por isso mais enigmático dos procedimentos: pôr algo em outro lugar. A origem do termo explicita: trans, o mais além; mittere, colocar. Pôr além de, deixar passar para, transferir. É uma operação química, no sentido quase literal, de que *opera algo,* causando transformação: dada configuração produz efeito, alterando irreversivelmente o estatuto dos elementos em questão.

Coloca-se como espécie de matriz da movimentação de todas as partículas que nos consistem, dançando infinitamente daqui para lá e de novo e de novo, na dança da sobrevivência. Uma partícula esbarra na outra e assim se gera o transporte e o recebimento de algo: de sua força, de sua carga, seus genes, um nome, a língua, a moral, a norma, significantes mestres e significantes de segundo escalão, um vírus, um estilo, direitos e deveres, enfim, herança.

Mas, na psicanálise, como decantar o transmitir?

Consistência, fendas, osso: leitura

Digamos, em um circuito curto, que o processo analítico convida à leitura, via palavra falada e entrelinha, disso que se inscreveu, escreveu, transmitiu, passou no corpo e na história de um sujeito falante e pensante-reflectante. Inevitavelmente, consistências e certezas se esgarçarão, amores se reposicionarão, mesmo que à custa de sua reatualização insistente no espaço de tratamento, também sobre a figura daquele que goza ao sustentar o desejo de sua função, analítica. Ao analista, saber-operar com esse desejo e esse gozo. Ao analisante, desejar-ler, mesmo quando a vontade for de simplesmente se entregar à repetição – do sintoma, do gozo, dos significantes estruturantes, do elo. Freud nomeou esta última: transferência , que se espraia em um leque que vai da maior à menor consistência, mais ou menos imaginária, muito ou pouco simbólica. Em suma: a forma sempre misturada com o que fio desenha a borda e se presta a fazer laço – dito social. Übertragung, transferir, transmitir, travestir – vestir, 'por amor', o mendigo outro que encontro na minha frente com as vestes da história a mim transmitida.

Como abrir mão das vestimentas, do querer-gozar-repetir, nas variantes colorações, que parece ser o que fazemos ao longo de todas as horas de um dia? Essa a árida batalha. A percepção de que seu sentido era a miragem de uma suposta naturalidade posta em cena, sua ancoragem simbólico-imaginária pode ser

deslocada e sua máscara não precisa então ser a duras penas mantida. Mesmo porque, conclui o sujeito, não vale a pena tanto trabalho - trabalho que também tem um viés matemático, do reino da quantificação física: efeito da multiplicação de força e deslocamento demandante de energia.

Cai o pano: a consistência, o saber, o objeto enfeitiçante, a transferência. Pode então surgir uma outra forma de consistir, um outro saber, um objeto causa. Essa operação se transmite? Mas aqui temos uma outra volta da banda de Moebius, pois de transferência à transmissão se irrigam transferências. O efeito da transmissão é nova transferência? Estamos então falando de mecanismos estruturados em um par possivelmente dialetizante? O analista se colocaria no ouvir sem a equivalência chapada de um gozar. Desmembraria a provocação lacaniana, que imbrica um mecanismo no outro, dada a homofonia de sua língua (Jouis / J'ouis // Goza / Ouço). Assim, o giro de uma transmissão suportada por um analista seria de uma ordem um pouco diversa, pois a travessia seria justamente a partir desse não assujeitamento, no entanto sempre prestes a nos espiar.

A psicanálise se transmite entre os pares, os 'semelhantes'; assim como entre os dessemelhantes. E no mundo. O vírus se replica através de uma muito específica maneira: a partir de uma posição, e uma posição advertida. Um ver de través o inconsciente, o gozo, sua leitura e o gozo disso tudo. A operação de transmissão entre pares: não tem fórmula, dada a multiplicidade de dizeres, mas a estrutura pode se oferecer como alternância. Se alternariam as posições e cada um por sua vez faz às vezes da função analítica. Se faria no um a um, no um a outro, a cada vez. Sujeitos se alternam na função do dizer e calar, fazendo caminhar o bastão da palavra e do corte por entre o grupo? O tema não é político especificamente (ou é?), mas fica aqui o sonho: o de um possível sistema onde o coletivo de sujeitos possa dizer. Maioria? Consenso?: uma possibilidade de circulação de fala, função e poder. (Uma nova escola é possível? Desejável?)

A psicanálise se transmite a cada vez que um discurso específico, na boca e gesto de um sujeito falante específico, se coloca como estruturado sob certas condições de escuta: deixa cair algo da verdade. Ela instaura desejo de saber? Amor à verdade? Às abelhas o mel, que se buscam ao redor.

Algo se dá e a escuta é requisitada, há a clínica; algo se dá e a palavra passa a formalizar, há ensino e, entremeio, transmissão. O que a psicanálise nos ensina, como ensiná-lo? Falando, inscrevendo. A posição se decantará. E transitará, nas vias conscientes, nas médias, nas inconscientes. Efeitos de todos os tipos e nuances se projetam em quaisquer pedaços de ancoragem. Après-coup, lê-se: houve transmissão.

O morto, a escrita

Há muitos e inúmeros milênios o gênero homo vem buscando desenvolver a linguagem. Se há rudimentos dela há já um milhão de anos, em sonoridades esboçadas, parece ser com o Homo sapiens, há 50.000, que ela se oferece como um sistema de fala mais estruturado. E que ao longo dos últimos 5.000 vem se decantando em suportes além do som e se faz escrita, inscrição na materialidade da superfície. Há meros 100 anos o meio captura uma forma de se reproduzir tecnicamente a imagem e se faz a chamada mídia, que, por sua própria forma de replicação, se faz de massa. Profundo e persistente desejo de expressão, comunicação, transmissão? Sim, mesmo que no conflito eterno de sua miragem e falência. Sim, sem dúvida: bichos simbólicos que somos, condenados ao sentido – criamos, preservamos, transmitimos a cultura, numa longuíssima tarefa que em muito transcende a breve vida individual. Como diz o filósofo russo-alemão Boris Groys, estamos presos nas malhas das políticas da imortalidade, e escrevemos para isso, luta pela permanência no disputado panteão da civilização. O manejo é com os vivos, mas o grande diálogo é com os mortos. Lacan no embate com Freud, nós no embate com ambos e alguns outros. Imortalidade – esse vão mas bastante operatório desejo de existência além da existência. Transcendental? Talvez a única forma de transcendência que nos resta, e por enquanto.

A escrita redunda naquele jogar no lixo da cultura e deixar seguir o objeto que não é mais seu, se é que algum dia o foi. Poubellication, como diria Lacan. É o desapego feito corporificação no objeto-suporte. Além de ser concretude fixada no objeto letra ou pixel, pequenos pedaços de real que magicamente se significam na junção com o outro, com o outro pequeno pedaço e com aquele que lerá os pedaços antes sem sentido, dando-lhe significação, existência e, mais fundamental e enigmático, valor. Confere-lhe valor sobretudo a partir de redes imaginárias, de lógica ao mesmo tempo tão absoluta (derivativa, precisa) quanto arbitrária (dada a contingência radical de cada história que formou o gosto e o juízo de cada leitor e cada agrupamento inevitavelmente ideológico de leitores). E quem sabe o tempo – essa a nossa crença –

faça a justiça de deixar restar o valor mais preciso, "merecido", somente aquilo que sobrevive a seu implacável crivo.

Além do tempo juiz, há o tempo distância. O tempo espaço que nos separa do que já foi e do que ainda nascerá – e nessa fenda de impossível nasce a mágica da transmissão via linguagem inscrita: eu falo com você que já morreu e com aquele que virá, numa ópera fantasmática magistral e profundamente humana. Escrita verbal, sonora, imagética; a fatura do livro, do filme, do disco, da representação. Eis mais uma das cenas de realização de uma relação – sexual, se quisermos, ou relação, tout court. Mas se realiza para mais adiante se revelar o equívoco do não-todo-entendido, do não todo circulável. Afinal, nunca se recebe o que se transmite. A inscrição trabalha no desejo de relação – mas o que escaparia a ele?

O cartel. Outra configuração na qual a transmissão pode se operar a partir de uma escrita, e onde uma outra escrita se propõe. Utilizando-se de um limitado e constante conjunto e da báscula estruturante de um elemento em posição de êxtimo a ele – na forma lacaniana de um a mais na série, +1, o cartel ocupa função de pólo de endereçamento de fala e produção. Este texto se fez brotar a partir de uma experiência desse naipe, o próprio convite à escrita e a formulação "escrever um texto para x" se fazendo +1 lógico desse endereçamento 1.

Não há relação sexual, mas há interlocução. Sim? Inter-locus: a alguma coisa que se passa entre dois lugares. Duas peças em posições distintas e inassimiláveis, mas que, ingênua, pobre ou corajosamente, buscam se tocar. No impossível do dedo de deus "por um triz" de Michelangelo, no impossível do retorno ao paraíso sempre perdido, na fala de um banquete onde se cifraram metades desconjuntadas. A psicanálise construiu um saber e um dispositivo para operar a verdade desse impossível. No entanto, o "entre", qualquer que seja seu equívoco, não cessa de buscar se movimentar e inscrever.

Operação, topologia: híbrido

Enfim, transmitir é uma operação, e uma operação suja.

A transmissão se tece em registros heterogêneos, RSI enlaçados. Como fixou a língua, algo opera de "pai para fi lho". Essa a mais enigmática – e, por que não?, milagrosa – das transmissões: a vida se transmite. O primeiro, transmissor , sendo todo aquele que tem algo a transmitir (num primeiro momento, o gene e o nome, de um lado, e o gene e o suporte de seu corpo, do outro); o segundo, todo aquele que no princípio nem era ou não era o que veio-a-ser. O recebente recebe a vida: a grande carga inicial veio num processo de transmissão absolutamente peculiar, que é o primeiro: ele foi mirado e a seta disparada sem alvo. Simplesmente jorrou. Essa a primeira fecundação, máxima carga de real, transmissiva.

Desde o início a matéria não se basta a si mesma no universo humanizado, aquele dos seres simbólicos e devaneantes. Ela precisou de uma nomeação própria e singular, fruto dos sonhos, amores e por vezes ódios de toda uma série emaranhada e inconsciente de significação. O conceito: o nome do pai não pode não se transmitir. Mesmo quando o registro civil marca "pai desconhecido". Seja o da mãe, seja o salvaguardador "de Jesus", o nome é instaurado. De Jesus, aquele que é o marido da santa madre igreja e também de todas as virgens que engravidaram sem o másculo oficial sustentar os rituais. Jesus salva e faz função. Quando o pai é o pai, quando é a mãe, quando etéreo, a função nome necessariamente é vinculada: o nome-do-pai não tem como não se transmitir.

A molécula, a nomeação. Dos elementos fundamentais da argamassa, outros – imaginarizações, prospecções, extrapolações – aí se grudam, construindo o espantoso quebra-cabeça tridimensional que chora e fala. Sinais, corpos, imagens, sons, o sujeito se constitui em processo, forjando estilos, inibições e demandas várias, como uma transmissão ao vivo de um programa de tv, que faz circular em ondas eletromagnéticas milhões de bits de informação que serão redecodificados nas telas diante de cada olho em cada lar, presentificando novos sinais, imagens e sons. Essa a mais contemporânea das transmissões, e ampla: broadcasting.

Qualquer que seja a matriz considerada, trata-se de um deslocamento de posição, uma parte em outra parte, em outro lugar: operação topológica. A transmissão, assim, entranhada na rede RSI, instaura desde o real da matéria e dos corpos onde potencialidades se fazem ato até a radicalidade das inscrições e totalidades. E lança os dados em que seres se tornam outros, infectados e educados. Vai-se corporificando

vida, na longa série da hiperconsistência das significações. Nomeada e significada, a carne e a história debulham o *sentido* – sentido do qual nascemos escravos e operadores, buscando sistematizá-lo e por vezes transcendê-lo – missão que produziu o trabalho incansável de várias vidas do XX que se dedicaram a colocar o dedo justamente nesse emaranhado, de Wittgenstein a Joyce, passando por Lacan. O que sempre tropeçou no resto, na marca, no osso, o detrito, o inassimilável, no além e aquém do sentido, esbarrando no gozo místico ou belo banco SKbeau 2 – aquele que sustentaria a identificação ao humano sinthoma, na relação com a verdade, o desejo e o gozo, fazendo elo dos alguns nós. Nós transmissíveis.

Ou seja, sua complexidade se faz híbrida, manchada: operação suja. Espalha-se por todos os lados, campos, a partir de elementos múltiplos, camadas diferentes e interpenetrantes. Dialetizariam transferência e transmissão, ou, em outros termos, amor e trabalho? Mas o fazem numa distinção não tão precisa quanto podemos crer. A transmissão se mescla – necessariamente? – com algo da ordem da transferência, pois há algo do impacto da carga que afeta e da idéia que move - afeto e ideal – que se entrelaça com a mais verídica intenção e atuação de trabalho. O fim de análise inauguraria a era pós-transferencial? Talvez menos pura do que gostaríamos de imaginar. Mas mais densa.

Não há relação sexual, mas há transmissão. Algo se transmite. Que se transmita o resto enigmático que faz continuar a girar o moinho incessante, que seja o resto não analitizável do desejo dos fundadores, dos ancestrais, que seja o umbigo ou outra metáfora louca qualquer, o transmitir não se deixa interromper. Avizinha-se inevitavelmente da função de filiação 3. Operação que, de certa forma, tem a ver com o convite – mais ou menos equivocado, mais ou menos autoritário – para o ser se ir fazendo, segurando no fio do desejo e da marca e, seguindo nele, consistir pertença e fantasia. O que se transmite é, também, o direito de se colar nesse fio que bordeja desejos e gozos, um convite a dar continuidade aos elos da filiação. Posição primeira que é de gozo, marcada pelo enquadre fantasmático e que, pouco a pouco, via dispositivo, se "purifica " e – apesar de metáforas eugênicas – deixa decantar, inventar as marcas do desejo no qual o sujeito se permite sustentar e autorizar. Isto a partir de uma nova articulação gozo–significante que se forja – na secura da criação – no quarto e quiçá estabilizador nó nomeado sinthoma. Mais além de um bem-dizer o inconsciente, e junto com ele, uma espécie de "saber fazer ali com" ou poder-conviver com seu sinthoma, estando advertido de seu gozo e de um tanto mais de luz sobre seu desejo. Disto somos responsáveis, é da ordem da resposta e da oferenda de cada um.

Algo a partir daí se transmite. Algo da ordem de uma experiência com o inconsciente e a invenção que desenha, quem sabe, os contornos dessa 'uma outra posição'. Não demais, mas o algo suficiente para que a cadeia continue a girar. Deixar transmitir esse nó não-todo simbolizável através das trilhas nem sempre nubladas da experiência onde o próximo curioso venha a ser tocado pela peste. Via fala, via ato, via enigma, via desejo e oferta de um pedaço de seu corpo, a psicanálise se transmitirá. Mesmo que ao longo da história por vezes venha a ter que adormecer ou se disfarçar. A era da razão unívoca parece estar em xeque e o discurso analítico afigura-se como um dos poucos que não se assustam tanto frente à nova disposição dos vetores no grande tabuleiro.

Notas

1 A atividade de um "cartel pontual", como a posteriori a nomeamos, fez-se a partir da proposta-convite de *Acheronta* para se produzir acerca da transmissão. Ela durou uma série de encontros ao longo de um trimestre durante o qual pudemos jogar no caldeirão de falas de analistas nossas idéias e esboços de formalização. Não poderia deixar de mencionar aqui a experiência e marcar a presença de Sara Hassan, Welson Barbatto, Ana Vicentini, Jeanne-Marie de Freitas e Nilvana Castelli.

2 Cf. Lacan, *Le sinthome*, seminário XXIII.

3 Cf. comentário dessa função em um artigo da Revista de Psicanálise *Textura*, 2007. Temática relacionada também com o texto "Espaço Borda", Revista *Facom*, 2007.

BIBLIOGRAFIA:

FREUD, S. Análise terminável e interminável. In: *Obras Psicológicas Completas*, vol. XXIII. Ed. Standard Brasileira. Rio de Janeiro: Imago, 1980.

GRANON-LAFONT, J. *A topologia de Jacques Lacan*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

LACAN, J. "Lituraterre". *Littérature*. Paris: Larousse, n.3, p. 10, 1971.

_____ *Le Séminaire. Livre XX. Encore*. Paris: Seuil, 1975.

_____ *Le Séminaire. Livre XXIII. Le sinthome*. Paris: Seuil, 2005.

Pasar el testigo (sin dejarlo todo)

Albert García y Hernández

Así llegó la cosa en su inicio:

> "*La pregunta que buscamos formular apunta a todo el espectro de problemas y cuestiones que se plantean entre aquello que pueda referir o designar "un analista", y "otro'*"

Y, por lo que sigue, ese "otro" es otro analista, no cualquier otro.

Y, también, y "significando" este inicio para acotarlo, la dirección o sentido de la dirección que se desarrolla en la convocatoria es: de un analista a otro… analista.

Entonces estamos en familia. No sólo la familia que fue objeto de uno de los trabajos de Lacan, sino de la familia que aparece en una de esas maravillosas obras (que siempre lo fueron, hasta cuando no tenía ni idea de cómo plantearlas y construirlas) de John Huston, "El honor de los Prizzi", y su frase nuclear: "fuera de la familia no hay nada". Estamos en familia porque la convocatoria no habla de (se habla tanto de eso aunque no se escriba), por ejemplo: psicoanálisis y sociedad. No. La sociedad, en este caso, queda más o menos fuera de la pregunta. Aunque posteriormente intentaremos una verónica (pase del capote de un torero, con perdón) para mirarla de frente.

Estamos en familia.

Pero, un momento, no tan rápido, cabría delimitar, desde ya, si el psicoanálisis tiene algún ángulo desde el cual pueda ser visto como una familia. De una manera grosera y precipitada, se podría pensar que algo de eso hay, si recogemos lo primero que nos viene a la cabeza: familia en Freud (y los lazos, no exentos de familiaridad, de los reunidos los miércoles) así como ese legado a su hija. Si pensamos en Lacan… mejor dejarlo aquí.

Herencia y sucesión

Bien, tomemos esto como hipótesis: hay familia entre analistas y analistas.

Esto nos llevaría a una cuestión no simple: en las familias hay herencias. Lo que no hay es sucesores. Se hereda el patrimonio, es una ley antigua, tan antigua como la antigua Roma y con muchas variedades, como se desprendió desde Levi Strauss. Pero se es sucesor, o no, de un legado fundacional, de un legado "creativo". Por eso hay sucesores de un "haber estado o haber sido" sin necesidad de pertenecer a la familia de esa "estancia o esencia". Eso pone las cosas difíciles a herederos y sucesores, aunque, si me dieran a elegir, preferiría (con la música de aquel "preferiría no hacerlo") ser sucesor antes que heredero, por muy tentador que resulte heredar una fortuna.

Quién hereda y quién sucede. Quién emite y quién recibe, y en qué condiciones, el patrimonio de un saber, llamémosle así, que es el psicoanálisis, si es que hay un saber psicoanalítico que va más allá de la concepción "hereditaria" de un patrimonio, que esa es otra. Por ejemplo, y también apuntado en la convocatoria: de Freud a Lacan.

Tenemos una estación de salida y otra de llegada. Pero hay muchas vías. Vías por las que ha pasado el mismo tren, parando en otras estaciones: ya no sólo las de los llamados postfreudianos, sino, más concretamente, y algunos de ellos calificados como tales, Winicott, Bion, Ferenci, etc. Releer qué pasajeros modificaron o aportaron, generosamente, al viaje podría ser un tema interesante. Si me permiten la soberbia: reléanlos. Se van a llevar más de una sorpresa.

Un analista siempre (todo analista) fue analizante.

Ustedes lo fueron. En el mejor de los casos: lo siguen siendo. En el lenguaje coloquial: ustedes también fueron "loquitos" y se van a encontrar (uno es muy optimista), después de una travesía por el desierto,

precisamente con eso: con loquitos. Con "transgresores" que no hacen de eso ni bandera, ni logro, ni proselitismo. Con loquitos que se tomaron divertidamente (ya tenemos bastantes duelos) la castración y con ella no dejan de operar ilusión. Vean en "loquitos" un cariño especial.

Si mantuvieron esa ambigua y casi ya superyoica idea del deseo del analista, no dejaron nunca de ser analizantes, repito. Y, en algunas ocasiones, si ustedes quieren preservar ese inmedible narcisismo que siempre nos acompaña, incluso al "final del análisis -a la poca bibliografía de los casos me remito-, declaremos lo que declaremos en los congresos, en algunas ocasiones, digo, aciertan a ocupar un lugar que permite la experiencia del inconsciente. Es decir, donde no fue nada o casi nada, aprendieron.

Eso hay que verlo en toda su dimensión, empezando por respetar (perdonen este verbo que connota tantas valoraciones) a cada analizante que se pone, no diría que en sus manos, pero sí en sus orejas. ¿Puedo decirlo de otro modo?: podríamos empezar a presentar los casos clínicos con la manifestación del respeto profundo hacia el sujeto "presentado" que no hizo sino confiar en el secreto profesional y enseñarnos algo más en nuestro ignorar sobre él. Que no hizo otra cosa más que empezar como empezamos nosotros. Y que no hace más que enseñarnos constantemente, si hemos logrado mantener una ética y la oreja bien abierta.

Clínica

Eso, creo, también se refiere a la transmisión: cómo transmitir la enseñanza adquirida en la clínica. Cómo soportar que, ¿por qué no?, en una, en dos, en varias sesiones, fuimos extraordinariamente adecuados en la interpretación, en el corte, en el silencio. Dura labor la del analista que no puede engrosar, como en el resto de las "profesiones", su currículo para ser considerado, para ser aplaudido. Cuando más acierta, más impersonal es su logro.

Impersonal? Vaya, ahora sí que empezamos a nadar en aguas turbulentas. ¿Quién o qué testimonia de esos logros si no pueden ser clamados en público -incluso en un público universitario!?

¿Una sala de espera llena?
(Perdonen este inciso: nunca entendí una sala de espera llena. Ni cuando empecé mi análisis. ¿Qué quiere decir esto? ¿Es incapaz un analista de dosificar el horario de sus analizantes? ¿Ha llegado el psicoanálisis actual a mostrar un rostro semejante a cualquier ambulatorio social de la medicina pública, en el sentido de mostrar su falta, atosigada por el número, que no por la calidad? ¿Cómo puede estar seguro del tiempo -¡ay!, ¡esas sesiones cortas *avant la lettre*… de los analizantes!- que le va a ocupar un paciente como para citar al siguiente (o a los siguientes) casi a la misma hora? ¿Tan seguro está de abrir el inconsciente en unos minutos, acertar el *tyché*, como para atender al siguiente citado y que ya espera en la sala de espera?)

Una sala de espera llena, ¿es testimonio de sus logros?
Y una sala de espera cuyos esperantes coinciden "milagrosamente" con sus votantes en la política psicoanalítica a la que lo institucional dicta, ¿es una sala de *non dupes*? ¿Tan esquizofrénica ha devenido la función del analista que es capaz, sin fisuras, de distinguir su lugar de objeto con su lugar de sujeto, sujeto político? Si es así, ¿qué sentido tendría cualquier "escisión", basada normalmente, a la historia me remito, en matices de lo fundamental y no en lo fundamental?

Quizá lo fundamental oyó el mensaje de los Prizzi: fuera de la familia no hay nada. Y la creación de familias no cesa de crearse. Y más ahora que, otra familia, el Estado, vuelve y vuelve a preguntar cómo decir quién es y quién no analista (pero, fíjense: siempre pasando el "muerto" al interpelado: digan, digan ustedes quién es y quién no es -*Achtung*! ¿Se *es* analista? Y ese interpelado, *hélas*, corre a responder). El Estado, y la Universidad, esa Universidad hoy silenciosa donde hubo ruidos que nadie sospechó llegaran a enmudecer tanto, pasados los tiempos del mar bajo los adoquines. Viejo Reich estropeado en USA, te celebro: *Listen, little man*. Viejo Léo Férré, te escucho : *La mémoire et la mer*.

Cómo transmitir la enseñanza aprendida en la clínica, los descubrimientos -si los hubo- percibidos en un caso, bonita cuestión. No diré que muy numerosa, pero sí lo bastante, la experiencia como oyente del que esto escribe no puede sino concluir que ha oído, sobre todo, esfuerzos titánicos por calzar al paciente en alguno de los párrafos, de los axiomas, de los grandes autores. Como en los estudios universitarios

periodísticos: que una noticia no te fastidie un titular. A veces se percibe en la exposición que el paciente hizo lo que pudo por hablar, por ser escuchado, mientras que el escuchante pensaba el marco adecuado, correcto, donde emplazar a este pobre sujeto. Se pierde así algún significante, alguna expresión, como de pasada, que hubiera dado de sí lo inimaginable, y nunca mejor utilizado aquí ese concepto que va más allá de lo imaginario. Por qué ese afán de ajustar el caso a la ortodoxia (¿?) nos lleva a preguntarnos qué se leyó para, a partir de eso, qué se quiere ajustar ahora. Si fue Freud, sus casos, no podrán leer más que toda la creación a partir de dudas, fracasos, impasses. ¿Por qué no seguir por ese camino? Con la experiencia de los cárteles de pase, ¿en qué condiciones se está para distinguirlos de ese calzar las cosas con las cosas?

Derivar

Dejemos las salas llenas de esperantes y volvamos a la transmisión. La transmisión *inter partes*.

Llega el momento glorioso en que la sala está tan llena que uno puede permitirse derivar la masa hacia otro lado. No importa si lo que se deriva es el paciente que no puede pagar tanto, o el psicótico dudoso. El caso es que, en un momento determinado, los pacientes "sobran". Se acabó el tiempo de (y perdonen el localismo: hablo de esta península ibérica, que es lo que más me atrevo a decir que conozco), se acabó el tiempo del galeno cruzando las aldeas de Galicia para recetar un alivio mientras escuchaba paciente un lamento, se acabó el tiempo del abogado levantándose a las tres de la madrugada para intentar estar presente en la última caída de un grupo sindicalista o de una célula clandestina. Hay prisa, se requiere resultados, vamos al grano.

Derivar en los tiempos de la cólera especializada, ¿cómo hacerlo?

Vuelta a empezar: ¿qué rige la dirección derivadora de los curantes (análisis=analizantes; cura=curantes) hacia otro lugar? ¿Otro? ¿Realmente "otro" qué?

¿Se deriva al "enemigo" político? ¿Se deriva al que quedó fuera de la familia? Pongan la mano en el pecho y respondan.

Claro, habrá casos de "desobediencia" y, como clandestinamente, un analista, atenazado por no se sabe qué ética íntima, transgredirá las normas y derivará a "quien no toca", a quien no sería políticamente correcto hacerlo, un paciente. Ahora sí: paciente, que no analizante. Como si el paso (*la passe*) de analizante a paciente (porque no hay diagnóstico, ni saber sobre él) desdibujara responsabilidades de ese acto.

No crean que esto haya de ser contemplado desde la condena. En realidad, y puestos a ser optimistas (¿por qué los analistas no son optimistas?. ¿Es que el proceso de acabar con las identificaciones ha de matar la ilusión? ¿Ese famoso duelo, ha de ser sempiternamente triste?), si algo queda sin decir al "final del análisis", ¿por qué no meter en ese rubro, que dicen los argentinos, o en ese cajón de sastre, que dicen los cervantinos, algo de lo que nunca se pudo llegar a decir?

Seamos, pues, optimistas, dejemos, desde la invencible trasgresión, ese aspecto que nos hace derivar a "quien no toca, política y correctamente hablando" -malestar tedioso de nuestro tiempo- que la "pulsión analística" actúe. No nos vamos a equivocar mucho más que haciendo lo contrario.

Por otro lado no olvidemos que lo que hay "ahí" es amor. La transferencia. Y ¿no es el amor contingente? ¿Cómo acertar pues en la derivación? ¿Se producirá ese amor en el sujeto derivado hacia el nuevo semblante de objeto causa? ¿Qué amor "inicial" condujo a preguntar a un profesional a qué otro dirigirse? Si la derivación se produce tras unas cuantas sesiones, ¿qué está pasando con el SsS, con esa primera transferencia? ¿Forma esto parte de un deseo no sostenido por el analista, de una resistencia del mismo? No cabe duda de que uno de los criterios de derivación puede desprenderse de la suposición de especialista en algo del analista que recibe. Ahí la cosa puede ir bien.

Supervisar

El lugar de la supervisión podría ser el buen filtro para no llegar a errar en las otras transmisiones comentadas hasta ahora. Ahí se podría corregir lo que podríamos llamar "vicios" de la transmisión en la enseñanza, en la presentación de casos, en derivaciones, incluso. Aquí estamos en cierta "intimidad". Si uno quiere, además, rentabilizar el pago de la supervisión, es estúpido no aprovechar ese lugar y dedicarse a hacer lo mismo que puede estar tentado de hacer en público, en un lugar público. En la supervisión hay algo más: hay, o puede haber, un saber derivado del estilo de los dos en liza. Aquí se puede ver cómo actúa o actuaría cada uno ante el caso llevado a supervisar. Por eso, y ante eso, el primer pensamiento es si no conviene cambiar de supervisor de vez en cuando. "Oír" otro estilo. Digamos que todo lo que sea crecer en diversidad, contemplar lo mestizo, redundará en mayores opciones. Más aún en tiempos de globalización y de discursos encasquetados en lo correcto.

Transmitir en lo social

Estamos rozando lo que queríamos semi-evitar (aunque se escapa sin remedio) y que podríamos llamar política del psicoanálisis. Y aquí también podríamos plantearnos otra dirección, la que va, en los dos sentidos, entre el psicoanálisis y la sociedad. Qué tipo de transmisión puede circular en esa vía.

Es frecuente encontrarnos con la palabra escrita del psicoanálisis comentando obras artísticas. En otros lugares ya dejé caer algún comentario sobre la prudencia a tener en cuenta cuando los comentarios van más allá del texto estricto y empiezan a navegar sobre conjeturas del sujeto escritor o pintor o vaya usted a saber quién en cada caso (por cierto, un campo casi inédito: el de la música).

Cabrá ahora pensar algunas cosas respecto del analista puesto a analizar situaciones políticas desde una perspectiva que sólo sería adecuada en dispositivo. Trasladar (una manera de transmisión, trans-"misión") parámetros del discurso analítico a comportamientos colectivos tiene sus peligros, el primero de los cuales: errar, y, muchas veces, aparatosamente. Por ejemplo: recomendar el voto a una opción política. *Petits exemples* recientes tendrían que ser sometidos a lo implacable de las hemerotecas.

Una cosa son las aportaciones freudianas sobre el malestar en la cultura, o la militancia berlinesa del primer Wilhelm Reich, o los actos políticos de Lacan durante la ocupación nazi. Otra es poner en la probeta analítica un acontecimiento político o social y buscarle pulsiones, goces, lapsus.

No obstante, en la labor casi detectivesca del analista y del analizante, en que no se sabe a ciencia cierta quién es Holmes y quién Watson, en ese rastrear por las identificaciones, pasando por el campo superyoico, no está de más saber algo de la historia sociopolítica del lugar original del analizante. El Seminario XX (…problemático y febril!... / El que no llora no mama / y el que no afana es un gil!) ha dado suficientes datos como para tenerlos en cuenta. Sin profundizar en ellos, sólo con las consecuencias de las guerras, de los golpes de Estado, con su séquito doméstico de los ajustes de cuentas, de las fosas comunes, de los desaparecidos, ya tenemos un material que está hablando donde no se puede decir nada. Esa llamada, con eufemismo, globalización, es decir: abrir mercados y desplazamiento de mano de obra, lleva al diván a toda una generación exiliada que ya no vino motivada directamente por razones políticas, sino por razones económicas y, muchísimas veces, por razones de una nebulosa búsqueda de identidad: saber dónde nació y por qué abandonó su apellido el país de origen. España y América (no USA, digo) aportan material constantemente. Por razones incluso diferentes, no dejamos de cruzar el charco unos y otros.

En esto, pura ortodoxia lacaniana: el analista debe ser letrado. No sólo en el conocimiento de las figuras estilísticas del lenguaje (Lacan), sino en la subjetividad social de cada tiempo, y en sus antecedentes, hay que añadir. Más de una vez se verá enfrentado a una, una más, de las decisiones que comporta la dirección de la cura: hacer aparecer al desaparecido, por ejemplo. Esa es una transmisión: decidir por dónde seguir. Sostener una apuesta. Decidir cómo traducir, entre muchas acepciones, la palabra escuchada, el dolor pesante, la incógnita que late, la cadencia del tiempo del saber.

Tu más profunda piel

Se lamentaba Julio Cortázar (que entretuvo maravillosamente a una generación con su Rayuela) de no cernir lo erótico. Era bastante exigente, porque creo personalmente que se acercó en muchas ocasiones. Daba como ejemplo la carencia en la literatura en lengua castellana (quizá olvidó la mística), lejos de los

ejemplos en inglés o en francés. Apuntaba a un Pedro Salinas, por ejemplo. Y apostaba (eso le ha diferenciado siempre de un Vargas Llosa) por intentarlo. En "Último Round", pero no me hagan caso porque hablo de memoria, introdujo un breve relato con el título que elegí para este apartado.

Tu más profunda piel, erótica del psicoanálisis, es lo que ocurre en el dispositivo. Hasta tal punto que Lacan recomendó vigilar la resistencia del analista. Allí, en ese lugar en que ha de haber tres (pero que no se acaba de discernir de qué tres se trata), alguien se pasea sin trabas (sin trabas imposibles, claro) y es el inconsciente. Sin trabas, pero atraparlo, si me permiten la cacofonía, es lo imposible que no deja de… bla, bla, bla.

Cuando presentamos un caso, ¿qué rige? ¿El caso, sus matices, sus silencios, sus dolores, esa lágrima que demandó más allá de la demanda un kleenex del analista (no me digan que no tienen kleenex en su consulta), ese horror del tyché, esa alegría extraída del ridículo de un lapsus, ese pasarse la mano por el cráneo, o la agresión al testigo del desnudo, etc., etc., etc.? ¿O la adaptación, caiga quien caiga, del caso a un párrafo, a un seminario, a un escrito ya escrito y, por lo tanto, probablemente obsoleto, como planteaba anteriormente?

Decía Miller, que, reconozcámoslo, dice y no siempre tonterías, que era fácil distinguir el tiempo en que los analizantes de Lacan tuvieron su análisis. Unos eran del tiempo del imaginario, otros del simbólico y el resto (aquí la cosa divagaba) del real. También decía sobre la tragicomedia del "yo estuve allí: vi el goce, vi el objeto "a".

No sería demasiado arriesgado volver al Watson y al S. Holmes, que cité hace tiempo, pero ahora unidos, para observar el fracaso y la vuelta (no había psi entonces y allí) a la droga y al violín (de Holmes, ante la mirada escandalizada, pero al lado y sosteniendo, de Watson). El lugar donde se lamen las heridas de aquello que fue más allá de su investigación y ya no entendieron. Es decir, como el viejo Freud: llegué hasta aquí.

Tampoco estaría mal recoger los frutos de los segregados (que, por otra parte, entregaron toda su fuerza y entusiasmo) para preguntarse cómo balbucean, desde sus islas que suelen formar archipiélagos, los primeros resultados de su perseverancia: sostener, a pesar de todo, la experiencia del inconsciente. Con una especie de amor insólito más allá de la Ley que la Ley dicta en cada momento.

Ahora se trata de hacerse cargo de que Yo (je, sigamos afrancesados, no moi) estuvo allí. ¿Cómo dar testimonio de eso, de ser testigo?

Y, además, se trata de esto: ¿cómo pasar ese testigo?

A estas alturas, ¿los "mecanismos" funcionaron? ¿No? Entonces, ¿por qué insistir en ello?

Inventemos. Después de todo, ahora, después de unos años, tampoco nos jugamos tanto cuello.

Albert Garcia Hernàndez
Barcelona, otoño 2008

Transmissão, queda de saber

Welson Barbato

A experiência de discutir e produzir a partir de um tema no dispositivo do Cartel deflagra inevitável embate entre o uso normativo da semântica e das representações clássicas daquilo que se elege como ponto de trabalho. O Cartel, como instrumento tático e estratégico crucial da transmissão da psicanálise, escancara o hiato inerente entre a lógica gramatical na sua vertente aristotélica e *outra lógica* construída por Freud, reinventada e alicerçada singularmente por Lacan.

É da condição da *práxis* da psicanálise autorizar sua interpretação no seio de outros discursos, discursos esses que lhe são, simultaneamente, alheios e avizinhados na sua estrutura. Isto é, o discurso psicanalítico só se viabiliza e encontra seu lugar, na medida em que exerce seu estatuto a partir da hermenêutica da mestria e, por certo prisma, da ciência tradicional, sustentando-se na contradição, pois promove descontinuidade em relação a eles.

Por legitimar-se enquanto discurso e prática na referência e no paradigma do discurso fluente, a psicanálise encontra seu primeiro ponto de estofo, de intersecção e de "furo" exatamente na semântica clássica das representações.

O movimento do primeiro tempo de uma análise ou primeiro tempo da interpretação pode ser assim alegorizado . O analista, na experiência de oferecimento da ética de seu discurso e do seu fazer, depara-se, via de regra, com *seu avesso*[1], como frisou Lacan na formalização dos matemas dos quatro discursos, como quatro modos de provocação. O que seria esse *avesso*, senão a proliferação de consistências que anulam os efeitos de Sujeito e, assim, evitam qualquer distância entre o *falado* e o dizer? Ao interpelar clinicamente os efeitos das consistências imaginárias (intrínsecas à linguagem), nas queixas e nos pedidos iniciais de análise (demarco aí a diferença conceitual com a demanda), o analista vetoriza sua política como um lógico, como aquele que substitui a realidade pela estrutura, exatamente onde acontecerão operações que permitirão tratar uma linguagem e não simplesmente trabalhá-la na sua realidade usual preexistente. O analista, dessa forma, oferece o vazio (vazio de referência), para que o candidato à análise **dê voz ao saber** de como se faz para o Outro e, assim, estabeleça, como primeiro tempo da retificação, sua (su)posição fálica[2].

É essa a porta de entrada do estabelecimento das condições basais para que o discurso analítico viabilize modalizações aos imperativos categóricos que caracterizam e suportam a linguagem distante de qualquer interpelação analític a.

O saber. Amor ao saber. Não seria exatamente em torno dele que giram a lógica da linguagem usual e a linguagem lógica (sintática semântica)? A transitividade desse verbo adquire na psicanálise valor objetal distinto da equação clássica que outorga ao saber seu objeto intrínseco, natural. Tal valor não se concentra, portanto, nessa transitoriedade que, por conseqüência, pede um objeto, mas, sim, na separação do saber em relação à verdade. Separação essa que se institui como efeito de eventuais cálculos táticos do analista.

Nesse contexto e por artifício de escrita, parece plausível estabelecer pareamento com o tema de transmissão da psicanálise. A priori, ensino e transmissão estão ligados a um saber, saber suposto que, por condição, é mapeado na análise desde os diversos estilos de demanda e sustentado pelo Sq da transferência.

Mas o saber no bojo do discurso analítico não se configura como um fim e nem se conecta com qualquer objeto que lhe dê substância. Grosso modo, tem o caráter de propiciar passagem para um segundo tempo analítico, onde a atribuição que o analisante outorga a si mesmo é convocada à implicação e à queda, queda do saber que subjetiva, que essencializa e, por conseguinte, mostra-se refratário à verdade. Como se dá essa oposição? Exatamente quando o saber é lido e interpretado como sinonímico à verdade. Além do mais, a distinção entre saber e verdade encontra paralelismo em outras demarcações fundamentais na trilha analítica: Real e Realidade, Causa e Razão, por exemplo, tidas como escansões estratégicas privilegiadas.

Estamos aí, propriamente, no campo do gozo, campo lacaniano por excelência, que inventa o impossível do Real como categoria clínica nodal. E Lacan nos convida reiteradamente a lembrarmos que o que deve ser feito na análise é a instituição desse outro campo energético que se instaura por possibilidades de posicionamento em relação ao gozo, numa reavaliação capital da noção de S ujeito – marcado pelo vazio – na sua relação com o campo topológico do Real. Campo sem palavras, sem representação[3]. A pergunta pela transmissão toca aí em bom impasse, pois o ato de transmitir evoca como referente do fazer do analista, operações de matematicidade, no exato ponto onde o discurso psicanalítico é exercido. Daí, temos uma passagem operacional: do saber como paradigma e referência de uma lógica, para a verdade como paradigma de outra.

Onde e como esses deslocamentos se imprimem? Nas operações lógicas que permeiam, por exemplo, as passagens dos tempos de uma análise, a reinvenção da sintaxe e da semântica nos quatro tempos verbais, a produção do Real e do Vazio. Sabemos que o Real, por sua vez, não se demonstra, pois é produzido pela via da contradição, o que aponta mais uma vez para o vazio de referência no discurso analítico. Tal qual o Sujeito do inconsciente, o Real é efeito de mecanismos de cálculo (combinação de operações e categorias logicizadas) do analista. O cálculo remete, então, ao estilo como cada analista modaliza sua *práxis*.

A transmissão, portanto, faz balizamento ético com a montagem - de forma e estilo - que cada analista executou do seu gozo, desde a particularidade do seu processo, como aquilo que pôde teorizar de sua própria análise, do exercício de sua clínica, formalizando, assim, sua prática, singularizada em cada análise que dirige. A partir das operações lógicas que relativizam as conceitualizações tradicionais, o analista faz funcionar seu saber em termos de verdade, o que o exime de amá-lo, remetendo-o às condições de abarcá-lo na estrutura do desejo. Trata-se, antes de tudo, de desejo de saber.

Mas o que se transmite? A **formalização** é objeto de transmissão ou exprime um imperativo do discurso universitário? O verbo "transmitir" em psicanálise exige complemento? Se o tornarmos na sua intransitividade, evidenciando ação ou qualidade que não transita, que não permite objeto para um sujeito, deparamo-nos com a assertiva: **" A psicanálise se transmite"**. Ponto final. A estrutura da frase alude à intransitividade. Interessante quando atentamos para a raiz latina do significante "intransitivo ": *intransitivu* – cuja significação é de intransmissível, enfim, que não se pode transmitir a outro.

A transmissão requer a formalização como um dos seus instrumentos de base, mas não a tem como objeto pleno e que garante a passagem de algo de um lugar a outro. Nesse sentido, o **transmitir** faz enlace com a escrita naquilo que essa alude à representação do vazio. A escuta e a transmissão, então, se inscreveriam como conseqüência do lapso, do semi-dizer da verdade e do limite da linguagem. Produz-se aí uma fenda que convida à determinadas suplências, pois não há consonância coeza entre o que se quer transmitir e o que efetivamente se transmite. É possível ler os efeitos da transmissão, mas não necessariamente traduzir com linearilidade suas causas e suas razões. Essas só se fixam por retroação, como na arquitetura mesma do saber que a conduta analítica imprime.

O vetor dessa constituição, por conseguinte, inverte a dinâmica da lógica clássica, pois parte do sintoma como estilo discursivo, das relações semânticas e do significante como referente precário da verdade, dirigindo-se ao silêncio lingüístico do objeto *a*.

Dessa forma, o que está no ventre da causa da transmissão – mas que não a toma na sua totalidade – é o gozo do analista/transmissor, gozo esse que opera desde o desejo de saber, promovendo equivalência lapidar **com o gozo feminino**, naquilo que revela a inexistência da relação sexual no ser que fala e nas inoperantes causas de intenção. Cabe a pergunta: quem ou o quê é o "outro" do feminino? Como se formula esse "outro", receptáculo de desejos que, como tais, não se presentificam em respostas consistentes? A clínica psicanalítica - e sua transmissão - depara-se com a urgência dessa teorização, vinculada, antes de tudo, ao saber impossível da castração.

Notas

1. Lacan, Jacques – O Avesso da Psicanálise – Seminário 17 – Jorge Zahar Editor.

2. Villalba, Ivete – Seminário "As Operações Analíticas" – São Paulo, Setembro de 1999.

3. Lacan, Jacques – As Formações do Inconsciente – Seminário 05 – Jorge Zahar Editor.

Formación, enseñanza y transmisión

Edgardo Feinsilber

Agradezco a Acheronta la invitación a continuar el trabajo sobre estos conceptos, de los que intentaré hacer algunas puntuaciones. Contribuye esta tripartición que propongo a la posibilidad de delimitar estos conceptos al confrontarlos unos con otros, ya que habitualmente se los confunde, lo que resulta propio por su múltiples articulaciones, amén de una ubicación diferente según la periodicidad que se efectúe en la obra de Lacan.

Transmisión

En primer lugar debemos diferenciar a la transmisión de algo que pudiera considerarse como una comunicación, puesto que se trata de la transmisión determinada desde lo inconsciente. Así debemos tomar en cuenta que hay algo transmisible y algo intransmisible en psicoanálisis. En lo tocante al llamado sujeto, que existe por su alienación al Otro al que da consistencia, la transmisión entonces lo es de y desde la determinación del Otro. Hace así a lo particular, a lo que oponemos lo singular, ahora por lo tanto en lo que hace a lo intransmisible. Si lo particular se caracteriza por ser transmisible, lo singular lo es por lo intransmisible.

Tomemos acá la exposición de Lacan *"Sobre la transmisión*" realizada en el 9º Congreso de París de la Escuela Freudiana de París (EFP) el 4/7/78., incluido en los *Petits Écrits et Conferences*. Allí habría dicho: *"¿Qué es lo que hace que, tras haber sido analizante, se devenga analista? Debo decir que indagué sobre esto, y de allí surgió mi Proposición, que instaura lo que he llamado el pase, por lo cual atribuí confianza a lo que se llamaba la transmisión, si hubiera una transmisión del psicoanálisis. Ahora he llegado a pensar que el psicoanálisis es intransmisible. Es molesto. Es molesto que cada psicoanalista sea forzado, -puesto que es necesario que haya fuerza-, a reinventar el psicoanálisis. Dije en Lille que el pase me había decepcionado. Por eso es necesario que cada psicoanalista reinvente, en función de lo que ha podido cernir durante su tiempo de analizante, la manera por la cual el psicoanálisis puede perdurar".*

Si la idea del pase como procedimiento se basaba en la posibilidad de la transmisión integral por medio del discurso, lo intransmisible del psicoanálisis está más allá del sujeto que así se determina. De allí podemos intelegir que si lo intransmisible del psicoanálisis se refiere a lo singular, no hay posibilidad de transmisión sin tomar en cuenta a lalengua. La transmisión parental de lalengua conlleva a la problemática del Complejo de Edipo como una consecuencia lógica, pues el psicoanálisis sin tomar en cuenta el Complejo de Edipo constituye un delirio.

Pasemos a considerar ahora las posibilidades de lo transmisible. Lacan en *El psicoanálisis y su enseñanza*, incluido en sus Escritos I (pg. 428) escribió. *"Es también que de ese girón de discurso, a falta de haber podido proferirlo por la garganta, cada uno de nosotros está condenado, para trazar su línea fatal, a hacerse su alfabeto vivo. Es decir que en todos los niveles de la actuación de su marioneta, toma prestado algún elemento para que su secuencia baste para dar testimonio de un texto, sin el cual el deseo transmitido en él no sería indestructible".* Tenemos así planteada la cuestión de la transmisión del deseo, a la que hay que adicionarle la transmisión del falo. Lacan en el Seminario 23 *El sinthoma* en la clase del 10/2/76 afirmó que "*el falo, eso que se transmite de padre a hijo, es un transmisión manifiestamente simbólica".* A estas posibilidades de la transmisión del deseo y del falo, hay que adjuntarles otra especie que hace a la existencia de la doctrina psicoanalítica. Así en el texto de los Escritos al que anteriormente nos referimos, también registramos:(pg. 438): *"La institución internacional que Freud fundó para preservar la transmisión de su descubrimiento y de su método"*.

Por lo que podemos concluir que la transmisión del deseo indestructible y la del falo, amparadas en la subsistencia del método psicoanalítico, se encuentran en otra *dit-mensión* (mención y mansión del dicho) de la que hace a lo intransmisible del psicoanálisis; éste debe inventarse cada vez con cada analizante, amparándose a su vez en su método, pero no entendido como un encuadramiento. Si esto es la consecuencia de la degradación de lo moral a la costumbre, lo intransmisible propone una moral abierta lo Real en la consecución de su ética.

Enseñanza

En este mismo texto de los Escritos llamó a uno de sus subtítulos: *¿Cómo puede enseñarse lo que el psicoanálisis nos enseña?* Lo entendemos como una enseñanza que se refiere a la doctrina: desde los conceptos hacia los fundamentos.

En el Congreso de la EFP de 1970 Lacan articula la consecuencia de la enseñanza para el psicoanalista con lo que es objeto de la misma. Así propone que *"al ofrecerse a la enseñanza, el discurso analítico conduce al psicoanalista a la posición de analizante"*, en tanto que la enseñanza lleva *"a no producir nada de 'maitrisable', a pesar de la apariencia, sino a título de síntoma ".* Podemos entender lo de 'maitrisable' como lo que es enseñable tanto como lo que se constituye en significante amo, es decir que se refiere a lo inconsciente. Es por su relación a lo sintomal que toma forma la enseñanza; así se trata de un enigma a descifrar que se sostiene en un real que lo causa, y que se mantiene como tal. Es lo real del síntoma el que al enlazarse a lo simbólico provoca un descifre, al tiempo que se mantiene como un imposible que continúa generando enigmas.

La posición de analizante no debe confundirse con el lugar del analizante, pues aunque analista y analizante hablen, puesto que tienen cosas que decir -también el analista tiene cosas que decir al analizante-, la determinación del analista por la abstinencia lo implica en su dicho de otra manera que como lo hace la asociación libre, la que rige para el dicho del analizante. Al ofrecerse a la enseñanza del psicoanálisis, el analista está incluido en una praxis donde lo conceptual y lo experiencial se convocan mutuamente, para no constituir una filosofía de la vida en la que no vale el dicho en tanto conjetural sino en tanto especulación. Entonces se tratará de entender qué es ofrecerse a la enseñanza, y si se puede prescindir de ese espacio.

En el Acta de Fundación de la EFP, en una Nota Adjunta del 21/6/64, con la firma de Lacan, está escrito que *"La enseñanza del psicoanálisis no puede transmitirse de un sujeto a otro más que por las vías de una transferencia de trabajo"*. Es el pasaje del trabajo de la transferencia a la transferencia de trabajo. El pasaje de una de las incidencias del análisis en cada quien (pues el análisis es siempre didáctico ya que su fin lleva al analizante al lugar del analista) es volcada en el marco de la vida institucional en la que perdura el psicoanálisis. Mas esa enseñanza así iniciada, tiene encrucijadas y bifurcaciones. Así en *La cosa freudiana* en sus Escritos I (pg. 417) encontramos que *"la historia de la lengua, de las instituciones, de la literatura, y de las obras de arte, constituyen la condición de toda institucionalización de una enseñanza del psicoanálisis"*. Y retomando su escrito sobre la enseñanza, allí sostiene (Escritos I, pg. 440): *"Todo retorno a Freud que de materia a una enseñanza digna de ese nombre se producirá únicamente por la vía por la que la verdad más escondida se manifiesta en las revoluciones de la cultura. Esta vía es la única formación que podemos transmitir a aquellos que nos siguen. Se llama: un estilo"*.

Tenemos de esta manera por un lado a la cultura y al malestar que provoca en tanto condicionamiento pulsional, y por otro al estilo que se transmite, pero también y por sobre todo hay que concebir que el estilo *es* lo que se transmite. No sería entonces pertinente plantear un discurso institucional único, que más bien llevará a lo religioso dogmatizando el decir, ni creer que autorizar todo enunciado en una política de *laisssez-faire* hará a la necesaria multiplicidad. Es decir que la enseñanza se plasma en la formación, la que se pretende transmitir por y con un estilo. Formación, enseñanza y transmisión se entraman en un estilo, vía de la presentación de la experiencia desde el análisis hacia lo conceptual que aferra a los fundamentos.

Formación

En cuanto a la formación, diferenciaremos la formación de lo inconsciente, de las formaciones de lo inconsciente, y a su vez de la formación del analista.

En *La Tercera* en 1974 Lacan había distinguido 'formación' separándola de 'lo inconsciente'. Si por ejemplo el síntoma es una formación de lo inconsciente, también debe diferenciarse de él, es decir que lo inconsciente no se reduce a sus formaciones. Hay algo de lo inconsciente que excede a sus formaciones, y que le permite avanzar hacia otra conceptualización que aquella de lo inconsciente expresando pensamientos.

En cuanto a las formaciones de lo inconsciente mismas, en *El psicoanálisis y su enseñanza* (pg. 432) Lacan diferencia entre las formaciones que tienen que ver con las estructuras, y '*aquellas más cortas, como el síntoma, el sueño y el lapsus'*. En cuanto a las primeras, recortamos: *"…la neurosis histérica como la neurosis obsesiva suponen en su estructura los términos sin los cuales el sujeto no puede tener acceso a la noción de su facticidad respecto de su sexo en una, de su existencia en otra. A lo cual una y otra de estas estructuras constituyen una especie de respuesta".* Así las llamadas estructuras 'psicopatológicas' son respuestas del neurótico a los interrogantes sobre la facticidad de su sexo y de su existencia, es decir entre lo masculino y lo castrado, o entre el Amo Absoluto y el sujeto sujetado, esclavizado en *fading*.

En cuanto a la formación del analista, en ese devenir psicoanalista de su experiencia misma, elegimos como cita una referencia de *Variantes de la cura-tipo* (Escritos I pg. 345): *"Un analista resulta de su formación. … La formación del candidato no podría terminar sin la acción del maestro o de los maestros que lo forman en ese no-saber, (en su forma más elaborada), en ausencia de lo cual nunca será otra cosa que un robot de analista".* Por ello *"…el análisis no puede encontrar su medida sino en las vías de una docta ignorancia"* (pg. 348), aquello que en *La instancia de la letra…* y refiriéndose al apólogo de Freud, llamó '*Universitas literarum'*.

Con lo que concluimos que la formación del analista deviene de su experiencia autorizándose con otros, en una institución donde los maestros lo conforman –a ese analista- en un no-saber sobre el referente pulsionado, es decir sus pretendidos objetos y su trayectoria caótica hacia una imaginaria aprehensión. El fracaso de la búsqueda se suplementa con el logro del encuentro, no causado solamente por el orden de la repetición, que es aquello comandado por los Nombres-del-Padre. La formación del analista así propende a inaugurar un orden de ex–sistencia en el que un nuevo imaginario, enlazado a un real al que da consistencia, muestre aquello que genera enigma, amparándose en lo '*mot*-erial' (lo material de las palabras) sostenidas en sus letras.

Un analista y los caminos en su praxis

Hilda Karlen Zbrun

"La suerte dirá si está preñado del futuro,
que está en manos de aquellos que he formado."

Jacques Lacan
"La equivocación del sujeto supuesto al saber." (14/12/67)

El analista sólo ocupa su posición con el analizante. En el análisis, afirma Lacan "*los analistas más que ejercerlo, son ejercidos por él, por estar tomados por lo menos en cuerpo*" 1. La posición de analista hunde su raíz en la transferencia que es la relación en un análisis, en una supervisión.

Sin embargo, y en relación con la cita introductoria, el futuro del psicoanálisis depende de la formación del analista y de la responsabilidad de formar a otros. Por lo tanto, cuando Lacan habla de los que "ha formado" se refiere a sus analizantes y también a los que han recibido su formación a través de lectura de sus escritos, incluso de manera extemporánea. Esta responsabilidad es de cada analista desde su posición de analista.

En este trabajo se delinean dos caminos en relación con el analista. Por un lado, su posición frente al analizante y por el otro lado su responsabilidad de formar a otros. La diferencia está en que para ejercer la posición de analista en relación con un analizante, el encuentro es espacial y temporal. Por lo tanto el analista pone el cuerpo. En el trabajo de formación, el analista puede no estar presente, no poner el cuerpo. Los encuentros pueden ser virtuales, extemporáneos. Desde esta estructura es que se trabajará la relación del analista con "otros".

Presencia del analista.

Actualmente, las nuevas tecnologías favorecen los encuentros virtuales y pareciera que éstos pueden reemplazar a las sesiones tradicionales. Así surgen comentarios de analizantes que tienen espacios telefónicos y/o virtuales con sus analistas. Es importante retomar los términos de Freud y de Lacan para subrayar que no es posible reemplazar los encuentros en los que se está presente por otros virtuales. Un encuentro virtual puede ser una intervención que posibilite al paciente pero no es análisis.

Freud descubre que lo que se producía en el cuerpo de las histéricas, tenía que ver con lo articulado en sus relatos. Relatos que surgen en el encuentro con el analista y que tienen soporte en el cuerpo. A partir de estos encuentros empieza a producirse la transferencia y en ésta, la repetición en acto, en la que más allá de lo que se dice se actúa. Además, Freud remarca la importancia de la compulsión a la repetición, que surge cuando la transferencia pone en marcha el trabajo del inconsciente, cuando el análisis avanza.

Para Lacan el concepto de inconsciente no se puede separar de la presencia del analista y lo define diciendo "*el inconsciente se manifiesta primero como algo que está a la espera, en el círculo, diría yo, de lo no nacido*" 2. Se presenta en la dimensión de no-realizado y lo relaciona con un "centro desconocido", con lo que Freud llama el ombligo de los sueños. "El inconsciente nos muestra la hiancia por donde la neurosis empalma con un real." Hiancia que el analista posibilita que se abra con su presencia. Lacan, nombra a la propia presencia del analista como una manifestación del inconsciente y advierte la necesaria cautela y la precaución desde la posición del analista ya que "*siempre se corre un riesgo al menear las cosas en esta zona larvaria*" 3.

Para comenzar un análisis son indispensables entrevistas preliminares. Éstas parten de estar presentes, analizante y analista, con sus cuerpos que los representan. Lacan explica que en las "*entrevistas preliminares, lo importante es eso, es esa confrontación de cuerpos. Justamente porque empieza allí, en ese encuentro con el cuerpo, a partir del momento en que se entra en el discurso psicoanalítico, no se habla más del asunto*" 4. Cuando la transferencia está en marcha, el analista vela para que el trabajo no

quede capturado en lo imaginario. En este sentido, un recurso del analista es el generar un corte que se manifiesta a partir de un cambio espacial. La mirada del analista ya no sostiene o arma al paciente.

Es interesante este término velar, *veiller* en francés, que significa:

- quedarse velando un enfermo, ocuparse de él, o un muerto y
- velar en relación a algo: prestar gran atención y ocuparse activamente (cuidar) algo. (Ejemplo: prestar atención a la buena macha de las operaciones) 5.

El analista, entonces tiene que velar por la verdad y velar para que el analizante no se quede adherido a la imagen especular, atrapado en lo imaginario.

En la praxis no se asiste a la clínica del intervalo, sino que el trabajo es de la temporalidad del instante. Las sesiones de tiempo variable que introduce Lacan buscan un corte que produce efecto en el paciente, no están referidas a un tiempo cronológico de sesión y a un tiempo de no-sesión. Esto es porque el sujeto no tiene un tiempo de trabajo en la sesión o fuera de la misma. Es un sujeto que produce y al que los cortes (interpretaciones) le posibilitan elaboraciones.

La presencia del analista coloca en su lugar los fenómenos de amor que son producto de la situación analítica. Fenómenos muchas veces desconcertantes y precoces. También, progresivamente más complejos en cada análisis. Hacia 1967, Lacan expresa: "*la experiencia analítica está centrada sobre el fenómeno de la pantalla. La pantalla no es solamente lo que oculta lo real, lo es seguramente, pero al mismo tiempo lo indica*" 6. Se establece con claridad que la experiencia analítica está centrada sobre el objeto "a" causa y real, y que nada tiene que ver con la completud de lo especular ni con la relación a un semejante.

El deseo del analista es el que le posibilita servir de soporte del objeto "a". Ir más allá del plano de la identificación. El analista se posiciona en un cierto lugar para que haya un discurso. Este discurso analítico es discurso del semblante. Entonces es el analista, posicionado como semblante del "a" en el discurso analítico, quien escucha velando por la verdad, siempre medio-dicha.

La estructura del discurso es entonces de semblante, queda especificado cuando Lacan agrega: "*no hay metalenguaje, no hay Otro del Otro, no hay verdadero sobre lo verdadero*" 7.

En el discurso analítico está el decir y lo dicho. Lo que es dicho no está en otro lado más que en lo que se escucha, y la palabra es eso. Lacan lo afirma en *L´etourdit* diciendo; "*Que se diga queda olvidado tras lo que se dice en lo que se escucha*" 8. El decir es de otro plano. En la práctica analítica es donde lo imposible de decir se mide con lo real.

En el decir y lo que no se dice, está lo dicho, que es un hablar de algo que es otra cosa, esa otra cosa es el goce.

El deseo del analista excluye al goce ya que si hay goce en el analista éste no está ocupando su posición, no está operando. Para ser-soporte del objeto "a" pone su cuerpo, pero "*el goce está excluido para el analista en su función*" 9. "*El analista está allí con aspecto de estar esperando un relevo*" 10.

La función de analista la cumple el que puede distinguir "el relleno, el intervalo, el taponamiento, la hiancia que hay entre el nivel del cuerpo, del goce y del semblante y el discurso". "*El interpretante es el analizante*" 11.

Para que la lógica del psicoanálisis exista, hace falta que el psicoanalista ocupe su posición. Como analista, ya recorrió el camino del análisis y sabe que lo conducirá al de-ser del sujeto supuesto al saber. Su función tiene un principio y tiene un fin cuando éste ocupa el lugar de desecho. Esto es, cuando el analizante se transforma en analista. El analizante ha atravesado la firme convicción de la existencia del inconsciente, "*y en la medida en que acontece otorga al analizado aptitud de analista*" 12.

Para Lacan es el analista el que "abandona el juego" y toma "el consejo de Fenouillard" respecto al límite "*¡Cuando se ha pasado la raya ya no hay límites!*" 13

Notas

1 Lacan, J. Lituraterre-Lituratierra. Inédito. Documento de trabajo. Sociedad Psicoanalítica de Buenos Aires.

2 Lacan, J (1964) El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Paidós. pp30.

3 Lacan, J (1964) El Seminario. Libro 11. Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. Paidós. pp31

4 Lacan, J (1972) Seminario 19. "…ou pire". Clase 12. 21/06/72. Inédito

5 Dictionnaire "Le Nouveau Petit Robert". Paris. 1996.

6 Lacan, J. Seminario 13.(1966) El objeto del psicoanálisis. Clase 18/5/66. Inédito

7 Lacan, J. Seminario 18.(1971) De un discurso que no fuese del semblante. Clase 13/1/71. Inédito

8 Lacan, J. L´etourdit. Beloeil, 14/7/72.

9 Rabinovich, D. Coloquio Internacional de Psicoanálisis 2003. Conferencia "Posición del analista y goce".

10 Lacan, J (1972) Seminario 19. "…ou pire". Clase 12. 21/06/72. Inédito

11Lacan, J (1972) Seminario 19. "…ou pire". Clase 12. 21/06/72. Inédito

12 Freud, S.(1937) Análisis terminable e interminable. Tomo XXIII. O. C. Amoroutu Editores.(1986)

13 Lacan, J.(1972) L´etourdit. Nota del traductor Dra Diana Rabinovich. Nota nº 51.

Bibliografía:

Lacan, J(1954) *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis*. Escritos 1. Editorial Siglo XXI Bs.As.1987.

Lacan, J.*La equivocación del sujeto supuesto saber* Conferencia de Nápoles.14/12 /1967

Lacan, J.(1964). *El Seminario, Libro 11*. "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis". Buenos Aires: Editorial Paidos.

Lacan, J. (1966) *Seminario 13.* "El objeto del psicoanálisis". Inédito.

Lacan, J. (1968) *Seminario 15*. "El acto psicoanalítico". Inédito.

Lacan, J. (1971) *Seminario 18*. "De un discurso que no fuese del semblante". Inédito.

Lacan, J. (1972) *Seminario 19*. "...Ou pire". Inédito.

Lacan, J. (1972) *L´etourdit.*. Inédito

Rabinovich, D. *El deseo del psicoanalista*. Editorial Manantial. Bs.As. 1999.

Consideraciones éticas sobre la formación del deseo del analista

Jesús Manuel Ramírez Escobar

Más allá de una orientación común en la práctica, en el psicoanálisis se esconden ciertos impasses cuando la teoría ha salido de la clínica misma. Ya Freud lo anticipaba en 1937 cuando en *Análisis Terminable e Interminable* colocaba la solución por la formación analítica:

> *"Entonces, ¿dónde y cómo adquiriría el pobre diablo aquella aptitud ideal que le hace falta en su profesión? La respuesta rezará: en el análisis propio, con el que comienza su preparación para su actividad futura"* 1

Sin embargo, unos párrafos anteriores han develado la realidad del analista como incompletas en lo que a la normalidad psíquica se refiere. Se debe haber cursado el trayecto de un análisis, pero ¿qué quiere decir cursar un análisis y haberlo llevado a un buen puerto para poder analizar? No debemos olvidar que detrás de toda intención de ser un analista, se esconde un ideal, mismo que enmascara un fantasma que deberá ser atravesado para cumplir un verdadero fin de análisis 2

Una vez mencionado lo anterior, convienen destacarse los efectos clínicos que un paso por el análisis, sin un efecto concreto cercano a su fin, conlleva al futuro analista a ciertos atolladeros en su práctica. Uno de ellos, y sobre el que girará el orden de este trabajo, es aquel que concierne al atravesamiento del fantasma y a las deleznables consecuencias que esto trae para el paciente. Lo anterior, tomando en cuenta que para entablar un diálogo prolífico en materia clínica entre analistas, es observable de entrada una notoria diferencia en la comprensión de lo que es un fin de análisis, así como de la forma en que se deviene analista.

En una época donde la verdad ha sido cuestionada apelando a su relativismo, el psicoanálisis mismo como práctica en la actualidad debe ser conciente del peligro de caer en una provocación, aproximándose a tomar un lugar como discurso de producción de verdad, esto es algo a lo que debe escaparse en todo análisis desde la ética que la funda. Sin embargo, la diversificación extrema de prácticas psicoanalíticas, lleva a buscar verdaderos canales de comunicación y discusión entre pares o colegas. Este mismo trabajo pretende poner como tema a discutir las incidencias clínicas de la formación de un analista, buscando un espacio posterior de debate aunque siempre desde una posición previa.

La pregunta por la ética del psicoanálisis será entonces la directriz por la cual abordaremos el problema en cuestión sobre el atravesamiento del fantasma en el análisis de un analista. Dicha investigación pretenderá arrojarnos una nueva consideración que obligue a los analistas a interrogar los fundamentos de su práctica teniendo como referente principal su propia formación en el análisis, así como a aquellos que se encargan de su transmisión, al reconsiderar su ejercicio cuando apelan a la conformación de axiomas que podemos observar en muchas de las escuelas y prácticas analíticas.

UN INICIO, EL PROBLEMA.

Rubistein (2004) nos alerta en su texto *¿Por qué un analista?*, de ciertos efectos que la transmisión del psicoanálisis tiene en algunos estudiantes en formación:

> "*Una estudiante de psicología pide una entrevista y, al llegar pregunta: Vos sos lacaniana? Porque a mí me dijeron en la facultad que el objetivo del psicoanálisis es angustiar al paciente y yo no quiero eso, no quiero seguir angustiada siempre"* 3

Como podemos apreciar, la repetición de ciertos textos y su conformación en axiomas de la clínica llevan a ciertas iatrogenias en la práctica. Una de ellas es la de apelar a la angustia como operador analítico. ¿Cuántas veces no escuchamos como ideal comunitario el orientarse hacia lo real, y, como uno de los afectos que no engaña es la angustia, se apela a esta como lugar de producción? No obstante estamos frente a un impasse que debemos develar desde sus orígenes en el análisis personal, dado que no se trata de una coordenada errónea, sino de una aplicación casi temeraria por parte de algunos analistas que bien

pueden encausar una cura hacia lo peor cuando no se calcula un efecto que se encuentra en el borde de la teoría: el goce mismo que el fantasma del analista encapsula, al "ser" el objeto del analizante en la transferencia y no su semblante.

Comencemos observando lo que Lacan señala con respecto a la neurosis de transferencia en relación con el deseo del analista:

> *"El verdadero motivo de sorpresa en lo referente al circuito del análisis es cómo, entrando en él a pesar de la neurosis de transferencia, se puede obtener a la salida la neurosis de transferencia misma. Sin duda es porque hay algunos malentendidos en lo referente al análisis de la transferencia. De otro modo no veríamos manifestarse la satisfacción que a veces he oído expresar – que haber dado forma a esta neurosis de transferencia no es quizás la perfección, pero es, con todo, un resultado. Es verdad. Es, con todo, un resultado, que lo deja a uno bastante perplejo.* 4

Recordemos como en esta misma clase, Lacan enuncia el paso de la transferencia por el objeto *a*, como causa de deseo y único objeto a proponerse al análisis de la transferencia. Sin embargo, será hasta el Seminario XX, *Aún*, que Lacan coloca ese *a* como semblante en el análisis del ser y como semblante de real: "*Lo simbólico, al dirigirse hacia lo real, nos demuestra la verdadera naturaleza del objeto a. Si antes lo califiqué de semblante de ser, es porque semeja darnos el soporte del ser"* 5

Cuando un analista encarna ese soporte de ser, fuera de su faceta de semblante, puede generar en el analizante (en caso de que lo hubiere) un rechazo total de la transferencia perdiéndose como sujeto, o puede llevar al paciente a un *acting,* obligando al analista a repensar su lugar en la transferencia. Como menciona Aramburu (2004) el deseo de "ser" el analista lleva de suyo un efecto de sugestión que descarta la demanda misma del paciente, lo saca del análisis. Cuando el analista se encuentra en la búsqueda de una demanda "adecuada" de análisis, se encuentra en el lugar de "ser" el analista, demandándole ser tomado como tal y dejando totalmente de lado el deseo del analista. Ante dicho efecto, el analizante no podrá diferenciar los significantes de su demanda de aquella que le es proferida por el analista 6.

Lo anterior localiza sus raíces en el fantasma mismo del analista, lugar que no ha dejado su paso al atravesamiento, y desde donde se buscará cierta identificación en el lugar del saber o como agente del fantasma mismo del analizante en sesión. El analista que se coloca en la posición de demandante es aquel que no le falta el ser, hecho que trae consigo una aceptación de la satisfacción fantasmática que el paciente le trae, dándole consistencia. El analista entonces será *a* y no su semblante, encontrándose fuera del discurso analítico al responder a la Demanda del paciente, pues esto ha llevado a dejar intacta la identificación con el ser del sujeto instituido por el fantasma. Esto devela, a pesar de realizarse en una acción como puede ser la de "angustiar al paciente", una inhibición del analista que, al pretender la impostura del ser, confirma la coartada para reprimir la castración, dejando al analizante pendiente en un trabajo hacia la imposibilidad. La sugestión de un lugar que se ofrece para el analista practicante, cuando se compromete con una causa sin un verdadero fin de análisis, es un intento de reparar el narcisismo regresivo del placer dejando la repetición fuera del análisis, alejándose de su lugar en la trasferencia.

Pero ¿Cómo puede ocurrir tal circunstancia si dicho analista está o ha estado en un dispositivo analítico? Vayamos un paso más allá y veamos lo que podemos entender como tal desde su proceder, desde su ética.

EFECTOS DE UNA ÉTICA: LA DISTINCIÓN ENTRE EL DESEO DEL ANALISTA Y EL DESEO HISTÉRICO

Hagamos referencia a lo que no ha podido completarse cuando el fantasma del analista se ofrece a colmar el del paciente, cuando el fin de análisis ha transportado al sujeto a un lugar diferente de ese saber-hacer al que se le atribuye un lugar como conformador del futuro del analista.

Para dicho proceder, veamos cómo la ética del psicoanálisis se conforma entre el deseo histérico de un analizante y el deseo del analista, pues como vemos en ciertos casos problemáticos en la cura, su explicación se debe a que no existe un lugar para el analista cuando este ocupa el lugar de analizante, hecho que muestra un deseo de analista no depurado.

A partir del Seminario XVII, *El Reverso el Psicoanálisis*, Lacan observa el lugar de la histeria como discurso. Ubicará en éste, un lugar de ofrenda al Otro destinada a tapar su falta, a ocultar el abismo del deseo de éste último, su inconsistencia y, en última instancia, su inexistencia. Por lo tanto, dicho discurso busca garantizar que él exista en la medida en que se sostiene en el supuesto de que puede ser apaciguado de esa manera.

En este sitio encontramos al deseo histérico como aquel que busca un bienestar en el bien del Amo, su ética sacrificial se coloca como eje rector de un masoquismo en relación con Otro que puede curar, desde su malestar lleva su queja al bien del Otro.

Cuando el analista se ubica en el lugar del deseo histérico, se corre el riesgo de alentar al analizante a un ir más allá del agujero en la simbólico [S (Ⱥ)], tratando de restaurar la completud del Otro. Un analista que se acerca a la ética del sacrificio, aunque de forma velada, apelará entonces a un relativismo de la verdad, como esta no existe entonces puede ser cualquiera, el analista toma el lugar del superyó encarnando la muerte del Otro en el todo es nada, volviéndose el instrumento del Otro que invita a colocarse en los umbrales del "todo se puede". Como señala Aramburu (2004), cuando el analista se aviene al mandato del superyó, se ciega en la pureza de su ser idéntico al objeto del que pretende saber en tanto no dice más de lo que no tiene sentido 7

Un caso como el mencionado, donde se apela a trocar en el paciente el sentido logrado de su existencia hasta ese momento, conminándolo a la angustia, revela una voluntad de instaurar otra Ley, pues en este caso se invitaría a un lugar de complacencia en el mal, sitio que el relativismo de la época ubica como máxima al no asegurar ninguna garantía de verdad:

> *"Es necesario sobre todo tachar la voluntad de ser la ley, de hacer de su capricho la Ley. Declinar en la voluntad de hacer de su fantasma la ley; ya que si no hay verdad de la verdad bien puedo hacer mi voluntad, ya que la mía bien vale por la de cualquiera"* 8

Los analistas que se preocupan por ocupar una posición en la transferencia, encarnando un lugar de respuesta frente al analizante, apelan a una función neurótica. Al parecer no han podido escaparse del deseo histérico en la medida en que se busca una restitución del goce del Otro como completo. Los pacientes que han concurrido ante ellos van más allá de los límites impuestos por el [S (Ⱥ)], son impulsados a aquel goce de la transgresión que señala Lacan en el Seminario VII 9 acercándose a la realización de un fantasma del puro goce del Otro sin límites, verdadero fantasma sadiano, que como sabemos se oculta tras una ética kantiana de operar de la mejor forma.

En contraparte, un análisis que ha transitado por una ruta que obligue al atravesamiento del fantasma, lleva al analista a una destitución subjetiva, con lo que el sujeto se deshace de su objeto para hacer de éste semblante y no ser. Se ha avenido un sitio como no-todo en el semblante, pues como refiere Lacan: *"De donde sale el analista es del no-todo. Lo prueba que el análisis es necesario para ello"* 10

El deseo del analista surge, en cambio, al confrontar al Otro con una ética que lo devela inexistente, invoca el encuentro del sujeto con la inevitable falta del Otro. En este sentido puede decirse que se ubica se ubica en las antípodas de una ética a modo para el neurótico.

El analista, advertido del lugar que ocupa en la transferencia, escapa de la identificación con el significante todopoderoso de la demanda, va más allá de ese significante que –ubicado en el Otro como un rasgo de éste, [I(A)]- lo hace omnipotente, es lo que dejaría al sujeto atrapado en la sugestión. La alternativa ante esta posibilidad es la identificación con el objeto de la demanda de amor, que en este contexto no es el objeto que se demanda sino la causa de ésta, el objeto perdido: *a.*

Como hemos observado, la ética misma del psicoanálisis no puede proponer la búsqueda de un nuevo ideal en contraposición a los que tienen vigencia. Se basa más bien en la constatación de que todo ideal tiene el carácter de un bien a alcanzar para mantener al sujeto en la sumisión hacia el Otro. Por esto sólo puede pretender un bien: el bien-decir; este no significa decir bien sino permitir que el deseo no deje de hacerse su lugar pues es el único medio para que el decir no sea sacrificado al discurso dominante, el cual exige, hoy en día, la conformidad con el relativismo de la verdad que se ofrece cuando un analista ha sido

tocado por el decir de la época y haya tomado parte del fantasma del paciente haciéndose un lugar por la ruta de su propio narcisismo. Caso contrario es lo que afirma Lacan en su *Nota Italiana*:

> *El analista, si se criba en el des-perdicio que he dicho, es gracias a que tiene una idea de que la humani-dad se sitúa en la buena fortuna y es en lo que debe haber circunscrito la causa de su horror, el suyo propio, el de él, separado del de todos, horror de sa-ber. Desde ese momento, sabe ser un desperdicio. Es lo que el análisis ha debido, al menos, hacerle sentir. Si ello no le lleva al entusiasmo, bien puede haber habido análisis, pero analista ni por asomo* 11

Si nos avenimos a considerar que el fantasma lleva de suyo un elemento de goce, podremos pensar entonces que, si la cura analítica se entiende como el develamiento de la verdad del síntoma como ficción, entonces tendremos ante nosotros una creencia en la cura como una sucesión de varios efectos de verdad 12, sin que nunca aparezca un elemento de aquel real de goce que el fantasma se encarga de obturar. Un analista no ha transitado un análisis si no ha desalojado de goce su fantasma permitiéndole atravesarlo.

Por lo tanto se volverá imperativo en la teoría analítica y en su transmisión, considerar el factor determinante de la concepción de síntoma en su proceder, puesto que si lo consideramos desde la vertiente estructuralista, el factor económico queda de lado. Este elemento es lo que Miller (1998) destaca en la última enseñanza de Lacan en relación con los procesos del fin de análisis, dado que si el síntoma se considera desde la economía de goce como una satisfacción y no una alteración, podremos encaminar un fin de análisis por los senderos de un atravesamiento del fantasma y de la identificación del síntoma como factores que posibiliten a un analista a enfrentar a un paciente sin los elementos fantasmáticos que fueron mencionados a lo largo del trabajo.

Por último, no queda si no mencionar que el procedimiento de "angustiar al paciente" efectivamente tendrá alguna consecuencia clínica que será la del acto, ya sea por la ruta del *acting out* o del mismo pasaje al acto, ubicando una dimensión completamente ajena al acto analítico, el cual se funda, como menciona Lacan, en el mismo hecho de que el analista devenga objeto *a* en la transferencia, puesto que de lo contrario, al afirmarse como objeto real del fantasma del analizante no será: *"aquel que al fin de un análisis llamado didáctico recoge el guante de ese acto".* Hecho que dejaría entrever una situación clara en su propio análisis, el cual devela un fin muy cercano a la genealogía, ya que su proceder dependerá de lo que haya experimentado previamente en la transferencia, entonces el analista opera:

> *"Sabiendo lo que su analista ha devenido en el cumplimiento de ese acto, a saber, ese residuo, ese desecho, algo arrojado. Restaurando el sujeto supuesto saber, retornando la antorcha del analista mismo, no puede ser que no instale aunque sea sin tocarlo, el (a) a nivel del sujeto supuesto saber, de ese sujeto supuesto saber que sólo puede retomar como condición de todo acto analítico, él sabe en ese momento que llamé el pase, el sabe que allí está el des-ser que para él, el psicoanalizante, ha golpeado el ser del analista"* 13

Unas palabras claras para repensar nuestra práctica desde los principios mismos en que se concibe una ética de la dirección de la cura, elemento que no podrá ser desconocido en el debate entre analistas sin importar la proveniencia, ni la adscripción, ni mucho menos la escuela de la cual provengan.

Notas

1 Freud, S. (1937) *Análisis Terminable e Interminable* AE: XXIII Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2005 p.250

2 Al respecto de la entrada al análisis por la ruta del fantasma y por la ruta del síntoma Cfr. Clastres, G. (1989) *El síntoma y el analista* en: *La Envoltura Formal del Síntoma* Manantial, Buenos Aires, 1989. 39-45 pp.

3 Rubistein, A. *¿Por qué un analista?* En: Rubistein A. (comp.) *Un acercamiento a la experiencia*. Grama Ediciones, Buenos Aires, 2004 p.20

4 Lacan, J. *Seminario X: La Angustia* Paidós, Buenos Aires, 2006. 303-304 p.p.

5 Lacan, J. *Seminario XX: Aún* Paidós, Buenos Aires, 2004 p.114

6 Aramburu, J. *El deseo del analista* Editorial Tres Haches, Buenos Aires, 2004, p. 64

7 Ibíd. p.67

8 Ibíd. p. 68

9 Cfr. Lacan, J. *Seminario VII: La Ética del Psicoanálisis*. Paidós, Buenos Aires, 2003, 231-245 p.p.

10 Lacan, J. *Nota Italiana* (inédito)

11 Ibídem.

12 Miller, J.A. *El Analista-Síntoma* en *El Psicoanalista y sus síntomas* Eolia-Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 24

13 Lacan, J. *Seminario XV: El Acto Analítico* Clase del 10 de enero de 1968 (inédito)

Psicoanálisis

Presentación de la sección "Psicoanálisis"

Consejo de Redacción de Acheronta

Los artículos aquí reunidos abordan diferentes problemáticas psicoanalíticas: algunas reflexiones sobre el estatuto del inconsciente y la interpretación, las relaciones conflictivas del psicoanálisis con algunas formas discursivas e ideológicas de la actualidad, algunas resonancias entre estilo y tragedia, y algunas consideración sobre la femineidad

Inconsciente e interpretación

Comenzamos con dos trabajos que, desde articulaciones diferentes, abordan el problema de la interpretación.

En De los inicios al final de análisis Apuntes sobre la interpretación, ***Adriana Bauab de Dreizzen*** realiza un recorrido por las diferentes posiciones que Lacan manifiesta respecto a este instrumento esencial de la clínica, con el propósito de redefinir su lugar, su especificidad, y el modo en que operamos con él. Para ello toma tres momentos diferentes de la enseñanza de Lacan: años 1953, 1967 y 1974. Ya centrándose en esta última etapa, la autora se pregunta sobre esa analogía que Lacan propone entre el *Ready made* duchampiano y la interpretación analítica. *"¿Qué implica sacar la rueda de una bicicleta y atornillarla a un banquito y exponerla en un museo? Que deje de rodar el sentido, que ofrezca el vacío, un cambio de lugar para el sujeto en el espacio, falta en ser, que como en el Ready made encuentra un sentido en otra parte, más allá de donde el fantasma lo fijaba."*

Adriana Bauab de Dreizzen es Psicoanalista, Miembro de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*, Titular de la materia "Problemáticas de la Pulsión" en el Centro de Salud Mental Ameghino. Es autora de dos libros: "*Los tiempos del duelo*" (editorial Homo Sapiens) y "*De la angustia al deseo*" (Letra Viva editorial), y coautora de "*Sinthome. Incidencias de escritura*" (Letra Viva editorial)
Email: adrianad@fibertel.com.ar
(Argentina)

En Divinidades de la noche , ***Osvaldo Couso*** critica aquellas posiciones que reducen el inconsciente simplemente a lo que *no es consciente*, volviendo así a colocar la conciencia *"en el centro del aparato"*. Esta manera de pensar (totalizadora, regida por una topología esférica, a decir del autor) lleva indefectiblemente a "creerse" el saber, confundiéndolo con la verdad. El artículo hace hincapié en la distancia inconmensurable que los separa. *"Cualquier totalización es ficticia, porque implica, necesita para sostenerse, de una operación de desmentida. Pero el problema es que esa operación de desmentida es de estructura por la existencia misma del lenguaje".* En el lacanismo, en cambio, surge una cierta tendencia a prescindir del inconsciente mismo. Esto lleva a Couso a abordar algunas cuestiones relativas a la interpretación. *"El analista no agrega significantes para completar un sentido herido por el sin-sentido de las formaciones del inconsciente sino que, por el contrario, es el soporte de una presencia real por la que se puede acceder a dicha falla del sentido. Es desde el deseo del analista (no desde su saber) que el analista interpreta. "*

Osvaldo Couso es Psicanalista, Miembro de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*. Autor de "*Formulaciones de lo ignorado*" (Ed. Lazos) y "*El amor, el deseo y el goce*" (Ed. Lazos, 2005)
Página de artículos: http://www.efba.org/efbaonline/couso-00.htm
Email: omcouso@yahoo.com.ar
(Argentina)

El goce al comando de la época

Seguimos con una serie de trabajos que abordan las relaciones conflictivas del psicoanálisis con algunas formas discursivas e ideológicas de la actualidad.

En El discurso psicoanalítico y su implicación en la era posmoderna, ***C. Gibrán Larrauri Olguín*** formula la siguiente pregunta: "*¿qué pasa con el discurso psicoanalítico en el rebasamiento precisamente de su matriz, es decir, de la modernidad?*". El autor plantea que "*los cambios que se dan en la Cultura permean en la construcción del síntoma haciendo de éste una manifestación variable y que nunca remite a parámetros inmóviles*" y que el "*Otro de la posmodernidad se distingue de sus antecesores básicamente porque cada vez con mayor agudeza se presenta como un Otro que no promete ya más nada, que se vació de ideales y los ha sustituido por un mandato de goce*". El autor sostiene que "*la posmodernidad adquiere un valor que no se puede pasar por alto pues su discurso tiene consecuencias directas ya no sólo sobre el síntoma sino sobre la estructura misma*". Con estas premisas abordará varios ejes y problemas: la caída del Ideal del yo como contexto de nacimiento de la posmodernidad, la tendencia de la posmodernidad a la homogeinización cultural, la búsqueda de la eficiencia, la narcosis generalizada, la era del superyó, y el amor como vía de transito en el malestar posmoderno.

C. Gibrán Larrauri Olguín es Licenciado en Psicología por el Centro Cultural Universitario Justo Sierra. Actualmente colabora como profesor de asignatura en el Departamento de Comunicación de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y participa como responsable de redacción de la Publicación Electrónica *COMUNICOLOGÍ@: indicios y conjeturas*. Cursa la Maestría de "Psicoanálisis y Cultura" en la Escuela Libre de Psicología.
Email: larrauriol@yahoo.com.mx
(México)

En El psicoanálisis líquido, ***Michel Sauval*** debate sobre las consecuencias que podrían tener para el psicoanálisis los discursos cada vez más populares sobre las "nuevas patologías", la "subjetividad" de la época, las ideas de la "inexistencia del Otro" y la pretendida posición de "comando" en que se ubicarían, en la "modernidad", el goce, la pulsión, o el objeto ***a***. Michel Sauval analiza y relaciona algunos ejemplos, tanto de la literatura analítica actual como de la literatura sociológica (puntualmente, "*La modernidad líquida*" de Zygmunt Bauman). La discusión en torno a algunos planteos que promueven el "*psicoanálisis aplicado*", una clínica de la "reinserción social", y la adaptación del psicoanálisis "*al circuito de la comunicación común*" (creando, por ejemplo, la BPS, el equivalente "psicoanalítico" de los DSM) revela más confluencias que las imaginadas con los terapeutas de las corrientes cognitivo conductuales, y abre la pregunta sobre la posibilidad de que, inmersos en discursos que parecen "*darnos una explicación de cómo funciona el mundo, y parece*(n) *ubicarnos en posición de comprenderlo para poder operar en él*", se nos oculte la realidad de una "*posición de instrumentos de una lógica de manual (de objeto tecnológico) al servicio del orden público*".

Michel Sauval es Psicoanalista, Director de la revista Acheronta
Web: www.sauval.com
Email: ms@sauval.com
(Argentina)

En ¿Pulsión psicoanalítica? Una etimología del psicoanálisis, ***Silvina Iracema Sara Alberti Trepicchio*** parte del planteo que hiciera Derrida en los "Estados Generales del Psicoanálisis" respecto a una supuesta incapacidad del psicoanálisis de brindar una propuesta, de comprometerse e *"intervenir en los acontecimientos más crueles de estos tiempos"*. La hipótesis que la autora sostendrá y desarrollará en el presente trabajo es que el psicoanálisis parece responder al concepto psicoanalítico de pulsión*: "Correspondiéndose, (según el lugar, la época, el género, la edad, las características socio-culturales en general, la estructura psíquica de quien lo piense, etc.) con el momento histórico - epistémico de la "propuesta psicoanalítica" en sí".* Haciendo intervenir el concepto de "Crueldad" Derrida exhortará al psicoanálisis a dar alguna respuesta, ya que -dice la autora- *"es el único que ve en la "crueldad" un elemento necesario para nuestra existencia"* y *"tan fundamentado reclamo supone la emergencia de las más variadas hipótesis que permitan encontrar el origen de esta ausencia, de este vacío constitucional, estructural, con más de cien años de existencia. Hipótesis de la causa que en consecuencia, permitiera al psicoanálisis actuar sobre éstos axiomas que plantea Derrida,* "de lo ético, lo jurídico y lo político"*, con el objeto final de desplazar la libido, tan fuertemente fijada, a estas pulsiones crueles que en definitiva, al modo del autoerotismo, se satisfacen en la misma sociedad que las genera"*

Silvina Iracema Sara Alberti Trepicchio es Psicóloga. Psicóloga del área de Equinoterapia del CEETUPP, Psicóloga del Dpto. de Psicopedagogía de la UPP y Psicóloga del CUReI de dicha Institución. Maestrando en Clínica y Psicoterapia Psicoanalítica en IMPAC, MX.

Email: silvina_at@hotmail.com
(México)

Estilo y tragedia

Finalmente, un par de artículos, aparentemente distantes entre sí, pero que comparten algunas resonancias en torno a las cuestiones del estilo y la tragedia.

Em De uma ética do desejo de analista para a estética. Por uma teoría do estilo, ***Ronald de Paula Araújo*** explora, não sem tomar partido, caminhos para se aproximar do que seria uma *Ética da Psicanálise* e sua implicação em uma teoria do estilo. O autor parte de uma questão sobre a possível aceitação de uma Ética da Psicanálise como uma Ética do Desejo. A seguir examina o "*modelo trágico de Antígona*" nas leituras (diferentes) de Hegel e de Lacan, bem como a tese defendida por Patrick Guyomard (1996) no "*Gozo do Trágico*", como puro desejo de morte. A proposta do autor é defender a *Ética da Psicanálise* como uma *Ética do desejo do analista*, que passa a considerar, enquanto agindo "*em cada analista*". Discute então posições de outros analistas (Quinet, Goldemberg) sobre o estilo. Expõe suas próprias pontuações/elaborações sobre o desejo do analista, como "*o novo zero*" da construção de uma estética

Ronald de Paula Araújo é Psicanalista, Membro do *Corpo Freudiano, Escola de Psicanálise – Secção Fortaleza*, Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará
Email: ronald_paula@yahoo.com.br
(Brasil)

En La tragedia griega, ***Diana Sperling*** concibe la tragedia griega como un "*entre*". El desarrollo tomará en cuenta tres ejes: el temporal, el político y el subjetivo. La propuesta consiste en ubicar en cada uno de ellos la dimensión correspondiente de la tragedia como ese hiato entre una cosa y otra. Dice Sperling*"¿Qué es lo que se gesta entonces en ese ENTRE? Cuando yo digo entre, a falta de otra palabra mejor, es para mostrar que aquí en este espacio intermedio hay un hiato, una escansión podríamos decir, una grieta, un abismo, pero también un puente. Todo eso junto. Es una conexión que no llega a armar una continuidad lineal ni muchísimo menos, pero que hace pasar cuestiones que están en esta época y que ya no funcionan tal cual, a esta otra".* En el primer eje se abordará la temporalidad que la tragedia instaura. Se trata de *"qué es lo que la tragedia hace con el tiempo"*. Así la misma quedará ubicada entre el *"tiempo cerrado"* del mito que narra hechos *"fuera del tiempo"* y un *"tiempo abierto"* correspondiente al relato histórico.
En el eje político la tragedia aparece como mediación entre el Rey, el *"basileus"* y la democracia, *"la polis".* Se pasa del sacrificio -donde no hay lugar para la defensa, ni prueba o alegato que salve a la víctima- al discurso del derecho, a lo jurídico que comienza con la polis. Una estructura guerrera de la sociedad da paso a la apertura al diálogo. Los discursos se abren paso ganando terreno a las armas. Plagada de vocabulario sacrificial y de ritos que ahora se concretan solo en la escritura, la tragedia aparece como heredera del sacrificio.
Finalmente, en el eje de la subjetividad, la tragedia se situará entre el puro *"pathos"* y la *"praxis".* El héroe trágico va a cuestionar el destino que le ha sido fijado. Ya no aceptará de forma acrítica su sacrificio sino que surgirá una nueva pregunta: ¿son los dioses justos? Comenta Diana Sperling al respecto *"yo diría que el héroe trágico se pone impaciente. Se impacienta frente a esto que está decidido y que lo atraviesa pero que le exige pagar sin que él haya sido verdaderamente el agente de eso que le ocurre" "…el héroe trágico está luchando contra este ser actor en algo ya decidido, en el intento de convertirse en agente, como diría Spinoza, intenta convertirse en causa de sus propias afecciones".*

Diana Sperling es Filosofa y Escritora. Autora de los ensayos: "*Filosofía de cámara*" (2008), "*Del deseo. Tratado erótico-político*" (Ed. Biblos), "*Genealogía del odio*" (2007, Ed. Altamira), "*La metafísica del espejo. Kant y el judaísmo*", y de la colección de cuentos "*Señas particulares*" (Grupo Editor Latinoamericano).
Email: dianasp@fibertel.com.ar
(Argentina)

Femineidad

En Acerca del amor y la angustia en la mujer, ***Marité Colovini*** se pregunta ¿por qué en la mujer el "*ser amada*" se convierte en una necesidad más imperiosa que las necesidades vitales y por qué el no serlo constituye el mayor peligro? Este interrogante constituye el eje del artículo. Para responderlo, Colovini repasa las vías freudianas del Edipo en la niña y el niño y la cuestión de la femineidad (formulando críticas y ubicando algunos saltos lógicos y ambigüedades con respecto al tema en dicho autor), para finalmente arribar a ciertas formulaciones lacanianas sobre la ausencia de un universal que especificaría a *La mujer*. *"Al quedar ligada a la cuestión del ser, se juega en ella todo el tiempo la cuestión de la estúpida pregunta por la existencia (…).Y es en la persistencia permanente de esta pregunta que ella dirige su vida. Sus amores, sus decisiones, sus actos, llevan la marca indeleble de esta pregunta."*

Marité Colovini es Psicoanalista, AE y AME de la *Escuela Sigmund Freud de Rosario*. Doctora en Psicología y Profesora en la Facultad de Psicología y Ciencias Médicas de la Universidad Nacional de Rosario. Directora de GUIDEC (grupo universitario interdisciplinario de intervenciones en desastres, emergencias y crisis). Compiladora y coautora de *"Razones de psicoanalistas en prácticas institucionales y comunitarias"* (1994) y autora de "*Lo femenino en la clínica*" (2008) y de capítulos de libros y artículos en revistas nacionales y extranjeras.
Email: colovini33@fibertel.com.ar
(Argentina)

De los inicios al final de análisis
Apuntes sobre la interpretación

Adriana Bauab de Dreizzen

Del Informe de Roma a La Tercera

El psicoanálisis dio sus primeros pasos de la mano de la interpretación. En el núcleo del edificio psicoanalítico la interpretación deviene consustancial al hacer del analista. Es el resorte indispensable para que se revele un saber que toca lo real que concierne al sujeto, su verdad. El célebre libro de "La interpretación de los sueños" es el paradigma de que acceder a esa trozo de real no es sin el despliegue de la cadena significante en las que emergen las formaciones del inconciente.

Sin embargo desde la *Die Traumdeutung* de Freud a la Tercera, conferencia dictada por Jacques Lacan, en el 3º Congreso de Roma en 1974, la interpretación fue reconsiderada, retrabajada en varias ocasiones en función de la dirección de la cura. Seguir algunos de los mojones de ese recorrido nos permitirá redefinir este instrumento esencial con que contamos en la clínica. ¿Cuál es su lugar, su especificidad, y los modos en que operamos con ella en los distintos tiempos de la cura?

Tomé para ello las tres conferencias que dio Lacan en Roma. En los años 1953, 1967, y 1974 (1) En estos tres momentos encontramos disensos de Lacan respecto a los rumbos hacia donde la Institución oficial , la IPA , orientaba al psicoanálisis. Dicen de las no pocas rupturas y disoluciones en el agrupamiento de analistas que todo ello ocasionó. Proponen la transmisión de conceptos y desarrollos de la praxis desplegados en los seminarios. Pero fundamentalmente encontré en ellas firmes posiciones respecto del hacer del analista y el lugar de la interpretación.

La interpretación allí en el centro de la escena, recibe los refrescantes vientos del dire- vent (2) lacaniano, de la dirección de la cura cultivada por Lacan , acompañada de la escansión , la puntuación y un tiempo que se desencuadra del reloj para adherir a un tiempo lógico propio para la eficacia del análisis.

Trataré de desgranar, sucintamente, cada una de estas conferencias y extraer el carozo que interesa a diferentes concepciones de la interpretación en cada uno de esos tiempos

Comencemos por la Primera Conferencia de Roma (1953) llamada Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis . Primera vez que Lacan habla en Roma. Es el mismo año en que funda junto con otros la Sociedad Francesa de Psicoanálisis, apartándose de la IPA. Como anuncia de entrada es un discurso que lleva marcas, las marcas de la escisión y fundamentalmente las marcas del llamado "retorno a Freud"." Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis", como su nombre lo indica procura recuperar para el discurso psicoanalítico su herramienta esencial: la función de la palabra.

Reintegrar a la interpretación la frondosa dimensión simbólica que Freud le había adjudicado en su descubrimiento es la tarea a que se aboca Lacan en este Informe de Roma. La Interpretación, para Freud tal como lo desarrollara en su *Die Traumdeutung* , procede a hacer manifiestos los contenidos latentes o reprimidos. El paciente relata el contenido manifiesto, asocia libremente y es el analista que interpreta dando a luz un sentido nuevo.

Si Freud abrevó en la tradición oriental que adscribe una simbología para los sueños tal que mediante una clave o llave permite descifrar su significado oculto, rápidamente se distanció de ella para hacer recaer el acento en la singularidad de lo que el sueño, su relato, su elaboración, su figurabilidad manifiestan del deseo inconciente. Así el sueño se presenta al analista como un rébus, un acertijo, un jeroglífico a descifrar ….se ofrece a la interpretación a sus alcances y a su límite…..el ombligo del sueño

Lacan en su retorno a Freud y dialogando con la lingüística de su época , invierte el algoritmo lingüístico de Saussure, dando predominio al significante por sobre el significado, retrabaja los postulados linguísticos de Jakobson, desentraña los meandros de la metáfora y la metonimia, cómplices de la condensación y el desplazamiento y repara en el fonema, como primera unidad distintiva del lenguaje y ya en esa primera Conferencia destaca su estimado alcance para nuestro campo.

La interpretación puede ser traducción, descifrado, alusión, pero también escansión, puntuación, palabra – valija . En la cura se trata de cómo la función de la palabra afecta al *parletre* que al estar inmerso en el campo del lenguaje lo que habla no es lo que dice y la interpretación está allí para ponerlo en evidencia, por boca del analista.

La segunda vez que Lacan habló en Roma fue en una conferencia en la Universidad de Roma en diciembre de 1967. Precisamente se llama de Roma `53 a Roma `67 : el psicoanálisis razón de un fracaso.

Hacía pocos años que había sido la Excomunión, en la que se separa de la Sociedad Francesa de Psicoanálisis y funda L`Ecole Freudienne. Hacía pocos meses que había presentado la Proposición del 9 de octubre del 1967. La herida no había cerrado y todo este texto remarca los incordios a lo que fue llevado el psicoanálisis en la Asociación oficial, la IPA, y el fracaso del análisis llamado didáctico al dejar al final, al final del análisis, al analista en una postura que denota una impostura , encaramado tras una muralla, refugio del poder .

Resalta nuevamente lo dicho en "Función y campo de la palabra ", respecto de que el estatuto del inconciente es que está estructurado como un lenguaje. Sin embargo ahora enfatiza que ese lenguaje , es el singular del sujeto , atañe a un malentendido, siempre abona en el equívoco del sujeto supuesto saber y en la disparidad subjetiva y así nos recuerda que tal como aprendimos con la figura lingüística de la metonimia , treinta velas en el horizonte, pueden ser treinta naves, pero también pueden querer decir un desembarco y también, aún lo que concierne a que el viento sopla en altamar.

Ese aforismo ……"el inconciente está estructurado como un lenguaje" …. se acentúa como un lenguaje que no es estrictamente el del diccionario , sino algo más complejo que va a cernir años más tarde con otro aforismo: "*que se diga queda oculto tras lo que dice en lo que se oye"* (3)

Nuevamente el énfasis está puesto en horadar el sentido, vía la interpretación lo que se manifiesta es el equívoco, la equi - vocidad de sentido y así incluimos la voz, objeto voz , vehículo de la palabra que se equivoca cuando habla. Aunque tardará algunos años en fundar esa palabra *lalangue* (recién el 4 de noviembre de 1971, en la primera clase de Ou Pire, donde la escribe y dice que tiene que ver con la gramática y con la repetición ……para decir finalmente que la vertiente útil en la función de *lalangue* para los que tenemos que vérnosla con el inconsciente es la lógica…. ¿lógica de la incompletad de un sentido coagulado, cristalizado?

Lacan nunca abandonó sus apoyaturas en la Lingüística y en la Lógica, aunque ya en sus últimos seminarios abrevó en la poesía y en la escritura china. La letra a partir del seminario 18 "De un discurso que no sería del semblante" propone la letra y el litoral que hace tope al goce del objeto. La letra ya no sólo es subsidiaria del significante sino de lo real.

La interpretación y el Ready made

Arribemos entonces a la Conferencia llamada "La Tercera" de 1974.

En un esfuerzo casi desmesurado por pasarnos ese "bout de reel", ese pedazo de real que atañe a nuestra práctica como psicoanalistas, en la Tercera Conferencia en Roma, hace confluir la interpretación psicoanalítica con el ready made. Palabra que en inglés expresa " listo para llevar", "ya terminado."

La cita dice así:

> *"La interpretación siempre debe ser , como dijo , aquí mismo , ayer, Tostain* – se refiere a René Tolstain en su texto "Ready made y objeto a", presentado en ese mismo Congreso -*, el Ready made, Marcel Duchamp – a ver si con esto pescan algo. Nuestra interpretación debe apuntar a lo esencial que hay en juego de palabras para no ser la que nutre al síntoma de sentido*. "
>
> *El Ready made es ese objeto que a través de un acto de decisión artística se vuelve obra , por una simple operación de selección , de alzamiento en el interior continuo de lo real e inscripción posterior en el universo del arte* (4)

Es una revolución en el concepto de arte producida por M. Duchamp (1887-1968), artista parisino que desarrolló gran parte de su obra en nueva York y que vivió entre 1919 y 1920 en Buenos Aires. Hoy es reconocido como precursor del surrealismo y las vanguardias artísticas posmodernas.

En líneas generales hasta entonces, el arte intentaba reproducir la realidad imprimiéndole el esteticismo propio de la corriente artística en la que se enrolaba, llámese clasicismo, impresionismo, cubismo, surrealismo . M. Duchamp invierte esa relación entre la creación artística y el objeto circundante, ahora cualquier objeto de consumo, de producción industrial puede ser elevado a objeto artístico. Duchamp ha marcado la historia del arte del siglo y su legado se resiste a una descripción totalizadora, pero la potencia del llamado "efecto Duchamp", recorre el arte de las últimas décadas con rasgos notorios, el que más nos interesa es que su obra expresa un fuera de lugar, una translocación para los objetos respecto de su lugar esperado.

Recordemos la rueda de bicicleta sobre banquito o el Urinario al que le puso el poético nombre de Fountain (fuente). El objeto descontextuado, extraído de la estantería del supermercado, cobra un valor inédito, artístico, poético.

Así como en la poesía y en el análisis las palabras toman vuelo, allí donde el lenguaje falla, en los Reddy made duchampianos la obra de arte se instituye como tal por la ruptura con el sentido convencional de los objetos, con su uso predeterminado, con el espacio donde es esperado.

Un goce de sentido se conmueve, se sacude el sentido cristalizado apuntando al deseo inconciente y al fantasma que lo encarna. Creo que Lacan utiliza el Ready made para hablar de la interpretación en este tiempo de su enseñanza para dar cuenta de cómo ella toca lo real, el bastidor del fantasma. Así como lo señala en el seminario sobre El objeto del psicoanálisis: "Es necesario haber llevado las cosas bastante lejos, y muy precisamente en un análisis, para llegar al punto donde tocamos en el fantasma el objeto a como el bastidor."

En los inicios de un análisis la interpretación, el juego significante instala la confianza en el significante, en un decir verdadero sobre lo real que nutre al síntoma. Lo que propicia la transferencia. Pero como afirma Lacan, avanzados algunos tramos en el análisis, llevadas las cosas bastante lejos , a lo que apunta la interpretación es al fantasma, a conmover la fijeza , zócalo en que el síntoma asienta.

Decimos con esto que el Ready made , en términos del esquema óptico, es cuando el espejo plano, la superficie del Otro en la que el sujeto se miró y admiró, la que lo sostuvo en su asentimiento y aprobación , la que lo proveyó de esa incipiente anticipada unidad yoica , después de las varias vueltas del análisis , ya no produce júbilo. Es la deposición del espejo plano, y la translación del sujeto al lugar de falta en ser……para el Otro …..donde está llamado a renacer para saber si quiere lo que desea.

Un recorte clínico.

Transitado algunos años de análisis Mirta llega a sesión y comenta que estando en su estudio tr abajando se acordó de pronto y se dijo "tengo que llamar a mis Anas". "¿Mis sanas?", le digo, a lo que se ríe y me dice:" mira como las llamo. Te acordas cuando llegué "(a análisis) y ahí recuerda que había consultado porque tenía miedo a enfermar y morir. Previamente y en corto tiempo le habían diagnosticado cáncer de pulmón a una amiga y poco después a otra un cáncer de mama (las Anas)

Ella se había encargado de acompañarlas a los médicos, a hacerse los estudios y cuando llega a análisis no sólo estaba bastante agotada de no fallarles en el peregrinaje sino también queriendo dejar el cigarrillo y con un temor obsesivo a la muerte.

> "Mis sanas, pobrecitas. Yo estoy mejor, pero sigo a veces con esa idea obsesiva de muerte, de que me pase algo, que no me deja disfrutar. Fue un golpe lo de las Anas. Cuesta creer esta enfermedad que no puedo pronunciar, que crezcan células malignas contra la misma persona. El mal, lo destructivo en uno mismo."

Arriesgo y le digo" tal vez hay algún deseo oculto con la muerte, con matar algo en vos". Responde: "Si, hay algo que quiero liquidar. Liquidarla, liquidar a la Mirta que yo era, vos sabes como vivía , con

mayordomo , niñera y mucama (se habían constituido en los personajes de su cotidianeidad frente a una madre distante y un padre demasiado ocupado en sus asuntos) . "Vestidita de terciopelo o luego en mi adolescencia con tailleur de vieja. Yo tenía que ser pulcra, fina y distinguida. *Distinguida,* esa era la palabra con que mi mamá me martirizó, distinguida como ella."

Para finalizar .¿Qué resulta de no ser la *distinguida* por y para el Otro, de estar perdida para la mirada del otro? ¿Qué implica sacar la rueda de una bicicleta y atornillarla a un banquito y exponerla en un museo?

Que deje de rodar el sentido, que ofrezca el vacío, un cambio de lugar para el sujeto en el espacio, falta en ser, que como en el Ready made encuentra un sentido en otra parte, más allá de donde el fantasma lo fijaba.

REFERENCIAS:

1 - Se trata de la conferencias de 1953, llamada también Informe de Roma y que en los Escritos figura como "Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis". De la de 1967 llamada De Roma ´53 a Roma ´67 : el psicoanálisis razón de un fracaso . Y de la llamada "La tercera" de 1974 , publicada en Intervenciones y Textos 2(Ed. Manantial)

2 - Hace referencia al juego homofónico entre *diván* y *di-viento de la asociación libre,* utilizado por Lacan en la Apertura de la Sección Clínica de 1973.

3 - Es una cita del texto L´etourdit

4 - Antelo, Raúl - María con Marcel . Duchamp en los Tropicos. SigloXXl Editores

Divinidades de la noche

Osvaldo Couso

En el mismo pensar está el vacío.
¿Será una condición del pensamiento
o al revés es el pensar el que lo crea?

Roberto Juarroz

En el Coloquio de Bonneval, escribe Henry Ey: ".. *ser absoluto o abismo de Nada, genio del instinto o del artista, animalidad de un viejo mono microcéfalo o presciencia absoluta, parte vergonzosa o fuente espiritual, fermentación del cuerpo o propulsión del alma, tales son las intuiciones letánicas a las que sucesivamente o a la vez apunta la noción de inconsciente*" (1)

Aunque es poético y bello, resuenan en el párrafo las profundidades, lo irracional, lo escondido, lo animal. Definir así al Inconsciente lo reduce a lo que no-es conciente, porque son ideas que dejan a la conciencia en el centro del aparato y abren la vía a una integración, conquista o recuperación de "lo oscuro" para el reino de lo conocido y razonable. Para concebir el inconsciente como el demonio que atenta contra las buenas formas, lo sensato, lo confiable, lo razonable; en suma: contra lo que tranquiliza... porque es dominable.

Reducido a lo no-conciente y demonizado, se apuesta a mantenerlo dentro de límites manejables, a aplastar su inquietante lógica de ruptura y discontinuidad en beneficio de la lógica de una conciencia que así se vuelve a entronizar.

Abismo y vértigo, eco de las ebulliciones de la carne o de las elevadas inspiraciones del espíritu, el Inconsciente no es capturable por la lógica del significante, aunque al lenguaje deba su estructura. Lacan es taxativo: "*El inconsciente de Freud no es en absoluto el inconsciente romántico de la creación imaginativa. No es el lugar de las divinidades de la noche*." (2).

Puede objetarse que si tanto hay que afirmarlo, es porque algo inherente a la estructura misma posibilita y favorece que el inconsciente sea reducido y desnaturalizado. En efecto: es de estructura que el Inconsciente implica una pulsación, una alternancia de apertura y de cierre.

La topología y los supuestos topológicos que (lo sepamos o no) nos habitan, condiciona la lógica que construyamos, la escritura que podamos lograr de lo real de nuestra praxis. Es la escritura la "*que soporta un real"* (3) y, al hacerlo, tanto posibilita como limita lo que podemos pensar, nos permite o no teorizar de otro modo o encontrar en la clínica cosas nuevas. Incluso condiciona las operaciones que podemos realizar.

Siguiendo esta idea, propongo pensar que el cierre del inconsciente está relacionado con un pensamiento que se rige por una topología esférica. Una superficie cuyos puntos se pueden reducir a un solo punto. Cuando todos los puntos de una superficie se pueden reducir a uno solo, los sujetos pueden ilusionarse con tener el mundo entero en la palma de la mano. Por eso Lacan nos enseña en el Seminario IX que es muy importante recurrir a una superficie que no pueda reducirse a un punto. Lacan toma allí el toro, y resulta decisivo que esa superficie, por tener un agujero, impide tal reducción (4).

Sólo es posible construir una lógica acorde al psicoanálisis, a partir de una topología que implica un agujero como condición de la estructura.

No siempre Lacan lo sostiene así. Por ejemplo cuando utiliza la teoría de conjuntos para escribir el matema S1-S2 (5). Lo presenta como un conjunto al que se le extrae un significante, que queda así apartado de los otros que quedan dentro del círculo, aunque ya no en confusa colección donde "todo es lo mismo", sino ordenados. Ello implica al menos tres consecuencias esenciales: que hay representación del sujeto, es decir que un sujeto se constituye allí, representado por ese significante (6). Luego, que ese proceso descompleta lo que de otro modo podría aparecer como una "batería completa" (7), que tiene como efecto

más un autómata que un sujeto. Finalmente, que así el Falo se constituye como S1, con la consiguiente apertura a lo discursivo (8).

Se ve entonces que tal escritura es propiciatoria, ya que permite a Lacan plantear la representación y el sujeto, e inventar los cuatro discursos. Sin embargo, por otro lado el círculo está tomado como círculo, no como toro. Vale por lo que encierra, no porque haga agujero. Su lógica no es borromea, sino un lógica de territorios topológicamente deudora de la esfera. Lo importante es que esa topología determina las ideas de completamiento-descompletamiento, que son riesgosas porque pueden dejar demasiado abierta la puerta a un retorno de la idea del Todo.

Cuando Lacan dice que "*no hay todo sino acribillado"* (9), define con gran precisión que cualquier totalización es ficticia, porque implica, necesita para sostenerse, de una operación de desmentida. Pero el problema es que esa operación de desmentida es de estructura por la existencia misma del lenguaje. La maquinaria simbólica mantiene un intento hegemónico y "totalizador", una pretensión imperial sobre lo real, un rechazo por el que el saber tiende a presentarse como verdad, negando la hendidura incolmable que los separa.

Así lo leo por ejemplo en una frase de Lacan que precisa cómo es usurpado el lugar del referente: "*la significación ocupa el lugar del referente aún latente en esa relación tercera que lo une a la pareja Significante-Significado*" (10).

EL POSFREUDISMO

La tendencia imperial del símbolo tuvo consecuencias muy importantes en el posfreudismo.

Las importaciones de la Lingüística, la Antropología Estructural y las Matemáticas con Topología, Lógica, Teoría de Juegos y de Probabilidades... fueron la genialidad que le permitió a Lacan escribir (ordenar los conceptos en un sistema formal) el Inconsciente.

Freud no tuvo los elementos para construir una escritura así tal que, sostenida por una topología que implique un agujero, limitara y encauzara la tendencia del saber a postularse como verdad. Por eso no es extraño que los posfreudianos creyeran "detentar" un saber y creyeran que el análisis consistía en "aplicarlo". "Olvidaban" que el saber tiende a funcionar satisfaciendo el deseo de no-saber, tanto como a acompañarse de la creencia de que se lo puede poseer, que puede funcionar como instrumento.

Además, también "quisieron olvidar" que responder con saber la demanda (de saber) del analizante es un modo de impostura (11), ya que "promete" la completud del ser y el dominio sobre el deseo y el goce, aplastando el despliegue de la palabra en la búsqueda de fragmentos de una verdad que se escurre.

En esta tendencia a "creerse" el saber (y con él, el poder) que la neurosis deposita en el analista, el posfreudismo se acercó a las Iglesias y al "evangelio": la doctrina no como armazón significante que se teje en torno a una falta central, sino como verdades con las que hay que "iluminar" las mentes aún oscuras.

Para dar una idea de hacia dónde puede conducir tal idea, basta recordar las consecuencias terroríficas que la evangelización tuvo y tiene aún en la sociedad y en la cultura. Basta situar que la "totalización" de un saber que se presenta como verdad deviene fácilmente en fundamentalismo, en creencias que no sólo no se reconocen como tales, sino que se presentan como "fundamentos" de lo real. Ello hace que a quien estuviera marcado por "otros" símbolos se le niegue cualquier relación con alguna verdad y se lo tome como oponente. La "iluminación" deviene lo que en otro trabajo denominé "furia evangelizadora" (12), que destruye los símbolos de la diferencia para reemplazarlos por los propios.

La absolutización de lo simbólico y el reinado del Todo constituyen en las sociedades los altares donde son inm olados millones de seres humanos. Más modestos, los posfreudianos sólo decapitaron el Inconsciente, trocaron el psicoanálisis en religión y las instituciones psicoanalíticas en iglesias donde se sacraliza el discurso del Amo.

EL LACANISMO

Tal vez por evitar esa absolutización de lo simbólico, surge en el lacanismo la idea de prescindir del inconsciente mismo. Se plantean como excluyentes el acto analítico y la interpretación del inconsciente, que es asimilada a la interpretación de las resistencias y considerada un efecto de sentido. Así, el trabajo con el inconsciente sería un desvío que aparta el análisis de su fin, lo demora y extravía en los meandros de la repetición significante.

Se basan en que, a la inversa del síntoma, el fantasma es exterior al significante, en tanto lo esencial en él es la fijación pulsional. Así, interpretar las formaciones del inconsciente resultaría inútil o contraproducente porque, en lugar de dar acceso a tales fijaciones, alimenta el sentido.

Tal concepción parece olvidar que para Lacan el síntoma es el modo por el que cada uno goza del inconsciente (13). Si bien clínicamente síntoma y fantasma no se confunden, la oposición excluyente entre uno y otro es ficticia ya que, aunque su envoltura es simbólica, el goce constituye el núcleo central del síntoma.

Sin embargo, es justo reconocer que hay algunos párrafos de Lacan que se prestan fuertemente a confusiones. Por ejemplo, cuando dice que interpretar ese "*flujo significante"* que es el sueño es, para el sujeto, *"hacer que se vuelva a encontrar en él como deseante, es lo inverso de hacerlo reconocerse allí como sujeto* (14).

También dijo que interpretar el síntoma no hace más que engordarlo, alimentarlo con sentido (15), idea coincidente con que "*el significante no concierne al objeto, sino al sentido.*" (16).

Hay una época en que Lacan concibe la interpretación psicoanalítica como aquello que "se agrega " al sin-sentido proveniente de lo inconsciente, para "esclarecer" un contenido oscuro, "oculto" pero que "ya está ahí", y hacerlo inteligible. Como lo que a lo dicho "*se añade para darle un sentido*" (17). Esta idea reduce otra vez el revolucionario invento freudiano a lo no-consciente. Porque olvida que el inconsciente implica un sujeto retenido en un goce.

Pero Lacan también dijo que con la interpretación "*es esencial que el sujeto vea.. (..).. a qué significante – sin sentido, irreductible, traumático – está él, como sujeto, sujetado"* (18).

El analista no agrega significantes para completar un sentido herido por el sin-sentido de las formaciones del inconsciente sino que, por el contrario, es el soporte de una presencia real por la que se puede acceder a dicha falla del sentido. Es desde el deseo del analista (no desde su saber) que el analista interpreta. No busca revelar un sentido oculto, sino los significantes que determinan un sujeto retenido en su relación neurótica con el Otro, en un goce del que se niega a desprenderse. No articula un saber sobre la verdad, actualiza la verdad (no hay saber completo) del saber.

No hay oposición entre interpretar y cortar, lo que el analista dice puede ser corte (19), el análisis puede "*deshacer por la palabra lo que está hecho por la palabra*" (20).

Hasta el final de su obra Lacan sostuvo que "*La interpretación no es interpretación por el sentido*" (21), sino que opera por el equívoco, que es nuestra única arma contra el síntoma (22). "*La interpretación analítica no está hecha para ser entendida, está hecha para producir olas.*" (23).

En definitiva, si bien por el solo hecho de internarse en la cadena significante se ordena una tendencia a la plenitud del sentido, la solución no es prescindir del inconsciente o establecer una oposición tajante y excluyente entre simbólico y real, sino estudiar su anudamiento.

Así parece indicarlo Lacan cuando dice que *"El inconsciente nos muestra la hiancia por donde la neurosis empalma con un real*" (24).

Posteriormente, sosteniendo la tensión en la búsqueda del "significante nuevo" que pudiera no quedar aplastado por el sentido (25), el soporte topológico le permitirá encontrar a Lacan una solución que no sea

desagotar la bañera dejando ir, junto con el agua, la criatura misma: dirá que la interpretación comparte su mecanismo con la inspiración poética. Ambas son "*efecto de sentido, pero también efecto de agujero*" (26).

PARA CONCLUIR

Las determinaciones del significante tanto posibilitan el inconsciente como inauguran el movimiento que lleva inexorablemente a su cierre.

La estructura misma posibilita tanto la absolutización de lo simbólico del posfreudismo como la sustancialización de lo real de algún lacanismo.

Y no porque Freud no haya dicho que el Inconsciente es tanto símbolo como ombligo, representación como límite a la representabilidad de las ideas latentes (27), en la línea de "pensamiento y vacío" del poeta Roberto Juarroz.

O porque Lacan no nos enseñara a propósito del Inconsciente, que es saber pero también "formaciones", que "*hay un hueco y algo que vacila en el intervalo*" (28), o que "*el uno que la experiencia del inconsciente introduce es el uno de la ranura, del rasgo, de la ruptura*", que "*hacen surgir la ausencia*", al igual que el grito hace surgir el silencio (29).

Pero pareciera que no es suficiente con decirlo. Es necesario, además, escribirlo. Pienso que Lacan sólo puede dar un paso decisivo con el nudo borromeo que ubica como esencial el agujero: "*Para que algo exista, es preciso que haya en alguna parte un agujero*" (30). Ya había dicho antes que el "*redondel es ciertamente la representación más eminente del Uno, en cuanto no encierra más que un agujero*" (31).

Este cambio es esencial: el Uno es un redondel, es trazo y ranura. El significante constituye un borde; sólo porque hay borde hay agujero; sólo porque hay agujero el borde puede ser trayecto, recorrido que da la chance de no llevar a erigir un Todo, aunque la idea de ser rellenado está siempre latente.

Sin embargo creo haber acentuado que, a pesar de esa escritura, la estructura misma posibilita el eterno retorno de SAMCDA (Sociedad de Asistencia Mutua Contra el Discurso Analítico) (32). Portan sus estandartes las divinidades nocturnas, que no siempre son como esos mendigos malolientes y harapientos a los que se rechaza con espanto porque evocan mundos de horror o pesadilla. A veces lo in-forme se viste de seda, los relámpagos negros toman la apariencia de luces que deslumbran en los escenarios, el abismo es desactivado como paseo para turistas.

Divinidades multiformes: desfile monstruoso o alegre comparsa, las enmascaradas no se rinden...

Referencias

1. Henry Ey: "El Inconsciente", Ed. Siglo veintiuno, México, 1975, pág. 277.

2. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XI: "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", Ed. Paidós, Buenos Aires, 1987, pág. 32.

3. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XXII, "RSI". Inédito, clase del 17-12-74.

4. Jacques Lacan: El Seminario, Libro IX, "La identificación". Inédito, clase del 7-3-62.

5. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XVI: "De un otro al Otro", inédito, clase del 18-6-69.

6. Jacques Lacan: "Posición del inconsciente", en Escritos II, Siglo Veintiuno editores, México, 1975, pág.376.

7. Jacques Lacan: "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano". En Escritos I, Ed. Siglo Veintiuno, México, 1975, pág.318.

8. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XXII, "RSI". Inédito, clase del 11-3-75.

9. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XXIV: "L'insu que sait de l'une-bevue s'aile a mourre", inédito, clase 14-12-76.

10. Jacques Lacan: "Proposición del 9 de octubre de 1967". Inédita. Ficha de circulación interna de la EFBA.

11. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XI: "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", Ed. Paidós, Buenos Aires, 1987, pág. 272.

12. Me refiero al texto que con el nombre "Dioses de pesadilla", publiqué en Cuadernos Sigmund Freud Nº 25: "El psicoanálisis y la escena pública. Poder, Política, Perversión, Creencia", Editorial Escuela Freudiana de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007, pág. 26.

13. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XXII, "RSI". Inédito, clase del 18-2-75.

14. Jacques Lacan: "La dirección de la cura y los principios de su poder". Escritos I, Siglo Veintiuno Editores, México, 1971, pág. 254-255.

15. Jacques Lacan: "La tercera", en Intervenciones y textos 2, Ed. Manantial, Bs. As., 1993, pág. 84.

16. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XVII, "El reverso del psicoanálisis", Ed. Paidos, Bs. As., 1992, pág.59.

17. Ibidem, pág. 119.

18. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XI: "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", Ed. Paidós, Buenos Aires, 1987, pág. 258.

19. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XXV: "Momento de concluir", inédito. Clase 20-12-77.

20. Ibidem, clase 15-11-77.

21. Jacques Lacan: "La tercera", en Intervenciones y textos 2, Ed. Manantial, Bs. As., 1993, pág. 88.

22. Jacques Lacan. El Seminario, Libro XXIII "El síntoma", inédito, clase 18-11-75.

23. Jacques Lacan: Conferencia en la Universidad de Yale, 24-11-75, inédito.

24. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XI: "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", Ed. Paidós, Buenos Aires, 1987, pág. 30.

25. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XXIV "L'insu que sait de l'une-bevue s'aile a mourre", inédito, clase del 17-5-77.

26. Ibidem. Puede citarse en el mismo sentido algo que Lacan ya había adelantado en la clase del 19-4-77 del mismo Seminario: "*¿Estar eventualmente inspirado por algo del orden de la poesía para intervenir en tanto que psicoanalistas? Esto es precisamente eso hacia lo cual es necesario orientarlos.*"

27. Sigmund Freud: "Los límites a la interpretabilidad de los sueños", en Obras Completas, Ed. Biblioteca Nueva, Madrid, 1922. Tomo VIII, pág. 2892.

28. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XI: "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", Ed. Paidós, Buenos Aires, 1987, pág. 30.

29. Ibidem, pág. 33-34.

30. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XXII, "RSI". Inédito, clase del 17-12 74.

31. Jacques Lacan: El Seminario, Libro XX: "Aún", Paidós, Barcelona, 1981, pág. 153.

32. Jacques Lacan: "Televisión", en Radiofonía y Televisión, Ed. Anagrama, Barcelona, 1977, pág. 97.

El discurso psicoanalítico y su implicación en la era posmoderna

C. Gibrán Larrauri Olguín

Vino a mirar y se ha quedado quieto.
No se mueve, no puede levantarse.
Sobre su espalda tiene un ángel negro.
Y se queda postrado días y días
con su risa tostada y su silencio.
Aunque quisiera, aunque llorara
por correr, no puede. Su cuerpo
ya enemigo lo detiene.
¡Qué sollozo callar y qué lamento!
Enraizado, sembrado como un árbol,
con el tronco agitado y en el viento,
le salen ojos por la piel,
tiene otros cuerpos
en el aire vecino, y se está quieto.
Un plomo obscuro en las piernas,
un hongo de plomo le crece lento.
Porque está atado, amarrado,
tiene el corazón suelto.

Jaime Sabines 2

Preambulo

Desde muchas disciplinas se reflexiona en torno a esta era en la que nos encontramos y que se ha atinado en llamar "posmodernidad". Muchas son las discusiones y las posiciones argumentativas que se vierten a propósito de tal temática, evidentemente, porque se trata de un tópico que si bien presenta constantes, es ante todo de corte variopinto. En afinidad a la complejidad que presenta el análisis de la posmodernidad, es común que entre las posiciones que se retoman para su abordaje, abunden las visiones maniqueas y simplistas, lo cual, pienso, pierde el foco de reflexión y desgasta la profundidad de la importancia del análisis de esta nuestra era.

Empero, desde la perspectiva psicoanalítica, la cual se ha distinguido por su amplio abanico de implicación en los más variados temas, debido, entre otras cosas, a que en su corazón epistémico cuenta con la precaución de caer en posiciones radicales o sectarias que por lo común tienden a conservar una ideología partidaria del anhelo de dar sentido pleno, y en ese movimiento, liberar de la angustia que reitera la puntuación precisamente del sin sentido en los fondos de la argumentación, me parece que no se le ha dado a la posmodernidad la relevancia que sin duda tiene (más allá de que existen trabajos notables), lo cual, a todas luces es de llamar la atención, pues el psicoanálisis, como sabemos, es un discurso que sólo pudo establecerse en base a la modernidad. Surge entonces una pregunta válida: ¿qué pasa con el discurso psicoanalítico en el rebasamiento precisamente de su matriz, es decir, de la modernidad?

El hecho de que no se le de el papel protagónico en la reflexión a la posmodernidad desde el psicoanálisis, como ocurre en otras disciplinas, de acuerdo a mi experiencia, radica principalmente en que muchos de sus practicantes y divulgadores no ven una razón de peso, epistemológicamente hablando, que haría voltear el interés hacia su estudio, las más de las veces bajo el argumento de que si el psicoanálisis se ocupa ante todo de la estructura de la subjetividad, y ésta se entiende como la posición en esencia invariable ante la falta que imprime el orden simbólico sin que el contexto histórico sea enteramente decisivo; en otros términos, si reconocemos que en todo tiempo y lugar desde que el humano es tal sólo existe la posibilidad de ser neurótico, perverso o psicótico (con la dificultad y los peligros que representa este esquematismo), en realidad el contexto histórico en que se produzca dicha estructura pierde prevalencia, pues dicho contexto no es más que el ornamento que impide ver lo de fondo, que vendría a ser precisamente esa posición particular que ocupa un determinado sujeto ante el Otro, o sea, la pregunta por el deseo, o en su caso, la ausencia de esta pregunta.

Si bien entre lo políticamente correcto dentro del sector psicoanalítico se reconoce que los cambios que se dan en la Cultura permean en la construcción del síntoma haciendo de éste una manifestación variable y que nunca remite a parámetros inmóviles, no se deja de poner el énfasis en la causa que produce dicho síntoma, una causa siempre de orden estructural en relación directa con el lenguaje, con lo cual estaría totalmente de acuerdo. Sin embargo, el Otro ante el cual nos encontramos en la posmodernidad es un Otro inédito, que cuenta con particularidades que lo hacen muy diferente de sus antecesores quienes de alguna u otra forma conservaban similitudes en lo esencial. Este Otro de la posmodernidad se distingue de sus antecesores básicamente porque cada vez con mayor agudeza se presenta como un Otro que no promete ya más nada, que se vació de ideales y los ha sustituido por un mandato de goce, es un Otro en esencia anónimo que determina el accionar de los sujetos sin que éstos, en su mayoría, sepan a ciencia cierta los mecanismos de donde viene tal determinación, en suma, se trata de un Otro que cuenta con una casi total sumisión a su discurso, pues cumple con lo que más ha anhelado la humanidad a lo largo de los años, esto es, el fin de la discontinuidad, la realización plena del deseo como derecho legitimado que halla su sustento en el producto de lo que para las masas representa el esfuerzo racional más elevado de la humanidad: la ciencia moderna y la técnica que hace posible.

En este sentido, y tomando en cuenta que el Otro siempre cuenta como condición de estructuración, sostengo que la posmodernidad adquiere un valor que no se puede pasar por alto pues su discurso tiene consecuencias directas ya no sólo sobre el síntoma sino sobre la estructura misma. Lo digo de manera franca no sin saber lo que implica: la posmodernidad no se trata de otra época más de la Historia sino de la posibilidad del fin del Otro, el congelamiento de la Historia en su acepción de progreso, y la transformación de la estructura subjetiva como un lugar insostenible, no poca cosa.

Así pues, una vez que he tenido la oportunidad de revisar gran parte de lo que se dice desde otras disciplinas a propósito de la posmodernidad (sociología, filosofía, lingüística, historia, etc.), descubro que el psicoanálisis no sólo tiene mucho que argumentar y complementar sino que tiene la obligación de ocuparse del tema, sí, la obligación ética, pues su perspectiva se ocupa de aquello que pienso se sigue dejando de lado en la discusión, al menos de manera latente, siendo precisamente aquello de lo que en el fondo se trata y que hoy en día se vislumbra bajo el peligro de su erradicación, es decir, el deseo, esa insistencia inefable que otorga todo su relieve al mundo, un mundo que actualmente sufre de una violencia sin antecedentes llevada a la categoría de la cotidianeidad y del cual se evapora todo optimismo.

En este sentido, ofrezco las siguientes líneas que si duda, estarán como toda escritura, habitadas por la ausencia de complementariedad, habitadas por la falta y las contradicciones que ésta engendra, pero que al mismo tiempo, pretendo se acerquen a ofrecer un panorama psicoanalítico de la que ha venido pasando, de lo que pasa y posiblemente pasará alrededor de esta, repito, nuestra era: la posmodernidad.

Esto es un escrito en el que más que exponer tesis, expongo un testimonio ayudado del pensamiento psicoanalítico y de un diálogo con vecindades.

1 - La caída deL Ideal del yo como contexto de nacimiento de la Posmodernidad

En el segundo apartado del *Malestar en la Cultura* Freud escribe:

> ¿Qué es lo que los seres humanos mismos dejan discernir por su conducta, como fin y propósito de su vida? ¿Qué es lo que exigen de ella, lo que en ella quieren alcanzar? No es difícil acertar con la respuesta: quieren alcanzar la dicha, conseguir la felicidad y mantenerla. (2004: 76)

Difícilmente se podría refutar tan aguda y a la vez sencilla reflexión de Freud que de golpe da con aquello de lo que en el fondo se trata para todo humano, el fondo de sus búsquedas más altas y de sus quejas más persistentes. Si se analiza con cuidado el devenir de la Historia de la humanidad o la de un sujeto en particular, se encontrará que dicho devenir, con sus violencias y bonhomías, en gran medida tiene un eje que lo comanda, tiene una causa y ésta al final del día es la posibilidad de hacerse de una vida resguardada en la mayor medida posible del sufrimiento que se opone a la satisfacción. En este sentido, si la conducta del humano deja discernir que éste busca la felicidad por diversas vías, muchas veces antagónicas, se colige que es porque no la tiene ¿no es cierto?, movimiento lógico pero que no explica la

razón que origina que la vida del humano no sea propensa a la felicidad por naturaleza, que exista un malestar de fondo que impide la plena realización. Cualquiera podría entonces preguntarse: ¿de dónde viene, pues, dicha infelicidad, dicho malestar?

Retomando el bagaje psicoanalítico, y retomado lo que recién he dicho, puedo afirmar que si la vida humana no es estable por naturaleza es precisamente porque no es natural. Profundizando en afirmación tan cruda y llena de una seguridad que roza con la soberbia, puedo decir que lo humano no es propenso a la dicha ya que su constitución es la presencia en la tierra de una fractura del orden establecido naturalmente. El humano, lejos de una concepción romántica que lo ubicaría como una copia fiel de lo divino y lo elevaría por encima del reino natural, es más bien una entidad imperfecta que se ha despegado del resto de la naturaleza mediante la violencia de la facultad simbólica, pues lo simbólico, y siendo más preciso, el lenguaje, es aquello que marca una diferencia radical con el resto del mundo natural, esto es algo que fácilmente se puede reconocer, sin embargo, lo que no se reconoce con igual medida es que la adquisición de dicha facultad simbólica no indica una ganancia sino una pérdida radical y que su concreción suministra una deuda impagable y una culpa imborrable.

Dicha pérdida, dicha culpa y deuda concomitantes se refieren en su conjunto a la pérdida del ser. En otras palabras, la capacidad que el humano tiene de designar mediante el lenguaje al mundo que lo rodea y a él mismo, implica la incapacidad de poder dar una razón verdadera al hecho mismo de existir, de dar una significación exacta del fin de esa existencia. La encarnación de lo simbólico separa del guión preestablecido por lo biológico y a la vez abre una serie de preguntas sin respuestas que sólo el hombre se puede plantear y que en su base se dirigen evidentemente a dos asuntos: a la vida y a la muerte, asideros del ser.

El lenguaje saca de la continuidad e instala la discontuidad como lo enseña Bataille (2005), introduce el registro del tiempo y el registro de la falta en ser, es decir, introduce la *ex –sistencia*, y con ello, concurrentemente introduce la institucionalización del organismo para transformarlo en cuerpo, lo cual implica ser partícipe de prohibiciones que con su reproducción dan consistencia a la continuidad de la Cultura. Tratando de esclarecer esto, desde el psicoanálisis se reconoce que para devenir humano de civilidad hay que estar castrado. La castración la entendemos como la pérdida del goce del ser para hacer posible un goce semiótico que responde al lazo social. El goce del ser, pues, se nos presenta como un sinónimo del ser a secas, aquello a lo que se tendrá que renunciar con la ayuda de la Ley simbólica sustentada en el lenguaje para adquirir la posibilidad de ganarse un lugar entre los nombres, para devenir parte precisamente de ese lenguaje que tacha la posibilidad de permanecer simbiotizado con la Madre (naturaleza). Así pues, el malestar constante que motiva la búsqueda de un más allá del principio del placer, que Freud supo leer muy agudamente, proviene de la implantación de los límites necesarios para humanizar el cuerpo, límites que siempre están relacionados con la prohibición del incesto, o en otras palabras, con responder a la demanda de ser el falo de la Madre. Retomando la palabra de Gérard Pommier:

> Rechazar el uno de lo Unario constituye el eterno presente de la deuda respecto del Otro materno. El rechazo es necesario, ya que identificarse con el falo que la madre no tiene equivaldría a la muerte y anima a la pulsión de muerte. Y sin embargo esa nada se impone en el seno mismo del ser como una condición de la existencia. El rechazo se produce teniendo como fondo un eterno retorno del ser con el que habría sido necesario identificarse. (Pommier, 2005: 17)

Si existe la constancia de una felicidad inaccesible, la constancia de un malestar en la subjetividad, es en correlación a que se es depositario de una falta, esa falta señala el abandono de la unidad, de lo que se autodertemina a sí mismo. En contrapartida, lo que se obtiene mediante el paso del deseo de la Madre a ser partícipe de la Ley del Padre es una identidad que se cimienta siempre de manera frágil, esto es así dado que el lenguaje, herramienta princeps de la Ley o la Ley misma, si bien reglamenta y estructura, es decir, impone una filiación: un sexo, una nacionalidad, uno valores culturales, una lengua, etc., impone a la vez una sustancialidad volátil pues la esencia humana sufre por una herida sin reparo que tiene que ver con el anhelo de regresar a ese lugar mítico de la Cosa, de lo absoluto. La Ley deja un resto que es la pulsión de muerte como esa instancia que en su manifestación insinúa la inestabilidad del yo y un afán de constante búsqueda de un *algo* inasible. Hay un hueco en la subjetividad por donde el ser persiste y se manifiesta y en donde se originan las preguntas por el ex–sistir. La identidad de la que el sujeto al lenguaje se vuelve partidario es una identidad siempre en duda, en ausencia de parámetros que le indiquen por dónde habría qué conducir su vida para hacerla estable. No hay respuesta que valga ante el enigma que

representa el resultado del goce del ser resignado en el terreno de la castración aplicada por el Otro, ese gran Otro que es la Cultura y que nos espera al nacer con su arsenal de simbolismos y reglamentaciones para sujetarnos a un mundo de lo escrito y hablado que, paradójicamente, se ve incapacitado de escribir y hablar precisamente sobre aquello que constituye su propio fundamento estructural. Siendo así, el mundo que nos antecede es un mundo deseante, castrado, de aquí que más que una ganancia o superación, entrar en la Cultura implica una pérdida y una ausencia de respuestas.

> Por ser el universo significante un conjunto en el que solamente es posible la representación, su característica fundamental es la de constituir un universo en falta. Falta allí *un* significante, aquél que pueda decir lo que el sujeto es, aquél que me pueda decir lo que *soy* para el Otro. (Gerber, 2005: 57)

Es de esta manera como podemos entender que el sujeto sufra por la falta de seguridades, sufra por la polisemia del significante y por lo inasequible de un saber que lo guíe y le asegure un andar sin tropiezos. La felicidad que le falta al sujeto no es producto de una inadecuación a su medio propensa a la complementación sino de un desajuste irremediable dentro de los marcos del lenguaje que funciona como evacuación del goce del ser. Como lo menciona Lacan: "El sujeto no sabe lo que dice, y por las mejores razones, porque no sabe lo que es." (1983: 367) Aquí encontramos uno de los puntos más álgidos en la lectura psicoanalítica de la subjetividad: la certitud de que es imposible saber *lo que se es* una vez que se sabe que *algo se es*: un ser viviente consciente de su muerte, ante el cielo abierto y despojado de respuestas, un ser que se pregunta por su ser y que en cuanto lo hace el mismo ser se le escapa en el viento de las palabras. Retomando de nuevo a Lacan:

> El ser consciente de sí, transparente a sí mismo, que la teoría clásica coloca en el centro de la experiencia humana, aparece desde esta perspectiva como una forma de situar, en el mundo de los objetos, ese ser de deseo que no puede verse como tal, salvo en su falta. En esa falta de ser se percata de que el ser le falta, y de que el ser está ahí, en todas las cosas que no se saben ser. Y se imagina como un objeto más, porque no ve otra diferencia. Dice: *yo soy aquel que sabe que soy.* Por desdicha, si bien sabe quizá que es, no sabe absolutamente nada de lo que es. Esto es lo que falta en todo ser. (Lacan, 1983: 335)

En suma, la subjetividad es el lugar una abierta, y el deseo inconsciente la manifestación de esa carencia estructural. El inconsciente es entonces el lugar de la falta, el lugar que la puntúa. Ese hueco en la estructura es testimonio del vaciamiento del goce del ser, y en este sentido, es la evidencia de la deuda que todo hombre, si se reconoce como sujeto de discurso, está llamado a admitir como condición de creación y en algunos casos –no pocos- está llamado a pagar incluso con la vida misma, a rellenar el hueco de la fuga del ser con su halo vital mismo.

Se trata de una deuda que se halla en la base de toda la condición moral y creativa y que impulsa al humano a buscar los parámetros y las construcciones que vendrían a saldarla y a ocupar ese lugar de la Cosa reprimida que, también ya se dijo, tiene que ver con la demanda materna, con el amor infinito que se rechazó en beneficio de la Cultura. Es de esta culpa de donde surge la edificación del ideal del yo el cual es una armazón entre lo imaginario y lo simbólico que otorga cierta estabilidad a la subjetividad al representar la posibilidad de finiquitar esa deuda y esa culpa (*schuld*) [3], siempre en contrapartida al yo ideal con el se habría tenido que llevar a cabo la identificación y que es la obtención abrupta de una satisfacción, satisfacción de la que se huye después de todo, pues representa un verdadero lugar sin límites y con ello, el reinado del goce corriendo por el cuerpo al punto de obturar toda racionalidad, toda diferenciación.

En otras palabras, para el sujeto "La tensión entre el yo ideal (el goce que habría sido necesario) y el ideal del yo (el goce que se espera) instaura una temporalidad subjetiva entre ese pasado y ese futuro". (Pommier, 2000: 25) Por esto siempre entre líneas se encuentra la subjetividad gracias a la castración. *Siempre a futuro*, gracias al ideal del yo, se espera poder adquirir de nuevo ese goce que se re chazó. Esta es en sí la división del sujeto de la que tanto se habla en psicoanálisis: rechazo del ser (yo ideal), pues tenerlo impide la vida como la conocemos, y búsqueda de ese ser en la vida que ganamos en base a soñar con un tiempo de redención en las coordenadas del ideal del yo; anhelo de regreso a la indiferencia una vez que se está del lado de la diferencia. Es Pommier quien de nuevo puede venir en mi auxilio para explicar de manera más atinada este punto:

> Por una parte, está el "yo ideal", que impulsa al sujeto hacia adelante: es el cuerpo perfecto que habría tenido que ser por amor, con el que el sujeto tendría que identificarse por la demanda materna. Y, por otra, está "el ideal del yo" que lo impulsa hacia atrás: es el ideal paterno al que busca satisfacer en el futuro. Se identifica con el padre para escapar de la demanda materna. Pero esta segunda identificación, consiste en ponerse en el lugar del padre y, por lo tanto, representa un asesinato simbólico. Desde el fondo de la tumba, el padre salva de lo infinito del amor materno y convierte la pulsión de muerte en asesinato del padre: a partir de esta deuda el sujeto sueña con una redención futura de su error. (Pommier, 2000: 24)

El "error" tiene que ver con aceptar y propiciar la pérdida del ser, la renuncia dirigida al yo ideal. Desde entonces, el humano, cada humano, cada Cultura, cada era a tenido la necesidad de crearse un Otro del Otro en el que se visualice la salvación, o en otras palabras, la redención de la mácula. Llámenlo politeísmo o monoteísmo, llámenlo progreso o erradicación de un supuesto mal que no se acopla a una cierta ideología, llámenlo Dios en general. Ahora, y básicamente desde los siglos XVII y XVIII, ese Otro lo llamamos "ciencia".

La ciencia moderna, como lo explica de manera fascinante Michel Foucault (2005) en *Las palabras y las cosas*, nace como el esfuerzo por ordenar y clasificar el mundo después de sufrir el tajante despojo de un Dios garante del orden y que representaba el núcleo que permitía una concepción del entorno tanto natural como humano precisamente como una representación casi asimétrica con la estabilidad divina, y por ende, producía la posibilidad de un conocimiento basado en el comentario de la palabra divina y no en el análisis que permite la formalización. En los siglos XVII y XVIII, y ya desde el siglo XVI, el mundo sufre una explosión, una dispersión de sus cosas, una crisis que respondía a la ausencia de un entorno comandado desde las alturas por ese gran Otro, quien en última instancia respondía al nombre de Dios, su muerte, o al menos, el descubrimiento de que la tierra no era el centro del Universo y en este sentido que Dios mismo no estaba para responder y ordenar como lo venía haciendo, es lo que propicia el surgimiento del discurso científico y con ello, nace la modernidad. En el lugar vacante del ideal del yo comandado hasta entonces por la salvación que prometía la imagen divina se instala un nuevo ideal esta vez guiado por el discurso científico. Como lo refiere Daniel Gerber:

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 *cogito*: "pienso, luego 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. (Gerber, 2005: 93)

Surgimiento del Otro de la ciencia que difiere de su antecesor más cercano y más constante. No obstante, la función de este nuevo Otro en su esencia está encargada de lo mismo: ordenar el mundo, aprehenderlo y con ello, poner calma a la viscosidad incomprensible que surge del hoyo negro que muerde en el alma de la subjetividad y en los hoyos negros de un Universo sin centro. En suma, y como lo mencionaba en otra parte "La modernidad representaba así el sepulcro del anciano oscurantista y el nacimiento del niño de las luces, quien, tenía todo por descubrir y todo por inventar." (Larrauri, 2006) Lo cual, en síntesis, no representa más que una misma ideología con estructura diferente, se pasa en el pensamiento occidental, como lo explica Foucault, del comentario a la crítica, del poder divino al poder clasificatorio de la razón.

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. (Gerber, 2005: 94-95)

La implantación de la ciencia como manera primordial de conocimiento establece la posibilidad, al menos ideológicamente, de redimir la ausencia del ser, se postula como una posibilidad de sustancializar al mundo reduciendo la incertidumbre. Podemos así constatar el talante notable de religiosidad que convive con el discurso científico, contrariamente a lo que comúnmente se piensa de él pues las más de las veces se nos presenta como un discurso despojado de creencia. Después de todo la creencia es necesaria, pues implica creer en un Padre simbólico que limite la perversión del Padre real que apedrea toda demarcación del goce del ser.

Entre el siglo XVIII y el siglo XX, la gente se entusiasmaba con la cercana emancipación de la humanidad. La idea de un progreso continuo securalizaba el relato cristiano de la redención del error de Adán. Ya sea gracias a la ciencia, que triunfaba sobre la ignorancia, que rompía las cadenas del feudalismo, que ponía fin a la explotación capitalista o, por el contrario, que apostaba al capitalismo para vencer la pobreza, siempre se trataba de llevar a cabo una historia que culminaría en la felicidad y la libertad. (Pommier, 2000: 9)

Vemos cómo el néctar del discurso científico, desde su nacimiento, se gesta en la afirmación de calcularlo y clasificarlo todo, lo cual, ha sido posible sólo parcialmente, pues de la subjetividad que la comanda, de la causa del impulso epistémico que posibilita la formalización del mundo, la ciencia, sobretodo, la ciencia dura, poco o en realidad nada quiere saber aunque en el fondo sus descubrimientos develan esa carencia constitutiva en el vientre mismo de sus objetos de estudio. De aquí que el psicoanálisis sea tildado de "irracional", "superfluo" o incluso "delirante", pues éste no se rige positi vamente sino que más bien, halla sus alcances en afirmar que la verdad, lo cierto, está del lado de lo negativo: de una imposibilidad radical de determinar al residuo de la operación que ejerce el lenguaje y que la ciencia apunta a dominar, o sea, el deseo, aquello que señala el lugar de una carencia que no se satisface con álgebra ni con ningún tipo de saber, pues el deseo es del orden de lo inefable e inasible para quien habla, es decir, se trata del ser, siendo más precisos, se trata del goce del ser.

Hoy en día, lo que determina el nacimiento de la posmodernidad, es la constatación del fracaso de tal intento de aprehensión del ser por parte de la ciencia. Fracaso sin precedentes pues implica provisoriamente, y sin un pronóstico positivo de restitución, la caída de los ideales del yo que hacen contrapeso al regreso del yo ideal. Se cae el velo que sostiene el Otro y se muestra la faz obscena que indica la obligación de realizarse, de buscar el ser en el imperativo de goce. Ya no hay ideales de redención que posibiliten la espera de un futuro prometedor. Hemos llegado a ese supuesto futuro y lejos de acceder a una Cultura en la que reinaría la estabilidad, el progreso y la empatía del sujeto con su mundo y con él mismo, lo que hay es segregación, violencia, desamor absoluto ante un mundo que se desgasta en sus recursos y unas sociedades melancólicas con sujetos que no hayan más la fábrica de sus sueños, que no hayan más que la carretera libre hacia su satisfacción absoluta y con ello, su difuminación como sujetos. "El posmodernismo es la época en la que el hombre ya no se entusiasma por un futuro que canta, prometido para antes o para después de la muerte. La esperanza de una realización del ser humano se difumina. Nadie piensa más en esto." (Pommier, 2000: 9)

La ciencia si bien ha llevado cabo la realización de algunos de los sueños más elevados de la humanidad, no pudo cumplir el sueño de hacer felices a los hombres, no pudo con la falta inherente a la simbolización. Lo peculiar de este fracaso se halla en la ruptura de los ideales que mal que bien mantenían la promesa de realización de la humanidad. Al demostrar la inexistencia de un Dios todopoderoso, al desmantelar la autoridad del Padre en las diversas esferas del lazo social, la ciencia se proclamaba como el sustituto perfecto, aquel Padre que no fallaría en dar a sus hijos la estabilidad que apagaría lo acuciante de su falta en ser, y ahora, no sólo deja a la Cultura despojada de sus viejos Padres sino que ella misma, la ciencia, se demuestra impotente para restituirles la esperanza que les quitó, su total simbolismo llega a un *impasse* que precisamente demuestra la imposibilidad de simbolizar lo real de manera terminante y con ello, abre las puertas al Padre real del que se huye debido a que representa el reinado del lugar sin límites. El ideal más elevado, también se derrumba. "La ciencia recorrió la inmensidad de los cielos: están vacíos. De golpe, nadie se dio cuenta del corte de la amarra del Ideal, porque la fuerza que la rompió –la ciencia- formaba parte de los Ideales." (Pommier, 2000: 28)

En suma:

> en la posmodernidad, la caída de los ideales concierne solamente a los que se relacionan con el futuro (. . .) (el ideal que cae hoy, es el Ideal del yo). De manera que si los ideales progresistas se derrumban, no queda nada que haga contrapeso a la regresión hacia el pasado: el yo Ideal triunfa y con él su sueño autárquico e incestuoso. (Pommier, 2000: 25)

Es decir, el ideal del yo constituye el punto de anclaje de la subjetividad en la medida en que su establecimiento permite devenir como sujeto en falta que gracias a ella puede avanzar hacia el futuro. El ideal del yo es un sueño que dicta que algún día se podrá arribar a ese punto de satisfacción, prometer para mañana una continuidad, y es eso, conservar la falta, lo que permite ex-sistir, estar por fuera del goce

del ser que es mortífero por satisfactorio y que se ubica del lado del yo ideal. Por su parte, este yo ideal da goce, y este goce intrínseco es lo que termina con la subjetividad, lo que hace que la falta falte.

Podemos ver entonces que cuando la Cultura sufre de la imputación, o al menos, el rebajamiento de un ideal compartido que organice avanzar hacia el futuro nace la necesidad de crear un ideal Otro, pero ¿qué pasa cuando el máximo ideal, en este caso la ciencia, fracasa también en su pretensión, y no sólo eso, sino que con sus demostraciones desintegra los ideales que la precedieron, meollo de nuestras horas? Lo que pasa es que la subjetividad posmoderna sufre hoy como nunca una lucha encarnizada, lucha que siempre estuvo latente pero los sueños y los velos mantenían reprimida. Hoy gracias a la ciencia y a su ideología dichos velos se caen y entonces se deja ver con toda su potencia y sin tapujos tal lucha subjetiva. La subjetividad posmoderna es el terreno de una lucha frontal entre mantener la falta y colmarla, de aquí que se muestre sumamente complicado dar un panorama sólido y unívoco de la posmodernidad, pues vemos cómo esa lucha se materializa en contrastes muy marcados. Lo que se puede notar es que la balanza parece cargarse cada vez mas hacia el lado del yo ideal y es por eso que afirmo que esta era ya no sólo implica cambios de síntomas sino atentado contra la estructura misma. Hoy más que nunca se está a merced de volver al estado del organismo, un regreso al origen paradójicamente cuando de lo que se trataba era ir más allá de ese origen. Regreso a la horda primitiva como efecto de la tecnociencia y la ciega creencia en ella.

> Cuando el cuerpo deja de ser impulsado hacia delante por los Ideales, regresa al campo incestuoso de la demanda materna que lo llama: "¡Ven, mi caracolito fálico!" y esta regresión seguirá el camino que tomo esa demanda, es decir, el de las pulsiones parciales: ver, comer, oler, etc. El objetivo de las pulsiones es identificar el cuerpo con una totalidad autoerótica que se explicaría por sí misma y se bastaría a sí misma (el sueño de las neurociencias). (Pommier, 2000: 26)

Diversos son los efectos fenomenológicos que se generan a partir de lo que vengo de explicar. Fenómenos que dada la confrontación entre el yo ideal (el deseo de la Madre) y el ideal del yo (la Ley del Padre), como ya lo adelantaba, son escenario de contrastes muy marcados y por ello, es común que la posmodernidad sea etiquetada por diversos pensadores con el adjetivo de "barroca". En lo sucesivo pretendo ahondar en la complejidad de algunos de esos fenómenos y explicar que más allá de su disparidad o su representación polifónica, proceden en lo estructural del careo entre ambos ideales.

2 - Tendencia a la homogeneidad

Uno de las constantes de la posmodernidad es la tendencia dentro de su textualidad a la homogenización, la cual se aplica a los más diversos componentes de la Cultura.

Se trata de una homogenización que en su esencia procede del discurso de la ciencia. Esto es así, dado que como hemos revisado, la pretensión fundamental de la ciencia es la de poder clasificar la totalidad del mundo, poder darle un lugar a todo cuanto puebla la realidad natural y cultural para poder así evitar la aparición de lo inesperado e incalculable pues esto implicaría un desorden y este desorden remite en su extremo al desamparo. La globalización, hoy tan en boca de todos, producto cien por cien posmoderno, no quiere decir otra cosa que la integración de las diferencias en un mismo sistema que la contendría a todas. Dicha tendencia a la homogeneidad se plasma en lo fáctico en la búsqueda de establecer los mismos gustos, la misma moneda, las mismas leyes, el mismo entretenimiento, la misma lengua, incluso las mismas "patologías" a todo el complejo humano. Como lo dice uno de los pensadores más notables en torno a la posmodernidad:

> La grandeza de la organización social en las sociedades modernas se llevó a cabo a partir de reducir todo a la Unidad. Evacuar desigualdades, diferencias. Homogeneizar las maneras de ser, de hablar, de vivir, de producir, de amar. La definición-programa de Augusto Comte es, desde este punto de vista, paradigmática: *reductio ad unum.* (Maffesoli, 2007a: 41-42)

Movimiento lógico este de reducir las diferencias a la mismidad, sobretodo si se toma en cuenta que el objetivo primordial de la ciencia es el de sistematizar con la pretensión de librar en ese movimiento de la angustia que genera lo que por sí mismo no tiene un lugar (el mundo) o que al menos se nos presenta como una parte del universo que en su extrañeza conmueve nuestra subjetividad misma, y en ese camino, nos topamos con su propia extrañeza e inefabilidad. La ciencia nace como el impulso por unificar lo que

aparece desmembrado, desunido, es decir, la totalidad de las cosas del universo, incluido allí el sujeto. Esto, hablando desde el psicoanálisis acarrea el peligro de erradicar lo que da su singularidad al sujeto mismo: el deseo. La tendencia a la homogenización implica la desaparición de los sueños e impone el acatamiento a lo establecido. Por esto en el fondo la utilización de la ciencia como engrudo de la Cultura acarrea en sus venas una violencia extrema como tal vez nunca se había visto, pues se trata de una violencia legitimada desde el saber, y el saber se supone como bueno en contrapartida a la ignorancia que se supone maligna.

> Eliminación radical de lo Otro para imponer el dominio de lo mismo como dimensión universal: tal sería el programa del discurso de la ciencia. Por esto el propósito de lograr la uniformidad, para lo cual la ciencia homogeiniza el mundo, disuelve las familias amplias, las colectividades, tiende a borrar las particularidades y las diferencias. En el horizonte se encuentra la desaparición de la alteridad, ante todo la del sujeto consigo mismo. El sujeto debe volverse enteramente calculable, previsible, situación que no puede conducir más que a la anulación de la subjetividad que no es sino pregunta por el enigma de esa alteridad incalculable que la constituye. (Gerber, 2005: 87-88)

Pero no sólo la ciencia contribuye a la estandarización de la subjetividad (si bien es su propulsor principal), su materialización se ve beneficiada gracias a su hija la técnica.

La técnica, entendida como nos la enseña Marx, es después de todo, la que hace posible que existan los mismos objetos de consumo a escala mundial que anticipan el encantamiento de la diversidad. El hipnotismo que produce el avance tecnológico produce a su turno que los sujetos recurran cada vez más a él ya que se presenta como la posibilidad de acceso a una vida más práctica y liberada del peso de la dificultad; presenta la instantaneidad de los resultados y supuestamente abre caminos inéditos de alegría y realización. La técnica nos enseña sus logros bajo el sello de la perfección, como sabemos, la perfección implica la ausencia de fallas. En cuanto esta perfección, por otro lado, siempre caduca, se nos vende como el objeto causa del deseo (*a*) podemos postular el paulatino fin del deseo como deseo de deseo. En otras palabras, la técnica dice haber encontrado el objeto *a* y lo presenta con el deslumbramiento de lo que funciona sin alteraciones, presenta el cuerpo de un fantasma que vive a través de lo que se autorregula y está allí para complementar la ausencia de la relación sexual, ofrece amantes perfectos y en ese ofrecimiento halla su poder de saturación.

En este sentido, la tecnociencia es la herramienta que genera una reducción paradójicamente cuando lo que proponen es lo inédito. La explotación de lo novedoso a la usanza de un ciclo sin alto que en cuanto se termina se recicla, contiene el efecto de producir la pulverización de su objetivo principal pues estandariza precisamente lo que por definición no podría serlo, o sea, lo novedoso mismo.

Podría pensarse que dicha tendencia a la homogeneidad proviene de un lugar sin intereses, pero si se observa con cuidado, se puede constatar que es algo que conviene al discurso de los mercados, al capitalismo que, evidentemente, basa su éxito y difusión cada vez más amplia precisamente gracias a las virtudes que otorgan la ciencia y la técnica.

> El capitalismo tiene necesidad de un habla homogénea, apropiada para vehiculizar los valores de productividad, una lengua puramente funcional. El hombre moderno, además de no hablar, entonces sería hablado por ese código transparente y sin profundidad. Eso significa que estamos sumergidos en lo indiferenciado." (Maier, 2005: 35-36)

Por otro lado, como sucede con lo fundamental de los hechos humanos en la Historia de toda la Cultura, el punto axial que organiza la proliferación de la tendencia a la unidad y la erradicación de la diferencia, se halla en gran medida sujetada al lenguaje.

Es a partir de la estandarización del lenguaje que se vuelve viable la implantación de un discurso de masas. Es también aquí, analizando las implicaciones de éste fenómeno, que podemos avanzar en exponer los peligros reales que se vislumbran en la posmodernidad, enmarcados dentro de una violencia de la que todos participamos tanto como agentes activos como pasivos. Si de lo que se trata básicamente es de la erradicación de las diferencias del lenguaje y su clausura en un código de perfecto sentido, y entendemos, al menos desde el psicoanálisis, que es desde lo inacabado del lenguaje desde donde se efectúa la subjetividad y nace el deseo, podemos afirmar sin tapujos que la homogenización del mismo como fundamento del establecimiento de los mismos parámetros para la satisfacción de lo que por

definición carece de los mismos, y la pululación de la mercancía dentro de todo espacio y tiempo mundial, lleva consigo el signo de la muerte del sujeto, el fin de las decisiones y de la responsabilidad, es decir, y en el extremo, el fin del motor de la Historia. Chartier afirma: "El retorno a la unidad lingüística significa, así, la pérdida de la historia, el desvanecimiento de las identidades y, finalmente, la destrucción aceptada." (Chartier, 2005: 198) La unificación en pro de la libre circulación de los mismos productos para diferentes sujetos más que un supuesto beneficio que llevaría a un parcial cumplimiento del deseo, trae consigo el maleficio de ser absorbidos por ese Otro de la tecnociencia y el capitalismo y con ello, lo que se espera parcialmente puede desembocar en que se vuelva literal, que el sujeto se convierta en objeto de los objetos (*sobjeto* como lo llama Verdú) y objeto de la demanda absoluta de consumir(se) en el mercado.

Constatamos así una inversión sutil de los papeles de consumidor y consumado que se encubre detrás de la integración de los gustos efectuada desde el lenguaje literal que reduce las palabras a órdenes precisas. "Como en la utopía aterrorizante imaginada por Borges, semejante imposición de una lengua única y del modelo cultural que conlleva conduce necesariamente a la destrucción mutiladora de las diversidades." (Chartier, 2005: 199)

A modo de digresión, es obvio, que en la actualidad dicho predominio de estandarización lo tiene los Estados Unidos de Norteamérica. Curiosamente, se trata de un país sin un verdadero nombre que desde su política sustentada en su poder bélico (el cual a su vez procede de su desarrollo científico y tecnológico) impone su lengua y con ello olvida, o más bien, trata de reprimir la diferenciación de los nombres, de las palabras. Es de suma importancia subrayar el hecho de que no se trata de satanizar a aquel país -pues no está sólo después de todo, sino subrayar que dicha violencia homogenizante es en sí una voluntad meramente humana. En el fondo del deseo está la pulsión de muerte como esa avidez que intenta el regreso al Uno, a la vida incluso más allá de su finitud, esa pulsión es patrimonio de todo sujeto del discurso. "Deseamos aquello que, de ir hasta el extremo de su impulso, anularía al deseo mismo."(Pommier, 2004: 43) Así pues, el problema que hoy se nos plantea no procede de una matriz en la que existen los buenos y los malos, sino que se trata de un problema humano que encuentra en ese país, y en quienes se colocan económicamente a un lado (en la actualidad prácticamente todos, esto es la globalización) su formalización más visible.

Regresando de lleno al fondo del tema que aquí me ocupa, Verdú menciona que "Lo peculiar de nuestro mundo no es su diversidad. La diversidad ha existido siempre. Lo característico de nuestro mundo es la tendencia a la homologación." (Verdú, 2003: 15) Empero, Maffesoli por su parte nos menciona lo siguiente: "Empíricamente la heterogeneidad se afirma con fuerza: reafirmación de la diferencia, localismos diversos, especificidades ideológicas y del lenguaje." (Maffesoli, 2007a: 42) Ambas afirmaciones en un primer momento podrían pasar como antagónicas, no obstante, son perfectamente compatibles, al menos a partir de la perspectiva psicoanalítica, pues ambas son el efecto de lo mismo que he venido trabajando a propósito de la posmodernidad lo cual se refiere a la estandarización del deseo y la caída de los ideales del yo. Se imponen entonces unas preguntas: ¿Cómo puede afirmarse que la homogeneidad y la heterogeneidad sean ambas, componentes de la posmodernidad?, es decir, ¿cómo puede darse su convivencia?

Me parece que dicha convivencia o mezcolanza extraña entre la creciente tendencia a la homogeneidad posmoderna y su no menos constante y llamativa proliferación de grupos que se dan a partir de compartir algo en común, así sea lo más mínimo e incluso risorio, se topa con su razón de ser en el choque que se produce entre la caída de los grandes ideales del yo compartidos en la Cultura (progreso, religión, familia, etc.), el mandato de adaptarse a un discurso que todo lo pretende determinar (discurso de la ciencia y el capital), y el surgimiento abrupto de lo que Freud llamó en *El Malestar en la Cultura* "narcisismo de las pequeñas diferencias", el cual remite a ese fenómeno que se origina entre los sujetos impulsados a resaltar su singularidad sobretodo cuando la ven amenazada frente a otros grupos con quienes comparten similitudes que rozan con lo que hoy conocemos con el célebre mote de "clonación".

Se podría postular como normal que ante el imperativo discursivo de devenir predecible, de devenir dentro de los parámetros de la media que posibilita la reproducción de las mercancías, y por ende, su consumo masivo; que ante la obligación de ser absoluto y por ello indiferenciado; ante la difuminación de una promesa para un mañana mejor en el que trabajaríamos como un grupo que más allá de sus diferencias tendría un objetivo a futuro, surja como respuesta la necesidad de mantener una identidad más o menos singular, un distintivo que funcione como constancia del deseo en la era de su caza. "Por un lado, hay algo

del orden de la mundialización y al mismo tiempo hay una reafirmación muy fuerte, hasta forzosa, de los particularismos". (Maffesoli, 2007a: 82)

Si no hay más Historia que esto que hoy vivimos, y tenemos la necesidad de historizarnos, de ex –sistir en base a una falta que tal vez mañana se pueda colmar y entre tanto me doy un lugar como un sujeto que responde a una identidad con su singularidad, es de esperase que recurra a una historia del pasado, que regrese a identificarme con lo que fue, que busque en la ideología sectaria de un gusto aquello que ya no tengo más en el Otro, que busque aunque sea forjarme un Otro pequeño, sin la grandiosidad de aquellos que una vez fueron, pero que al menos, me da la posibilidad de sentir que tengo un ideal, que en verdad comparto algo con alguien. Así pues, y dado que "El mundo posmoderno escapa no sólo al relato, sino también a la nostalgia del relato." Lo que ocurre es entonces que "Respetuosamente marginalizados, los ideales de ayer se vuelven una disciplina exótica del turismo intelectual". (Pommier, 2000: 10)

A este efecto posmoderno a gran escala de colectividad sobre la base del narcisismo de las pequeñas diferencias, y en clara correlación con este concepto freudiano, Maffesoli acuña el término "narcisismo colectivo" y éste se define como:

> el hecho de producir y de vivir una mitología específica. Este narcisismo colectivo, que es nada menos que individual, hace destacar lo estético, ya que lo que promueve es este estilo particular, aquel de vida, esta ideología, aquel uniforme vestimentario, este valor sexual, en suma, lo que se encuentra en el orden de la pasión compartida. (Maffesoli, 2007b: 31)

Si bien el narcisismo de las pequeñas diferencias siempre ha existido como resultado de la castración y la fragilidad de la identidad que se gana en base a aquella, lo peculiar es que hoy en día, ese narcisismo no solamente se vuelve un fenómeno de cada vez mayor constancia sino que su materialización en las múltiples colectividades toma el lugar del ideal del yo, y en este sentido, suple la carencia de los ideales compartidos erradicados por la ciencia. Aquí halla su fundamento la creación de grupos que se aglutinan gracias a significantes que antes era impensable que otorgaran tal fuerza de cohesión, es decir, que tomaran el lugar del significante amo. Ahora el futbol, la música, el ejercicio, la ropa, el peinado, la sexualidad, la comida, las marcas, las drogas, etc., toman un lugar protagónico y no complementario de la identidad, dan persistencia a la subjetividad, otorgan el ideal del yo que la tecnociencia y el capital amputaron sin darse cuenta.

Más allá de esta pobreza de ideales del yo no por eso se deja de aprovechar tal fenómeno en pro del consumismo, es más, es algo que se busca. El capitalismo subsiste muy bien en este clima que diversifica los consumidores en lo mínimo y en lo esencial los unifica. "¡Ten un celular y revístelo con las ropas de tu pequeño nuevo padre, ponle el color de tu equipo o el tono de tu banda predilecta!" En el mismo estilo irónico Pommier dice:

> Puedes dedicarte a las terapias *New Age* que te proponen ordenar ese cuerpo un tanto flotante; hay que lastrarlo con el ideal de imitación, en realidad, con cualquiera. Todo es bueno: sabiduría antigua, el Oriente, la psicología, la ecología, las nuevas religiones. (Pommier, 2000: 29)

De esta manera, basándose en estos narcisismos surgidos como respuesta a la eliminación de las diferencias, también podríamos explicar los constantes fenómenos posmodernos marcados por el talante de la segregación, el racismo, el sexismo, etc., en suma, marcados por la violencia a ultranza que es el signo de un reclamo al Padre simbólico ante la desesperanza.

> En el centro de la posmodernidad, este agujero negro se vuelve más profundo: el vértigo del pasado a falta de futuro. La xenofobia, el racismo, el nacionalismo, el regreso al clan o la secta, son sus formas más patentes. (Pommier, 2000: 27)

Hoy más que nunca para que la falta exista es necesario mantenerla a costa de los de enfrente, fenómeno no de total actualidad pues siempre ha existido, empero, hoy los antagonismos funcionan como última posibilidad de hacerse de una singularidad dentro de la masa, la posibilidad última de que la estructura se mantenga aunque sea para transgredir de manera burda la colectividad vecina, es eso o la total apatía ante un mundo explicado que no deja más espacio al deseo. Si "Lo programado escapa de la libertad" (Pommier, 2000: 32) y parece no haber escapatoria alguna a la red de tal programación, la salida será

cada vez más una libertad salvaje que escupe en la cara de este Otro dictador del discurso científico y de los mercados. No hay más que demostrar mi dolor, mi vacío de sueños, disparando a los que no son más mis compañeros, y en realidad de nadie, en el aula, y así restituir mi deuda.

De aquí también podemos servirnos para darnos cuenta de por qué las figuras de autoridad cada vez con mayor fuerza se instalan en la sociedad bajo programas de una total dureza. Ante el desorden se perfila un poder absoluto del lado de la ley civil. Tolerancia cero. El padre severo resurge desde los escombros de la tumba del Padre simbólico para castigar y dictar con voz grave. Este poder total del Padre parece ser la única vereda en donde puede transitar la vigencia de la ley jurídica ante el llamado que representa la violencia.

> Si los jóvenes, muchachos o muchachas se sienten inseguros en cuanto a su futuro profesional, temen desempleo, la soledad y el abandono; si todo proyecto está destinado a la falta de esperanza, entonces, surge la demanda apremiante de que se erija un jefe que hable fuerte y claro para ordenar lo que es preciso hacer. (. . .) Para recurrir a él, el único lenguaje del que dispone la juventud es el de la violencia contra un mundo que se percibe como "podrido": violencia que es el *signo* de un llamado a la intervención de una autoridad indiscutible, a manera de un Padre ideal. (Julien, 2002: 61)

Sin embargo, en sus extremos, dicho poder del Padre posmoderno lejos de aplicarse mediante límites simbólicos, es un poder que homogeneiza y mide con la misma vara radical todas las transgresiones sin importar mucho el origen de las mismas, así, el Padre que se reclama no aparece más que en su faceta feroz y vengativa imprimiendo límites con el sello de la vendetta. Ante los grupos que representan la supuesta encarnación del cáncer social ya no existen más las reparaciones simbólicas sino los escuadrones de la muerte que eliminan del mapa la imperfección "de unos cuantos desadaptados". La violencia es un llamado y ante ese llamado ya no hay más escucha sino la búsqueda de su eliminación, es decir, la violencia se vuelve legítima y oficialmente incomprendida.

3 - Búsqueda de la eficiencia

La eficiencia, entendida literalmente, al lado de la ya mencionada tendencia a la homogeneidad, se postula como otra de las componentes centrales de la posmodernidad, incluso podría decirse que su búsqueda constante es el encadenamiento de la misma homogeneización, incluso tal vez su fundamento.

Si entendemos que la eficacia es hacer de la mejor manera posible lo que se busca, y que, evidentemente, dicho concepto contiene el espíritu positivista que busca lo exento de máculas, pienso que queda claro que el papel que juega dicha eficacia en la construcción del discurso científico es de vital importancia. Lo que busca el discurso de la ciencia, como ya hice notar, es la reducción de la alteridad hasta el punto de su eliminación total. La alteridad, hecho fáctico de la constancia del deseo, se presenta como lo no sano, lo no calculable, lo no adaptado, lo no comprensible, lo no sumiso, lo insabido, lo inconsciente en suma. Siendo así, la eficacia y toda su connotación de prosperidad y de ser miembro honorario del campo de las buenas palabras que se traducen en buenos valores, se contrapone sin miramientos a la negatividad de la alteridad. Su propósito es claro: positivizar esa misma negatividad, volverla clara. Por tal motivo, la eficacia, ejerce un dictado, es un e-dicto, por eso es e-ficaz. Y si lo bueno nos hace buenos, al menos en el imaginario, es de esperarse que se acepte el plan de acciones que propone su seguimiento, aun cuando se desconozca o se pase por alto su objetivo último que es, de nueva cuenta, la saturación de la falta. Por ende, lo que se presenta como algo saludable en su materialización no puede más que conducir a su contrario.

> La tentación del mal, no es nada. La tentación del bien es la más peligrosa, porque a nombre del bien podemos cometer un mal mucho mayor. Eso sucede mucho en nuestros días. El gran peligro de nuestros días es considerarse la encarnación del bien. (Todorov, citado en Zúñiga Chávez, 2006: 51)

A ese efecto de hacer el bien a partir de lo eficaz y encontrar en su culminación el mal, en la lengua francesa se le conoce como *hétérotélie*. Para ser más explícito, la eficacia conduce a una paradoja:

> De tanto querer esterilizar la existencia social hemos desembocado en su exacto contrario. El buen sentido dice: "el infierno está empedrado de buenas intenciones". En lenguaje más académico se llama *hétérotélie*: el resultado inverso de lo que se esperaba. (Maffesoli, 2007a: 38)

¿Pero cómo es que afirmo de manera tan enfática que la búsqueda de la eficacia se instala como engranaje determinante en la posmodernidad? y lo que es más, ¿cómo puedo mostrar que su efectos son devastadores y que están más apegados a la dictadura que a la realización de la libertad?

Propongo tres lugares vitales para tratar de responder, sin duda, no son los únicos pero creo que son de los más notorios dentro de la Cultura. Estos tres lugares son la comunicación, el trabajo y el amor.

La comunicación, el establecimiento de lo *común*, evidentemente se correlaciona con la instancia del lenguaje. Como hemos visto, el lenguaje es defectuoso pues sólo designa y no define. Hacen falta las palabras que puedan sustancializar el ser y acaparar el deseo. Hay una brecha abierta e imposible de suturar en el orden simbólico. La polisemia del significante denota la incapacidad de las palabras para comunicar de manera unívoca lo que designa. Como lo menciona Bataille "la comunicación exige un defecto, una « falla »" (1986: 39. Por lo tanto, se establece como imposible la posibilidad de una comunicación del perfecto sentido, y con ello, la viabilidad de evitar los equívocos dentro del lazo social. La eficacia en el terreno de la comunicación pretende precisamente eliminar ese dejo de equivocidad siempre presente en el lenguaje, se pretende tener las palabras precisas para todo y en este trayecto ofrecer un panorama literal en el intercambio discursivo en el que el deseo implícito en lo que se dice sea por fin formalizado.

La tecnología se instala aquí como la probabilidad de deshacerse de la molestia de hablar, la posibilidad de desembarazarse de la dificultad de la expresión que saturada está de desviaciones, de equívocos, de represión. El auge de la cultura de transmisión visual y escrita propia del mundo moderno y que en la posmodernidad encuentra su solidificación, se suma al esfuerzo de acabar con la molestia que implica la palabra propia y otorga la posibilidad de hablar desde lejos, de pasar por alto la presencia corporal que tantos problemas trae a la transmisión de los mensajes, que tanto más dice de lo que deseamos y de lo que decimos a pesar de nosotros mismos. Pues:

> ¿Qué es hablar? A pesar de uno, eso se produce en presencia de otro cuerpo, de su acontecimiento. Uno ni siquiera estaba pensando en eso, no sabíamos que íbamos a decirle y entonces, las palabras empezaron a encadenarse. La presencia del otro al lado mío provocó una ruptura en el espacio-tiempo, un aire gracias al cual me llegaron las palabras. A los ángeles no les pasa esto. Cuando se hablan en ciberlengua están tranquilos, protegidos por la distancia y el espesor de sus computadores. (Pommier, 2000: 32)

La búsqueda de la eficacia en el terreno de la comunicación basa su fundamento en deshacerse de lo imprevisto, anestesiar el deseo que corre bajo el discurso, la planeación de un mensaje de "sentido perfecto" en el que la responsabilidad por lo que se enuncia y lo que no se enuncia queda de lado. La frivolidad de una comunicación a distancia sin la molestia de un cuerpo que traiciona el esquema de las representaciones calculadas es el ideal de una comunicación sin defecto.

Así pues, podría decirse que hoy en día, al menos en el sentido común, el humano se perfila ante posibilidades inéditas de establecer nuevos lazos con otros seres alrededor el mundo. La opción de acrecentar la amistad y el amor es uno de los patrimonios más publicitados de esta supuesta era de la información que haría del mundo una comunidad global, que acercaría las diferencias de cada uno para hacerlas compatibles y con ello pavimentar carreteras de comunicación. Empero, creo que la proliferación desmedida de las palabras vacías despojadas de la presencia, sobre todo en la red y vía teléfono celular, la creación de vínculos alrededor del mundo desde la comodidad de la silla y la velocidad de internet, lejos de administrar la creación de relaciones perfectas saturadas de simpatía y buena vibra transcultural, ahogan a la palabra misma, la sumergen en una maraña en la que no tiene más peso, pues las más de las veces proviene no de un sujeto que no se compromete con la imposibilidad de controlar la enunciación sino de personas que hacen enunciados llenos de cálculo, de una facilidad que implica escribirle algo a alguien de donde me puedo abstraer en dado caso que la escritura no diga lo que quería decir, puedo evitarme la molestia de quedarme mudo ante lo imprevisto, puedo *chatear* con alguien más, conseguir el teléfono de alguien más, sin el dolor que causa ver en la presencia de ese otro, al otro lado del vínculo virtual, la falta de la relación sexual, que no nos encontramos a pesar de la compatibilidad de nuestros códigos

electrónicos. De esta forma, no sólo se sutura al sujeto sino la relación imperfecta con el Otro. En realidad, hoy que supuestamente más podemos hablar más silenciados estamos. "World Wide Web. Un cuerpo grande como el mundo, tan grande que termina con el cuerpo, que se disuelve, desaparece en las incontables conexiones de la red, a resguardo de cualquier espejo." (Pommier, 2000: 31) La eficiencia de la comunicación en la posmodernidad forcluye la ineficiencia del significante para decir sin ausencia, en suma, apunta a forcluir la subjetividad.

Propongo, pues, que en la piel de la comunicación, la posmodernidad es la era del perenne palimpsesto, se escribe y se escribe sobre lo escrito y no hay más espacio para la palabra comprometida que siempre es decir a medias. Se borra la historia del sujeto al punto de hacerlo puro sujeto actual, un sujeto que reprime lo que ayer dijo, que se vuelve por eso mismo desechable, su palabra se vuelve un producto en serie en correlación a su estandarización. No es casualidad que a diario se hable hasta el hartazgo en los medios de comunicación de compromiso en la comunicación justo cuando lo que menos hay es compromiso sino convencionalismos lenguajeros, y lo que esos convencionalismos encubren siempre es la verdad, esa verdad que subyace en la falla de las palabras y aflora en el río del deseo. Se habla mucho, pocas veces se dice algo. "Monolingüista o políglota, el mundo de la comunicación electrónica es un mundo de sobreabundancia textual." (Chartier, 2005: 203) En síntesis, lo que se intenta hoy en día es domar el lenguaje, rebajar su infinita capacidad de producir equívocos a pesar de la racionalidad del yo que precisamente reprime lo irracional de la enunciación, oculta el hecho de que el lenguaje nos habita y nos determina, y oculta el hecho de que el lenguaje es un ser vivo alejado del funcionamiento mecánico perfecto.

Por otro lado, en cuanto al trabajo se refiere, la búsqueda de la eficacia se vuelve todavía más palpable. El trabajo se ha convertido en un escenario de mandatos que se sustentan en reducir al mínimo las pérdidas y multiplicar al máximo las ganancias. El trabajo cada vez tiene más las connotaciones de un castigo que las de un beneficio y retoma patrones militares para su plena instalación: reclutamiento y selección, capacitación y adiestramiento. La estandarización de los procesos de producción, el saneamiento de las relaciones dentro de su elaboración, la implantación de agentes directrices que hallan su labor en mantener a raya la voluntad para volverla dominación, son los signos de una actividad que se ha vuelto esclava de su propio juego, y que responde de manera franca al impulso capitalista del mundo.

Si bien es cierto que la palabra "trabajo" proviene del latín *tripalium* el cual era un instrumento de tortura de la Inquisición (Pommier, 2005: 65) no por ello dejan de ser notorios los excesos y las puniciones a las que cada vez más y de manera más aguda se ven impulsados los sujetos a soportar en correlación ya sea a mantener su trabajo o a buscarse uno que no lo deje fuera –literalmente- del mundo. El trabajo se convierte en la posmodernidad no sólo en un instrumento de dominación del tiempo de los sujetos sino de dominación de su capacidad de elección, dominación de su ideología, obviamente, estamos hablando de la dominación del deseo una vez más.

En esta época de las desilusiones mayúsculas, el trabajo se vuelve un refugio que otorga una identidad y libra del peso de la angustia que acarrea ver este planeta tierra humano tan propenso a la catástrofe y tan desolado de esperanzas que indiquen la existencia de la felicidad. Parece entonces que si se soportan las torturas del trabajo posmoderno es en la medida en que otorga una salida decorosa al dolor de existir. El trabajo parece ser una fuente muy apropiada de abstraerse y a la vez sustentarse como alguien productivo, es decir, el trabajo niega la negatividad basándose en una productividad a ultranza. Esto es así y siempre lo ha sido en el fondo, pues el trabajo es un intento por dominar plenamente lo natural. El trabajo es

> *un gasto de energía necesario para existencia del sujeto en su relación con lo real.* Contrariamente a lo que ocurre con los animales, el ser humano siempre busca transformar un real que lo angustia. Necesita domesticarlo, medirlo, ponerlo al servicio de una Cultura nunca suficiente cultivada, puesto que la naturaleza salvaje de lo real, apenas transcurrido el tiempo de ser subjetivada, habrá de recaer de inmediato en el campo de lo real, junto con todo en cuanto Es. (Pommier, 2005: 66)

En este sentido, se puede comprender que cuando lo real más agobia, cuando se caen las prendas que lo mantenían a raya y se pierden los contrapesos contra el Deseo incestuoso de la Madre que reclama el ser, más se sea partícipe del desgaste de energías en el terreno del trabajo, más se busque allí la barrera que permite el mantenimiento de la subjetividad, y más se implementen allí encomiendas que normativicen lo imprevisto que hace hincapié en el talante imperfecto de la subjetividad. La actividad laboral hoy en día se vuelve como nunca un sustituto del ideal del yo y se ve potencializado en su capacidad de convocatoria por

la imperiosidad del discurso del capital que rige la vida en sociedad. La búsqueda de los procesos limpios en la elaboración del trabajo y de los andamiajes sin falla en sus componentes (materiales y humanos) está determinada por una lado y por el otro, por lo real a secas, pues tanto la búsqueda de la eficiencia en los trabajadores como en los servicios y productos que se generan se dirigen a eliminar lo defectuoso que se ubica del lado de una subjetividad que cojea por definición y un mundo que no se deja significar de manera absoluta. Esta búsqueda se volverá tan imperativa como marque el compás del desvanecimiento de los ideales mayúsculos del yo, y se guiará por el ritmo frenético del amo capitalista que todavía cree en la realización y la señala en el estado de ánimo de las bolsas de valores.

Doy paso al último de los referentes que he escogido para puntuar los efectos de la búsqueda de la eficacia en la posmodernidad, el amor.

Se me ocurre que el amor, para decirlo a *gosso modo*, se ha convertido en un imperativo de encuentro absoluto. Las relaciones amorosas se han convertido en muy alto grado en una frenética caída en el aferramiento a su funcionamiento empático, y por ese camino, terminan revolcándose en la categoría de lo deshechable.

Siguiendo a Morales (1996) el amor ya no es más la construcción de la intimidad sino el terreno de la intimidación. La intimidad "Es el espacio donde los seres se relacionan sin romper, sin disolver su diferencia." (27) Por su parte, la intimidación que viene a suplir a esa intimidad y que sin dudad responde a un esfuerzo por negar la imposibilidad de la relación sexual que, como he enseñado, se potencializa en cuanto impera el mandato por hacer posible la simbolización total de lo real, se puede entender como el lugar "donde se disuelven las diferencias, es la fusión." (Morales, 1996: 27). Esto es así dado que la eficacia a la que se orienta la creación de instrumentos y parámetros en nuestros días funda la idea de que es posible la compatibilidad entre un sujeto y los objetos, y por deducción, entre un sujeto y otro sujeto. Si en la vida diaria se constata la facilidad de acceder a un indeterminado lago de productos y servicios que otorgan el confort, la rapidez y la sencillez en su utilización, es de esperarse que eso mismo se busque en la relación que se puede entablar con los sujetos. Esto es lo que dictan los talleres de amor(es) sin violencia (risas por favor...), superación personal, y escuela para padres.

Como mencioné, dado que la eficacia implica en su radicalidad la eliminación de la alteridad, el amor, siendo ante todo el lugar del desencuentro más que del encuentro, precisamente gracias a la diferencia que marca el deseo inconsciente del cada cual, está llamado a someterse a su limpieza, cosa en verdad trágica. En suma, y como cualquier tonto puede ver, hoy ya no se "gasta" más en las personas sino en las cosas, es decir, hoy la realización se busca en la posesión de objetos que obsequian un estatus anhelado y que en el imaginario darían consistencia a una realidad interior que si de algo carece es precisamente de consistencia.

Lo anterior viene a colación de que tradicionalmente, para amar a alguien había que admirarlo por sus altezas ante la vida, por la asunción de su finitud. Hoy que ya no se puede admirar a alguien por su singularidad sino por el número de productos y disposición de personas de las que haga mano, lo que según sirve para sentirse pleno y hasta perenne, no se puede más que esperar que en la relación amorosa o bien se caiga en la tremenda desesperación provocada por la imposibilidad de entenderse, de ser uno mismo, o se caiga en el deshecho desenfadado de las relaciones y su reciclaje a la usanza de cualquier producto que ofrece el mercado. Precisamente esto es lo que le esta pasando al amor: se ha convertido en un producto, en una competencia, y en sus costados sangrientos, no menos actuales, en sumisión total a lo que debería ser una relación con plena comunicación y seguridades de esas que ofrece cualquier aseguradora. A lo intangible y por lógica imperfecto del amor, se impone lo material y funcional de las mercancías. El amor en la posmodernidad es pues un fetiche más que, como una banda contra las cortadas que genera la navaja de la caída de los ideales del yo, se puede comprar y cambiar pero no sin consecuencias, pues de lo que se trata allí, trayendo a colación el título de una obra ya citada, es de las palabras y no de las cosas.

Hoy, las sociedades se han vuelto fetichistas, un tanto perversas en ese sentido. Recurro otra vez a mi interlocutor constante en este escrito:

> Fetichismo de la mercancía" significa que el hombre busca su realización en las relaciones con sus objetos (en su apropiación y consumo, si queremos decirlo de este modo) y no en las relaciones con sus semejantes – a través de lazos sociales y político, por ejemplo-. Por un lado, la ciencia

> sutura al sujeto y, por otro, la fetichización lo cosifica. Sus efectos se conjugan. (Pommier, 2000: 45)

Esto ocurre no por mera casualidad sino como un efecto más de la mercantilización de los lazos sociales, es algo conveniente obviamente a los mercados que aprovechan el anzuelo del amor para promocionarse y sacar partido. "Entre más tengas, más te querrán", "entre más tengas, más te darán". A esto se reducen los eslóganes de la publicidad en su referencia directa al amor y en general a los afectos. El progreso del sujeto en el amor se vislumbra como algo concomitante a su adquisición de diferentes objetos de la eficacia. Aquí, como en todos partes, la ciencia y el capitalismo van de la mano.

> La ideología de la ciencia entra en resonancia con el fetichismo de la mercancía porque si la primera tañe el fin de las ideologías del progreso, el segundo está interesado en promover la idea de que el estado actual no va a cambiar nunca, que el liberalismo está instalado para siempre: ¡los negocios andan mejor si no se anuncia una revolución! Mercancía entre las mercancías, lo somos, mucho más cuando el genetista nos dice que estamos programados así, y que no tenemos otra cosa que hacer que callarnos. (Pommier, 2000: 45)

Sí, callarnos y seguir la regla que en el amor pasa a ser de dar lo que no se tiene a quien no lo es, como lo enseña Lacan, a dar lo que se tiene a quien debe ser para que así, yo sea.

Muchas arterias se hacen polvo en la posmodernidad, tal vez otras nazcan pero no será sin el lazo amoroso y la asunción de los linderos a los que el amor mismo nos conduce. El punto está en si sabremos afrontar su verdad, su completud a medias. El amor, cosa que desde el psicoanálisis conocemos, es lo único que puede condescender del goce al deseo, y entre estos dos reinos se da hoy la lucha. Es al final de estas líneas donde profundizaré sobre este asunto capital. Por lo pronto, puedo cerrar este apartado recordando la escritura Lacan, recurro a una cita del mismo que claramente sintetiza lo que hasta aquí he desarrollado y toma de la mano lo que en seguida diré. En *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis*, se nos dice:

> El yo del hombre moderno ha tomado su forma, lo hemos indicado en otro lugar, en el callejón sin salida dialéctico del "alma bella" que no reconoce la razón misma de su ser en el desorden que denuncia en el mundo.
>
> Pero una salida se ofrece al sujeto para la resolución de este callejón sin salida donde delira su discurso. La comunicación puede establecerse para él válidamente en la obra común de la ciencia y en los empleos que ella gobierna en la civilización universal; esta comunicación será efectiva en el interior de la enorme objetivación constituida por esa ciencia, y le permitirá olvidar su subjetividad. Colaborará eficazmente en la obra común en su trabajo cotidiano y llenará sus ocios con todos los atractivos de una cultura profusa que, desde la novela policiaca hasta las memorias históricas, desde las conferencias educativas hasta la ortopedia de las relaciones de grupo, le dará ocasión de olvidar su existencia y su muerte, al mismo tiempo que desconocer en su falsa comunicación el sentido particular de su vida. (Lacan, 2005: 270-271)

Esto lo decía Lacan en 1953.

4 - Narcosis generalizada

He señalado de manera exhaustiva algunas de las consecuencias más notables que acarrea consigo la posmodernidad, consecuencias tales como la homogenización y la búsqueda de la eficiencia a todo costo. Al mismo tiempo, he puntuado que desde las profundidades del psiquismo resurge la regresión hacia el yo ideal que debemos entender como regresión al goce sin tapujos. Evidentemente, este fenómeno es la fuente de un dolor del alma invisible que en la cotidianeidad se vuelve visible. El sujeto posmoderno sufre y ante ese sufrimiento que emana de la ruptura del lazo social se genera otro fenómeno de no menos relevancia que se puede titular como "narcosis generalizada", es decir, la proliferación del uso de las drogas como salida ante la imperiosidad de una Cultura sin ideales a futuro y un mandato de funcionamiento óptimo en el día a día.

La ausencia de un Padre simbólico que ponga un alto al acoso de lo real que se vuelve más imperioso mientras más se le intenta negar vía la formalización, produce el efecto de recurrir a bálsamos de la anestesia y la evasión, y el nacimiento concomitante de toda una ideología del bienestar y el escape de una realidad cruda. La presión por "superarse", por "adaptarse" y por ser "productivo" se vuelve una pesadilla que retoma los mejores ropajes de la dictadura. Desde las arenas espesas de la cosificación clama un sufrimiento subjetivo que a su vez procede de un deseo que agoniza en los márgenes de la mismidad y el ninguneo. Qué hacer ante esto sino acallarlo. Con lo que sea, mientras más rápido y sin aparentes efectos secundarios, mejor. Para eso están las drogas legales e ilegales. Su uso ha pasado de ser una experiencia de lo místico y de la revelación interior a una obturación y ocultación de ese mismo interior subjetivo y también de un exterior social putrefacto en muchos órganos.

> Hoy en día, sobre todo en las grandes urbes de Occidente, ante el vacío de proyectos que apuesten a un futuro mejor, ante la dificultad lacerante de sobrellevar para muchas personas un presente ya no digno, sino más o menos soportable, ante el derrumbe de las ideologías del progreso o fraternidad fructífera, han resurgido propuestas religiosas de redención y consuelo. Lo singular es que los dioses a los que se apuesta en estas nuevas religiones se han transformado de guías místicos y suprahumanos en sustancias químicas de una farmacia industrial. (Martinelli & Morales, 1998: 122)

La narcosis generalizada se convierte así en un Otro de la calma y el desfogue a la vez. Del lado legal, los sujetos cada vez más son acarreados hacia los mantos del químico, ya sea para que se calme o hable apropiadamente. Mientras que del lado ilegal, los sujetos cada vez son más acarreados a liberar su presión, su inhibición y su reclamo al supuesto Padre todopoderoso del mercado y de la ciencia en las fronteras que demarcan lo aceptado de lo impropio, y que desde la psiquiatría actual –y también desde ciertas versiones groseras del psicoanálisis- se conoce como lo antisocial.

Como ocurre con todo en la constitución social, tanto el aspecto legal de la narcosis generalizada como su aspecto ilegal, son ambos componentes de todo un sistema que los produce como condición de existencia misma de su totalidad, es decir, lo anormal del uso de las drogas de la persecución, de la complicidad institucional y policiaca, como lo normal del uso de las drogas de la recomendación médica, ambos, proceden de una misma necesidad, de una misma encomienda en beneficio del sistema de producción para que funcione de manera óptima, sin pérdidas que generen una desestabilización irreparable. Todo depende de qué lado del sistema productor te encuentres: si eres desempleado y pobre para ti tenemos "el flexo", "la piedra barata", "el tiner", y si eres empleado y no tan pobre, para ti tenemos los ansiolíticos, los antidepresivos, los somníferos y la cocaína en una presentación no del arrabal. Y si no sabes ya qué eres y de todas formas sientes que te ahogas en ti mismo, tenemos alcohol y los cigarros, sólo por mencionarte un pequeño color del abanico amplio que en los laboratorios creamos. Estamos para hacerte feliz, aunque sea por un momento, después de todo, y como buen padre perverso y obsesivo que no quiere saber nada de su castración y mucho menos de su deceso. . .

> Las drogas convocan a quienes ante el silencio de la risa cósmica o el ruido de la ciudad ingrata acuden a la necesidad de creer que sí hay algo que los salve, que los eleve, que los cure. ¿Que los cure de qué? Del desempleo, del maltrato, de la sumisión ante el estado o la empresa, la familia o la globalización económica. No es tanto una claridad terapéutica como una sed de fe. La droga aparece como algo tangible, visible, incluso obtenible, no sin problemas, no sin dolor, pero recompensable al final del esfuerzo. Un nuevo Dios surgido de las farmacias clandestinas se enfrenta al viejo Dios urgido de los templos bíblicos. Se perfila la necesidad de creer en un Dios, absoluto y generoso. Como ya dijimos, el adicto en el fondo es un hombre de fe; sea por desesperación o por necesidad, el sujeto se ve entregado a la pasión de la creencia en Otro que lo salve, lo divierta y lo eleve. (Martinelli & Morales, 1998: 122)

Entre lo ilegal y legal del uso de las drogas después de todo sólo se trata de ideología. No obstante, en las entrañas tanto de un lado como del otro, está el mismo propósito: idiotizar al sujeto que se resiste a aceptar que todo está dicho, y callar el llanto de los hijos que se niegan a aceptar que mataron al Padre y no saben más que hacer con eso, que resisten a afrontar su duelo y actúan como si el Padre estuviera vivo.

> Cada religión ofrece drogas que permiten subirse a su sueño y el pasaje de la era moderna al posmodernismo está acompañado por un cambio de drogas. Decenas de tipos de medicamentos

> no hacen otra cosa que reemplazar las drogas tradicionales: " ¿Le sacaron su sentido místico a tu vino, del que cada gota era la sangre de Cristo? ¡Entonces, toma antidepresivos! ¡También te quiere sacar tu opio, a ti, que fuiste a buscar otro padre a Oriente! ¡Traga la metadona!" La droga ilegal es la de la otra cultura, la del otro dios. La droga legal es la del nuevo dios, el de la ciencia. (Pommier, 2000: 60)

Evidentemente, dicha proliferación del uso de las drogas, sobretodo en el ámbito institucional, está en sintonía con la homogeneización de la que ya hablé, en el sentido de que se intenta estandarizar el dolor singular del sujeto, y con ello, la historia de ese dolor. Por supuesto, dicho uso de las drogas también se relaciona, o más bien, es un efecto de la búsqueda de la eficacia, dado que ante el síntoma, el cual desde el psicoanálisis conocemos como "lo que no anda", la prueba de que no todo es posible acapararse, se dirige todo un arsenal de la supuesta salud orgánica y mental que intentan hacer que ande. No importa lo que duela, la impotencia y el sinsentido, para todo ello hay algo que se puede administrar y cuyos efectos se pueden observar a corto plazo, todo con la finalidad de que el sujeto funcione bien y no haga demasiado barullo.

> Cuidado con el peligro: al primer problema hay que pasar por la cirugía o los medicamentos: la psiquiatría clásica fue desmantelada y neurofisiólogos o médicos del comportamiento acechan por todas partes. Con ellos, los programas de rehabilitación tienen que ser rápidamente rentables. El resultado es el embrutecimiento cotidiano de millones de personas con medicamentos. ¡Adelante, soldaditos! (Pommier, 2000: 68)

Lógicamente, el uso oficial del medicamento, entiéndase droga, está basado en diagnósticos que operan en lo visible, se trata de un abordaje médico en su más viejo estilo en el que la palabra queda reducida a puras respuestas ante el cuestionamiento. Dicho diagnóstico y su derivado abordaje se centran en los motivos del síntoma y no en su causa, es decir, se trata de diagnósticos que intentan restablecer lo operacional del yo, darle la consistencia que el síntoma muestra como imposible. Así pues, la narcosis generalizada que se gesta del lado del discurso oficial científico es una consecuencia de ubicar la verdad del sujeto del lado del órgano y de un profundo desconocimiento de la función del lenguaje que constituye la estructura de toda humanidad. "Si es posible encontrar los mediadores fisiológicos de un sufrimiento y se puede actuar sobre sus mediadores de manera exitosa, entonces éstos serán considerados como las causas del dolor" . (Pommier, 2000: 58)

Podría pensarse que los efectos de tal narcosis médica en realidad no representan mayor peligro, si después de todo curan y calman. A lo que podemos responder que siempre que algo se gana, algo se pierde. Y en este caso lo que se pierde es demasiado, pues se trata de la responsabilidad del sujeto para consigo mismo. Si la cura del síntoma no puede desprenderse nunca de su talante psíquico, e incluso allí se hallan gran parte de sus determinismos estructurales, podemos señalar que al pasar por alto la posición del sujeto ante su propio dolor, al soslayar lo que tendría que decir sobre lo que lo aqueja y en su lugar se implanta una razón genética o ambiental, es decir, una razón exterior a la materialidad del síntoma, lo que se transmite es: "Tú no tienes nada que ver con tus dolores, esto son ajenos a ti, estaban inscritos en tus genes, estaban flotando en el aire." Cualquier acción del sujeto, vista así, puede justificarse: desde el alcoholismo más burdo hasta el crimen más rojo. Se trata de una posición del "alma bella" que retomábamos en la escritura de Lacan al final del apartado anterior en la que el sujeto se abstrae de su realidad y la deja en manos de las circunstancias, y no obstante, se queja de ellas.

Haciendo un punto de capitonado, tenemos que el auge de las drogas como uso médico, tal y como lo señalaban los griegos, se traduce en la envergadura del *pharmakon*, pues por un lado posterga el dolor que pulula en la subjetividad y por el otro causa un mal tal vez peor que es la aceptación de la sumisión y el alza de la cobardía a la categoría de la estabilidad. En otros casos, en el caso de los olvidados: el residuo lógico de toda sociedad industrializada comandada por el mandato de éxito a diestra y siniestra, que vive en la mierda literalmente, en esos casos que imponen un mutismo lacrimógeno en los que en verdad no parece haber salida, la droga funciona como el único lecho que permite no reventarse las venas.

Este es, pues, otro signo de la posmodernidad: la drog(a)-dicción [4], el dopaje de la palabra, como uno de sus centros y no como una periferia.

5 - La era del superyó

En todo lo que he venido desarrollando hay una constante que he indicado de manera explícita en su momento y de manera implícita en todo momento. La constante versa alrededor de lo que podríamos llamar bipolaridad de componentes de la posmodernidad: reducción de las diferencias y la proliferación de grupos que se distinguen entre a partir de las pequeñas diferencias, la búsqueda de la felicidad total como motor de la ciencia y el desencanto ante la vida y su manifestación en violencia, adicción, apatía y demás. Es decir, he hablado del encontronazo del yo ideal sobre los pliegues de la caída del ideal del yo, lo que podría traducirse como el regreso del goce ante la debacle del deseo.

Si hablo del goce como aquello que apunta a barrer con el deseo (y para puntualizar que dicha bipolaridad posmoderna se gesta de facto ante todo subjetivamente), sin duda hablo de una célebre instancia psíquica que recibe el nombre de "superyó". Dejo ver entonces claramente mis cartas con relación a lo venidero: la era posmoderna es la era del superyó, tal cual.

La era posmoderna es la era del superyó dado que en su centro lo que comanda su textualidad no es otra cosa que el imperativo por satisfacerse una vez que el lugar del Padre simbólico se demuestra impotente para poner límites e itinerarios de la realización a futuro. Una vez que el ideal del yo cae en la bolsa de la ciencia es posible pensar en la liberación y en este sentido, es que se vislumbra el goce del ser como lo único que podría cumplir con dicho objetivo de plenitud, como única certeza que, aunque del orden de lo inefable, no deja de manifestarse diríamos, materialmente. Lo peculiar de esto es que incluso en lo referente a la primacía del superyó también existe una bifurcación que se refleja en manifestaciones que aparecen como contrarias y que se muestran en antagonismos marcados, quiero decir que en la posmodernidad el superyó se muestra como es: como censor e instigador. Tanto de un lado como del otro es el goce lo que da cuerpo a semejante aparente contradicción. Se corra por el lado que se corra, por la línea derecha o izquierda en relación con el superyó, ambas líneas se topan en el punto en el que se haya el goce. El superyó es pues una banda de Moebio que por un lado regula al máximo la voluntad y por el otro la alienta al abismo también al máximo. Esto signa el hoy posmoderno. Esto es lo que sigue.

Superyó censor

De manera clásica el superyó se nos presenta como una instancia del aparato psíquico que está allí para regular la voluntad a la usanza de un gendarme interno. Básicamente de lo que se ocupa el superyó, de acuerdo a una lectura apegada al discurso freudiano, es mantener a raya toda voluntad por transgredir lo prohibido, esto con la supuesta intención de mantener el bienestar del sujeto. Siendo así, lo que busca el "lado freudiano" del superyó es evitar el dolor que por lo común surge en el camino que se construye cuando se sigue el deseo hasta sus últimas consecuencias. El superyó censor o freudiano es una instancia de la amenaza y del castigo, de la culpa moral y de la deuda impagable del ser del pecador quien está ante la tentación constante de lo interdicto.

El superyó censor existe en coordinación al Bien supremo del sujeto, seguir su programa, por otro lado imposible, regula los niveles de excitación para que éstos no rebasen la estabilidad que se espera socialmente y no surja algo "loco" o que no quepa dentro de los márgenes de lo permitido. Evidentemente, si el superyó censor existe y se instala como un juez implacable ante toda tentativa por rebasar los marcos de lo moral es en relación directa a la presencia de una deuda con el goce. Es de la falta del goce y de la tentación por hacerse de él que el superyó freudiano toma todo su armazón para mantener reprimida dicha pretensión. Se trata pues, de este lado de la banda, de un superyó que busca la bonhomía y limpiar de toda culpa la subjetividad, sin embargo, en este mismo movimiento, el superyó censor vuelve a la culpa impagable y al deseo obturado. De acuerdo a Braunstein:

> El superyó que hemos llamado freudiano, el que ordena someterse ante la amenaza de la castración y que queda como remanente o heredero del complejo de Edipo, es el fundamento de una forma particular del goce que es el goce del síntoma neurótico y de la culpabilidad, de un goce que surge del recular del sujeto ante la castración. (1999: 239)

En la posmodernidad son muy recurrentes las consignas y fenómenos que podemos poner en la cuenta del patrimonio de este superyó censor. Existen ciertos adjetivos que hoy toman un lugar protagónico en la marcha de la subjetividad. Adjetivos como "transparencia", "higienismo", "salud", "seguridad" y "vigilancia" constituyen los mandatos en pro del Bien al que nuestra cultura se dirige cada vez de manera más rápida.

Parecería que ante la descomposición de los ideales del yo se intensifican los mandatos de hacer el Bien por sobre todas las cosas, y así, acercarse a una supuesta estabilidad u homeostasis que harían contrapeso a la maldad que impera en el discurso y en los actos del mundo globalizado. Además, si lo que supone el avance de la ciencia es el progreso y se cuenta con la técnica para sanar aquellas articulaciones que encarnan un mal, es decir, que encarnan la muerte, lo que se genera con toda lógica es la implantación de estos adjetivos del Bien a todo aquello propenso a la mejora. En este sentido, el superyó censor es un superyó del ideal de la vida limpia, de la conservación, la mejora, y en un punto más alto, de la eternidad.

Toda una política del samaritanismo se posiciona como la voz que ordena diferentes ámbitos de la vida pública y privada. Se busca la democracia en los procesos de elección; se habla de transparencia ante el manejo gubernamental de los bienes de las naciones, ante el manejo médico, y en realidad ante todo lo que implique el manejo de lo vital; se establecen normas de mejora de la calidad en la producción de cualquier producto; se busca no desperdiciar y reciclar todo lo que se pueda; en síntesis: se busca segregar el mal justo cuando dicho mal parece llevar la ventaja. Más claro, el esfuerzo desmedido por sanear el mundo procede de la reiteración del mal en el vientre del mismo en esta época del libre pensamiento y de la libre empresa. "A mi alrededor, quieren mi bien y el de la humanidad. Se preocupan por mi salud, me ayudan a seguir el camino recto de la pureza." (Pommier, 2000: 46) En palabras de Verdú se trata de hacer una "naturaleza desinfectada, la vida barrida de bazofias, filtrada, aromatizada y barnizada." (2003: 45)

Dicho mandato por el Bien con claros tintes de caer en una apatía marcada por lo pulcro y lo sin defectos encuentra en el cuerpo su manifestación más patente. Hoy para ser feliz no hay que enfermarse y a la vez esculpir un cuerpo perfecto, así, atractivo y limpieza se conjugan en la lucha contra la oxidación y la fealdad. Todo el despliegue de la salud a rajatabla esta allí para hacer posible la victoria del cuerpo del Bien: cirugías preventivas y estéticas, vacunas para la gripa, chequeos mensuales de la sangre, medicamentos que se deben usar de acuerdo a la edad, prevención alimentaria, yoga televisado, fitness erótico, máquinas de ejercicio para quemar las grasas y sacar las toxinas que acaban con la vida, agua y sólidos que contienen "nada", existe también la amenaza del SIDA como regulador de la sexualidad excesiva. Toda esta ética del Bien que recae en el cuerpo humano y en el cuerpo de la Cultura global procede de que:

> Cuando los Ideales tradicionales se desmoronan, el propio cuerpo se vuelve el ideal, el cuerpo mezclado con todas las salsas –genética, neuronal, hormonal- se vuelve causa de él mismo, *causa sui*, en nombre de la religión neurofisiológica" (Pommier, 2000: 56)

Es decir, si no hay más ideal del yo que valga a la altura de la vida en sociedad, sólo quedo yo y lo que según me pertenece, es decir, mi cuerpo. La perfección todavía es posible aunque sea de manera individual. ¡Sálvese quien pueda! ¡Tú pedes hacerlo! El superyó que siempre dicta que algo te falta para eso está, para empujarte a una perfección que eclipse la imperfección, o sea la degradación que implica la muerte y la mala saña a la que resistimos hoy y que toma el papel central en la convivencia después del surgimiento de la "emancipación del hombre". Esto supone una total sumisión al Otro de la buena voluntad, empero, si se observa bien ese Otro en el fondo es un Otro perverso pues su discurso es el discurso de la negación de la falta, como hemos visto, dicha falta es estructural y no un mero defecto corregible, por lo tanto, nunca se halla dicha felicidad y mientras más se hace por conseguirla más se ensancha el monto de la culpa y de la deuda inconsciente, puesto que en el fondo se trata de una deuda con el deseo el cual carece de objeto para su satisfacción. "Una responsabilidad estresada por la máxima tensión, siempre demanda más y siempre queda por debajo de las exigencias que le son inherentes." (Morales, 2007: 11) El juego que dicta el superyó censor es un juego de antemano perdido pues no hay posibilidades de apagar la insistencia flamígera de la falta.

> El autocastigo, la paronia de autopunición, los despojos, la recurrencia de los accidentes, las prisiones, las desgracias y las operaciones quirúrgicas no son las señas de haber actuado conforme al deseo sino en tanto que ese deseo está alienado en el fantasma del goce del Otro, ese Otro que supuestamente demandaría la castración. Culpa y remordimiento están así en la órbita del goce fálico, de la fantasmatización masoquista y edípica, del castigo impuesto por el retroceso ante el deseo inconsciente. (Braunstein, 1999: 239)

El superyó censor dado que se disfraza de hacer y buscar "lo bueno", lo que preserva la vida, aleja de la vida misma al reducir la excitación y la molestia a grados mínimos, y también, es el es factor determinante de toda una cultura del consumismo que vende ese mentado "bueno" en las más diversas presentaciones. La alegría y la estabilidad se han convertido así en un producto del mercado. Como lo puntúa Lipovetsky:

> La sociedad cuyo valor cardinal es la felicidad de masa arrastrada ineluctablemente a producir y consumir a gran escala signos adaptados a ese nuevo ethos, es decir mensajes alegres, felices, aptos para proporcionar en cualquier momento y para la mayoría una prima de satisfacción directa. (2003: 156)

No obstante, el superyó censor a través de su encomienda por no darle lugar a la falta, como ya lo señalaba pero no está de más enfatizarlo, encierra un engaño, o mejor dicho, un desconocimiento que se traduce en sufrimiento, en siempre estar lejos de la meta. "De tanto querer sanar el mal que nos habita, "curar" los oprobios, desórdenes y otras disfunciones, nos vuelve depositarios de un mal más grande. Lo mejor, lo sabemos, es el enemigo del bien." (Maffesoli, 2007a: 41)

Superyó instigador

Si del lado de la banda del superyó censor o freudiano lo que se ejerce es un desconocimiento del deseo, aunque en su interior su actividad no está más que comandada por el mismo, del lado del superyó instigador, o lacaniano, pulula lo obsceno, es decir, el mandato por cumplir con el deseo hasta el punto en el que se encuentre el goce y con ello el fallecimiento de la subjetividad. "El superyó lacaniano no puede confundirse con el freudiano. Su imperativo no es de obedecer sino el de gozar y el goce es precisamente lo que superyó freudiano prohíbe." (Braunstein, 1999: 237)

Es decir, el superyó lacaniano es franco y es la faz verdadera que encubre el superyó freudiano como se demuestra en *Kant con Sade*, pues la orden que instala no es metafórica ni metonímica sino literal, ordena "un goce irrefrenado, ajeno al lenguaje y que no quiere saber nada del Nombre-del-Padre como función metafórica que lanza al deseo." (Braunstein, 1999: 237-238) El lado negro del superyó aquí se muestra en oposición al aparente lado blanco que representa el seguimiento de la bondad.

De este lado de la banda moebiana del superyó podemos formar otras tantas manifestaciones de la cultura posmoderna: satisfacción a ultranza, era del espectáculo, liberalismo sexual, exposición al desnudo, o sea el primado de lo obsceno y de la pornografía. El superyó se quita los velos y se muestra como dice Lacan: feroz e implacable dictando la búsqueda de la realización proveniente de la decadencia del Otro en su estatuto de limitante. En síntesis, la inestabilidad delante de la fuga de los límites que se busca reprimir del lado del superyó censor, de este lado franco retoma sus fueros, incluso podríamos decir que la preocupación contemporánea por mantener la estabilidad y el bien moral proviene de esta constante por desestabilizarse gracias a la devastación del ideal del yo. Por eso es que comparo al superyó con la mentada banda de Moebio, pues ambos lados buscan el éxtasis, de un lado con una pretensión de Nirvana y del otro con un rompimiento de toda limitación. Los lados contarios se encuentran de frente en la posmodernidad e indican que "El orgasmo se convirtió en un deber." (Pommier, 2000: 68)

Los esfuerzos de la ciencia por mostrar las entrañas de sus objetos de estudio ha tenido el efecto de llevar esa iniciativa al grueso de la Cultura. Con sólo prender la televisión es fácil advertir la obscenidad. Lo que se nos muestra es el interior antes oculto de los sujetos, se nos muestra su manera de gozar y se inventan dispositivos para que gocen en vivo y en directo. Repito, se nos muestra toda la escena privada, lo cual transmite la legitimidad del "todo se vale" en beneficio de una felicidad extasiada. Sin embargo, el punto cumbre de mostrarlo todo se topa con el hartazgo y el asco, pues una vida desmontada de todo velo no puede más que producir un sin sentido absoluto a la vez que una decepción mayúscula dado que lo que se pretende mostrar con el espectáculo de glotonería visual nunca logra mostrar precisamente eso que la determina: el objeto causa del deseo, el objeto *a*. Así, el mundo mediante el mandato superyoico de hacerse del goce borra las distancias y con ello se vacía de toda complejidad precisamente mostrando todos los cableados de su textualidad e imponiendo un entretenimiento virtual, y por eso mismo, se vuelve partidario del aburrimiento y de lo tautológico por excelencia.

> Esa pérdida de la distancia que organiza lo obsceno es un exceso de proximidad donde algo está fuera de juego: la complejidad del cuerpo, el misterio del ser, la "hojarasca" de las cosas. Al despreciar el espesor de la duración, al rechazar el pasado, el consumidor es promovido a imagen

> final del ser, a la encarnación última de la especie. Convencido de poseer el derecho a la inmediata satisfacción, el hombre se persuade de que todo le será dispensado por instancias acogedoras, llamadas Progreso o Crecimiento. El goce y la felicidad, impuestos como referencias mayores, reemplazan a la salvación cristiana. El placer se ha vuelto obligatorio: exigencias de seducción, de euforia, de dinamismo, el cuerpo es exaltado pero, bajo una faz de permisividad, resulta sometido. En cuanto a la felicidad, se la define como la opulencia, como el ilimitado aumento de bienes, lo que se convierte en factor de asimilación para una cantidad cada vez mayor de individuos**.** (Maier, 2005: 34)

Básicamente, existen dos caminos a seguir del lado del superyó instigador: gozar de la sexualidad y gozar del consumismo. Como es obvio, lo que ambos corredores escanean es el litoral del goce como aquello que borra la inconsistencia. Es por esto que la pornografía convive con la obscenidad, e incluso tal vez sean lo mismo, pues en los dos términos hay una ausencia del toque del deseo, existe una objetivación del partenaire y una objetivación final del sujeto que en su desconocimiento supone que en las múltiples búsquedas en el mayor número de camas, en el mayor número de canales y en el mayor número de establecimientos podrá encontrase con su parte maldita para por fin dominarla. En otros términos, esa búsqueda de lo verdadero mediante la provocación de la caída del marco, reprime precisamente a lo verdadero, o sea: la verdad de la falta de un objeto pleno para la satisfacción total y la verdad que señala que no hay subjetividad que se pueda sostener sin la hiancia estructural. Pero, aún así, el superyó de la franqueza que está más para aventarnos a la oscuridad que a la iluminación insiste e insistirá una vez que el lugar del Otro se ha vuelto perverso y se guía por la consigna del éxito a través del consumismo, la maestría en la técnica y una "liberación sexual" que no por decirse "libre" se conoce mejor en sus imposibilidades.

> La tecnología se ha vuelto porno: en efecto, el objeto y el sexo han entrado en el mismo ciclo ilimitado de la manipulación sofisticada, de la exhibición y la proeza, de los mandos a distancia, de las interconexiones y conmutaciones de circuitos, de las "teclas sensibles", de las combinaciones libres de programas, de la búsqueda visual absoluta. (Lipovetsky, 2003: 168)

De aquí, del desgaste de mostrarlo todo con la finalidad de ver si detrás de los "obstáculos" está lo que nos falta, ímpetu de lo porno y estructura de lo obsceno, nace un mundo de la tautología que sin importar lo que muestre se basa en una misma estrategia que poco a poco se va desgastando. De tanto querernos sorprender ya no nos sorprendemos y seguimos sintiendo una sensación de incompletud y el mandato concomitante del superyó instigador por rellenarla. ¿Qué más quisiéramos ver, con quién y con qué más quisiéramos gozar para asumir que hay algo del orden de lo inasible que nos determina?

> El auge del porno sería, pues, un signo de la demanda de "verdad-verdad", el grado extremo de la ansiedad por lo auténtico (¿lo honesto?) puesto que, en el porno, ni la erección ni la eyaculación pueden fingirse. Son, por lo tanto, muestras de realidad estricta, una vez que la realidad ha desaparecido o se adultera en los media. La diferencia, sin embargo, respecto al *cinéma vérité* de los años sesenta es que entonces lo revelado era *denuncia* para provocar insurrección, mientras que el porno es hoy, ante todo, disolución masturbatoria, tautología genital. (Verdú, 2003: 175)

Esta voz del superyó, parafraseando a Marta Gérez-Ambertín [5], la voz que ordena: "¡Goza!", en la posmodernidad toma el estatuto de un derecho humano. Ahora la realización del goce no es algo que se permita parcialmente sino que se impone como algo legítimo, como patrimonio de la ciencia y primado de la democracia, incluso aquí está el verdadero fantasma de todo proyecto democrático: hacer que todos gocen. Y para tal efecto se abren diversas vías mediáticas que funcionan como los orificios del cuerpo en la cúpula, receptorios de una fuerza de seducción que cada vez se expanden más y no dejan de no inscribir lo real que los gatilla y que pretenden aprehender.

> Ahora, la democratización de los medios no significa tan sólo la masiva difusión de los sucesos; esto es lo más trivial: la verdadera democratización radica en el vibrante derecho de los individuos a satisfacer sus deseos de ser sucesos, materia prima de los programas masivos que constituyen los *reality shows.* (Verdú, 2003: 120-121)

Me voy acercando al final de este apartado con una cita del inspirador princeps de este texto a nivel teórico que acentúa el efecto desubjetivador del mandato instigador del superyó, y su conjunción con la cultura visual-digital:

> En cada momento siento que mi pensamiento me es sonsacado: los medios de comunicación piensas en mi lugar sin descanso. Si me dejo ir, mi vida puede volverse totalmente virtual. En todas partes me muestran lo que es la felicidad: le sucede ante mí a otros, es como si fuera yo. Es mi consumismo virtual, mi exterioridad en el mundo, yo, el último hombre o el primero –ya veremos-. (Pommier, 2000: 16)

Esta bipolaridad del superyó, que señalo en su talante de censor y en su talante de instigador, lo cual, por otro lado y como breviario cultural en Deleuze y Guattari podemos encontrar bajo los nombres de "polo paranoico" y "polo esquizofrénico" 6, acentúa el malestar en la cultura posmoderna y evidentemente, acentúa la división subjetiva al punto de llevarla a su explosión. Si bien presenté un poco de manera esquemática la división entre un lado y otro de la banda, no por ello podría decirse que existe el bando de sujetos apegados al superyó censor y el bando de los apegados al instigador, sino que ambos conviven en la subjetividad de las masas en nuestros días, de aquí la dificultad y el disparate que es hacer una tipología de los sujetos de nuestro tiempo como se intenta en muchos lados.

Para terminar este punto, resulta claro para quien se encuentra inmerso en una discusión psicoanalítica y dado que apareció en el párrafo anterior la alusión a la paranoia y la esquizofrenia, que lo que recién he dicho sobre el superyó se podría emparentar con la posición esquizo-paranoide formulada por Melanie Klein, pues dicha posición implica una división psíquica entre fuerzas contrarias pero la constante de sentirse perseguido por ambas. El sujeto posmoderno está dividido en un maniqueísmo entre lo bueno y lo malo pero perseguido por ambos lados por el Bien Supremo (la Cosa) que se ubica, él también, en ambos lados como consigna.

6 - El relieve del amor como vía de tránsito en el malestar posmoderno

Parece ser que esta posmodernidad que vivimos instala en nosotros un efecto de análisis pero sin análisis. Tal efecto al que hago alusión recae en el hecho de posarse enfrente de la castración del Otro, de constatar su incompletud. Lo que he venido desarrollando resalta el hecho de mostrar que ese gran Otro de la ciencia que origina la gesta del discurso capitalista de los mercados, se revela impotente ante la promesa de Progreso y la cura del dolor del alma. También, al mismo tiempo, he tratado de puntuar que la ciencia se desconoce a sí misma en el sentido que desconoce la causa de sus esfuerzos. Dicha causa no es más que el intento de atrapar lo real de la falta en ser que instala el lenguaje. Recorriendo este camino es que he ensayado explicar cómo ese ideal de la ciencia que suple a los ideales tradicionales del yo, se derrumba, lo cual, pienso, genera un duelo sin precedentes, duelo por lo demás no asumido.

He aquí pues la razón por la que digo que la posmodernidad instala un efecto de análisis sin análisis. Todo proceso que verdaderamente sea digno de llamarse psicoanalítico apunta a hacer caer la esperanza de un Otro completo con la finalidad de que por esa vía el sujeto asuma su castración misma, haga el duelo por la pérdida y se reencuentre con su deseo singular alejado de todo patrón preestablecido. Hoy, de manera abrupta, asistimos como masa a la comprobación de que el Otro es inconsistente. Lo que en un análisis se lleva a cabo caso por caso, hoy se vuelve generalizado. De golpe damos con la verdad paradójicamente cuando de lo que se trata del lado del discurso del Amo sostenido por la tecnociencia y el capitalismo es precisamente ocultar esa verdad, la verdad del inconsciente. Mientras más se intenta formalizar lo real éste más se demuestra como lo imposible de decir. La ciencia es sin duda el método más alto para poder dar un orden a la fragilidad de la subjetividad y hoy que llega a su cenit, confronta a los sujetos con la Verdad, una verdad que no se puede equiparar con el saber del yo sino más bien con un saber que no se sabe y desde donde fluye precisamente todo saber formal. El problema es que los sujetos no tienen el espacio para asumir esa gran muerte irrefutable del Otro. Toda esta problemática tiene que ver con el amor después de todo.

El hombre moderno si algo amaba era el cuerpo de la ciencia pues representaba la posibilidad de asegurase una emancipación anhelada a lo largo de su historia. A nosotros, los posmodernos, nos toca hacer el duelo por la pérdida de ese cuerpo. El día a día nos restrega en la cara que ni siquiera la ciencia, nuestra querida hija que parece mágica, puede con la persistencia de nuestra subjetividad que tiene por corazón un deseo que sangra desde un cordón umbilical cortado por la ley del lenguaje que mata nombrando para darnos un lugar en la tierra.

Observo mis días y observo un gran dolor, un dolor verdaderamente insoportable que nos hace correr a refugiarnos en cualquiera cosa. Ya no tenemos más la figura de un Padre que calme, nuestro ímpetu por

abrazarnos con él en la eternidad nos demostró que ese Padre ya estaba muerto desde hacía mucho, abrazamos a un muerto y eso nos vuelve locos. Tanto querer saber y dominar el mundo nos llevó a encontrar algo de otro orden, del orden de la Verdad. El que busca encuentra.

¿Quién podría negar el dolor de la posmodernidad? Asómate a la ventana de tu gran ciudad, asómate a la televisión y a los periódicos, escucha los rezos mudos de la noche, escucha lo que dicen los jóvenes, lo que dicen lo viejos, observa este mundo caliente y granizado al mismo tiempo, intenta decir algo nuevo. Es la muerte que pensábamos dominar la estrella negra que alumbra estos días. Esa muerte que pensábamos domar y que todavía pensamos encubrir con químicos y productos de toda clase, culpando por sus estragos a los de enfrente, baila en nuestras calles y parece decirnos que la asumamos antes de que ella nos asuma por completo. Si "*sólo hay dolor cuando hay un fondo de amor"* (Nasio, 2007: 23) está claro que el amor que le teníamos al programa de la liberación en manos de la ciencia hoy se rompe y entonces lloramos desde nuestra impotencia, y en esa desesperación nos aventuramos por las vías de la violencia y del desenfado para ver si nuestro Padre se apiada del crimen de haberlo develado en su muerte. "Cuando más ama uno, más sufre." (Nasio, 2007: 34)

Hemos perdido el ritmo de nuestro deseo, ya no hay más ese lugar del Otro que permitía danzar con él en armonía. Ya no hay pareja, de hecho nunca la hubo pero su sola presencia imaginaria y simbólica nos ayudaba a huir de lo real. Habíamos pensado que satisfacer nuestro deseo nos haría más felices, pero olvidamos que sin deseo no hay vida. Hoy que hemos abierto las vías para una satisfacción que incluso se realza como una condición democrática y algo de pleno derecho, nos topamos ante nuestra pulverización. Sufrimos porque sabemos que nos arrojamos a un goce sin barreras pues nosotros mismo derrumbamos esas barreras sin darnos cuenta que lo hacíamos. Lo simbólico hoy se ahoga en su mismo simbolismo. De tanto querer erradicar lo real con lo simbólico éste último termina por sucumbir de manera natural demostrando sus alcances, esto no quiere decir más que el lugar del Otro simbólico se hace mierda.

Si "*el otro simbólico es un ritmo*, o más precisamente una medida o, mejor aún, el metrónomo psíquico que fija el tiempo de mi cadena deseante" (Nasio, 2007: 59) es evidente que nuestra pulsión está vuelta loca, le tiramos a todo y en nada encontramos la calma, rompemos la temporalidad y nos volvemos virtuales. Si lo simbólico es lo que nos aleja de la locura, en esta posmodernidad regida precisamente por una proliferación por buscar lo real para dominarlo, lo que existe es un tiempo loco, de disparates a ultranza, de transgresiones que se vuelven el pan nuestro de cada día, abanderados con los eslóganes de superación y éxito vamos a una guerra contra nosotros mismos, " la barbarie no es no ir al teatro, no leer un libro, sino la pérdida de la relación o el vínculo social, la norma social, y poner en su lugar la fuerza bruta." (Castañeda, citado en Zúñiga Chávez: 52)

Pero, más allá de que ha sido un amor desenfrenado lo que nos lleva a este velorio encubierto producto de una boda cancelada con la felicidad, es el amor y su brío la vereda que desde mi perspectiva se postula como la vía de tránsito en el malestar posmoderno. Sin embargo se trata de un amor no comandado por la ilusión de complemento y libre de decepciones, se trata de un amor acompasado por el deseo inconsciente, un amor al defecto. Retomo a Braunstein:

> El amor, sólo él, decía Lacan el 13 de marzo de 1963, permite al goce condescender al deseo. Para que tal milagro de conciliación de opuestos sea posible el sujeto deberá mostrarse como deseante, habitado por una falta que cierra la vía al goce del ser y abre la de un acceso al goce del Otro, transcastracional (si se permite neologismar). Es menester que, para uno, el Otro se aíce, se haga *a*, sufra una aificaciòn, pase a representar la causa de ese deseo que instiga a desafiar los impedimentos externos, los diques de la presunta impotencia interna y por esta vía maldita verse conducido al (des)encuentro a-muroso, al a-mur, al muro de la inaccesibilidad de la Cosa. (Braunstein, 1999: 240)

El sujeto posmoderno es el sujeto de una prueba sin precedentes. De go lpe se ve llevado a asumir su finitud y por ende, su falta, cosa nada sencilla, pues implica hacer un duelo que en realidad son varios: duelo por la ausencia de objeto para su satisfacción, o sea, duelo por la imposibilidad de encontrar su media naranja, duelo por el hecho que indica que desde que nació no ha parado de morirse, duelo, en fin, por lo irrepresentable de la vida misma como ya lo hacía notar Derrida [7]. Después de todo: "Los hombres son finitos. De acuerdo con su esencia, no son tan buenos como para desdeñar lo imperfecto, pues carecen de lo absolutamente perfecto, y si lo tuvieran no lo soportarían." (Marquard, 2006: 10)

Ante la supuesta libertad que se nos dicta desde todas parte hay que asumir que no hay libertad plena sin que allí quede comprometida toda decisión y por consecuencia, no se pueda más que hallar la total sumisión ante lo que deberíamos ser, o sea, ser uno más despojado de la singularidad. "La libertad no puede ser un ideal en sí misma. Libertad quiere decir que ciertas ataduras se suprimen, pero no existe un hombre que viva sin constricciones, sin relaciones." (Castañeda, citado en Zúñiga Chávez 54) En todo caso, las ataduras que hoy estamos llamados a suprimir son las ataduras de la ilusión redentora del capitalismo a ultranza. No se trata de caer en anarquismos y en negación de toda producción sino encarar el hecho de que allí no se encuentra nuestro objeto complementario pues dicho objeto no existe. Lo que puede existir es el renacimiento del deseo, uno por uno dando lo que no tiene, camino del amor. En este sentido, se necesita bastante valor para asumir un amor verdadero, ya que "El amor está consagrado a un "fatal destino" y frente a él sólo cabe la valentía de asumirlo." (Braunstein, 1999: 240)

Si "el fin de análisis tiene que ver con el amor descarnado, sin objeto, absoluto, sin límites, sin espejismos de armonía o completud, fuera de la ley, a partir del deseo, allí donde sólo él, el amor, puede hacer que el deseo condescienda al goce." (Braunstein, 1999: 244) Hoy que estamos en la posmodernidad ante ese efecto de análisis sin análisis que implica la caída del Otro, se abre una pregunta: ¿podremos afrontar tal hazaña, podremos cada uno de nosotros asumir nuestra incompletud? ...

La respuesta es inhallable, y para ser honestos, uno no puede ser demasiado optimista.

Terminamos, mis amigos y yo. Le dejo la palabra a uno de ellos:

> lo humanamente posible no es la perfecta felicidad, sino –y en medio de grandes infortunios- la felicidad imperfecta, la "felicidad en la infelicidad". La razón humana no es la razón absoluta; es la razón no-absoluta: la razón "como reacción-límite". Cuando los hombres pretenden generar sus normas absolutamente *ab ovo*, mediante un supernosotros discursivo, la muerte es más rápida que esa generación. Por este motivo, los hombres no pueden prescindir de tradiciones y entonces existe "la inevitabilidad de los hábitos". La curiosidad como impulso de la ciencia nunca alcanza la verdad absoluta, sino la verdad no-absoluta: el apego de las ciencias a la verdad vive de su licencia para errar y de su incapacidad para la herejía. (Marquard, 2006: 9-10)

Ciudad de México, enero-mayo, 2008.

Notas

2 Ver Sabines, J. (2001) *Yuria. Poemas sueltos*. México, Joaquín Mortiz, p. 77.

3 Ver "Aforismos sobre deudas y culpas" en Braunstein, N. (2001) *Por el camino de Freud*. México, Siglo XXI. p.: 42.

4 Ver "Droga-a-dicción" en Braunstein, N. (1999) *Goce*. México, Siglo XXI. p.: 198.

5 Ver Gérez-Ambertín, M. (1993) *Las voces del superyó*, Buenos Aires, Manantial.

6 Ver García Hodgson, H. (2006) *Deleuze, Foucault, Lacan. Una política del discurso.* Buenos Aires, Quadrata.

7 Ver Derrida, J. (1967) *Le théatre de la cruauté et la clôture de la représentation.* Paris, Seuil.

REFERENCIAS DOCUMENTALES

Bataille, G. (1986) **El culpable.** Taurus, Madrid.

Bataille, G. (2005) **El erotismo**. Tusquets, México.

Braunstein, N. (1999) **Goce**. Siglo XXI, México.

Braunstein, N. (2001) **Por el camino de Freud**. Siglo XXI, México.

Chartier, R. (2005) **El presente del pasado. Escritura de la historia, historia de lo escrito.** Universidad Iberoamericana, México.

Derrida, J. (1967) **Le théatre de la cruauté et la clôture de la représentation.** Seuil, Paris.

Estébanez Calderón, D. (2006) **Diccionario de términos literarios**. Alianza Editorial, Madrid.

Foucault, M. (2005) **Les mots et les choses**. Gallimard, Paris.

Freud, S. (2004) **El malestar en la cultura**. En *Obras Completas, t. XXI*. Amorrortu, Buenos Aires.

García Hodgson, H. (2006) **Deleuze, Foucault, Lacan. Una política del discurso.** Quadrata, Buenos Aires.

Gerber, D. (2005) **El psicoanálisis en el malestar en la cultura**. Lazos, Buenos Aires.

Gérez-Ambertín, M. (1993) **Las voces del superyó.** Manantial, Buenos Aires.

Julien, P. (2002) **Dejarás a tu padre y a tu madre**. Siglo XXI, México.

Lacan, J. (1983) **El Seminario de Jacques Lacan, Libro 2. El Yo en la teoría de Freud y en la técnica psicoanalítica 1954-1955**. Paidós, Barcelona-Buenos Aires.

Lacan, J. (1984) **"Kant con Sade".** En *Escritos II*. Siglo XXI, México.

Lacan, J. (2005) **"Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis".** En *Escritos I*. Siglo XXI, México.

Larrauri, G. (2006). **"Reflexiones psicoanalíticas en torno a la posmodernidad".** Texto publicado en la *Revista Comunicologí@: indicios y conjeturas*, Publicación Electrónica del Departamento de Comunicación de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, Primera Época, Número 5, Primavera 2006, disponible en:
http://revistacomunicologia.org/index.php?option=com_content&task=view&id=140&Itemid=115

Lipovetsky, G. (2003) **La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo.** Anagrama, Barcelona.

Maier, C. (2005) **Lo obsceno**. Nueva Visión, Buenos Aires.

Maffesoli, M. (2007a) **Posmodernidad**. Universidad de las Américas, Puebla, México.

Maffesoli, M (2007b) **En el crisol de las apariencias**. Siglo XXI, México.

Marquard, O. (2006) **Felicidad en la infelicidad**. Katz, Buenos Aires.

Martinelli, M. & H. Morales (1998) **"Caleidoscopio de la ebriedad. Freud, la cocaína y el nacimiento del psicoanálisis."** En Morales, Helí & Gerber, Daniel (comp.) *Las suplencias del nombre del padre*. Siglo XXI, México.

Morales, H. (1996) **"El psicoanálisis en los tiempos modernos."** En Braunstein, N. (comp.) *Constancia del psicoanálisis*. Siglo XXI, México.

Morales, C. (2007) **Pensadores del acontecimiento**. Siglo XXI, México.

Nasio, J.-D. (2007) **El dolor de amar.** Gedisa, Barcelona.

Pérez Cortés, S. (2004) **Palabras de filósofos. Oralidad, escritura y memoria en la filosofía antigua.** Siglo XXI, México.

Pommier, G. (2002) **Los cuerpos angélicos de la posmodernidad**. Nueva Visión, Buenos Aires.

Pommier, G. (2005) **¿Qué es lo "real"? Ensayo psicoanalítico**. Nueva Visión, Buenos Aires.

Sabines, J. (2001) **Yuria. Poemas sueltos**. Joaquín Mortiz, México.

Verdú, V. (2003) **El estilo de vida del mundo. La vida en el capitalismo de ficción**. Anagrama, Barcelona.

Zúñiga Chávez, D. (Coord.) (2006) **Sendas y signos del discurso literario.** Universidad de Guadalajara, México.

El psicoanálisis líquido

Michel Sauval

Reconstrucción de la conferencia dada el 12 de septiembre 2008
en "Lazos, Institución Psicoanalítica de La Plata",
en el ciclo de Conferencias "El psicoanálisis y nuestra época"

El tema propuesto para este ciclo de conferencias es "el psicoanálisis y nuestra época". Lo primero que me preguntaré es a qué refiere cada uno de esos términos, que parecen conformar una pareja.

1 – La babel de los "horizontes"

Para empezar, "el psicoanálisis". Si es " El", con mayúscula, sería "El psicoanálisis", un único psicoanálisis. Si no es con mayúscula, "el" sería un artículo que oficia de modo similar a como cuando, en los pueblos, se dice "el guille" o "el tuerto González", es decir, cuando se quiere señalar que no es un "guille" cualquiera, sino un determinado "guille", que no es un "González" cualquiera, sino el que es tuerto.

Si fuera así, ¿qué "psicoanálisis" denotaría ese "el"? Parafraseando la definición con que culmina el primer capítulo de "Variantes de la cura tipo", ¿podríamos decir que es aquello que realiza un determinado psicoanalista? ¿Entonces "el psicoanálisis" sería el psicoanálisis que practica tal psicoanalista, eventualmente tal grupo de analistas? ¿Podría ser "nuestro psicoanálisis", o el psicoanálisis de Buenos Aires, o el psicoanálisis de Francia, o el de La Plata?

Si retomamos la vertiente del psicoanálisis único, ¿cuál único? ¿Sería el psicoanálisis como un único cuerpo teórico? ¿o el psicoanálisis como denominación genérica de una práctica múltiple?

¿Qué es "el psicoanálisis"? ¿Qué subsumimos debajo de eso: teoría, práctica, personas?

Lo mismo pasa con "nuestra época". Específicamente, época es un periodo de tiempo.¿De qué modo el "nuestra" delimita ese periodo? ¿Estableciendo una duración de tiempo, u operando u na metonimia como la que suele asociar "cosas" con alguna "época", por ejemplo, sombreros de época, autos de época, etc.? En cuyo caso, ¿tendríamos que tomar elementos de época asociados al psicoanálisis, por ejemplo, neurosis de época, la subjetividad de la época, los síntomas de la época?

Y finalmente, si ahora nos preguntarnos por el resultado que va a parir el acoplamiento de estos dos campos de referencias que acabamos de circunscribir, quizás veamos surgir la idea de que "el psicoanálisis" (sea la teoría, sean sus profesionales, sea su práctica) necesita realizar una actualización de época, es decir, adecuarse a las supuestas cosas "nuevas" (sean patologías, síntomas o subjetividades). Lo cual va muy bien con los prejuicios que suelen aquejar a los "profesionales" acerca de la necesidad de postgrados universitarios, maestrías, cursos de " actualización", etc.

En suma, si nos detenemos al menos unos segundos, veremos que el título puede incubar una profunda concepción médica, es decir, el planteo de la regular "actualización profesional" necesaria para abordar las "nuevas" patologías y técnicas terapéuticas.

Y no faltaran frases de "maestros" del propio campo psicoanalítico, transformadas en aforismos superyoicos, para "avalar" esta exigencia. Por ejemplo, aquella que conmina a los psicoanalistas a "*que renuncie quien no pueda unir a su horizonte la subjetividad de su época*" 1. Esa frase, así, suelta, y repetida como un latiguillo, puede abonar perfectamente ese posible sentido médico del título "el psicoanalista y nuestra época". Así como los médicos se "actualizan" regularmente a las nuevas patologías, fármacos y técnicas, los psicoanalistas deberíamos ajustar, cada tanto, nuestro "horizonte", a las diferentes subjetividades que acompañan los cambios de época.

Sin embargo, si en vez de aceptar sin más el sermón del aforismo, nos permitimos una pequeña dosis de escepticismo y de lectura, y buscamos ese párrafo en "*Función y campo de la palabra y el lenguaje*",

veremos que dos renglones más abajo de esa fórmula, Lacan la retoma del siguiente modo: "*que conozca bien* ***la espira a la que su época lo arrastra en la obra continuada de Babel***" 2 (subrayado mío). Es decir, que si algo convendría que un psicoanalista "conozca", si respecto de algo convendría que se "actualice ", antes que en nuevos "saberes" y "teorías" de psicopatología y subjetividad, sería sobre "*la espira*" a la que su época "*lo arrastra*" - es decir, sobre el lugar al que es llevado, conminado, por la época - "*en la obra continuada de Babel*" - es decir, por los malentendidos que resultan del problema estructural de siempre: Babel.

En otros términos, la pregunta que se impone, cuando hablamos de "nuevas patologías", o de nuevas "subjetividades" (bajo la forma de "subjetividades de la época"), es si se trata de nuevas "realidades" que, en tanto tales, requerirían una "actualización" de nuestros saberes sobre ellas, o si se trata de malentendidos, señuelos, que conminan a los analistas a una "nueva" posición que no queda claramente establecida. Como cualquiera se dará cuenta, no es lo mismo la supuesta necesidad de "actualizar" nuestro saber sobre un objeto, que indagar sobre dónde nos ubica esa misma suposición.

2 – El objeto a en el cenit social

Si nos fijamos en las novedades bibliográficas (libros, revistas, Internet), de la literatura psi actual, veremos qué amplio es el espectro de textos y materiales abocados a las "nuevas patologías", o las "nuevas subjetividades", u otras denominaciones similares.

Cuando se trata de bibliografía de psicología o salud mental, es común que el uso del término "nuevo" apunte más a un borramiento de abordajes y desarrollos ya realizados por Freud u otros clásicos que a una reflexión que contemple dichos antecedentes para el abordaje de elementos realmente novedosos 3.

En el caso de la bibliografía analítica, en cambio, el efecto del uso del término "nuevo" suele ser una diferenciación entre la "época" de Freud y la "nuestra", a los efectos de una "caracterización" de las correspondientes patologías. Por ejemplo, se dirá que en tiempos de Freud predominaba la estructura familiar burguesa vienesa clásica, y que los síntomas o patologías características de esa época eran los asociados a las prohibiciones. En cambio ahora tendríamos las llamadas familias ensambladas (los tuyos, los míos, los nuestros), fruto de la disolución o cambio de esa estructura familiar, por la declinación de la función y autoridad padre, a lo que corresponderían una "nueva" serie de síntomas o patologías, que podrían reunirse en tres grandes grupos: las llamadas patologías del acto (impulsiones, violencias, etc.), las patologías de la angustia (ataques de pánico, ansiedades), y las patologías del consumo (adicciones, trastornos de la alimentación, etc.)

Por ejemplo, acaba de salir un libro en la editorial Grama, con colaboraciones de varios psicoanalistas de la EOL (*Escuela de la Orientación Lacaniana*), sobre el tema de la adolescencia y la pubertad. Entre los artículos de ese libro hay uno de Alejandra Glaze, que fue parcialmente anticipado como artículo, en el suplemento de psicología de Página/12, con el título "School killers" ("asesinos escolares") 4. Allí analiza algunos casos mediáticos de asesinos escolares, y una novela de la periodista y escritora Lionel Shriver, inspirada en los asesinatos de Columbine 5, cuyo personaje central es la madre de un asesino escolar. La idea que plantea Alejandra Glaze, es que estos chicos intentarían resolver un problema de inscripción en el Otro por la vía del acto. Es lo que dice la madre de la novela de Shriver: "*finalmente mi hijo es un asesino*". No pudo resolver si era gay, si era heterosexual, si era lindo o feo, estudiante, etc. Referenciándose en Miller, Alejandra Glaze caracteriza la "*época*" actual por una "*inexistencia del Otro que sumerge al sujeto en el desengaño y la enrancia*", y piensa "*estos actos asesinos como alojamiento en lo que parece la única nominación posible frente a la imposibilidad hacerlo en relación a un deseo, que se presenta como ilocalizable en la estructura*" 6. Su idea es que ya "*no estamos en la época del malestar freudiano, sino en la de la impasse que desecha la solución victoriana de la ética de las virtudes, solidaria del superyó que hizo existir lo prohibido, el deber y la culpa, y su correlato de Otro consistente. Hoy se trata del superyó que ordena gozar, que en vez de dejar al sujeto confrontado a ese Otro, lo confronta al objeto y al plus de goce*" 7.

Como para hacer un muestreo institucionalmente variado, tomemos ahora un trabajo de Marta Mor Roig, titulado "*El imperativo de la pulsión y el imperativo social*" 8, presentado en unas jornadas del *Círculo Psicoanalítico Freudiano* (participante de *Convergencia, Movimiento Lacaniano por el Psicoanálisis Freudiano*). Presenta el caso de un ejecutivo que en un viaje de negocios no puede sostener las reuniones que tenía programadas y al que le diagnosticaron ataque de pánico por stress. Inicialmente lo resuelve con

medicación, pero finalmente decide consultar a esta analista. Allí se revela su relación con una madre muy exigente, muy demandante. Mor Roig establece entonces la correlación entre la demanda exagerada de la madre y la de su ámbito laboral, mostrando cómo "*la angustia, la incertidumbre por la pregunta que desea el otro reciben una respuesta inmediata*" 9 y asociando el imperativo social (del ámbito laboral) con el de la pulsión: "*se produce una superposición entre el mandato social y el de la pulsión, mostrando una impresionante mutación del sujeto deseante al de un sujeto gozante, que padece en demasía de un lleno o de un vacío*" 10.

Como ven, más allá de la diferencia de campo s institucionales, y aunque su código o terminología no es exactamente el mismo, su planteo es similar al de Alejandra Glaze, puesto que esta confluencia entre el imperativo social y el imperativo de la pulsión confluye con el planteo Milleriano de la inexistencia del Otro y la prevalencia del goce. En palabras de Mario Goldenberg, el superyó ya no sería "*un parásito que se alimenta de renuncias sino que alimenta y promueve el goce autista (…) el programa del superyó ya no es ético sino empuje al goce*" 11.

Podríamos decir que el aforismo que se ha puesto de moda como la marca fundamental atribuida por los psicoanalistas al discurso contemporáneo es una fórmula de "Radiofonía" en la que Lacan habla del "*ascenso al cenit social del objeto a*" 12. Miller lo dice del siguiente modo: "*estamos en la época en la que el Otro ya no existe. En el "**cenit social**" está el **objeto** a, que lo ha reemplazado. La inserción se hace menos por identificación que por consumición"* 13.

Claro que si, a semejanza de la fórmula que ya mencionamos de "*Función y campo de la palabra y el lenguaje*", nos detuviéramos a leer con un poco más de detalle ese texto nos encontraríamos con un contexto 14 que me parece difícil de reducir a esta simplificación de una sustitución de lo simbólico por el goce en el "comando" de la "época".

Pero volviendo a la literatura psicoanalítica actual, bastará seguir ojeando libros y revista para reencontrar estos planteos en muchísimos textos y autores, de orientaciones e instituciones muy dispares.

3 – Modernidad líquida y subjetividad

Pero también convendría revisar otras literaturas no tan propiamente analíticas.

Por ejemplo, un libro que ha tenido bastante repercusión es el de Bauman, titulado "*La modernidad líquida*" 15, donde, con humor y agudeza, retrata un gran número de fenómenos que podrían caracterizar a la " subjetividad" de esta época. Las dos grandes características que se desprenden de su análisis son la pérdida de la referencia a la estructura sistémica y la correlativa hipervalencia de la individualidad.

Según Bauman, la estructura sistémica se ha vuelto "*remota e inaccesible*" 16 y ya no hay manera de "explicar" lo que ocurre. La metáfora que propone es la siguiente: "*los pasajeros del capitalismo liviano descubren con horror que la cabina del piloto está vacía y que no hay manera de extraer de la misteriosa caja negra rotulada piloto automático ninguna información acerca del destino y del avión, del lugar donde aterrizará, de la persona que elegirá el aeropuerto y de si existen reglas que los pasajeros puedan cumplir para contribuir a la seguridad del aterrizaje*" 17.

Por lo tanto, lo único que queda hacer es "describir" los fenómenos a los que asistimos y sucumbir a las contradicciones de la prevalencia de la individualidad. En palabras de Bauman, "*la mayor contradicción de la modernidad fluida*" es "*el abismo que se abre entre el derecho a la autoafirmación y la capacidad de controlar los mecanismos sociales que la hacen viable o inviable*" 18.

En la modernidad líquida, "*la individualización consiste en transformar la identidad humana de algo dado en una tarea, y en hacer responsables a los actores de la realización de esta tarea y de las consecuencias de su desempeño (…) La necesidad de transformarse en lo que uno es constituye la característica de la vida moderna (…) La modernidad reemplaza la heteronomía del sustrato social determinante por la obligatoria y compulsiva autodeterminación*" 19. ¿Qué significa esto?

Para otras concepciones, esa autodeterminación se realizaría colectivamente, en función de la determinación inicial de los recursos de la clase a la que se pertenece. Para la posmodernidad, en cambio,

el acento ya no está en la determinación de partida sino en el punto de llegada pensado como el juego de la silla vacía. Por ejemplo, los que no tengan trabajo no podrán atribuirlo a un problema del "sistema" sino a que "*no han sabido aprender las técnicas para pasar las entrevistas con éxito, o porque les ha faltado resolución, o porque son, lisa y llanamente vagos*" 20. "*Los riesgos y contradicciones siguen siendo producidos socialmente,* (pero) *sólo se está cargando al individuo la responsabilidad y la necesidad de enfrentarlos*" 21.

La idea de "causa común" ha perdido todo sentido porque la idea misma de causa, que solo tiene sentido al nivel de las determinaciones inconscientes y colectivas, ha quedado ubicada al nivel del capricho de la voluntad y de la individualidad.

Obviamente, todo esto no es más que una concepción política. Los mercados no son ni tan misteriosos ni tan opacos, y lo que vaya a pasar con el dólar no es algo que quede librado a la acción del espíritu santo, sino a la acción de grupos económicos muy concretos, con intereses muy concretos, que intervienen en los mercados y en la política, de ciertos modos muy concretos. La crisis económica actual no es el resultado de algo misterioso y mágico, sino el resultado de una sistemática operación de especulación financiera, donde, conscientemente, y por los enormes beneficios que eso generaba, se han ido mezclando , en papeles y valores diversos, deudores completamente insolventes, generándose un abismo insalvable entre los valores de los papeles y los activos reales. Y la crisis política se desencadena porque no hay manera de realizar colectivamente un ajuste entre esos valores diferentes, ya que, por este mismo comportamiento individual, cada uno quiere que el costo caiga sobre el de al lado y no sobre lo que cada cual tiene.

Según Bauman, no habría "*oficinas supremas*". Sin embargo, no se que otro nombre se le puede dar a las oficinas de Bush (y próximamente las de Obama), donde se deciden las matanzas en Irak o Afganistan, o las oficinas de los CEO de los grandes bancos y la Reserva Federal de USA, donde se decide sobre quien caerá el costo de la crisis económica. Si realmente no hubiera "oficinas supremas" no habría luchas políticas tan crudas por ocuparlas.

El problema al que esto nos confronta es que nos percibimos como individuos "de jure", pero imposibilitados de realizar esa individuación "de facto". Lo público se reduce a una pantalla donde no proyectamos otra cosa más que preocupaciones privadas, confesiones de secretos e intimidades 22. A diferencia del fantasma que atemorizaba a Orwell en su novela 1984, de que lo público invada y anule lo privado, en la modernidad actual nos encontramos con un fenómeno contrario, donde lo privado ha colonizado todo lo público. En la medida en que desaparece el campo de las explicaciones, lo único que pulula son los fenómenos de espejo, es decir, los reality show. Todos buscamos "ver" en un "ejemplo", la forma de realizar nuestras ambiciones, la solución a nuestros problemas. En vez de buscar entender, por la vía de explicaciones racionales, lo que buscamos es una imagen donde poder hipostasiar nuestro ser, la imagen de un ejemplo.

Todo esto pone de relieve la afinidad de la ideología imperante con la estructura de la neurosis. Pues, si hay algo que no soporta el neurótico, es el orden de su determinación, en tanto objeto causa del deseo del Otro. Y si algo enseña el análisis - lo mismo que la historia - es que no puedo acceder a otro margen de libertad que el que resulte de esa asunción de mis determinaciones. Negarlas no produce otra cosa más que su confirmación y consolidación. Soy tanto más esclavo de mis determinaciones cuanto más las niego. Y a nivel social, la ideología posmoderna promueve este tipo de rechazo, y en tanto tal, nos sumerge en las peores esclavitudes.

El otro día leía en Clarín una nota que pretendía ilustrar las "nuevas" formas del "compromiso político" de los jóvenes en la "actualidad". Los dos ejemplos eran: una militante "fundida" del Nacional Buenos Aires que lo único que hacía era hablar pestes de las organizaciones y partidos de izquierda en los que había militado, y un joven samaritano que vivía en un pueblo del interior y en sus ratos libres juntaba computadoras que la gente estaba dispuesta a donar para llevarlas a las escuelas rurales. Si la chica siente que despotricar contra la izquierda es la mejor realización que encuentra en su vida, y si el chico quiere creer que va a mejorar el mundo llevándoles computadoras obsoletas a niños que quizás ni tienen electricidad en su escuela, allá ellos. Pero elevar esos "casos" a la condición de "ejemplo" de la juventud activa y transformadora, es toda una radiografía de la ideología del individualismo en oposición a cualquier incorporación y/o integración a una acción colectiva. Esto es claramente evidente en el ejemplo de la chica, utilizada por el diario Clarín para seguir golpeando (por elevación) la toma del colegio ocurrida un par de meses antes, pero también en el caso del chico que encarna la idea de que el modo de cambiar el mundo

es poner 5 pesos con la tarjeta de crédito en la cuenta de alguna ONG - que va gastar más de la mitad de esos ingresos en pagarle los sueldos a sus ejecutivos.

Pero es interesante ver también como esta ideología se cuela entre los psicoanalistas, llevándolos a confundir sujeto e individuo. Una muestra de ello son algunas críticas prejuiciosas que suelen plantearse respecto al carácter supuestamente narcótico de los objetos "tecnológicos", por ejemplo las críticas "psicoanalíticas" al chat u otros modos de relación virtual, por el carácter supuestamente ilusorio que brindaría de la relación con los otros ya que, en "realidad", se estaría "solo" frente a una pantalla. Como si estando con otro, en la "realidad", ese otro fuera menos pantalla que la pantalla del chat, o como si se estuviera menos "solo" al caminar en medio de la multitud de la calle Florida, o viajando como sardinas en un subte porteño.

La virtualidad tecnológica es un espacio donde mucha gente hace muchas cosas. Por ejemplo, la revista Acheronta, que venimos desarrollando desde hace años, con amigos que, en algunos casos, nunca he podido ver frente a frente. Por ejemplo, los miles de jóvenes, y no tan jóvenes, que encuentran en los blogs un espacio de lectura y circulación para los cuentos, novelas o poemas que escriben. Por ejemplo, el activismo político, que utiliza Internet para la difusión de denuncias o la organización de movilizaciones relámpago. O las multitudes que organizan sus "guerras de almohadas" en los bosques de Palermo. O la gente que coordina encuentros de todo tipo, a partir de las redes virtuales. O los adolescentes jóvenes que todavía no han aprendido a moverse en ciudades tan grandes como Buenos Aires (o a quienes los padres todavía no los dejan salir), y encuentran en el chat la manera de "reunirse" con sus compañeros de escuela para hacer las tareas, o para charlar, y estar conectados desde sus casas, cosa que no podrían hacer de otro modo.

En suma, la virtualidad es algo tan "ilusorio" como cualquier otra forma de encuentro supuestamente más "real". La dimensión de la ilusión no depende del elemento técnico, y los que suelen hablar pestes del chat parecen hacerlo más desde el prejuicio de su ignorancia que desde alguna coherencia "psicoanalítica"

4 – El psicoanálisis líquido

Ahora bien, ¿A dónde nos conduce esto? ¿Qué hacen algunos analistas con todo esto?

En otros términos, ¿que cosas, concretamente, resultan de fórmulas como el "ascenso del objeto a al cenit social", o de la idea del goce al comando de la época?

El año que viene (2009) se realizará, en el marco del 4º Encuentro Americano y XVI Encuentro Internacional del Campo Freudiano, un nuevo encuentro del PIPOL, el *Programa Internacional del Psicoanálisis Aplicado de la Orientación Lacaniana*

Hace un tiempo ya que en el ámbito de la AMP vienen machacando, como solía hacerlo la IPA, con la vieja distinción entre psicoanálisis puro y el psicoanálisis aplicado. Concretamente, desde hace unos años, la ECF y algunas escuelas de la AMP vienen promoviendo la creación de unos centros asistenciales, llamados CPCT, *Centros Psicoanalíticos de Consulta y Tratamiento*. Los primeros los armaron con subvención directa de la ECF, y los siguientes esperan recibir subsidios de los poderes públicos. Parece que Miller decidió tomar la idea, tan difundida en Argentina, de hacer trabajar gratis a los psicoanalistas en la atención de los pobres. No sé si cabe ubicar esto como una consecuencia de los conflictos que se han planteado en Francia a partir de la enmienda Accoyer, pero, evidentemente, la idea de atender a pobres por poca plata es algo que suele seducir a los poderes públicos. Acá lo tenemos muy claro, no porque queramos seducir a nadie, sino porque nos lo imponen impiadosamente.

Veamos como lo presenta y justifica Miller 23

El dice que en toda institución se puede producir el lugar Alfa, definido por la presencia de un analista: "*los efectos psicoanalíticos no dependen del encuadre sino del discurso, es decir, de la instalación de coordenadas simbólicas por parte de alguien que es analista, y cuya* ***cualidad de analista*** *no depende del emplazamiento de la consulta, ni de la naturaleza de la clientela, sino más bien de la experiencia en la que él se ha comprometido*" (subrayado mio)

Es interesante porque esto retoma un viejo debate, de 1991, cuando se fundó la EOL, y se refundó la EC F. En ese entonces Miller sacó una carta pública (como hace cada tanto), titulada "Acero el abierto" 24, que en francés es homofónico con "a cielo abierto" ("Acier l'ouvert", "A ciel ouvert"), donde establecía las características de los AME y los AE 25. Allí decía que los AME eran analistas *de facto*, es decir, analistas que habían demostrado en los hechos (facto) su condición de tales. Y los AE eran analistas *de jure*, es decir, que lo eran por derecho (el derecho que les otorgaba el haber pasado el pase), sin ninguna verificación *après coup* de ninguna práctica analítica. Esa condición *de jure* operaba, entonces, como garantía de que, donde haya un AE, habrá un analista, sin importar - como leíamos recién - el "*emplazamiento de la consulta, ni de la naturaleza de la clientela*". Si el analista tiene la "***cualidad de analista***", no importa quien venga a consultarlo, ni cómo, ni porqué. No es el analizante quien define al analista sino el analista quien define al analizante.

Así entiende Miller que debemos desprendernos del "*fosilizado concepto del encuadre*", para poder "*concebir al psicoanalista como objeto nómada, y al psicoanálisis como una instalación móvil, susceptible de desplazarse a nuevos contextos*". Como ven, este párrafo lo podría suscribir Bauman sin ningún tipo de problemas, y aquí tendríamos definido el "*psicoanálisis líquido*". Es decir, un psicoanálisis que ya no estaría atado a la "rigidez" del consultorio, de las sesiones, del cobro, del encuadre, etc. Ahora, donde vaya el analista, con el aura de su "cualidad" de tal, contagia el lugar y el contexto, y transforma ese lugar y contexto en un espacio psicoanalítico, en un lugar Alfa.

En concordancia con esta definición del espacio analítico desde la posición del analista, Miller proseguirá señalando que "un *lugar Alfa no es un lugar de escucha (…) un lugar Alfa es un lugar de respuesta*". No faltará la apelación a algunas fórmulas de Lacan para tratar de fundamentar esto, como que "*el emisor recibe del receptor su propio mensaje bajo una forma invertida*". Pero a la hora de asegurar que esa respuesta proviene de alguna forma de " escucha", es decir, se constituye "verdaderamente" como "*un mensaje en forma invertida*", la respuesta es contundente: " *la emergencia de un instante de saber tal pide ser severamente controlado*". Por lo tanto, habrá que proceder a "*una* ***selección drástica de los operadores*** *en el lugar Alfa, a fin de asegurar que son capaces de una* ***distribución ponderada de los efectos psicoanalíticos***" (subrayados míos). Esto requerirá "***practicantes confirmados y aguerridos***" capaces de "*formular una prescripción detallada*".

Este párrafo de Miller es prácticamente equivalente al que podría leerse en cualquier sección de avisos clasificados de búsqueda de personal jerarquizado. La búsqueda es por "*aguerridos*" 26 especialistas con un "*alto grado de maestría clínica*", capaces de un "*movilización inmediata del saber acumulado previamente tanto en el estudio de los textos como en la experiencia efectiva, la evaluación instantánea y la asunción razonada del riesgo clínico*". Supongo que esto aclara lo que Miller entiende por "psicoanálisis aplicado"

El paso siguiente será caracterizar "*la muy última enseñanza de Lacan*" por la frase "*la neurosis depende de las relaciones sociales*" 27. La verdad que, suponer que esto es una de las cosas más importante que Lacan alcanzó a decir como conclusión de 25 años de enseñanza, no suena muy serio. Parece más bien una simple apelación de autoridad (a Lacan, y a su "*muy ultima*" enseñanza, que por ser la "*muy última*" sería la prevalente) para justificar la sorprende dicotomía que nos ofrece a continuación : "*Los psicoanalistas que ejercen en los lugares Alfa están a buen seguro en contacto directo con lo social (...) Por el contrario, los sujetos que acogen no están precisamente en contacto directo con lo social, sino más bien en situación de exclusión*".

Es decir, al modo de la psicología del yo, el analista es el que tiene el contacto con, y el apoyo en, la "realidad", y el paciente es el que está desconectado de la realidad, en una situación de exclusión social, perdido en sus fantasías (ahora será en sus "consumos"). En suma, toda esa gama de patologías que acuden para su tratamiento a estos lugares Alfa son " *patologías de la desinserción social*"!!!!

La clínica a la que somos convocados es una clínica de la "reinserción social". Y "*la muy última enseñanza de Lacan*" es la que da cuenta de ese contacto "directo" con lo social que tendrían los analistas de los lugares Alfa, que fundamenta y convalida su autoridad para guiar estos procesos de reinserción.

Y ya que de "reinserción" se trata, Miller tampoco va a trepidar en homogeneizar el saber psicoanalítico con las necesidades de esta operación. Así como otros usan el DSM IV para diagnostica, catalogar y "orientar" las curas, los psicoanalistas debemos tener nuestro propio DSM, al que Miller va a llamar BPS,

"*Base Psicoanalítica de Síntomas*", el nuevo DSM de los psicoanalistas. Ahí no tendremos "*ataque de pánico*", pero podríamos tener "*ascenso del objeto a al cenit social*".

Y acorde con los tiempos informáticos que corren, esa BPS deberá instrumentarse como base de datos en computadoras. Miller asume y acuerda con la "*exigencia de rendir cuentas a los poderes públicos*", es decir, la exigencia de "*hacer pasar los resultados a la estadística, a las máquinas de clasificación, a los ordenadores*". Para Miller esa será "*la ocasión de hacer pasar nuestra clínica, sus diagnósticos y sus descubrimientos, al circuito de la comunicación común*".

Puesto que estamos "*en la época en que el Otro ya no existe*", en que el objeto a asciende al cenit social, y "*la inserción se hace menos por identificación que por consumición*", supongo que todo esto es la forma que adopta la cicuta que Miller entiende que los analistas debemos "consumir " para insertarnos en los mercados.

El abrazo fervoroso de Miller al "pragmatismo" incluye la adhesión al viejo planteo político de Fukuyama del fin de la historia, cuyo sentido era el fin de la lucha de clases 28. Lo que seguiría es el capitalismo, para toda la eternidad (claro no sabían aún del problema de las hipotecas en USA), y lo único que proseguirá, como evolución social, son los choques entre civilizaciones religiosas y civilizaciones mercantiles.

En ese contexto, la "*misión*" de los psicoanalistas "*en este mundo*" sería la de "*reconocer y elucidar la diversidad humana, la diversidad de modos de goce de la especie*".

A eso conduce (al menos a Miller, y quienes lo siguen) el discurso sobre el goce en el comando de la época.

5 – La clínica de la reinserción social.

La declaración de los derechos humanos constituye uno de los puntos de inflexión en la subjetividad de la época moderna. Es ahí que se plasma el pasaje del modo de producción feudal al modo de producción capitalista, el abandono de las relaciones personales de dominación y explotación, a favor de una supuesta "libertad", asentada en el derecho a la propiedad privada.

Cabría señalar, antes que nada, que "La declaración de los derechos del hombre", no por casualidad, tiene un título un poco más largo: "los derechos del hombre y del ciudadano". En efecto, no hay lugar donde se pueda reclamar por los derechos del hombre en general. Solo se puede reclamar por los derechos del ciudadano. A los inmigrantes africanos, cuando llegan exhaustos a las costas de España, y reclaman por sus "derechos del hombre", les responden que ellos no son "ciudadanos españoles", y que si no disponen de esa ciudadanía, no tienen derecho a nada. Para poder hacer valer algún "derecho del hombre", primero hay que ser ciudadano de ese lugar. Solo así la cualidad "humana" podrá valer de algún modo.

Ahora bien, lo que esa declaración plantea es que no valen las relaciones personales, no hay amos y esclavos, ni señores feudales y siervos, ni reyes y súbditos, ni ningún otro tipo de relación u obligación estipulada por condiciones personales. Lo que hay son seres individuales, caracterizados por el ejercicio de la propiedad privada, sin por ello asegurársele a nadie el ejercicio de esa propiedad sobre algún dominio o campo más allá de la propia persona.

Recuerdo un viejo texto, que utilizábamos en la cátedra de Psicopatología, "*El loco de la república*", de Dominique Laporte, publicado en los números 7 y 8 de la revista Ornicar?. En el mismo se analiza la doble metáfora, naturalista y jurídica, por las cuales el hombre queda definido (es decir, su "natur aleza"), como un poseedor (es decir, en términos jurídicos). La propiedad es planteada como un derecho natural e inalienable. El hombre es un poseedor, aún cuando no posea nada, ya que al menos posee su persona. Ahí se funda la individualidad que caracteriza la subjetividad moderna que cree que la abolición de las obligaciones interpersonales es equivalente a la abolición de las determinaciones, sujeciones y explotación del hombre por el hombre.

En ese sentido, la familia "burguesa" de la Viena de Freud, a la que se le supone un autoritarismo pasado de moda, es una familia que ya estaba desarticulada y desarmada por esa "declaración", en la que la supuesta "autoridad paterna" ya había caducado. La declaración de los derechos del hombre y el

ciudadano establece que padre, madre e hijos ya no valdrán más que como ciudadanos, y que no hay nada en el padre que valga como padre, es decir, como diferente de los demás, porque cualquier miembro de la familia podrá accionar como ciudadano y cuestionarlo de igual a igual desde ese lugar, tal como lo podemos verificar en la actualidad. Eso que ahora es evidente, ya estaba en germen antes.

Y es lo que claramente denuncia y explicita la histérica (la caída del amo) y el complejo de Edipo.

¿Porqué aquél texto de Laporte llevaba por título "el loco de la república"? Porque ese cambio en la subjetividad se explicitó, primeramente, como un problema con los locos. En efecto, antes, si un loco hacia "locuras" y era necesario encerrarlo, no había ninguna complicación legal en hacerlo, ya que bastaba la orden del rey, quien tenía el derecho de hacerlo con cualquier súbdito, justamente, por tratarse del rey y de sus súbditos. Así terminaban mezclados locos y reos.

Pero a partir de la declaración de los derechos del hombre y el ciudadano, todo hombre es poseedor de su persona, todo hombre tiene la libertad para el ejercicio de esa posesión, y entonces surge el problema de cómo establecer alguna restricción al ejercicio de esa libertad. Rápida y facilmente se establecieron los criterios en relación a los delitos, es decir, los atentados contra la propiedad privada. Pero, y en el caso del loco, que no comete un delito, sino que está loco, que atenta contra su persona, ¿qué hacer? Fue necesario encontrar la forma de tutelar esa posesión de la persona, para así poder justificar una internación. ¿Quién podría ofrecer los fundamentos y justificaciones de esa tutela? Los médicos, que apelando a su supuesto "saber", se ofrecieron para "tratar" y "curar" a esos locos, que por su "trastorno mental", no podían cumplir con la condición natural y jurídica de todo hombre, de poseer plenamente su persona.

La pregunta que se plantea, entonces, asociando este artículo de Dominique Laporte al planteo de Miller de los psicoanalistas "especialistas" dedicados a la clínica de la reinserción social, es si no estamos siendo convocados, los psicoanalistas, a las mismas "tareas" para las que, en su momento, fueron convocados los psiquiatras. Ahora ya no tenemos que atender al "*loco de la republica*" sino al "*toxicómano del mercado*", es decir, ya no al que no logra ejercer correctamente la propiedad privada de su persona, sino aquél que no logra consumir correctamente integrado al funcionamiento del mercado.

Ya vimos que, para el caso del "loco de la república", los psiquiatras acudieron, no en base a un saber desarrollado sobre la locura, sino sobre la base de una suposición de saber que solo venía a sostener una función de autoridad. Y ahora pasa algo similar, porque los psicoanalistas "saben" poco y nada sobre todo ese espectro de patologías del consumo y el acto, pero similarmente a los psiquiatras de antaño, igual se candidatean para ocuparse del problema, semblantean la posesión de un saber más destinado a sostener esa postulación que a resolver realmente las "patologías" en juego.

Otra similitud con la situación de aquellos psiquiatras es que, para estas tareas, no somos convocados por una demanda singular (como lo requiere el psicoanálisis), sino por el orden público. Son las instituciones, los órganos públicos, la "opinión pública", los medios de comunicación masiva, los que demandan "soluciones" para el problema de los chicos violentos (y/o asesinos) en las escuelas, para el problema de los chicos (y no tan chicos) que se drogan, que roban, que rompen cosas, en suma, para todas esas formas de "*desinserción social*". Es una demanda generalizada de la sociedad la que nos convoca como supuestos "especialistas", a resolver un problema de orden y de salud públicos.

Gran parte del discurso sobre las "nuevas patologías" es la forma en que los psi pretenden exhibir un "saber" sobre esos problemas. No se los llama "problemas de orden público". Se los llama "nuevas patologías". Obviamente, no nos ofrecemos como "agentes del orden social", nos ofrecemos como "especialistas" en "trastornos de la alimentación", o "especialistas" en "toxicomanias", etc. Así como los antiguos psiquiatras comenzaron a organizar su "saber" sobre la " locura" con una serie de clasificaciones, síntomas y síndromes (cuando en realidad se trataba de un problema de orden público) , los actuales psi hacemos lo mismo catalogando (en la futura BPS) como "nuevas patologías" problemas que en gran medida, también son problemas de orden y salud públicos.

Pero en ese sentido, lo que tendríamos que percibir es que no somos nosotros los agentes y amos del proceso. No somos nosotros los que avanzamos en la producción de un saber coherente, sino que ese supuesto "saber" es el que nos va produciendo a nosotros como agentes del orden social. Así como la población se va volviendo obesa por la presión al consumo de comida, nosotros nos vamos volviendo

obesos de un "saber" tan inútil y contraproducente como la grasa que acumulan los obesos de la comida. El "saber" de las "nuevas patologías" no es más que la grasa que nos va anquilosando mentalmente, arrullándonos con la canción del ejercicio de una aparente autoridad, que no es otra que la de ser agentes de un régimen social cuyas determinaciones desconocemos.

No es casualidad que esto vaya acompañado de un proceso de proletarización similar al que ya casi se ha completado con los médicos. Pues junto con la presión por la producción de un "saber" sobre las "nuevas patologías", está la presión por tener que trabajar en obras sociales o medicinas prepagas. Y eso es, claramente, la proletarización de los psi, en el sentido de que pasamos a ser los trabajadores asalariados de una patronal que vende la mercancía "salud mental". Y que la mayoría de esas patronales no nos tome en relación de dependencia y nos obligue a facturarles como autónomos no hace más que confirmar nuestra condición de explotados, puesto que la tercerización y la precarización laborar son la marca misma de la explotación laboral moderna.

6 – La automatización de la profesión psi

Para terminar, voy a tratar de señalar de qué modo la lógica de operación a la que somos convocados es la lógica de los "manuales" de los aparatos tecnológicos. Quizás esto les permita, a algunos de los que tanto despotrican contra los aparatos tecnológicos, percibir de qué modo ellos mismos devienen complementarios de la lógica del objeto tecnológico, aunque no utilicen esos aparatos.

No es en vano que Miller señala como una de las características del BPS y de los CPCT, la informatización. Esta exige que nos avengamos a la lógica de la inteligencia artificial. No voy a desarrollar ahora las características de este tipo de inteligencia - los remito para eso a mi articulo sobre la letra digital 29 - pero lo que si importa tener en presente ahora, es que esa inteligencia artificial se basa en la formalización de conductas, es decir, la previsibilidad de todas las respuestas posibles a determinadas situaciones. El ejemplo más difundido de esa lógica es el de los videos juegos, donde hay toda una gama de opciones y posibilidades que dan lugar a la dimensión lúdica. Pero ese campo está acotado y claramente definido. Todas las opciones están preestablecidas. Por eso la podemos llamar lógica del manual.

Ahora bien, el planteo del "saber" sobre las "nuevas patologías ", así como va acompañado de los DSM o BPS, va acompañado de esa lógica del manual. ¿Como funciona esa lógica en el campo psi? Los especialistas en esto son los terapeutas cognitivos conductuales. Lo que ellos desarrollan como teoría es una sistemática formalización de las conductas, para establecer todas las reglas de operación, al estilo del video juego. De hecho, los congresos de los psicólogos cognitivo conductuales suelen parecerse a las presentaciones de los nuevos softwares, en la medida en que sus presentaciones consisten en nuevas modelizaciones y nuevas formalizaciones de los síntomas, y las terapias que han instrumentado. Así van avanzando, construyendo modelos cada vez más complejos. El problema es que, justamente, cuanto más completo y perfecto es ese modelo, más "sordos" se vuelven los terapeutas que los aplican. ¿Por qué? Porque cuantos más casilleros tienen para clasificar los problemas que les presentan, menos capaces son de escuchar lo singular de un caso, es decir, aquello que, justamente, por definición, no cabe en ningún casillero. Cuanto más simple es el modelo, más obligado está el terapeuta a escuchar al paciente e interpretar. Pero cuanto más complejo es el modelo, la escucha se reduce tanto más a la aplicación del poder clasificatorio de ese modelo.

El pedido de saber sobre las "nuevas patologías" tiene este sentido: volvernos "expertos" de un nuevo manual que permita modelizar la conducta de las personas, ahora en términos psicoanalíticos. Esa es la vía en la que somos convocados a formarnos, y la vía que habría de permitir que hagamos pasar nuestra "clínica" al "*circuito de la comunicación común*", con informes e historias clínicas digitalizadas y estandarizadas para poder ser ingresados en una gran base de datos de salud mental.

El discurso sobre el goce al comando de la época parece darnos una explicación de cómo funciona el mundo, y parece ubicarnos en posición de comprenderlo para poder operar en él. Pero eso es sólo lo que parece. Lo que me pregunto es si, esa posición de comprensión y conocimiento no es un mero señuelo para no ver la posición de instrumentos de una lógica de manual (de objeto tecnológico) al servicio del orden público. Quizás convendría preocuparnos menos por verificar si tenemos el "horizonte" adecuado, e intentar percibir en qué "espira" estamos atrapados.

Notas

1 Jacques Lacan, "Función y campo de la palabra y el lenguaje", Escritos 1, Ed. Siglo XXI (2º edición argentina, 2008), página 308

2 Idem

3 Se puede ver un análisis puntual de esto, para el caso de la anorexia, en "*Anorexia y locura. Operaciones para la constitución de un campo*", de Michel Sauval, en http://www.sauval.com/articulos/anorexia.htm

4 Sección de Psicología de Página/12 del 28 de agosto de 2008. Ver en http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-110487-2008-08-28.html

5 Lionel Shriver, "*Tenemos que hablar de Kevin*", Editorial Anagrama, 2005

6 Ver en http://www.pagina12.com.ar/diario/psicologia/9-110487-2008-08-28.html

7 Idem

8 Ver en http://www.circulofreudiano.com.ar/imperativo.html

9 Idem

10 Idem

11 Mario Goldenberg, « El partenaire de la pulsión », en revista Masuno nº 4 (junio 1999). Ver en http://www.elsigma.com/site/detalle.asp?IdContenido=3354

12 Jacques Lacan, "Radiofonía", disponible en http://www.scribd.com/doc/7032790/Lacan-lisis-Radiofonia-y-Television

13 Ver en http://ea.eol.org.ar/04/es/template.asp?lecturas/txt/miller_hacia_pipol4.html

14 El tema que está tratando en ese momento Lacan es el viraje del significante al signo

15 Zygmunt Bauman, "*La modernidad líquida*", Fondo de Cultura Económica. El éxito de ese libro lo llevó a reincidir sobre el tema, y a publicar "*El amor líquido*". Pero como suele pasar con la gran mayoría de las "segundas partes", esta también es un fiasco que no aporta gran cosa respecto a la primera.

16 Zygmunt Bauman, "*La modernidad líquida*", páginas 13/14

17 Idem, página 65

18 Idem, página 43

19 Idem, página 37

20 Idem, página 39

21 Idem, página 40

22 En cambio, los representantes del poder buscan vivir en la invisibilidad, porque es desde allí donde ejercen su poder

23 Jacques-Alain Miller, "Hacia PIPOL 4 - Contexto y apuestas del Encuentro - Textos fundamentales", Ver en http://ea.eol.org.ar/04/es/template.asp?lecturas/txt/miller_hacia_pipol4.html

24 Jacques-Alain Miller, "Acero el abierto", Revista El Murciélago nº 3

25 Ver debate en http://www.sauval.com/articulos/duelo1.htm

26 Las definiciones del Diccionario de la Real Academia Española son: "Ejercitado en la guerra", "Experimentado en cualquier actividad competitiva", y "Valiente o agresivo".

27 Jacques Lacan, sesión del 15 de mayo de 1977

28 Michel Sauval, "*El porvenir de las ilusiones modernas*" , Acheronta nº 15 (Julio 2002)

29 Michel Sauval, "*La letra invisible de la cultura digital*", Acheronta nº 22 (Diciembre 2005)

¿Pulsión psicoanalítica?
Una etimología del psicoanálisis

Silvina Iracema Sara Alberti Trepicchio

Este trabajo confieso, es un ambicioso intento, alimentado por los interrogantes a los que Jaques Derrida exhortara a dar respuesta a los "***Estados Generales del Psicoanálisis"*** 1. Esta provocación de Derrida sirvió como argumento para incrementar la hipótesis según la cual el psicoanálisis, a mi entender, parece responder al concepto freudiano de "Pulsión". Correspondiéndose, (según el lugar, la época, el género, la edad, las características socio-culturales en general, la estructura psíquica de quien lo piense, etc.) con el momento histórico - epistémico de la "propuesta psicoanalítica" en sí.

Ahora bien, esta propuesta ¿Responde a los principios de la ciencia?, ¿Podemos entenderlo como una construcción teórica?, ¿Se trata únicamente de un método de intervención?, ¿Es una técnica?, ¿Es acertada la definición que aporta Etchegoyen, respecto a que en realidad se trata de una **"Teoría de la Técnica"?** 2

¿Cuál será la propuesta psicoanalítica en sí?

Derrida conjetura al respecto, que la propia crisis que atraviesa el psicoanálisis, o que viene atravesando desde sus inicios mismos, radica en su propia **singularidad**. Esta "singularidad psicoanalítica" de poner en crisis, es lo que por simple transitividad lógica, lo lleva a la suya propia:

> *"… ¿cuál es hoy la crisis del psicoanálisis mundial? O incluso, o más bien, ¿cuál es la crisis de la globalización para el psicoanálisis? ¿Cuál es su crisis específica? ¿Es sólo, lo que no creo, una **crisis,** una crisis pasajera y superable, una **Krisis** de la razón psicoanalítica como razón, como ciencia europea o como humanidad europea…? ¿Es, pues, una dificultad decidible y que pide una decisión, un **Krinein** que podría pasar también por una reactivación de los orígenes? Sólo entendemos estas preguntas si suponemos saber lo que es o quiere ser hoy, específicamente, en su singularidad irreductible, el psicoanálisis o la razón psicoanalítica, la humanidad del hombre psicoanalítico, hasta el derecho del hombre al psicoanálisis. ¿En qué criterios de reconocimiento confía? Y en cuanto a la crisis, ese saber sería el saber de lo que pone al psicoanálisis en crisis, sin duda, pero también de **lo que** la revolución psicoanalítica misma pone en crisis… Es en su poder de poner en crisis que el psicoanálisis está amenazado, y entra entonces en su propia crisis"* 3

Y diría en los comienzos del texto en cuestión, que la incapacidad del psicoanálisis de brindar una propuesta, lo inhibe a comprometerse, a intervenir en los acontecimientos más crueles de estos tiempos:

> *"EL psicoanálisis, en mi opinión, todavía no se ha propuesto, y por lo tanto menos aún ha logrado, pensar, penetrar, ni cambiar los axiomas de lo ético, lo jurídico y lo político, particularmente en esos lugares sísmicos donde tiembla el fantasma de lo teleológico de la soberanía y donde se producen los acontecimientos geopolíticos más traumáticos, digamos incluso, confusamente, más crueles de estos tiempos"* 4

Estas exhortaciones de Derrida a los Estados Generales del psicoanálisis, tienen una lógica razón de ser, la cual podemos situar a la luz de los argumentos que nos plantea el autor en el párrafo anterior, introduciendo un concepto al cual éste atribuirá la importancia de *"desempeñar un papel operatorio indispensable".* Estamos hablando de la palabra *CRUELDAD* (***Grausamikeit***). Pivote operatorio, en cuanto a la recurrencia que presenta en la obra de Freud, así como a su finalidad:

> *"…Freud la reinscribe en una lógica psicoanalítica de pulsiones destructivas indisociables de la pulsión de muerte… él precisa que esta pulsión de muerte, que trabaja siempre por llevar otra vez la vida, por disgregación, a la materia no viviente, deviene pulsión de destrucción cuando es dirigida, con la ayuda de órganos particulares (y las armas pueden ser sus prótesis), hacia el exterior, hacia los "objetos"".* 5

Pertinente resulta la urgencia del autor, respecto a la necesidad de que el psicoanálisis concluya en alguna determinación que intervenga como fundamento capaz de articular las problemáticas antes citadas 6. Dado que, como se señala en el párrafo anterior y se puede inferir en el siguiente, es el único que ve en la ***"crueldad"*** un elemento necesario para nuestra existencia:

> *"En el momento mismo en que Freud recuerda que no hay ninguna evaluación ética en la descripción de las polaridades pulsionales y que no tiene ningún sentido querer liberarse de las pulsiones destructivas sin las cuales cesaría la vida misma, continúa… arraigando… en la economía autoprotectora de la vida orgánica, es decir en uno de los polos de la polaridad, toda la racionalidad ético-política en nombre de la cual propone someter o restringir las fuerzas pulsionales. Es así como justifica,… por la vida orgánica, el derecho a la vida… Freud reconoce explícitamente, en su carta a Einstein, que es posible expresarlo. Pero adelanta este argumento con precaución… Puesto que, precisa, "no podemos condenar todas las especies de guerra en el mismo grado…" 7*

Aunque posteriormente acote que él, como los hombres en los que la razón prima sobre las pulsiones crueles, posee una "intolerancia constitucional" respecto a la guerra, contra la que presentan una oposición tan intensa, como la guerra en sí misma.

Ahora bien, tan fundamentado reclamo supone la emergencia de las más variadas hipótesis que permitan encontrar el origen de esta ausencia, de este vacío constitucional, estructural, con más de cien años de existencia. Hipótesis de la causa que en consecuencia, permitiera al psicoanálisis actuar sobre éstos axiomas que plantea Derrida, "*de lo ético 8, lo jurídico y lo político*", con el objeto final de desplazar la libido, tan fuertemente fijada, a estas pulsiones crueles que en definitiva, al modo del autoerotismo, se satisfacen en la misma sociedad que las genera.

Una de las hipótesis estaría inspirada en la importancia que adjudicara J. Perrés al autoanálisis de Freud, o al análisis epistolar que mantuviera con su colega W. Fliess, en torno a la pertinencia del mismo como fundamental para el desarrollo del Psicoanálisis.

En su obra *"Proceso de constitución del MÉTODO PSICOANALÍTICO",* al describir lo que el sitúa como **Cuarto período** de este proceso, dedicado al "Método catártico" 9, dirá:

> *"Este apasionante período de descubrimientos, tan importante para la fundación del psicoanálisis, necesita ser caracterizado, desde nuestro punto de vista, desde cuatro ángulos diferentes, a saber: el teórico, el psicopatológico, el técnico y el de la implicación personal de Freud en su " autoanálisis"…*

*En el **nivel de su implicación personal**, Freud irá penetrando, ya sobre el final de esta etapa, en forma paulatina, en su propia neurosis y en su llamado "autoanálisis". Esta búsqueda se constituirá en el eje primordial de sus descubrimientos y del nacimiento de la teoría y de la técnica psicoanalista. Si debiéramos jerarquizar alguno de los tres factores que intervinieron en esa compleja articulación para el nacimiento del psicoanálisis (teoría, técnica y psicoanálisis del propio Freud) es sobre este último aspecto donde pondríamos el acento. Sin ese plano hubiera sido imposible dicho nacimiento, lo que marcará la especificidad epistemológica del psicoanálisis como disciplina científica." 10*

Cabe preguntarse si la ausencia de una propuesta clara, de una constitución definida, en el Psicoanálisis ¿será la consecuencia de un análisis (o "autoanálisis") inconcluso? En este supuesto caso, ¿Podremos hablar, del ***análisis terminable o interminable*** del propio Psicoanálisis? 11

Y si esto fuera así, ¿será el psicoanálisis equivalente a la historia del análisis (o autoanálisis) de S. Freud? ¿Es el Psicoanálisis la historia de un sujeto epistemológico? ¿O se trata mejor, de la epistemología de un cuerpo teórico, o de una metodología, o de una técnica o, de una "*Teoría de la Técnica*"**?**

Empecemos por intentar develar cual ha sido el transitar de la historia y la epistemología del Psicoanálisis:

El pasaje por las diferentes épocas que han contribuido a la construcción del cuerpo de elaboraciones y discernimientos que se ha dado en llamar "Psicoanálisis", ha sido atravesado por diversos factores a saber:

Socio-culturales e históricas como tal: el Psicoanálisis surge a fines del siglo XIX, en la Europa victoriana y es dirigido a un grupo bien delimitado, según lo expuesto en la obra de 1904 [1903]), *"El método psicoanalítico de Freud" 12:* ser capaz de un estado psíquico normal (confusión, melancolía, histeria, no). Está indicado para psiconeurosis crónica con pocos síntomas violentos o peligrosos. No está indicado en anorexia, ni casos agudos de histeria. Tener cierto grado de inteligencia natural y de ética, malformaciones del carácter y rasgos de una constitución degenerativa, se exteriorizan como resistencias difíciles de vencer. Personas mayores de 50 años no, porque se dificulta dominar la masa del material psíquico, prolongándose demasiado el tratamiento. Es de importancia señalar, que a través del tiempo estos requisitos han ido ampliándose y extendiéndose a mayor número de cuadros patológicos y de características individuales de los pacientes.

Los propios de las exigencias teórico-metodológicas de las diferentes épocas: pasando de un reduccionismo biologicista íntimamente vinculado a los principios de la química, la física, la fisiología y la biología, hasta llegar a la denominada por el propio Freud desde 1915, en su obra *"Lo Inconsciente" 13* ***Metapsicología,*** introducida con el fin de poder dar interpretación a su concepción del ***Inconsciente*** entendido en sentido **económico** (juego de cargas y contracargas por el cual las representaciones psíquicas inconscientes permanecen reprimidas mientras que la energía es desplazada a nuevas representaciones aceptables por la consciencia).

La historia individual de Freud, como sujeto y mentor de dicho conocimiento, su autoanálisis (mediante el intercambio epistolar con su amigo Fliess) inconcluso, causante quizás, del insalvable bache que Jacques Derrida exige salvar a los Estados Generales del Psicoanálisis, demanda que el propio Freud, avizorara desde 1914 en su obra *"Contribuciones a la historia del movimiento Psicoanalítico"*:

> *"…si en lo que sigue hago contribuciones a la historia del movimiento psicoanalítico; nadie tendrá derecho a asombrarse por su* ***carácter subjetivo, ni por el papel en que esta historia cabe a mi persona*** *[el subrayado es mío]. En efecto, el psicoanálisis es creación mía, yo fui durante diez años el único que se ocupó de él, y todo el disgusto que el nuevo fenómeno provocó en los contemporáneos [y no tan contemporáneos, cabría agregar] se descargó en mi cabeza en forma de crítica…".* 14

Y finalmente los cambios en los paradigmas epistemológicos, de decir en la construcción del cuerpo metodológico del psicoanálisis, como se señala en la obra anteriormente mencionada, respecto al método psicoanalítico. En ella se delimitan las diferentes etapas de su constitución y empieza señalando que el **método psicoterapéutico** utilizado por Freud (*Psicoanálisis*), proviene del ***procedimiento catártico***, enunciado por éste en 1895, en los *"Estudios sobre la histeria",* que hiciera con Breuer, quien lo emplea por primera vez en una histérica, descubriendo la patogénesis de éstos síntomas. Consecuencia por la cual instiga a Freud a profundizarlo, a partir del estudio de más casos.

Freud va haciendo modificaciones en la técnica de Breuer, hasta que ***renuncia a la sugestión*** y emprende el **segundo paso *dejando la hipnosis*** y pasando al Método de asociación libre, centrado en las "ocurrencias" de sus pacientes entendidas como aquellos "… *retoños de los productos psíquicos reprimidos (pensamientos y mociones)…"* **desfigurados** por las **resistencias** que se oponen a su reproducción. Su **valor para la técnica terapéutica**, está dado por su **vínculo con el material psíquico reprimido.**

Y aquí encontramos su **valor terapéutico:** *"…volver asequible a la consciencia lo que antes era inconsciente en la vida anímica"* = *"Arte de la Interpretación"*

Y así concluye Freud en esta obra diciéndonos que la Tarea del Método Psicoanalítico sería: *la cura por supresión de amnesias, deshacer las represiones, volver asequible lo inconsciente a la consciencia 15* (al vencer las resistencias). Pero difícilmente se consiga este estado ideal en un ser humano normal. Por lo tanto, la meta consiste en una curación práctica, el restablecimiento de su capacidad de rendimiento y de goce. Si los resultados son incompletos, se obtiene una mejoría del estado psíquico general, aunque algunos síntomas persistan.

Podemos corroborar hasta aquí, que aún hoy, básicamente, a pesar de que los conocimientos hayan ido incrementándose, nuestra tarea se encuentra en el mismo punto en el que estaba hace cien años.

La práctica psicoanalítica se estructura en torno a un concepto nodal, a saber el de "***lo inconsciente"*** en tanto que éste es el objeto teórico del psicoanálisis y por tanto delimita su espacio de intervención. Se trata entonces con un cierto sujeto que se llama inconsciente. Para Oscar Masotta (1979) *"en el psicoanálisis lo que está en juego es algo que tiene que ver con el deseo inconsciente, algo entonces que tiene que ver con la verdad del sujeto es lo que está en juego"* (p. 78); siendo los lapsus, las equivocaciones verbales, los olvidos de las palabras, los síntomas, los recuerdos encubridores, en fin los cortocircuitos del discurso por donde se filtra el deseo.

La práctica que se estructura teniendo como base éstos referentes se realiza según determinadas prescripciones que se resumen en dos reglas fundamentales que conforman el método psicoanalítico: ***la Asociación Libre y la Atención Libremente Flotante***.

Dentro de este contexto podemos señalar, recuperando a J. Perrés16 (1988) que; para Freud el método es entendido como un camino de investigación o para ser más precisos, como un verdadero procedimiento o dispositivo que permite el acercamiento al objeto en estudio. Así encontramos que en "*Psicoanálisis y Teoría de la Libido*" (1922) Freud define al psicoanálisis como el nombre:

> "…*1) de un procedimiento que sirve para indagar procesos anímicos difícilmente accesibles por otras vías,*
> *2) de un método de tratamiento de perturbaciones neuróticas, fundado en esa indagación, y*
> *3) de una serie de intelecciones psicológicas, ganadas por ese camino, que poco a poco se han ido co-ligando en una nueva disciplina científica*". 17

De lo señalado en los incisos 1 y 2 se desprende que tanto el método de investigación como el de intervención coinciden, ya que a medida que se avanza en el proceso de investigación se produce un saber que modifica al propio sujeto y de esta manera se alcanza la cura.

Rescatemos el concepto de Inconsciente, más que nada, el que Freud definiera como "el Inconsciente eficaz", el que causa efectos, el **dinámico**. El que a diferencia del Inconsciente en sentido descriptivo es móvil, es "activo". El que solo podemos conocer a través de sus manifestaciones, el inasequible a la consciencia… el reservorio de las pulsiones.

Bajo esta lógica hipoteticemos la posibilidad de una supuesta analogía en donde, Freud sería al Inconsciente dinámico, lo que el Psicoanálisis es a las pulsiones. "Freud sería por lo tanto, el reservorio del Psicoanálisis".

Del Psicoanálisis entendido bajo la lógica de la Pulsión, de esa energía intrapsíquica (en tanto Freud es un sujeto y como tal es social) en constante fluir.

La obra prima respecto a las características y a la necesidad de elaborar una teoría de la Pulsión, data de 1915 18: en este texto, entre otras cosas, Freud definirá los elementos que definen a la pulsión:

- **Esfuerzo (Drang):** factor motor, suma de la "***exigencia de trabajo que representa"***. Es de carácter universal. Es la esencia misma de la pulsión.
- **Meta (Ziel):** satisfacción. Se alcanza al ***"cancelar el estado de estimulación en la*** **fuente** ***de la pulsión".***
- **Objeto (Objekt):** es el medio o fin mismo de la meta. **"es lo más variable en la pulsión"**. Puede o no, ser ajeno al propio cuerpo.
- **Fuente (Quelle):** ***"proceso somático interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado en la vida anímica por la pulsión".*** Solo puede conocérsela desde lo anímico, por sus metas, en ocasiones por esta ví a, se llega a la fuente somática que le dio origen.

Pongamos ejemplos a los componentes de lo que hemos dado en llamar **"PULSIÓN PSICOANALÍTICA":**

- **Esfuerzo (Drang):** el psicoanálisis no es un sistema como los filosóficos, que parten de algunos conceptos básicos definidos con precisión y procuran apresar con ellos el universo todo, tras lo cual ya no resta espacio para nuevos descubrimientos y mejores intelecciones. Más bien adhiere a los hechos de su campo de trabajo, procura resolver los problemas inmediatos de la observación, tanteando en la experiencia. Siempre inacabado y siempre dispuesto a corregir o variar sus doctrinas. Lo mismo que la química o la física, soporta que sus conceptos máximos no sean claros, que sus premisas sean provisionales, y espera del trabajo futuro su mejor precisión.
- **Fuente (Quelle):** en esta pulsión, la fuente trasciende lo somático, o mejor dicho, se sitúa en ese **border**, entre las experiencias internas del sujeto y las elaboraciones que deberá externalizar, a fin de construir el cuerpo que define al psicoanálisis en sí mismo.
- **Meta (Ziel):** satisfacción. Se alcanza al conceptualizar las hipótesis surgidas desde lo empírico y que alcanzan a ser plasmadas en lo teórico***.***
- **Objeto (Objekt):** es el medio o fin mismo de la meta. **"es lo más variable en la pulsión"**. Puede o no, ser ajeno al propio cuerpo. El objeto en psicoanálisis es lo más variable, pues partiendo de la premisa del Inconsciente, en su imposibilidad de acercamiento a no ser mediante el rodeo hecho a partir de sus manifestaciones (lapsus, sueños, chistes, síntomas); llegamos a valernos de los más disímiles objetos, como puede ser el arte, el deporte, hasta la sociedad en sí.

El segundo momento de la tópica pulsional, en donde Freud incorpora las **pulsiones de muerte 19**, de las que empezáramos a hablar varios pá rrafos atrás. De esta forma nos preguntamos, esta pulsión psicoanalítica, ¿respondería a las características de Thanatos? Repasemos que nos dice el autor en *"Más allá del Principio del Placer"* (1920)

Freud al buscar el vínculo entre compulsión de repetición-principio de placer, observa que la experiencia frustrante vivida por el neurótico en su infancia respecto a la satisfacción de sus pulsiones sexuales, se escenifica en la etapa adulta durante el análisis, procurándose los medios para repetirla, a pesar de haber sido altamente displacentera, pues ***"…una compulsión esfuerza a ello".*** Esto es lo que el autor llamará ***"neurosis de transferencia".***

Aclara además, que este no es un mecanismo exclusivo de los neuróticos, sino de todos los sujetos, citando ejemplos incluso de la literatura, podemos encontrarla. Lo que lo lleva a suponer, ***"…que en la vida anímica existe realmente una compulsión de repetición que se instaura más allá del principio de placer".***

Desde este supuesto partirá para enunciar su **"segunda tópica de las pulsiones": *Pulsiones de vida/Pulsiones de Muerte,*** o dicho de otra forma, entre ***Thanatos y Eros.***

Llegando a formularse la cuestión crucial de este texto, "de qué modo se halla en conexión lo pulsional con la compulsión de repetición", a lo que Freud se ve abocado a responder, observando que uno de los principales caracteres de las pulsiones es que tienden a reconstruir algo anterior:

> *"Una pulsión sería, pues, una tendencia propia de lo orgánico vivo a la reconstrucción de un estado anterior, que lo animado tuvo que abandonar bajo el influjo de fuerzas exteriores, perturbadoras; una especie de elasticidad orgánica, o, si se quiere, la manifestación de la inercia en la vida orgánica."* (pág. 247)

En otras palabras, la pulsión sería simplemente la tendencia de lo orgánico a la reconstrucción de su estado anterior no-vivo, mientras que todos los éxitos de la evolución orgánica se deberían a las influencias exteriores.

Una de las más primitivas e importantes funciones del aparato anímico, es la de ligar las excitaciones afluyentes, tanto del exterior como del interior del cuerpo (fundamentalmente las pulsiones), transformando su carga psíquica móvil en carga en reposo, ligada.

> *"Durante esta transformación no puede tenerse en cuenta el desarrollo del displacer, pero el principio de placer no queda por ello derrocado. La transformación sucede más bien en su favor, pues la ligadura es un acto preparatorio que introduce y asegura su dominio.*
>
> *Separemos función y tendencia, una de otra, más decisivamente que hasta ahora. El principio del placer será entonces una tendencia que estará al servicio de una función encargada de despojar de excitaciones el aparato anímico, mantener en él constante el montante de la excitación o conservarlo lo más bajo posible. No podemos decidirnos seguramente por ninguna de estas tres opiniones, pero observamos que la función así determinada tomaría parte en la aspiración más general de todo lo animado, la de retornar a la quietud del mundo inorgánico."(255)*

En otras palabras, si los procesos de repetición lo que procuran es ligar las excitaciones aunque ello conlleve displacer, de esta manera actúan a favor del principio del placer, principio que es una tendencia a la descarga de las excitaciones ligadas y que, por consiguiente, se halla a su vez al servicio de la pulsión de muerte, cuyo fin último es deshacerse absolutamente de ellas y retornar a la quietud del mundo inorgánico. No sólo no hay contradicción, pues, entre principio de placer y pulsión de muerte, sino que además el primero *"es uno de los más importantes motivos para creer en la existencia de las pulsiones de muerte".*

Notoria es la recomendación que nos da Freud al final de esta obra, pues mucho nos dice respecto a las inconstancias de las elaboraciones en Psicoanálisis, al por qué no hablamos de una propuesta definitiva, por qué es tan complicado concluir si se trata de una teoría, un método, una técnica o una teoría del método. Al porqué Freud desde 1914, previniera las críticas que se le harían y se justificaría ante ellas (reitero la cita expuesta anteriormente):

> *"…En efecto, el psicoanálisis es creación mía, yo fui durante diez años el único que se ocupó de él, y todo el disgusto que el nuevo fenómeno provocó en los contemporáneos* [y no tan contemporáneos, cabría agregar] *se descargó en mi cabeza en forma de crítica…"*

Y de reclamos y exhortaciones; y de prejuicios y de ilusiones a los que el propio Freud al final de *"Más allá…"* pedirá*:*

"Debemos ser pacientes y esperar la aparición de nuevos medios y motivos de investigación, pero permaneciendo siempre dispuestos a abandonar, en el momento en que veamos que no conduce a nada útil, el camino seguido durante algún tiempo. Tan sólo aquellos crédulos que piden a la ciencia un sustitutivo del abandonado catecismo podrán reprochar al investigador el desarrollo o modificación de sus opiniones. Por lo demás, dejemos que un poeta nos consuele de los lentos progresos de nuestro conocimiento científico:

> *"Si no se puede avanzar volando, bueno es progresar cojeando, pues está escrito que no es pecado el cojear.'"(258)*

Ahora bien, volvamos a Derrida. Al final de su obra, a partir de la cual empezamos este recorrido, parece dar ánimo a los Estados Generales del Psicoanálisis. Su reclamo, pasa a ser un estímulo, un reforzador positivo (dirían los conductistas), con la aparente intención de promover un cambio de actitud respecto al "saber" del Psicoanálisis . A romper con la paciencia que Freud pidiera, hace casi cien años, a sus seguidores:

> *"Junto a algunos otros, ustedes los psicoanalistas, lo saben. Podrán o deberían saberlo mejor que cualquiera. La prueba: no les bastó suponer saber, supieron dar el salto hacia lo im-posible, exponiéndose, por el don gentil de una hospitalidad casi incondicional, a la visita de un extraño que vino sólo a saludarlos, sin duda, en signo de reconocimiento, pero sin seguro de salud, a riesgo y peligro de ustedes.*
>
> *El extraño habla mal del mal, no cree más en el soberano bien ni en el soberano mal. Él sufre solamente, pero espera siempre, sépanlo, hacerlo saber. Sin crueldad, con una humilde gratitud hacia quien le habrá prestado al oreja- y sin coartada-. Raramente hablamos de coartada, menos, sin alguna presunción de crimen. Ni de crimen, sin una sospecha de crueldad".* 20

Respecto a este párrafo agregará, a lo que él mismo comentara en el inicio de su obra:

> *"… el psicoanálisis sería, decía al comienzo, el único enfoque posible, y sin coartada, de todas las traducciones virtuales entre las crueldades del sufrir "por el placer", del hacer sufrir o del dejar sufrir, así del hacerse sufrir o del dejarse sufrir, así mismos, uno a otro, unos a otros, etc., según todas las personas gramaticales y todos los modos verbales implícitos… Equivocadamente, en contradicción con estas premisas, la conclusión que acabamos de leer podría entonces parecer acreditar al menos una diferencia entre dos crímenes, entre dos transgresiones del "no matarás": entre, por un lado, el asesinato que consiste en matar al otro, en el mismo o en sí mismo, y, por otro lado, lo que llamamos corrientemente el suicidio, o crimen contra sí.*21

Y finalmente, en cuanto al "Sin coartada" Derrida se preguntará:

> *"¿Acaso esta lógica puede, y si puede, cómo, inducir, si no fundar, una ética, un derecho y una política capaces de medirse, por un lado, con la revolución psicoanalítica de este siglo y, por otro, con los acontecimientos que constituyen una mutación cruel de la crueldad…? Lo que queda por pensar more psychoanalytico sería, pues, la mutación misma de la crueldad -o al menos las figuras históricas nuevas de una crueldad sin tiempo, tan vieja y sin duda más vieja que el hombre- La revolución psicoanalítica, si hubo una, tiene un siglo, justo. Poco tiempo, mucho tiempo.*
>
> *Lo que busqué pensar, si no conocer, a lo largo de este camino, es la posibilidad de un im-posible más allá de la pulsión de muerte, más allá de la pulsión de poder, más allá de la crueldad y de la soberanía, y un más allá incondicional. No soberano sino incondicional.*
>
> *¿Este más allá (así pues, más allá del principio del placer) sería también una coartada?*
>
> *¿El sin coartada, el "ninguna otra parte", es aún posible? ¿De una vez por todas o más de una vez?*

Así después de este largo recorrido, de sus idas y vueltas, el llegar a éste punto solo me permite reformular mis interrogantes y acotarlos a: **¿El psicoanálisis es aún posible?... ¿De una vez por todas o más de una vez?...**

Notas

* Trabajo presentado en la Maestría en Clínica y Psicoterapia Psicoanalítica en IMPAC, MX para acreditar el Seminario en Epistemología e Historia del Psicoanálisis, que imparte la Dra. Claudia de Lizardi, obteniendo la calificación de "Excelente".

1 *"…los Estados Generales son siempre convocados en los momentos crítico, cuando una crisis política llama a una deliberación, y en primer lugar a una liberación de la palabra con vista a una decisión de excepción que debería comprometer el futuro."* Derrida, J. (2001), Estados de ánimo del psicoanálisis. Lo imposible más allá de la soberana crueldad, Bs. As., Editorial Paidós. Pág. 63

2 Etchegoyen, H. (1999) Los fundamentos de la técnica psicoanalítica, Bs. As, Amorrortu editores.

3 Derrida, J. (2001), Págs. 63-64

4 Ídem Pág. 20

5 Ídem Pág. 65

6 *"… el psicoanálisis sería, decía al comienzo, el único enfoque posible, y sin coartada, de todas las traducciones virtuales entre las crueldades del sufrir "por el placer", del hacer sufrir o del dejar sufrir, así del hacerse sufrir o del dejarse sufrir, así mismos, uno a otro, unos a otros, etc., según todas las personas gramaticales y todos los modos verbales implícitos…"* Ídem Pág. 82

7 Derrida, J. Ob. Cit. Págs. 71-72.

8 Respecto al tema de la ética en psicoanálisis, acota J. C. Volnovich en su ensayo sobre la obra de J. Allouch: *"La etificación del psicoanálisis. Calamidad"*: *"Hoy en día, mientras Allouch reclama desde París ¡psicoanálisis! como respeto al deseo de cada analizante -y no traducción o subordinación de los conceptos psicoanalíticos al discurso político, al discurso jurídico, a la institución de la ética- una extensa producción teórica, una rica experiencia, argumentos abrumadores que sus interrogantes desencadenan, permanecen invisibles a sus ojos por el mero hecho de existir en otro mundo: en este mundo. Aquí: donde se han perpetuado los peores crímenes; donde la devastación del capitalismo hizo posible y necesaria la tortura como atributo del estado y donde algunos psicoanalistas y algunas instituciones psicoanalíticas acompañaron a los militares con su silencio, con su simpatía y hasta con su trabajo para que consumaran eficazmente la faena, y donde otros psicoanalistas y otras instituciones no solo fueron víctimas de ese horror sino que además, denunciaron, hostigaron a los regímenes totalitarios; aquí, un grupo grande de psicoanalistas con diferentes filiaciones, esbozaron respuestas que sería bueno que empezaran a universalizarse causando algo más que un escándalo, algo más que un happening, algo más que un libro como este al que, de todos modos, le damos la bienvenida por lo que es: analizador, síntoma de que el pacto sellado entre el centro y la periferia está empezando a conmoverse."* Texto Publicado en el sitio: Asociación Madres de Plaza de

9 Perrés, J. (1988) "Proceso de constitución del MÉTODO PSICOANALÍTICO. Cuarto período: Método catártico, 1892 ¿1898?", Mx., UAM.X.

10 Ídem, págs. 88-89

11 Freud, S. (1992) "Análisis terminable e interminable", en Obras completas Vol. IX, Bs. As, Amorrortu editores.

12 Freud, S. (1990) "El método psicoanalítico de Freud", en Obras completas Vol. VII, Bs. As, Amorrortu editores.

13 Freud, S. (1984) "Lo Inconsciente", en Obras completas Vol. XIV, Bs. As, Amorrortu editores.

14 Freud, S. (1990) "Contribuciones a la historia del movimiento Psicoanalítico", en Obras completas Vol. XIV, Bs. As, Amorrortu editores.

15 Ob. Cit., Freud, S. (1990) "El método psicoanalítico de Freud"…

16 Ob. Cit. Perrés, J. (1988).

17 Freud, S. (1990) "Psicoanálisis y Teoría de la Libido", en Obras completas Vol. XVIII, Bs. As, Amorrortu editores.

18 Freud, S. (1992) "Pulsión y destino de pulsión" , en Obras completas Vol. XIV, Bs. As, Amorrortu editores.

19 Freud, S. (1992). " Más allá del principio de placer", en Obras Completas, Vol. XVIII, Bs. As, Amorrortu editores.

20 Ob. Cit. Págs. 81-82

21 Ob. Cit. Pág. 82

De uma ética do desejo de analista para a estética
Por uma teoria do estilo

Ronald de Paula Araújo

"*Dessa práxis que é a análise, tentei enunciar como a busco, como a agarro.*
Sua verdade é movediça, decepcionante, escorregadia.
Vocês não conseguem compreender que é porque a práxis da análise
deve avançar em direção a uma conquista da verdade pela via do engano?"

Jacques Lacan

"*façam como eu, não me imitem*".

Jacques Lacan

"*Uma teoria do estilo merece ser elaborada para que se articulem*
final de análise, ato analítico e transmissão da psicanálise".

Antônio Quinet

"*O discurso do analista funda esta responsabilidade ét ica pela própria palavra, mas não de um único modo.*
O modo como cada analista especifica a ética de seu discurso configura seu estilo*"*.

Ricardo Goldenberg

O CAMINHO DA ÉTICA PARA A ESTÉTICA (O ESTILO)

Observa-se que o campo da Ética da Psicanálise encontra-se em complexa problematização e leva os psicanalistas a um permanente questionamento, procurando desenvolver os seus conceitos afins, a saber, *o desejo de analista, o ato analítico, final-de-análise, o passe e a transmissão*, estando implicadas nestes fundamentos questões referentes à *técnica* e à própria *finalidade da psicanálise*.

O estudo mais aprofundado da obra de Freud e Lacan corrobora com considerações de diversos psicanalistas, como Serge Cottet, Antônio Quinet, Ricardo Goldenberg, dentre outros, que apontam para uma mudança na posição do analista em relação ao analisante, de Freud até Lacan (COTTET, 1989), portanto, mudanças na Ética da Psicanálise que se refletem na técnica, apontando para uma concepção de análise e conseqüentemente na mudança da análise oferecida por cada um destes autores referenciais durante a sua obra.

Antônio Quinet (ac. 2005 [1999]) e Ricardo Goldenberg (2004) defendem uma mudança de estilo de Freud até Lacan, mas também no próprio Lacan através do tempo distinguindo, basicamente, dois momentos deste último que pontuam estas mudanças referenciadas por uma nova concepção da Ética da Psicanálise. Tais concepções teriam se modificado do Lacan da década de 60, no *Seminário 7* sobre A Ética, baseado no modelo trágico de Antígona, para o Lacan da década de 70, a partir do *Seminário 20* e, principalmente, com a tomada do modelo literário de James Joyce, para o qual Lacan denominou de **Ética do Bem-dizer**, também denominada por alguns de Ética do Estilo.

Sobre o amplo problema da Ética da Psicanálise temos como reflexão de abertura, a seguinte questão: é possível aceitar-mos uma Ética da Psicanálise como uma Ética do Desejo? Foi este realmente o objetivo de Lacan no *Seminário 7*? Afinal, o que viria a ser esta Ética do Desejo e como ela se constituiria?

Sabemos que no citado seminário o modelo apresentado por Lacan foi o da tragédia, particularmente o mito de Antígona e a forma como esta não cedeu do seu desejo de sepultar Polinices, contrariando a ordem pré-estabelecida de Creonte, do Estado, e a favor da ordem dos deuses e da tradição da família (LACAN, 1988), segundo uma leitura hegeliana que Lacan obteve do ensino de Kojève. Porém, é importante ressaltar que Lacan não corrobora com esta limitação imposta pela leitura de Hegel, como se a personagem de Sófocles provocasse apenas um puro e simples conflito de discursos, leitura interessante para o campo do Direito, porém, para o nosso, que nos importamos com o desejo de Antígona, interessa saber o que a levou até o seu ponto limite, atingindo a dimensão do belo na ação da tragédia. A leitura hegeliana, então, limita a nossa compreensão e impregna a visão que temos do texto de Antígona, se não tivermos o devido cuidado. Disse a esse respeito, Lacan (1988, p. 302/303, grifo nosso):

> Uma pessoa totalmente irresponsável no assunto escrevia há pouco que eu não tenho a menor resistência no que se refere às seduções da dialética hegeliana. Essa crítica foi formulada no momento em que comecei a articular aqui para vocês a dialética do desejo nos termos em que desde então continuo utilizando-a, e não sei se era merecida, mas não se pode dizer que o personagem em questão seja especialmente sagaz. **Seja como for, certamente não há um domínio onde Hegel me pareça mais fraco do que o de sua poética, e especialmente o que ele articula em torno de *Antígona*.**
>
> Segundo ele, existe aí conflito de discurso, no sentido em que os discursos comportam o que está essencialmente em jogo, e que, além do mais, vão sempre na direção de não que conciliação. Eu pergunto justamente qual pode ser a conciliação no final de *Antígona.* E, também, não é sem estupor que se lê que essa conciliação é, ainda, por cima, dita subjetiva.
>
> [...]
>
> Tentemos lavar um pouco nossos miolos de todo esse ruído feito em torno de *Antígona* , e ir ver detalhadamente o que aí ocorre. O que há em *Antígona?* Há, primeiramente, Antígona.
>
> [...]
>
> E, em seguida, há uma ação.

O que impulsiona a ação de Antígona? Dizemos que o seu desejo. Mas, o desejo de Antígona foi realmente o desejo do sujeito Antígona, e tal desejo foi simplesmente o de cumprir o sepultamento como uma lei dos laços de sangue, não escrita, porém advinda da ordem dos deuses? Lendo o sentido de sua ação assim - defender a lei não escrita frente à lei da Cidade, representada pela ordem de Creonte - caímos na visão hegeliana do conflito de discursos, que Lacan criticara no próprio *Seminário 7*, como acabamos de demonstrar.

Por outro lado, se pensarmos que o desejo que a movimenta era um desejo puro, um puro desejo do Outro, ou seja, no sentido do cumprimento da maldição dos labdácidas, onde o que lhe resta é pagar o preço, como única remanescente da sua linhagem, do crime-tabu do incesto edipiano, ganhamos um passo. A segunda opinião é exatamente a tese defendida por Patrick Guyomard (1996) no 'Gozo do Trágico' , que ora apoiamos, pois se desloca mais ainda da visão hegeliana, ou melhor, a retira de cena. Para Guyomard, o que convocava Antígona a ir em frente era um puro desejo de morte, não um desejo de morrer onde poderíamos localizar um sujeito. Como ela mesma diz a Ismene, na tragédia: "**Não te preocupes; estás viva, mas minha alma há tempo já morreu, para que eu sirva aos mortos"** (SÓFOCLES, 2006, p. 218-220, grifo nosso)**.** Assim, concluímos que Antígona não é tão heroína assim em seu ato, pois não tem nada a perder, ela já perdeu tudo, como o protagonista do filme A vida de David Gale, realiza o ato bem-sucedido de um desejo puro. Voltemos ao texto de Sófocles:

CORO

Vejo transpor a porta agora Ismene, chorando lágrimas de irmã e amiga;
Paira uma nuvem sobre sua fronte
escurecendo as cores de seu rosto
e umedecendo-lhe a formosa tez.

CREONTE

Vamos, tu que, dissimulada como víbora
em minha própria casa, insidiosamente
sugavas o meu sangue, sem que eu percebesse
que alimentava duas pestes e conluios
contra o meu trono, dize-me: confirmarás
também a participação naquele enterro,
ou negarás, jurando desconhecimento?

ISMENE

Eu pratiquei a ação, se ela consente nisso;
sou cúmplice no crime e aceito as conseqüências.

ANTÍGONA

Mas nisso não terás o apoio da justiça,
pois nem manifestaste aprovação à idéia
nem eu te permiti participar da ação.

ISMENE

Notando os sofrimentos teus, não me envergonho
de percorrer contigo o mar de tuas dores.

ANTÍGONA

Os mortos sabem quem agiu, e o deus dos mortos;
não quero amiga que ama apenas em palavras.

ISMENE

Não me julgues indigna de morrer contigo,
Irmã, e honrar o morto com os ritos sagrados.

ANTÍGONA

Não compartilhes minha morte, nem aspires
a feitos que não foram teus; basta que eu morra.

ISMENE

Que valerá a vida para mim sem ti?

ANTÍGONA
(Com um sorriso sarcástico)

Indaga de Creonte, pois só pensas nele!

ISMENE

Por que me afliges sem proveito para ti?

ANTÍGONA

Se rio e o meu riso te faz sofrer, lastimo.

ISMENE

Como te poderei ser útil, mesmo agora?

ANTÍGONA

Salva-te, Ismene. Não te invejo por fugires.

ISMENE

Pobre de mim! Não participo de teu fim?

ANTÍGONA

A tua escolha foi a vida; a minha a morte.

ISMENE

Mas não ficaram por dizer minhas palavras.

ANTÍGONA

A uns parecerás sensata; a outros, eu.

ISMENE

De qualquer modo, nossas faltas são iguais.

ANTÍGONA

Não te preocupes; estás viva, mas minha alma
há tempo já morreu, para que eu sirva aos mortos.

CREONTE

Afirmo que uma destas moças neste instante
nos revelou sua demência; a outra é insana,
sabidamente, desde o dia em que nasceu.

ISMENE

É, rei, mas a razão inata em todos nós
está sujeita a mutações nos infelizes

(SÓFOCLES, 2006, p. 218-220, grifos nossos).

A nosso favor, temos a posição do próprio Lacan (1988 [1959-60], p. 342, grifos nossos), no mesmo *Seminário 7*:

> Nada menos dionisíaco do que o ato e a figura de Antígona. Mas **Antígona leva até o limite a efetivação do que se pode chamar de desejo puro, o puro e simples desejo de morte como tal.** Esse desejo, ela o encarna.
>
> Reflitam bem nisto – o que é de seu desejo? **Não deve ser ele o desejo do Outro e ligar-se ao desejo da mãe? O desejo da mãe é, ao mesmo tempo, o desejo fundador de toda a estrutura**, aquele que fez vir à luz seus rebentos únicos, Eteoclés, Polinices, Antígona, Ismene, mas, ao mesmo tempo, **é um desejo criminoso.** Reencontramos aqui, na origem da tragédia e do hu manismo, um impasse semelhante ao de Hamlet, e, coisa singular, mais radical.
>
> Nenhuma medição é aqui possível, a não ser esse desejo, seu caráter radicalmente destruidor. A descendência da união incestuosa se desdobrou em dois irmãos, um que representa o poderio, o outro que representa o crime. **Não há ninguém para assumir o crime e a validade do crime senão Antígona.**

Assim, o desejo de Antígona é um desejo puro, o desejo puro de morte. Podemos questionar ainda que todo o desejo é desejo do Outro, então o Outro que age em Antígona seria da mesma ordem de qualquer desejo, mesmo este sendo um desejo puro. Esta resposta simplifica a questão, e Lacan (1998a [1964], p. 260) nos retira desse incômodo definindo melhor o que ele não considera como desejo puro, no *Seminário 11: "*O desejo do [de] analista não é um desejo puro". Isso é um alívio para nós. Há ainda outra versão do seminário, trazida por Ivan Corrêa na ocasião da nossa defesa de dissertação que Lacan teria dito que "A análise não é um desejo puro". O alívio aumenta ainda mais. Ou seja, enquanto vivos, desejantes, não estamos encenando um desejo puro, estamos longe de Antígona e mais longe ainda da questão de ceder ou não ceder de seu desejo, pois não temos a condição de definir o que seja isso. Em suma, ceder ou não ceder de seu desejo não entra na questão de Antígona, se tomamos a leitura de que ela cumpre um desejo puro de morte. Mas, ceder ou não ceder de seu desejo entra no debate das análises?

Como determinamos tais desejos com precisão, para sabermos se os analisantes cedem ou não de seus desejos? Esse problema, enfrentamos também nas nossas próprias análises pessoais, se cairmos nessa má leitura da proposição de Lacan no *Seminário 7.*

Ali, ele nos explica o que chama "ceder de seu desejo" a partir da traição do sujeito em relação a ele mesmo, ou mesmo da aceitação por parte deste sujeito da traição de outrem "a ponto de diminuir suas próprias pretensões" (LACAN, 1988, p. 384-5). Em forma de proposições, lança as suas duas primeiras: "**A única coisa da qual se pode ser culpado é de ter cedido de seu desejo**.[...] Em segundo lugar, a definição do herói – é aquele que pode **impunemente ser traído**" (p. 385, grifos nossos).

A imprecisão do que viria a ser este desejo ***não permite a construção de uma Ética da Psicanálise no sentido positivo do termo como apoiada nele***, haja vista a não-condição de precisar o que seria este desejo inconsciente, uma posição, ironicamente, mais ética para a própria Psicanálise em relação ao saber. Então, como poderemos apoiar uma Ética nesta hiância, nesta falta mesma que é o desejo (Wunsch)?! Nossa proposta para o problema foi defender A Ética da Psicanálise, como uma **Ética do Desejo de Analista**.

Porém, como o Desejo de Analista age, digamos assim, em cada analista? Neste ponto, seria interessante e honesto aproximar a Psicanálise do campo dos fatos e atos que ocorrem em uma análise e, então, conjuntamente à construção de um campo ético teórico/lógico, construir a possibilidade de perceber a posição/ação do analista como irremediavelmente ligada ao seu estilo: ***a análise que este pode oferecer em determinada circunstância - frente àquele analisante e como este mesmo analista se posiciona relativamente ao final de sua própria análise.*** Enfim, **como este analista transmite a psicanálise.** Acompanhemos o que Lacan nos deixou sobre a questão do estilo, infelizmente em poucos pontos casuais.

Na abertura dos Escritos, Lacan (1998b, p. 9) utiliza-se de Buffon, afirmando: "o estilo é o próprio homem". Depois ele complementa, fazendo uma questão em forma de afirmação: "o estilo é [...] o homem a quem nos endereçamos?" (p. 9), efetivando uma torção que nos remete ao grande Outro. A partir deste mote, Quinet (acesso em 2005 [1999]) nos traduz estas assertivas pela questão do estilo como estando vinculada à mensagem invertida que o sujeito recebe do Outro, lembrando o esquema L, não sendo o estilo exatamente esta mensagem invertida do Outro, mas sendo o reconhecimento desta mensagem

invertida o caminho pelo qual, através da suspeita da vinculação/identificação do estilo do sujeito ao estilo do Outro, há a ascensão à desconfiança se o estilo provém realmente do Outro, o que aproxima a questão ao próprio objeto a:

> O final de análise coloca em questão a identificação do estilo do sujeito com o estilo do Outro, ou seja, ele suspeita se o estilo provém mesmo do Outro. Podemos inferir que é esta a razão de Lacan concluir no texto de Abertura dos Escritos que não é o Outro e sim o objeto a o que responde pela questão do estilo:
> "É o objeto que responde à pergunta sobre o estilo que formulamos logo de saída. A esse lugar que, para Buffon, era marcado pelo homem, chamamos de queda desse objeto, reveladora por isolá-lo, ao mesmo tempo, como causa do desejo em que o sujeito se eclipsa e como suporte do sujeito entre verdade e saber"
> (Lacan, 1998, [1966]:11 apud QUINET, acesso 2005, s/p.).

Quinet (acesso em 2005 [1999]) finaliza: "O estilo não é o próprio homem. O estilo não é o Outro. O estilo é o objeto ***a***, causa de desejo". O que podemos pensar a respeito, seguindo as colocações de Quinet a partir de Lacan?

Primeiro, estamos diante de uma formulação impactante que remete ao estilo (uma estética, portanto) a ser assumido, ou melhor, construído, a partir da queda do objeto a num final-de-análise, como sendo aquilo que causa o desejo, mas como sendo também aquilo que realmente nunca existiu. E daí o problema de saber de que substância é feita a marca de um estilo. A travessia da fantasia, o esvaziamento do ser num des-ser por parte do analisante e a queda do sujeito-suposto-saber sustentado pelo analista permite a assunção de um novo desejo, um desejo prevenido, singular, que é o desejo de analista, como também a possibilidade de construir-se, a partir deste novo zero, uma estética: ***a forma pela qual o desejo de analista é encenado frente aos sujeitos que vêm colocar-se diante dele*** - a forma como o analista endereça-se a estes novos outros, a partir do que do Outro lhe foi possível "escutar-se", na sua própria análise, digamos assim, do que deste Outro, desta mensagem invertida que compõe sua representação enquanto sujeito do inconsciente, tenha podido esvaziar-se e cair do próprio objeto a: um certo nada que é tudo - seu estilo, seu traço particular, sua forma de encenar A Ética do Desejo de Analista.

A proposta de Quinet aproxima-se das formulações de Ricardo Goldenberg (2004) no texto *A ética é o estilo*. O problema existente no texto de Goldenberg, e que o faz preocupado, é se com esta afirmação não se estaria aviltando o próprio conceito de Ética, que é universalizante, na nossa modernidade. O sentido do termo Ética surge na Psicanálise carregado de ressonâncias semânticas do campo da Filosofia, e, para nós, este significante só é possível ser trazido se modificada a sua significação, pois a questão da universalidade implicada nele é unida na Psicanálise à questão do particular que deve haver em cada análise e em cada analista.

Se não temos uma Ética Psicanalítica no sentido totalizante da Filosofia acabamos por nos aproximar mais do nosso próprio campo, e a dificuldade acaba nos impulsionando: ***recaímos sempre na questão ética pela via de uma falta***. É possível a formalização de uma Ética comum a todo o campo da Psicanálise a partir desta falta. É isto que temos nos esforçado em fundamentar. O estilo é o objeto.

Ora, a simples questão que o analista se coloca constantemente se realmente está a operar a função universal do desejo de analista de promover uma análise, a questão relançada na sua própria análise sobre o final-de-análise que ele reencontra no cotidiano da sua clínica, e a própria formulação do campo dos atos de como seria "a melhor maneira" de sustentar o ato analítico, são questões éticas que nos remetem ao campo do chamado ethos, os "hábitos" (dos gregos), digamos assim: do ***como fazer*** o ***dever-ser*****,** quer queiramos, quer não, da própria técnica psicanalítica. Aqui há o perigo de cairmos numa *ética não psicanalítica*, que poderíamos colocar do lado de uma *"constante ética universal do campo psicanalítico"*, pois acaba se fundamentando em práticas empíricas na realidade da clínica: *nas concepções que cada analista possui sobre os fins e meios da análise.* Tal enfoque é preocupante, pois envolve um ideal em jogo, justamente o que mais combatemos em prol do sujeito do inconsciente, da particularidade de cada diferença que marca cada analisante.

Segundo Goldenberg (2004, p. 15), o discurso do analista funda esta responsabilidade pela palavra que não se dá de uma única e mesma forma, mas sim, se referencia ao estilo de cada um: "O modo como cada analista especifica a ética de seu discurso configura seu *estilo*".

BIBLIOGRAFIA:

COTTET, Serge. *Freud e o Desejo do Psicanalista*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar, 1989.

GUYOMARD, Patrick. *O gozo do trágico: Antígona, Lacan e o desejo do analista*. Rio de Janeiro, RJ: Jorge Zahar Ed., 1996.

_____. A ética é o estilo. In: BERNARDINO, Leda (org.). Coleção Psicanálise da Criança: Coisa de Criança, v. I, n.1 (1991 - ...). Salvador, BA: Ed. Ágalma, 2004.

LACAN, Jacques. *O seminário, livro 20: mais, ainda* (1972-73). 2ª ed. revista. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

_____. *O seminário, livro 7: a ética da psicanálise* (1959-60). Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1988.

_____. *O seminário, livro 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise* (1964). Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998a.

_____. Abertura desta coletânea. *In*. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998b.

_____. *Nomes do Pai*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. *Os desafios da ética contemporânea in*: Revista Praia Vermelha: estudos de política e teoria social, vol. 1, n. 1. Rio de Janeiro: UFRJ. Escola de Serviço Social, 1997.

QUINET, Antônio. *O estilo, o analista e a Escola*. Disponível em: http://www.geocities.com/HotSprings/Villa/3170/EG.htm . Acesso em 14/07/2005. 1

SÓFOCLES. *A trilogia tebana*, 12ª edição. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

Notas

1 O texto de Antônio Quinet também encontra-se nas seguintes referências:

_____. "El estilo, el analista y la Escuela" * Link nº 2 *in* Boletin de los foros psicoanaliticos de España. Madrid, set. 1999.
_____. "Le style, l'analyste et l'École" * Trèfle *in* Revue de Psychanalyse, Nouvelle série 1. Toulouse, juin 2000.
_____· "O estilo, o analista e a Escola" *in* Comunidade analítica de Escola. Palea, RJ, 1999.

La tragedia griega

Diana Sperling

Lic. Patricia Ramos: Buenos días, acá estamos en este seminario y en esta ocasión tenemos el gusto de contar con Diana Sperling para dialogar sobre uno de los temas que nos apasiona (a ambas, seguro) y espero que a ustedes también. Diana es una filósofa, autora de libros y la causa de desasnarnos a muchos de nosotros. Su reciente libro, que aparecerá en noviembre del 2008, según tengo entendido se llama nada menos que "Filosofía de Cámara".

Lic. Diana Sperling: Lo primero que les voy a decir es que no voy a dar una definición de tragedia, me parece temerario definirla. Les cuento algunas definiciones que andan circulando por ahí: la tragedia es lo irremediable, es lo irreparable, es donde todo termina mal, donde se mueren todos, etc, etc, etc... incluyendo a George Steiner. Algunas cosas de Steiner son muy valiosas y otras son francamente banales.

Yo prefiero abordar la tragedia no desde una definición positiva sino desde alguna aproximación por la negativa, es decir, qué es lo que la tragedia no es. O mejor dicho, voy a decir lo que es que implica ya algo o mucho de lo que no es.

La tragedia: en primer lugar vamos a ubicarla temporalmente, la tragedia como término técnico y no como ese "¡ay sí, es una tragedia!"...no, no en ese sentido trivial sino en el sentido que nos interesa, la tragedia como género nace en Grecia en el siglo V antes de la era común y dura un siglo, no más que eso. Esto es lo primero que debe llamarnos la atención, por qué algo tan importante, tan fuerte, tan definitorio, tan todos los adjetivos que le quieran poner, dura un suspiro. En términos históricos un siglo es nada. ¿Por qué entonces tiene esta pregnancia, tiene esta enorme influencia? Toda la cultura posterior no puede desprenderse de algo de la tragedia, ni que hablar del psicoanálisis. El psicoanálisis en algún sentido empieza por ahí, digamos, la tragedia es una de las puertas de entrada al psicoanálisis. Quiere decir que ya nos tendría que llamar la atención esta conjunción entre extrema brevedad y al mismo tiempo una irradiación que no cesa. La tragedia no cesa. Cuando digo "no cesa" digo por un lado que se terminó, murió muy joven -Nietzsche dice que la tragedia tuvo una muerte trágica- y al mismo tiempo sigue imperando como muerta. Esta frase la saco también de Nietzsche -que es uno de los grandes analistas de la tragedia- cuando habla de la muerte de Dios. Dice que es algo (la muerte de Dios) que ocurrió en el principio mismo del cristianismo cuando eligen como Dios a un Dios muerto, crucificado, pero ese Dios sigue imperando como muerto. Esto dice Nietzsche en varios de sus textos sobre la muerte de Dios.

Yo podría extrapolar algo de esto a la tragedia. La tragedia muere como forma literaria, escénica, dramática, al final de ese siglo V a.e.c. para dar paso a otras cosas que ya vamos a ver qué son, pero no cesa de mandar permanentemente mensajes, influencias, impregnaciones, etc., a todo lo que viene después en el mundo occidental. Cuando digo mundo occidental estoy hablando de la Europa que viene de Grecia, Occidente como una constitución histórico cultural. Esto es el Occidente, ¿si? que es luego tomado por el cristianismo. Hay una cantidad de líneas de continuidad entre algunas figuras trágicas y esta Europa que se constituye como la cultura occidental y cristiana.

Desde ya que este tema es enormemente amplio. Apenas vamos a poder olerlo, abrir unas líneas de investigación. Yo después les voy a dar una bibliografía más o menos acotada para el que quiera seguir investigando.

¿Qué es lo que la tragedia no es y qué es lo que la tragedia en principio es? La tragedia, lo único que podemos decir por ahora es que es un **entre**, un hiato, algo entre una cosa y otra. Esta definición negativa es un poco la que nos va a conducir en la mañana de hoy.

Yo diría, podemos en principio trazar tres ejes para ubicar a la tragedia en su despliegue y en relación a lo que no es y que sin embargo, la roza, la bordea - hay una cierta mezcla, las fronteras no son demasiado claras. Podríamos decir que hay un eje temporal, un eje político y un eje de la subjetividad.

Ahora vamos a ver, entre qué y qué se extiende cada eje. Estos tres ejes son una mera definición metodológica. Se llama en filosofía "distinción metodológica" a aquello que sirve para establecer al

principio un mínimo orden para pensar pero que no necesariamente es lo real (lo real desde lo filosófico), no se da completamente así. Simplemente nos permite ordenar algo.

Cuando digo un eje temporal es porque hay al menos dos niveles o dos dimensiones. El eje temporal lo voy a abordar desde dos aspectos. Uno es desde lo que podríamos llamar una recta histórica -¿se acuerdan en el colegio? En tal año tal cosa, en tal año tal otra- bueno, esto es muy elemental pero el tiempo es necesario para no perdernos en una serie de consideraciones abstractas. Saber en qué momento se produce, qué es lo que está pasando en el contexto en un momento, es fundamental para entender por qué surge o a qué apunta esta nueva formación, esta nueva institución diríamos o este nuevo dispositivo que es la tragedia.

Pero también cuando digo eje temporal apunto no a la tragedia en el tiempo sino al tiempo en la tragedia, quiere decir qué es lo que la tragedia hace con el tiempo. Qué proceso sufre lo que podríamos llamar la noción de temporalidad en la tragedia.

Ustedes saben que el tiempo no es eterno, quiere decir que cada época, cada cultura construye una determinada manera de comprender la temporalidad. Se habla del tiempo cerrado, del tiempo abierto, del tiempo lineal, del tiempo circular… son nombres que al menos nos van a servir de guía aunque no sean exactamente descriptivos pero por lo menos son lugares donde podemos hacer pie para comprender algo del problema.

Entonces, el eje temporal: podríamos decir ¿entre qué y qué? Entre un tiempo cerrado y un tiempo abierto. ¿Qué es lo que hay antes de la tragedia y qué es lo que comienza a fundarse simultáneamente con la tragedia, contemporáneamente con la tragedia y va a tener su despliegue después?

Antes de la tragedia, y es desde donde la tragedia toma sus materiales, es el mito. No me voy a meter ahora con las definiciones, es una palabra complejísima. Por ahora es nada más un cuadrito sinóptico para ver de qué estamos hablando.

Ustedes saben que mito, originalmente en griego, la palabra *mythos*, tiene el mismo significado que *logos*, que quiere decir palabra, discurso, nada más. No tiene ninguna otra connotación. En general más aplicada a lo que sea relato, a la palabra en términos de narración.

El mito es lo que precede a la tragedia, pero que no desaparece, como hace creer esta falsa idea " del mito al logos"; el mito no desaparece sino que sufre una serie de transformaciones en la tragedia y se continúa traducido, interpretado, en las formaciones posteriores. ¿Cuáles son las formaciones posteriores que arrancan con la tragedia? La historia, fíjense que a la palabra mito se la contrapone en general con varias cosas, una de ellas es la historia. Contemporáneamente con la tragedia, surge la escritura de la historia. Heródoto por ejemplo, al que se llama el padre de la historia y el padre de la mentira, hace mito también, Heródoto cuenta cosas que lee, que le han contado, básicamente que le han contado, porque después Tucídides le critica a Heródoto que repite cosas que le chusmearon sin haberlas visto él y sin tener la certeza…claro, no existe la palabra historia como noción de historiografía. La palabra historia, *hystoría* en griego, quiere decir relato, narración, etc. Muy parecido a lo que quiere decir mito, pero por lo menos lo que tiene de diferente la narrativa histórica - aun tan incipiente, tan temprana diría yo - es que el mito narra el origen. El origen (del que viene de la palabra aborigen, *ab origine*), lo que narra son hechos fuera del tiempo, las *gesta* de los dioses. El mito entonces de algún modo se corresponde con lo que podríamos llamar por ahora el tiempo cerrado, aunque esto tenga muchos matices.

El tiempo cerrado o no-tiempo de alguna manera. No-tiempo en el sentido de lo que los humanos entendemos por tiempo, como una dimensión en la que las cosas pueden cambiar debido a determinadas iniciativas que nosotros tomamos o determinados actos que realizamos. Definitivamente de eso en el mito no hay.

Bien, entonces, por un lado el mito se contrapone a la historia, por otro lado se contrapone (por ahora, provisoriamente) al *logos*. Esta es una diferencia que aparece por primera vez en Platón, que si bien los menciona, recurre a ellos y cuenta mitos también, en algún momento para fundamentar sus propias teorías, especialmente en el *Fedro*, se ve necesitado Platón de hacer un recorte, de discriminar algo de una nueva palabra que daría cuenta de sus propios fundamentos. A eso lo llama *logos* y deja el mito del

lado de los relatos heredados. Podríamos decir también que ahí se abre una brecha entre tradición oral y tradición escrita. Esto es muy importante. Es tema para otro seminario pero es muy importante este pasaje de lo oral a la escritura porque da lugar a una gran cantidad de operaciones mentales que tienen enorme influencia en la construcción de la subjetividad, en el pensamiento de los pueblos y de los individuos, pero por ahora esta distinción entre mito y logos -aunque originariamente tengan el mismo significado- está al servicio de una necesidad programática de Platón para situar su propia palabra, su propio discurso, del lado de una elaboración más racional y no ya de lo que cuenta la tradición acerca de los dioses; como él está viendo la formación de los jóvenes que van a ser los próximos gobernantes, etc., necesita que estos jóvenes, además de las historias de la tradición, tengan algún basamento para poder hacer sus propias operaciones racionales y -aquí viene otra de las cuestiones fundamentales para nuestro abordaje de la tragedia- y decidir y elegir. El logos queda ya del lado de la elección y el mito queda del lado de lo ya decidido. Esto es fundamental.

Entonces, el mito de algún modo se opone también a la filosofía, si es que la filosofía apunta a construir un orden reflexivo, de autodeterminación, de búsqueda de "la vida buena" a través de la investigación del sujeto de sus propios recursos, y no ya como mero don de los dioses.

También ahí la tragedia está en el lugar de entre.

Veamos el eje de lo político. Esto es bastante sencillo, por lo menos en un principio. La tragedia es la mediación entre un cierto estado de cosas, en lo político, y la incipiente formación de otro estado que todavía tambalea pero que está en gestación. El viejo estado de cosas es el rey, el *basileus* en griego. El nuevo estado de cosas es la democracia, la polis. Entonces entre el rey y la democracia, podríamos decir también entre una acción que se desarrolla en el ámbito del palacio –si ustedes leen las tragedias van a ver que uno de los lugares fundamentales donde ocurren las cosas, esa famosa unidad de acción, tiene también una unidad de lugar que es el palacio-. Algo se traslada del palacio al ágora, o a la polis. Desde el punto de vista político también podríamos decir que hay otro pasaje fundamental, -y voy a hacer pie más tarde en este renglón porque me parece que es absolutamente nuclear-, el pasaje del sacrificio al derecho, a lo jurídico. ¿A qué me refiero con esto? Uno de los helenistas más brillantes e interesantes en la actualidad, muerto hace poquito, Jean Pierre Vernant, tiene un magnífico libro que escribe y coordina junto con Marcel Detienne, "La cocina del sacrificio en el país griego" (no está traducido, está en francés, *La cuisine du sacrifice dans le pays grec*), ellos comienzan diciendo que no hay ninguna situación política en la Grecia antigua que no se inaugure con un sacrificio. El sacrificio es el ritual por excelencia, no hace falta mencionar *Tótem y tabú* donde el sacrificio tiene una función absolutamente estructurante de lo social, fundante y demás -no me voy a meter con esto, es para otra vez - bueno, pero entonces el sacrificio como ritual concreto incluye la matanza del animal, en forma colectiva, perfectamente normada y reglada, jerarquizada, porque hay un sacrificador que ostenta un cargo particular, etc. pero al mismo tiempo el sacrificio tiene la particularidad de tener un reparto ya que esa victima sacrificial que es matada para ser comida debe ser repartida, y el reparto se hace también de acuerdo a los grados, a las jerarquías, a las nobleza, etc, etc. Este sacrificio que se lleva a cabo en la Grecia arcaica, es una característica propia de la Grecia arcaica, es la institución central de ese pueblo que está también buscando su identificación digamos, de algún modo, al pasar por la tragedia, porque no la saltea sino que se mete en ella, pero cuando sale de ahí, lo que va a resultar en el siglo V o IV es en la institución jurídica, en el derecho, el tribunal. Algo que comienza junto con la polis. Ahora vamos a ver también cómo esto se relaciona con el eje temporal y demás. Concretamente comienza junto con la polis la posibilidad de que los hombres sean juzgados, ya no solo por los dioses, sino por sus propios semejantes. Este es un cambio enorme, radical, y se ve como todo esto va a tener su eco fundamentalmente en el eje de la subjetividad.

Así vemos que todo esto lejos de ser meras divisiones puras, son modos de aproximarnos más a esto que es lo que más nos interesa.

Bien, ustedes saben que el primer teórico de la tragedia es Aristóteles. Lacan lo cita muchísimo, el seminario siete de Lacan donde hace su análisis de Antígona está realmente muy dedicado en gran parte a una lectura de Aristóteles, en algunas cosas estoy de acuerdo y en otras no, pero concretamente a lo que Aristóteles dice en su *Poética*, no solo en el capítulo seis sino casi diría a lo largo de toda la *Poética*, con unas pocas partes que se dedican a la lírica o a la ética, pero básicamente la *Poética* está dedicada a definir, describir, categorizar y caracterizar a la tragedia. Aristóteles dice ahí que hay tres elementos fundamentales en la tragedia. Uno es la *dianoia*, o pensamientos, razonamientos. Otro elemento es el *ethos*, lo que los griegos llaman el carácter. Y otro elemento es la acción, *praxis*. Y dice que puede haber

razonamiento (un personaje que piensa y dice lo que pien sa), puede haber carácter, pero si no hay acción no hay tragedia. La acción es el núcleo fundamental de la tragedia y tanto el razonamiento como el carácter están en función de la acción. Esto es para empezar la distinción entre la tragedia antigua y la tragedia moderna. En la moderna estas relaciones se invierten.

Pero en principio diría, esta acción que es el fundamento de la tragedia, está definida por Aristóteles como una acción unitaria. Tiene que haber peripecia (*peripeteia*), que quiere decir una acción que se va desarrollando en un sentido y en un momento dado cambia y se invierte el sentido. Tiene que haber *anagnórisis* o reconocimiento, la tragedia tiene una fuerte base en lo que se llama la *hamartía*, que es el error trágico, pero también tiene una connotación de falta contra leyes, las leyes de los dioses, de pecado, y la *hamartía* siempre va ligada al desconocimiento. Algo se desconoce. El caso típico por supuesto es Edipo, que no sabe quién es ni de dónde viene, y en el momento de la *anagnórisis* es cuando se desencadena finalmente la acción de la tragedia. Es como si todo apuntase a ese momento que es lo que dice Aristóteles que organiza todo el resto de la trama.

La trama, la acción está organizada según Aristóteles en términos de fábula, de leyenda, de narración, de mito. Son mitos que ofrecen material de esa acción. Esa acción es unitaria porque, dice Aristóteles, no importa contar muchas cosas, importa contar una sola. Y se le atribuye también a Aristóteles la distinción de estas otras dos unidades que acompañarían a la narración, que son la de tiempo y lugar.

Esto no es tan así pero lo vamos a tomar por un momento porque lo quiero relacionar con algo. Dice Walter Benjamin en su maravillosa obra *El origen del drama barroco alemán* que la estructura de la tragedia es la estructura del proceso judicial. Quiere decir: la unidad de tiempo es la jornada judicial, que se desarrolla desde que sale hasta que se pone el sol. La unidad de lugar es el tribunal. Y la unidad de acción es el proceso en sí mismo.

Ustedes saben que hay una palabra que todos hemos oído en relación al teatro que es la palabra *elenco*. La palabra elenco, en griego *elenjós*, quiere decir prueba. Prueba presentada en un proceso judicial. ¿Cuál es la diferencia entre este antes y este después? La diferencia en el sacrificio, es que la víctima no tiene defensa. Está ya destinada a sufrir esa muerte, de esa manera, en ese lugar, y no hay nadie que abogue por ella, ni ninguna prueba que se pueda presentar para salvarla de ese destino. Podríamos poner aquí –en el eje político, pero también temporal- del lado "antes", destino y del otro lado elección, lo que después del cristianismo va a terminar llamándose predestinación y libre albedrío, que son términos cuestionables, pero que se han impuesto.

En el derecho aparece, conjuntamente con la polis, la posibilidad de dialogar. Junto con el sacrificio, contemporáneamente con el sacrificio, la estructura de la sociedad griega es una estructura guerrera, bélica, donde no solamente se guerrea contra los otros, contra otros pueblos, sino que este mismo esquema de relación está presente adentro mismo de la sociedad, en la forma del *agon*. *Agon* quiere decir lucha a muerte -Hegel y compañía-. La lucha a muerte del *agon* se traslada a la tragedia, por eso son agonistas (protagonistas, etc.) la palabra y todo lo que tenga que ver con agonismo, protagonismo y demás, viene de estas maneras de estructurarse la sociedad griega de antes de la tragedia que es en términos del *agon*.

El derecho produce un cambio fundamental. Ya no son las armas sino los discursos los que van a decidir la suerte de los que están en juego ahí. Por esto Platón necesita hacer este hiato, esta separación entre mito y logos.

Benjamin también dice que los griegos cambiaron al héroe trágico por el pedagogo y establece algunas comparaciones muy interesantes porque, dice, bueno, también se lo puede interpretar a Sócrates como un héroe trágico, que va hacia su muerte, etc. Sí, pero elige por propia voluntad y además está rodeado de sus discípulos. No tiene para nada el carácter del sacrificio y menos aún del héroe trágico

P.R: Disculpame Diana, estoy pensando en una figura importante en relación al sacrificio, en Ifigenia.

D.S.: Claro, perfecto. Y gracias por la pregunta, porque, voy a ir para atrás. ¿Por qué el sacrificio se mete en la tragedia y por qué la tragedia está profundamente vinculada con el sacrificio? La tragedia es la heredera del sacrificio. Así, literalmente. Primero etimológicamente, podríamos trazar el eje lingüístico

etimológico. La palabra *tragoidía* en griego, viene de la palabra *tragos*, que es el macho cabrío que tiene muchas funciones. Es el animal que se sacrifica en los festivales dionisiacos, en los rituales en honor al dios Dionisio, el macho cabrío es una de las figuras de Dionisio.

Participante: Y el demonio.

D.S.: El demonio, sí, muy posterior, con la cola y las orejas, hasta resulta una de las figuras medievales de los judíos.

Participante: Y el sileno…

D.S.: claro, el sileno, todo lo que sea del orden del fauno…

Este animal mítico del *tragos* tiene una significación enorme en el pensamiento, en la mitología y en la cultura griegas. También son los que forman el coro dionisiaco, hombres disfrazados de tal manera que se parecen a esos machos cabríos, y que si uno como testigo ignorante pudiera acceder a esa escena diría que es una danza de machos cabríos. Esa formación es lo que después va a ser el coro en la tragedia.

Yo no estoy de acuerdo con definir el coro como la voz de la conciencia o de lo inconsciente, o la ley o la alteridad, la verdad es que el coro es todo eso y mucho más y sería muy difícil definir de una sola manera a esa formación que es además algo que nos resulta tan ajeno y lejano porque no sabemos cómo los griegos experimentaban esto; por eso hay que tener muchísimo cuidado de no intentar resolver rápidamente estas cuestiones con una definición que aplaque por completo la problematicidad de la cosa.

Entonces, el sacrificio es la base de la tragedia porque etimológicamente la tragedia viene del *tragos* como ritual presidido por el dios Dionisio. Nietzsche dice que la tragedia es una puesta en escena de las dos fuerzas principales de la naturaleza, la fuerza dionisiaca y la fuerza apolínea. ¿Cómo caracteriza a estas dos fuerzas? La fuerza dionisiaca es la fuerza de la vida en su pleno despliegue que incluye la muerte. Justamente los griegos tienen dos palabras para la vida, *bios* y *zoe*, *bios* es la vida cualificada, la vida individual y la *zoe* es la corriente de la vida, lo que podríamos llamar la energía cósmica si quieren o algún término parecido, nosotros no tenemos dos palabras para esto y parece muy difícil captar la idea, pero Dionisio es esta fuerza que arrasa con las diferencias y que es infijable en una forma estable. El Dios de las formas es Apolo, por lo menos en un cierto aspecto. Es más complejo pero por ahora es esto. Entonces ¿qué hace Dionisio según Nietzsche? Le pide prestadas las máscaras a Apolo para poder aquietarse momentáneamente y después sacárselas y poder seguir su ruta de arrasamiento vital y mortífero.

Participante: y de desmesura

D.S.: De desmesura…*hybris*, es lo ilimitado en gran parte, por eso Apolo es el límite, la música, la armonía, la claridad, la moderación en algunos sentidos, por eso se lo relaciona con el sol, con lo claro. Dionisio –Dionisos- queda más del lado de lo oscuro y demás… La tragedia entonces es la conjunción de la fuerza dionisiaca con la forma apolínea, la pura fuerza de la vida y la máscara que la acota (la estetiza, podríamos decir).

Participante: De hecho, ¿el teatro no empieza, como lugar físico, en un templo de adoración a Dionisos?

D.S.: Claro, exactamente. Ese lugar es lo que se llama la orquesta, *orchestra* en griego. Es el lugar donde danza el coro. ¿Qué quiere decir que danza el coro? No lo sabemos, no sabemos qué era esa danza, ni qué era esa música. No tenemos idea. Sí sabemos que era el elemento principal de esta puesta en escena, y que tenía esta forma entre el éxtasis dionisíaco y algo que se daba a ver a los demás. (Recordemos que es el coro de *tragoi*, de esos seres entre humanos y animales con forma de macho cabrío). Hay que leer *Bacantes*...

El sacrificio entonces está presente de una manera bastante curiosa y bastante interesante. Podríamos decir entonces que la tragedia lo que hace es una literaturización del sacrificio, una transcripción del sacrificio. Claro que en la escena trágica ya no se realizan sacrificios, reales y concretos. No se agarra al animal y se lo descuartiza, pero toda la tragedia está llena de sacrificios. Por eso Ifigenia es tan especial.

Para decirlo de otra manera, según otro gran helenista que es Walter Burkert, él dice: el sacrificio como institución primera de lo comunitario y lo social es el modo que los hombres tienen de enfrentarse con la muerte, de hacer algo con la muerte. De ejercer incluso algún dominio sobre la muerte. Como no estar solamente a expensas de, sino que al matar de forma ordenada, regulada y normativizada, habría una cierta ilusión al menos de dominio sobre la muerte.

La tragedia chorrea sangre. No solo por los relatos concretos y explícitos del sacrificio -c omo por ejemplo el de Ifigenia - sino por el uso de un vocabulario absolutamente ligado al sacrificio. Si alguno de ustedes sabe un poquito de griego, y se pone a leer tragedia, se va a encontrar con que permanentemente los decires de los protagonistas están impregnados de vocabulario sacrificial. Por ejemplo cuando Clitemnestra mata a Agamenón, el parlamento de Clitemnestra está expresado con vocabulario sacrificial, directamente. Cuando Medea mata a sus hijos, habla de un sacrificio espurio, que debe quedar oculto. Pero, dice, sin embargo, voy a permitir que los que lo quieren ver lo vean.

Quiere decir que si el sacrificio como rito está en principio, podríamos decir, profundamente ligado al mito, y si el mito es -como dice Jean-Luc Nancy- un aparato de identificación, es decir, lo que se dice en el mito va a ser el modelo de lo que ese pueblo tiene que forjarse como identidad... Los padres fundadores, los héroes, etc, etc, esas son figuras míticas, antes del tiempo. Eso fija el modelo de lo que va a ser el tipo griego, por ejemplo. Si el mito es un aparato de identificación, lo dice Nancy en un librito precioso que se llama *El mito nazi*, yo diría que la tragedia es el cuestionamiento de ese aparato de identificación, es la puesta en tela de juicio -y valga la expresión jurídica- de ese modelo establecido como bueno de una vez y para siempre por el mito. O sea, hay otro pasaje acá interesante que es de la ética arcaica a lo que quieran, a la filosofía, a la historia, etc, etc, porque en la ética del siglo VII, en Homero -bastante anterior pero no tanto como para que esté desvinculado- en la ética ocurre algo muy interesante … Nosotros no vamos a encontrar en la *Ilíada* y la *Odisea*, un serio cuestionamiento del héroe al destino que le ha sido fijado. Hay más o menos agrado, alegría por lo que le toca, pero de todas maneras si es así, los dioses saben lo que hacen. Esto en la tragedia se rompe. La pregunta del héroe trágico – (tema que parece de Almodóvar) es: ¿qué hice yo para merecer esto? ¿Por qué a mí?

Quiere decir que este ENTRE como hemos definido la tragedia, es un modo de tomar esto que viene porque es la configuración que tiene esa mentalidad, y saber traerlo a juicio. Ahí tienen otra conexión con el derecho. Es decir, ya no aceptar de una manera absolutamente acrítica el sacrificio del héroe, sino poner eso en cuestión y preguntarse -y acá viene algo fundamental- si los dioses son justos. Esta pregunta no existe en Homero.

Participante: ¿Y Aquiles, por ejemplo, no decide si mata a Héctor?

D.S.: Bien, perfecto. Es hermosa la pregunta. Ahora voy a ir al tema del *pathos* y de la *praxis*, Ahí hay otra cuestión interesante, y ya nos metemos con el eje de la subjetividad.

¿Qué es lo que se gesta entonces en ese ENTRE? Cuando yo digo entre, a falta de otra palabra mejor, es para mostrar que aquí en este espacio intermedio hay un hiato, una escansión podríamos decir, una grieta, un abismo, pero también un puente. Todo eso junto. Es una conexión que no llega a armar una continuidad lineal ni muchísimo menos, pero que hace pasar cuestiones que están en esta época y que ya no funcionan tal cual, a esta otra, porque si no tendríamos que pensar que la filosofía no tiene nada que ver con el sacrificio. Y yo digo, la filosofía es un intento desmesurado de deshacerse del sacrificio, de los cuerpos, concretamente la filosofía se construye como un sacrificio de sacrificios. Esto es una hipótesis personal pero ¿qué hay en el medio? Hay la tragedia. Hay algo que intenta no estar absolutamente sometido, es decir, es un hombre, como dice Benjamin, el héroe trágico levanta la cabeza, mira a su alrededor y calla ¿por qué? Porque al levantar la cabeza por encima de la media, de lo que su época define, descubre que es superior a sus dioses. Esta caracterización de Benjamin es interesantísima. Descubre esto y calla pero todavía no tiene las herramientas para disputarle el destino a esos dioses. No tiene los instrumentos para valerse por sí mismo.

Participante: Como Descartes, él los va a tener.

D.S.: Bueno, hacen falta unos veinte siglos para que eso ocurra, pero en Descartes se puede ver perfectamente un momento que se puede poner en constelación –de nuevo uso una palabra de Benjamin- con este momento de la tragedia.

A lo largo de la historia hay muchos momentos donde se da esta tensión entre algo que viene de los dioses y algo que el sujeto intenta construir en forma autónoma.

Otra distinción que podemos hacer - aunque a mí no me gusta hablar en estos términos, pero al menos escolarmente nos sirve por ahora - es entre heteronomía y autonomía. Recuerden que la palabra heteronomía al igual que autonomía tiene que ver con *nomos*, ley. La heteronomía es la ley que viene de otro y la autonomía es la ley, según Kant, que está en el sujeto mismo. No me voy a meter ahora con esto, es un tema muy complejo, muy difícil porque la autonomía kantiana de ninguna manera significa que el ser es autónomo sino que la voluntad lo es. Lo cual son dos cosas radicalmente distintas.

Bien, entonces, ¿qué es lo que se pone en juego en este pasaje? Se pone en juego en la tragedia, el razonamiento del *pathos*. La palabra *pathos* quiere decir padecer, de ahí patología, patético, etc. Padecer quiere decir ser pasivo frente a algo decidido por otro. Así de simple.

P. R: Paciente.

D.S.: Paciente… está hermoso esto porque yo diría que el héroe trágico se pone impaciente. Se impacienta frente a esto que está decidido y que lo atraviesa pero que le exige pagar sin que él haya sido verdaderamente el agente de eso que le ocurre.

Hay varias definiciones posibles, una es -y ya estamos dentro del eje de la subjetividad- entre *pathos* y *ethos* o praxis. Praxis quiere decir acción, ethos quiere decir carácter. Y ahora vuelvo a la definición aristotélica, dice Aristóteles: hay carácter cuando hay decisión, *proairesis* llama Aristóteles a esto. Yo diría: antes de la tragedia o la primera tragedia, o la tragedia antigua - recuerden que dentro mismo de ese siglo se dan cambios, no es uniforme, de Esquilo a Eurípides hay muchas cosas que cambiaron-, la primera tragedia tiene mucho más un carácter estético que ético. ¿Qué quiere decir esto? La palabra estética viene de *aistesis* que quiere decir sensación. La estética es una disciplina que se va a crear mucho después pero por ahora la sensación, -y esto lo vamos a encontrar en Kant y muchos autores- está más del lado de lo pasivo, de lo que se recibe, de lo que se imprime, de lo que impresiona en uno. Yo diría que la tragedia moderna es mucho más ética que estética. Tomando a Hamlet, como un ejemplo clave - pero hay muchos más - Hamlet es el sujeto de su propia decisión. No es así en el héroe trágico antiguo, donde se da una maravillosa ambivalencia –esta es otra noción muy fuerte para la tragedia, ambivalencia, ambigüedad, duplicidad, anfibología, ahora voy ahí -. El héroe trágico en gran parte de los actos que comete dice… "yo no fui, esto me lo mandaron los dioses ". Ahora ¿en qué punto podemos ver esta ambigüedad? Con respecto a la elección. Medea dice, con una distancia de dos páginas entre una expresión y otra: "yo voy a matar a mis hijos porque los dioses me han ordenado que eso es lo que tengo que hacer" e – insisto - dos páginas más tarde (como si el autor se hubiese olvidado de lo anterior) dice "yo decidí hacer esto para vengarme de este atorrante que me hizo tal y cual cosa…" la furia femenina, etc.

Vernant dice que uno de los ejes de la tragedia, lo que desencadena precisamente esta tensión entre el desconocimiento y reconocimiento, entre la ignorancia y darse cuenta - que es un darse cuenta siempre tarde, porque cuando el héroe se anoticia ya está todo jugado y ya pasó todo lo que tenía que pasar entonces no le sirve de nada -, Vernant dice que el eje de eso es la palabra oracular. La palabra oracular dice algo que es imposible saber a qué se refiere. Lo sabemos cuando el oráculo le dice a Edipo: vas a matar a tu padre y acostarte con tu madre, ¿qué sabe él quien es el padre y la madre?, etc. ¿Qué elige Edipo? Elige (cree) no cumplir con lo que el oráculo ha decidido para él. Decide huir de ese tiempo cerrado, que se pliega sobre sí. Hölderlin, en un análisis muy interesante -que se puede discutir- dice: en la errancia de Edipo se despliega el tiempo. Quiere decir, se abre la curvatura. El tiempo se descurva, en vez de estar cerrado sobre sí. En el mito no hay tiempo, porque lo que parece el futuro, en realidad, está atrás.

Participante: Se alarga, pero al final termina… (inaudible: ¿juntándose?) del otro lado.

D.S.: Claro, sí, por eso no hay acontecimiento. El acontecimiento es lo que rompe el tiempo y lo que da apertura a algo desconocido, impredecible, es incontable. En la tragedia no hay acontecimiento porque todo lo que va a pasar ya pasó. No solo que ya está decidido sino que ya es pasado. Ahora, Edipo intenta… ¿Ustedes vieron la película *The Truman show*? ¿Se acuerdan cuando termina la película y él se da cuenta de que está adentro de un set de televisión y que todo eso es algo decidido por un Dios que está al control de su vida? - e s preciosa esa película para analizar la tragedia - ¿Qué hace él al final? Dice, yo me voy a escapar. Y llega al fin del set donde se supone que se va a liberar, corta esa tela y no hay nada,

no hay un afuera. Yo diría que la situación del héroe trágico es la del pobre Truman. Quiere rasgar esa tela que lo encierra en un tiempo ya definido de antemano.

Ahora bien ¿El héroe trágico es culpable? ¿Es responsable? ¿Ha cometido él la falta? ¿O le viene de otro lado? Dos nociones que son fundamentales: *ate* (noción que Lacan toma con mucha insistencia en el seminario siete. Analizando *Antígona* Lacan dice: cuando uno se acerca a la *ate* está ya metido en algo que tiene que ver con un comienzo y una cadena, y la cadena, dice Lacan, es la maldición de los Labdácidas, la estirpe de Layo, Edipo, etc.) Yo diría: la *ate*, la desgracia de la *ate*, es simplemente no la maldición de la estirpe, sino simplemente la estirpe. Es el hecho de venir de. No ser autoengendrado o no ser engendrado por los dioses. Completo con otra frase en relación a la *ate*. Nietzsche dice en *Genealogía de la moral:* "en la época trágica, mítico trágica, el hombre es un fragmento de fatalidad". Es decir, los crímenes que comete, pertenecen a esa misma fatalidad que lo envuelve a él y no como si él hubiera decidido cometer ese crimen. Quiere decir, el criminal es simultáneamente victimario y víctima. Ha sido ya decidido su crimen, por lo tanto es actor pero no agente. (El caso de Aquiles está en esta línea, los héroes míticos son esos "fragmentos de fatalidad") Yo diría: el héroe trágico está luchando contra este ser actor en algo ya decidido, en el intento de convertirse en agente, como diría Spinoza, intenta convertirse en causa de sus propias afecciones.

Todo el pensamiento griego que tiene una fuerte estructura mítica, cuando llega el momento en que el mito no lo satisface, no por eso se desprende de las estructuras o de las categorías del pensamiento mítico. Este tiene como una de sus características fundamentales establecer una semejanza, una sinonimia diría yo entre los dioses y la naturaleza. Eso es mito. En ese terreno el hombre se debate. Quiere decir, el hombre sería un producto, un resto caído de los dioses, porque si leen todos los textos de la mitología griega el hombre es una especie de producto que no se sabe bien nunca cómo vino, pero es siempre caído de los dioses. Eso hace que el pensamiento griego sea un pensamiento de la nostalgia. Siempre se añora ese origen divino, perdido, al cual es imposible retornar pero que no se deja de añorar.

En cuanto al tiempo los griegos van construyendo todo una serie de teorías al respecto, por ejemplo la edad de oro, la edad de plata, de bronce, etc, mostrando cómo el hombre va impurificando (ojo, la palabra purificación en el sacrificio es fundamental, la *catarsis*…) ese origen divino y por lo tanto experimenta la culpa de haber ensuciado el mundo de los dioses, esa pureza absoluta del origen. La tragedia se enlaza con ese momento cuando comienza a hacerse evidente para la mentalidad griega el hecho de que no provienen tanto de los dioses sino que habría un eje temporal que liga a las generaciones unas con otras, donde la sucesión es humana y los hijos vienen de los padres y así sucesivamente... ¿Por qué Edipo es tan problemático para Layo? porque Edipo, el hijo, anoticia al padre de su finitud y nada más, eso es lo que quiere decir, a mi modo de ver, "el hijo matará al padre". No lo matará, le mostrará que es mortal, cosa que Layo, descendiente también de los dioses, no puede tolerar.

Participante: Le muestra su finitud, pero también le prolonga la segunda muerte.

D.S.: Claro, pero la segunda muerte solo es posible si se es mortal. Porque hay una primera muerte, digamos.

Quiere decir entonces, que la horrible comprobación para un griego de que son lisa y llanamente humanos mortales, finitos, venidos de… engendrados y por lo tanto incompletos, impuros, etc, eso es a mi modo de ver la *ate*.

P. R: Por eso Aristóteles hinchó las bolas con eso de que Sócrates es mortal, todos los hombre son mortales…

D.S.: Claro, porque no lo terminaban de asimilar… (risas)

Quiere decir que podríamos llegar a leer la tragedia (por supuesto que uno elige siempre una clave de lectura, hay muchísimas claves para leer la tragedia, la clave política, la jurídica, etc.) si elegimos la clave subjetiva, veremos que la tragedia es uno de los modos de construcción de la subjetividad occidental. El otro modo es el de los textos bíblicos, donde el tema de la heteronomía, autonomía, elección, destino y demás se dan absolutamente en otros términos con los que hay muchísimas conexiones pero a su vez muchísimas diferencias. Quiero decir, hay que ser cuidadosos con esto. Lacan hace mucho hincapié en la

tragedia y ve ahí en el famoso tema de la ética trágica que es la ética del psicoanálisis (lo dice en el seminario siete), pero dice también, a la vez que el psicoanálisis no pudo haber salido de otro lado que de la Biblia hebrea. Quiere decir que esta mixtura, esta juntura, este entretejido, es lo que de algún modo nos puede situar en relación a lo que podríamos llamar la constitución de la subjetividad. Mucho de esto y mucho de lo otro en diversas mezclas, proporciones, lecturas, conflictos, etc.

P. R: El entre, la tragedia y la biblia hebrea, ¿el psicoanálisis?

D. S.: ¡Buenísimo! Allí tendríamos todo otro tema!

P. R.: Diana, por suerte ya tenemos muchos temas para tentarte a que sigas viniendo (risas)

D. S.: Me parece que, ¡encantada! Lo que quiero decir entonces como para cerrar un poquito es: la tragedia es la puesta en escena (por lo menos en una primera aproximación), como ese *entre*, ese hiato, ese desgarro entre un modo de concebirse el hombre y el intento de empezar a comprenderse de otro modo, de pasar del puro *pathos* – en el sentido de lo dado - a la praxis, con todos estos matices y estas líneas que hemos tirado acá. Y diría, la *ate* consiste en que la tragedia es el momento de la toma de conciencia de la finitud, es decir, de una temporalidad que será una temporalidad abierta. Yo diría que dejemos lugar para preguntas, comentarios, observaciones.

P. R: Entonces ¿el héroe trágico es culpable, inocente, responsable…?

Participante: Siempre algo hizo para atraerse la cólera de los dioses.

D. S: Bien

P. R: Y… qué sé yo, los dioses eran tan caprichosos.

D. S: Sí. Claro el problema es… A ver, si las leyes que se le imponen a los hombres son las famosas leyes ágrafas, las leyes no escritas ¿cómo hace el héroe para saber de qué cuernos se trata? ¿C ómo hace el hombre para decidir y elegir dentro de eso?, porque los dioses son excesivamente caprichosos, tienen sus conflictos propios, resuelven sus peleas – "la interna" del olimpo digamos - a través de usar a los humanos como piedras, como elementos de la lucha divina. Se tiran con héroes como si fueran lanzas. Entonces, ¿de qué "la juega" el héroe trágico ahí? Podríamos decir: es culpable antes de nacer, ha sido designado como culpable ¿por qué? … Hay otro texto maravilloso que se los recomiendo enfáticamente. Es un texto de Ruth Padel que se llama " A quién los dioses quieren destruir, antes lo enloquecen". (Se escucha un murmullo de los alumnos). Es precioso.

Participante: (referencia a la película "Los dioses deben estar locos"), cuando arrojan desde el avión la botella de coca-cola, los prehistóricos se vuelven locos porque carecen del significado. Ahora, para los dioses que eran los hombres que manejaban los aviones, coca-cola o pepsi, ¡qué sé yo!, lo que les convenga a los dioses, había un significado, el asunto es que lo tiraron donde no iba.

D. S: Bueno, eso es la ambivalencia oracular. Lo que significa para los dioses "tal cosa", el hombre no tiene la más remota idea, ni tiene cómo saberlo, se las tiene que arreglar. Ahora, fijate qué interesante esto…cuando hablamos de caído, hablamos de desligado. Cuando Lacan habla de la cadena, de algo que viene sucediendo y en lo cual el hombre cae sin haber elegido estar ahí… sino que tiene que seguir lo que la rueda le manda a hacer. Yo diría que el héroe trágico, lucha por transformar una cadena que ahorca y que mata, la que ata los pies de Edipo por ejemplo, en una cadena que liga… que liga generacionalmente. Este es otro pasaje que podemos tratar de encontrar ¿Qué quiero decir con esto? Hay ligaduras mortíferas y hay desligaduras mortíferas. Yo creo que Edipo no encuentra esa ligadura redentora, porque toda la tragedia también habla de la salvación, de la purificación y demás, sino que está precisamente entre una ligadura destinada a dejarlo morir y una desligadura absoluta porque no logra encontrar su lugar en la cadena.

Vernant dice que Edipo vuelve a Tebas para recuperar el trono. Retrocede, es decir, vuelve al lugar de donde fue expulsado, (ese trono al que, muerto Layo, él debería ascender por derecho propio, pero que ha sido usurpado), pero retrocede demasiado. Es precioso esto ¿qué quiere decir? Al no encontrar el lugar en

la sucesión generacional, la ligadura o se vuelve mortífera como ligadura, o se vuelve desligadura. Es decir, ese héroe, o quien fuera, queda totalmente desligado, queda desasido porque no sabe de dónde viene y por lo tanto no tiene la más remota idea de a dónde va. Por eso actúa a tontas y a locas. Ese destino ciego es la ceguera, la ceguera de Edipo, que es la ceguera de no ver a los costados, ni atrás ni adelante. Esto es un poco la situación del héroe trágico.

Participante: ¿Si Edipo no hubiera adivinado el enigma de la esfinge? (inaudible)…

D. S: Es que esto es historia contrafáctica digamos, no me parece que se pueda pensar ¿qué hubiera pasado si…? porque ya estaríamos en el camino del drama y no de la tragedia.

Participante: La pregunta era acerca de si algo como del orden del saber puede ser riesgoso, a eso me refería.

Participante: A mí me parece que justamente, Edipo la única decisión que puede tomar es la de no detenerse ante la posibilidad de conocer. Entonces ese diálogo que tiene con Yocasta donde le dice "yo quiero saber… no me importa" y ahí se desencadena… y él al final, en realidad pierde todo.

Participante: (pregunta no audible acerca del árbol de conocimiento)

D: S: Porque en realidad es un conocimiento de la ley, del límite. Ojo, no es lo mismo la pregunta de la esfinge que el árbol… Porque ¿cómo está definido en la *Torá* ese árbol -el del conocimiento-? Es el conocimiento de lo bueno y de lo malo. No es esa la pregunta de la esfinge. Porque no es un saber en el sentido de uno que intenta recubrir la verdad, sino que es un saber del límite. Justamente lo que no hay en la tragedia es eso. El límite se escapa todo el tiempo, porque es esa ley ágrafa. ¡Andá a saber dónde está el límite! Entonces sólo se puede encontrar el límite mediante la conjunción de los actos homicidas, suicidas, incestuosos y demás… El límite se te cae encima de la peor manera. Por eso Edipo no es Caín. Digo…frente a una situación parecida: "cometer un crimen", Caín es advertido. No tiene un destino prefijado. Dios le dice ¿por qué te mufaste cuando yo no recibí tus sacrificios? ¡Ojito! Si actúas bien vas a ser aceptado y si actúas mal "bancate" las consecuencias. Acto seguido Caín mata a Abel. Ahora que hablé de Caín y Abel me acordé de Etéocles y Polinices. Otro típico caso de hermanos que "se revientan y se amasijan" entre sí. Típico caso de la tragedia, esa cosa de especularidad…

Hay dos grandes tragedias separadas por un lapso de aproximadamente setenta años que tratan el tema de los hermanos matándose. Uno es *Siete contra Tebas* (Esquilo) y otra es *Fenicias* de Eurípides. En el medio, muchas cosas. Lo interesante, y esto también lo podemos poner antes y después… Etéocles, ¿cuál es el motivo del asunto entre ellos? que habían acordado que el trono lo iba a ocupar un año cada uno. Etéocles una vez que "tiene el culo apoyado en el trono", no quiere salirse de ahí ni remotamente. Entonces cuando viene Polinices le dice "flaco habíamos quedado en que…" Y él dice: Ah no, yo de acá no me muevo. Yocasta intenta mediar. Lo interesante del caso es que Polinices argumenta. Acá importa esta estructura. Polinices argumenta, dice: no, porque lo justo es que… apela a toda una serie de razonamientos perfectamente articulados y Etéocles le dice, sí pero a mí no me interesa, yo tengo el poder y punto. Ahí se ve perfectamente la confrontación entre estas dos instancias: entre el poder auto-consistente diría, del tirano… porque el tirano es la figura que está acá en el medio, Etéocles es un tirano. *Tyranos* en griego. Por eso Edipo no es *Edipo rey*, es *Edipo Tyranos*. El tirano es una institución intermedia entre el *basileus* -el rey- y lo que va a ser el gobernante elegido democráticamente. Ese es el eje. Por eso yo diría, ésta es la columna vertebral. La tragedia hay que ubicarla ahí, entre estas instituciones viejas y estas instituciones nuevas. Entonces, Etéocles representa un régimen que ya no satisface, Polinices viene con una palabra nueva intentando establecer otra manera de gobernar, de distribuir el poder, pero no se resuelve porque todavía la tensión entre estas dos cosas permanece sin haber pasado del otro lado del puente, están ahí…

Participante: ¿Cuál es el placer en la tragedia? Porque por ejemplo uno sabe que los dos hermanos se van a terminar matando viendo el relato de cómo se enfrentan, esa entrada de él con el hermano, como le toca la misma puerta…

D. S: Sí , sí, tal cual, ¿qué casualidad no? Se ve que ellos no leyeron la tragedia. (risas)

Participante: Pero sin embargo uno sabe cómo es el principio, el fin de la tragedia, no es como cuando se dice "no me cuentes el final de la película o de un libro…" y sin embargo uno… esto que decías del tiempo, que ya está sabido cómo va a terminar, digamos va a cerrar en el designio de…

D. S: ¿Vos estás casada? ¿Quienes de acá tienen hijos y/o nietos…? ¿Qué piden los chicos cuando se van a dormir? Contame el cuento, ¿cuál cuento? El mismo. Pero no solo el mismo, si le llegas a cambiar una letra, se arma un despelote total. La pregunta es ¿qué sentido tiene? Me pasa con mi nieta que a veces me aburro yo de contar el mismo cuento. Entonces quiero introducir alguna novedad y no, no hay manera. Entonces ¿qué placer hay en la repetición? Yo diría primero, es la repetición que hace diferencia porque en cada lectura, cuando uno vuelve a leer algo que ya leyó y volvió a leer, no es el mismo texto, el texto no es el mismo porque vos no lo lees igual primero. Segundo, como decía Bruno Bettelheim, cuando uno les cuenta cuentos de hadas a los chicos le habla directo al inconsciente. Esa figura que está en los cuentos de hadas, igual que en el mito, igual que en la tragedia, son figuras que le permiten al chico de algún modo tramitar sus propios monstruos, sus propios fantasmas y demás. ¿Y nosotros no somos chicos? Digo, en gran medida cuando vamos al cine y vemos una película que ya vimos… yo "El padrino", así por método la veo una vez por año, vuelvo a ver las tres, ya sé todo lo que va a pasar.

P. R: El tema del saber… porque no es que, "que lindo que es el saber", ¿no? Preguntale a Edipo. Por un lado sabemos que el saber acota el goce. Si avanzamos por el lado del saber, hay algo del goce que se reduce, pero por otro lado, es bastante conocida la versión psicoanalítica de que el paciente no es un héroe trágico, es decir que no habría por qué llevarlo a un borde a donde no quiera ir. Está bastante advertido, es bastante popular, en su época lo trabajó mucho Diana Rabinovich en la universidad, en los principios de la democracia sobretodo, de cuidarse de no considerar al paciente como un héroe trágico en el sentido de dirigir la cura hacia un saber … que cada uno considera hasta dónde quiere llegar.

D. S: Hay que ver a qué llamamos saber me parece, porque ahí hay una cuestión terminológica. No es lo mismo saber…

P. R: ¿Pero es saber inconsciente como destino trágico, como determinismo o es saber como producción?

D. S: Claro, claro, muy bien

P. R: No es tan sencillo, tan lineal, pero la verdad profesora… mis respetos, la verdad ha sido una clase preciosa, con mucho disfrute. Le agradezco. (Aplausos)

Versión corregida por la autora

Notas

El presente artículo es la desgrabación corregida de la clase que dictó Diana Sperling en el marco del seminario "Psicoanálisis <> Filosofía", entre abril y noviembre del 2008, en el Servicio de Salud Mental del Hospital General de Agudos Ramos Mejía (CABA), (Directora del seminario: Lic. Patricia Ramos - publicacionesrm@hotmail.com)

Bibliografía:

Esquilo, *Orestíada (Agamenón, Coéforas, Euménides, Siete contra Tebas)*

Sófocles: *Edipo Rey, Edipo en Colono*. Antígona

Eurípides: *Bacantes*. *Fenicias*

Shakespeare: *Hamlet*, *Macbeth*, *Rey Lear*

Aristóteles: *Poética*

Kierkegaard, Sören: *De la tragedia*, Ed. Quadrata, Bs. As 2004

Benjamin W.:

- *El origen del drama barroco alemán*, Taurus, Madrid 1990
- "*Lenguaje y tragedia*", "Drama (Trauerspiel) y tragedia", *Ensayos VII*, Ed. Nacional, Madrid 2002.
- "Destino y carácter", *en Ensayos escogidos*, Ed. Coyoacán, Coyoacán 1999

Rinesi, Eduardo: *Política y tragedia,* Ed. Colihue, Bs As 2003

Menke, Cristoph: "*Conflicto ético y juego estético*", Internet 2001

Nussbaum, Martha: *La fragilidad del bien*, Visor, Madrid 1995

Lesky, Albin: *La tragedia griega*, Acantilado, Barcelona 2001

Vernant, Jean-Pierre y –Vidal-Naquet, Pierre: *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Vol. I y Vol. II, Paidós Barcelona 2002

Loreaux, Nicole: *Maneras trágicas de matar a una mujer*, Visor, Madrid 1989

Nietzsche, F.: *El nacimiento de la tragedia*, Alianza, Madrid 1984

Steiner, George: *La muerte de la tragedia*, Monte Ávila, Caracas 1971

Schmitt, Karl: *Hamlet y Hécuba,*

Burkert, Walter: "Greek tragedy and sacrificial ritual", en *Savage energies,* University of Chicago Press, Chicago 2001

Lacan, J.: *Seminario 7*.

Padel, Ruth: *A quien un dios quiere destruir, antes lo enloquece*. Manantial, Bs. As...

Acerca del amor y la angustia en la mujer

Marité Colovini

".....en cuanto pueda liberar tu mano tan cálida, iré sola y en el horror."

Clarice Lispector.
"La pasión según G.H."

I.

En Inhibición síntoma y angustia, al llegar Freud a concluir que toda angustia es angustia de castración, se encuentra con un aparente escollo al referirse a la mujer.

Sale de allí diciendo que en la niña, como ya lo ha propuesto anteriormente, el desarrollo es orientado hacia la carga amorosa de objeto. Y que en la mujer, parece ser el peligro de la pérdida del objeto la situación de mayor eficacia, en lo relacionado con la angustia. Aunque aclara, ya no se trata de la necesidad por ausencia o de la pérdida real del objeto, sino que se trata de la pérdida de su amor.

Esta situación es constatada en la práctica analítica cuando se trata de analizantes mujeres, pero entiendo que nos plantea la necesariedad de un desarrollo que intente explicar:

1. Por qué en la mujer el desarrollo es orientado hacia la carga amorosa del objeto.
2. Cómo se produce el desplazamiento de la situación peligrosa desde la necesidad, la ausencia, el desamparo o la pérdida real del objeto hacia la pérdida del amor del objeto.

Sostengo que en el intento explicativo será posible aclarar la relación de la femineidad con el amor, y especialmente con el amor del objeto. Es decir, que intento encontrar el por qué en una mujer "ser amada" se convierte en una necesidad que supera las necesidades vitales, constituyendo entonces no serlo, el mayor peligro al que puede estar expuesta (1)

II

En 1924, al escribir la Disolución del complejo de Edipo, Freud sostiene que esta disolución se produce por decepciones dolorosas. Allí diferencia los dolores en la niña y en el niño.

Para la niña: que se cree objeto preferente del amor de su padre; para el niño: que considera a su madre como propiedad exclusiva.

Vemos aquí prefiguradas dos posiciones bien distintas: la niña **cree ser** y el varón **considera una propiedad exclusiva**.

Repartición en dos lógicas, la del tener y la del ser, que van a ponerse en correspondencia con el símbolo del falo de muy distintas maneras.

Ser el falo, tener el falo.

Ahora bien: Por qué la niña regresa al ser, siendo que la etapa fálica ya ha sido cumplida para hablar de disolución?

Podemos revisar los momentos del Edipo que son generalizables para ambos sexos: si en la prehistoria se trata para el niño/a de ser el falo de la madre, luego de la intervención paterna, y situada la atribución del falo al padre, la lógica del ser deja paso a la del tener, para entonces realizar las ecuaciones simbólicas entre pene, niño y falo y así el niño rivaliza con el padre en cuanto al tener, y la niña espera recibir un hijo de su padre, que funcionará como el falo que puede llegar a tener.

Nos dice Freud en "Consecuencias psíquicas de la diferencia sexual anatómica", texto de 1925, que la niña, luego de aceptar la castración como un hecho consumado, haber realizado un juicio y adoptado una decisión, reprocha a su madre por la falta de pene, y es allí que aparece en ella el deseo de niño. Con este propósito toma al padre como objeto amoroso, situada como una "pequeña mujer".

III

Encuentro que estas formulaciones, que dan lugar al concepto freudiano de la "envidia del pene", presentan ciertas dificultades en su seguimiento, ya que encontramos allí algunos saltos y rupturas de la lógica con la que estructura sus argumentaciones.

Sin duda, las ambigüedades entre la madre y la mujer, así como entre la femineidad y la histeria, son algunas de las razones de estas dificultades.

Porque en Inhibición, Síntoma y Angustia, finaliza el párrafo aludido al principio situando a la histeria y a la neurosis obsesiva repartidas entre mujeres y varones, y aclarando que entonces, en la histeria, la condición de angustia es la pérdida del amor del objeto, en la fobia es la amenaza de castración y en la neurosis obsesiva es el miedo al superyo.

También cuando intenta la diferenciación entre el Edipo en el niño y en la niña, nos deja a una niña que espera ser madre como solución a la cuestión de la castración, llamándola pequeña mujer, en tanto rivaliza con su madre por el hijo del padre.

La importancia que relevo en despejar estos impasses, están en relación a la escucha de mujeres en mi práctica analítica que hacen del amor un recurso para no caer en la locura, otras que presentan dificultades en cuanto a la posición en la relación sexual y también porque en cuanto a los fines de análisis de mujeres, se presenta en forma ineludible la separación entre la madre y la mujer como manera de alcanzar el atravesamiento del fantasma que pueda dar lugar a la emergencia de un deseo inédito.

Se trata entonces de retomar la enseñanza freudiana no sin interrogarla. Retorno a Freud por la vía despejada por Lacan.

¿Qué hace a Freud sostener la ambigüedad entre la madre y la mujer?

En El motivo de la elección del cofrecillo, Freud sitúa tres figuras inevitables en la relación a la mujer para todo hombre: la generadora, la compañera, la destructora. Tres en una, o tres caras de lo mismo. Tres maneras de relación a la mujer necesariamente desde la óptica de un hijo: en uno de los últimos párrafos, Freud dice: "o las tres formas en las que se muda la imagen de la madre en el curso de la vida". Parece que en este texto, Freud mismo trata de entender el motivo de las elecciones de un hombre, y lo sitúa especialmente en función de la elección de objeto. "la elección ocupa el lugar de la necesidad, la fatalidad. Así el hombre vence a la muerte, a quien ha reconocido en su pensar. No se concibe mayor triunfo del cumplimiento del deseo. "¿Nos está diciendo aquí Freud que la elección fatal recae siempre sobre la madre? ¿O se trata de su propia elección?

Por otro lado, parece que cuando sitúa la solución femenina por el deseo de niño, en contraposición con la solución neurótica a través de la histeria, deja el problema del advenir mujer en un dilema clásico: la madre o el padre. Con el rodeo necesario establecido entre la madre y el padre, haciendo de los dos Uno, ya que se trata de transferencia del mismo amor, de sustitución de un objeto por otro; y de la equivalencia forjada entre el falo y el niño. Solución entonces al dilema, por la vía del Uno, hacer Uno de dos: ilusión del amor.

IV

Pero entonces: no hay salida en Freud para lo femenino? No hay salida para la consideración del Otro sexo? Se rinde Freud ante el defecto de lo simbólico, al no encontrar representación posible para la mujer en el inconsciente?

La confesión a Lou A. Salomé en cuanto al enigma sobre el querer de la mujer, nos deja una muestra de su posición: No-Todo puede saberse con respecto a lo femenino. No hay una visión universal sobre la mujer. El psicoanálisis deja abierta una pregunta fundante con respecto a la esencia de lo femenino.

Cuestiones que resuenan con las conclusiones lacanianas en Aún: la mujer no-toda es, no hay un universal de la mujer, el La que especificaría a la mujer está barrado, y el sujeto que se sitúa en la posición femenina se relaciona con el significante de la falta en el Otro y con el falo en tanto significante.

No hay que buscar en la teoría psicoanalítica respuestas al desarreglo entre lo simbólico y lo real que signa la búsqueda del sujeto femenino. Pero es probable que en un análisis se alcance esa invención que permita a un sujeto que se ha enfrentado a la inexsistencia del Otro, cumplir con lo que se ha propuesto en su inconsciente: ser dicha mujer.

V

Retomo entonces la cuestión planteada en el comienzo: parece que la niña es obligada a elegir amar, o que en ella se manifiesta de forma más acentuada la necesidad general del amor, para sostener la existencia.

Si la necesidad de amor parte del "no" original a la demanda materna, del rechazo originario a la significación fálica del cuerpo que el amor materno instituye; cómo es que en la niña este vacío perdura, para que responda siempre a sus atolladeros por la vía del amor?

Estoy situando el efecto real de lo simbólico, que es el que da lugar al rechazo. Se trata de la represión primaria, como efecto del encuentro con el lenguaje, como efecto del trauma que el lenguaje instituye y del que se sale por la vía de la necesidad de amor, represión mediante. Amar para recuperar la imagen, ya sea en el espejo o en la mirada del Otro, amor que instituye al mismo tiempo una disculpa por el rechazo originario. Necesidad de amor que es una solución vía el imaginario al desajuste entre lo real y lo simbólico.

Esta primera represión da lugar a una segunda, ya que es la manera que encuentra el sujeto de librarse del efecto angustiante que implica quedar situado en un vacío como cuerpo, o sucumbir a responder con el propio cuerpo a la demanda materna. Para resolver este impasse, se le otorga potencia fálica al padre, quien será amado como precio de esta liberación. Esta atribución, deja al padre en el lugar amenazante (como castrador, o como violador potencial), y es necesario reprimir el trauma que procede de este amor, ya que es allí que adviene la angustia de castración. La represión secundaria, entonces, motivada por la angustia de castración, resuelve el efecto traumático del amor al padre por la vía del olvido del trauma para continuar amando (2)

En tanto este desarrollo esquemático es válido para ambos sexos, es importante situar la especificidad del estilo femenino para encontrarse en su desarrollo con la necesidad de orientarse hacia la carga amorosa del objeto. Necesidad que no vemos en el varón, ya que transita su Edipo del ser al tener, jugando su apuesta en no ser objeto de la amenaza de castración, particularmente en lo que respecta a conservar la propiedad del objeto en exclusividad.

VI

Podríamos decir que la niña se encuentra tempranamente con la falta de significante en el Otro, ¿con la falta de ese significante que la diría mujer, con la incompletud del Otro? Y que es por este enfrentamiento que queda ligada a la problemática del ser. Por lo tanto, su angustia, respondería más al modelo de la angustia originaria que a la angustia de castración.

Parece que no queda saldado en la niña la cuestión de su ser, ya que lo imposible la encuentra tempranamente. Si se dirige al padre, es porque intenta legitimar su ser, ávida de hacerse reconocer. Pero el amor al padre conserva las huellas del amor primitivo, mostrando en la histeria las marcas de la pasión. Desde allí puede jugar a medias su partida con el tener, juego que no le interesa mayormente y que siempre está dispuesta a abandonar, sobre todo cuando entra en contradicción con su ser sexuado.

Al quedar ligada a la cuestión del ser, se juega en ella todo el tiempo la cuestión de la estúpida pregunta por la existencia, esa que deja al sujeto boquiabierto, estupefacto, la pregunta por el sexo y la contingencia en ser.

Y es en la persistencia permanente de esta pregunta que ella dirige su vida. Sus amores, sus decisiones, sus actos, llevan la marca indeleble de esta pregunta.

Aún el amor de transferencia, muestra, cuando de analizantes mujeres se trata, su tono imperativo y de urgencia. Recordemos que es en torno a obstáculos surgidos en el análisis de mujeres que Freud escribe sus textos sobre este tema.

Si esta pregunta no proviene ni de las profusiones de lo imaginario, de ninguna función propia de la sustancia viva, ni siquiera de las palpitaciones de lo vital; sino que toma su efecto de la legalidad del significante; nos encontramos con una poderosa razón para dilucidar la relación de la mujer con la ley, lo que equivale a decir que la normativización que el Nombre del Padre instaura, alcanza a la mujer pero "no toda" la alcanza , siendo ella irremediablemente situada a un costado de la ley, teniendo que inventarse una ley y luego hacerse adoptar por ella (3)

Y es así que en este No- Toda que la mujer es, el vacío inicial, la falta de consistencia, hasta de visibilidad en la que se sume cuando está sin amor, es condición de una angustia mucho más poderosa que la angustia de castración, ya que ese poco de ser que obtiene al ser amada, la libra de quedar literalmente fuera, exiliada de lo simbólico, ex-sistiendo.

Se entiende de este modo que utilice el amor como recurso, y aún el amor más loco, el más ciego, el que ella misma padece, para alcanzar ese poco de ser. Se entiende así que hipoteque todo su tener en aras del amor del otro, verdadero *potlach* amoroso, intentando transformarlo en ser.

Notas:

1 - He realizado algunas puntuaciones con respecto a este tema en dos trabajos anteriores: Colovini, M. "*Mujeres de pasiones elementales*" (publicado en Actas de la Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis de Rosario de1999) y Colovini, M. "*Acerca del amor y la mujer o cinco tesis sobre erotomanía*". (Publicado en "La apuesta del psicoanálisis". Tucumán. 2000. pag. 435.)

2 - Retomo en este desarrollo los planteos de G. Pommier en (1997) "*El amor al revés*", Amorrortu, Buenos Aires, y (1996), "Transferencia y estructuras clínicas" Kliné, Buenos Aires.

3 - Ver Assoun, P-L(1994.) "*Freud y la mujer*". Nueva Visión. Buenos Aires. Especialmente el capítulo: "La mujer como verdad de la Kultur", pag 229

Cuerpo y Goce

Presentación de la sección "Cuerpo y goce"

Consejo de Redacción de Acheronta

Reunimos en esta sección una serie de artículos que abordan algunas situaciones límites respecto al campo tradicional del psicoanálisis, circunstancialmente planteadas como anudamientos respecto al cuerpo

Repetición y goce

En El goce, ***Andrea Perdoni*** aborda la complicada relación entre cuerpo y letra, primero por el lado de algunas referencias de Lacan a la la imbecilidad y la debilidad mental, y en segundo lugar, analizando la teoría freudiana del "Proyecto..." sobre las inscripciones. De ese modo, la autora va pasando "*del origen de la letra, símbolo de una imagen de lo real, a la constitución del Icc: SIR, su anudamiento, simbolización imaginaria de lo real, su amarre del mundo*", para desembocar en un caso clínico, de un mecánico con constantes problemas con sus jefes por "*la imposibilidad de decir que no a toda demanda, incluídas las imposibles, porque de otro modo quedaría como un idiota*", y en cuyo historial se encuentran, en primer lugar un juego de torturar a unos gansos atraídos por la comida, y en segundo lugar, la aplicación de una "máquina de torturar" en que el padre lo apretaba/mareaba a él, para que se duerma, luego de engañarlo, una y otra vez, con que iban a jugar al "avioncito". Las preguntas y respuesta que plantea Perdoni son: "*¿Cómo salir de la maquinaria? ¿Somos todos idiotas? ¿Estamos condenados a la imbecilidad? La posibilidad de leer las huellas señala ya otro lugar*"

Andrea Perdoni es Psicoanalista, Ex residente de Psicología del Hospital Interzonal de Agudos y Crónicos " Dr. Alejandro Korn", Melchor Romero, Bs. As, Argentina. Stage realizado en el Hospital Paul Giraud de Villejuif, París, Francia. Docente en la U.N.L.P en la cátedra de "Clínica de adultos y gerontes". Ex_docente en la cátedra de "Psicopatología 1". Miembro de las investigaciones "Clínica diferencial de la alucinación verbal en la psicosis" y "Alucinación y estructura de la enunciación", aprobadas por el Departamento de Investigación y Post-grado de la U.N.LP. Supervisión y docencia en Residencias de Salud Mental y Salas Sanitarias de la Provincia de Bs.As. Co-autora de "Índice de definiciones y usos de términos sobre estructuras clínicas en la enseñanza de Lacan" (JVE, 2000) y "Pulsión respiratoria" (Editorial Letra Viva, 2004). Miembro de la "Section Clinique de París", admisión del Departement de Psychanalyse de la Université de París VIII, 1996. Ex Miembro de "*Apertura. Sociedad analítica de La Plata*".
Email: perdonia@ciudad.com.ar
(Argentina)

Toxicomanías

Los artículos de *Francisco Rengifo* y *Sandra Djambolakdjian Torossian* dan cuenta de los desafíos (o límites) que las toxicomanías planteas para la práctica del psicoanálisis.

En Una dificultad en la clínica de la toxicomanía, ***Francisco Rengifo*** aborda la problemática de la toxicomanía y las dificultades que plantea al psicoanálisis ese "*circuito pulsional* viciado *del toxicómano,* (donde) *la relación con el objeto no está determinada por la dialéctica de un objeto metonímico"* y *"la dialéctica del deseo se ve reducida al simple comercio con un objeto de la necesidad*". Las adicciones parecen refractarias al dispositivo analítico, donde prima el enigma y la pregunta por un saber que escapa al sujeto, motivo por el cual "*algunos psicoanalistas tengan la tendencia a explicar el problema de la toxicomanía a partir de la clínica de la perversión y de este modo justifican una aparente inanalizabilidad*". Sin embargo, "*resulta evidente que no es para nada fácil hacer del consumo de drogas un rasgo de estructura. Hay toxicómanos neuróticos, psicóticos y perversos*". En consecuencia, "*la adicción no puede ser considerada como una entidad aislada de la configuración subjetiva de un individuo. La apuesta deberá orientarse más bien hacia la interrogación sobre el estatuto del consumo y sus efectos en cada sujeto cuando las posibilidades se dan*". Para caracterizar la estrategia de la adicción el autor retoma la idea de Assoun que "*la intoxicación es un esfuerzo para "arreglárselas sin el Otro'"*", en tanto "*el lugar del Otro es el lugar de la confrontación a la angustia*", como lo atestigua el hecho que "*uno de los rasgos característicos*

de los pacientes en cura de desintoxicación son las angustias masivas generadas por la falta de la sustancia". Una referencia de Lacan parece concluyente: "*la droga es lo que permite romper el matrimonio con el pequeño pipí*". El artículo culmina con un caso de consumo de cannabis originado como tratamiento eficaz al síndrome de Gilles de La Tourette, que confirma esta situación donde frente al sabor amargo de la falta que conlleva el goce que supone la comunidad con el Otro, el toxicómano prefiere "*el sabor de un buen cigarrillo de marihuana, o las sensaciones maravillosas que procura una dosis de heroína, que según los habituados a su consumo equivale a 7 orgasmos*".

Francisco Rengifo es Psicólogo Clinico de la Universidad Nacional de Colombia. Ejerce en el Hospital Sainte-Anne de Paris. D.E.A de Psicoanálisis de la Universidad de Paris VIII, Doctorante de Psicoanálisis en la Universidad de Paris VII-Denis Diderot. Especializado en "Trastornos de la audición y salud mental" Universidad de Paris V-René Descartes. Miembro de la *Fondation Européenne pour la Psychanalyse* y miembro adherente de *Espace Analytique*.
Email: franciscorengifo@yahoo.com
(Francia)

Em Enlaces entre toxicomanias e adolescências: especificidades da escuta psicanalítica, ***Sandra Djambolakdjian Torossian*** trata das relações entre adolescências e toxicomanias, focando as especificidades da escuta psicanalítica. O percurso de escrita segue o gênero do estudo clínico e inicia pelas interrogações provocadas pela escuta de adolescentes que se apresentam a partir do sintoma das toxicomanias. É discutida, também, a função do tóxico na adolescência bem como as especificidades da demanda e da transferência no tratamento. A autora toma uma referência forte na idéia do farmakon como operação/função (remédio ou veneno), no caso específico para as toxicomanias na adolescência: "*Dependendo da posição que os sujeitos assumam na operação farmakon definir-se-á uma lógica de suplemento ou de suplência na toxicomania*". O ideal de abstinência e o lugar do analista são os tópicos que finalizam este texto.

Sandra Djambolakdjian Torossian é Psicanalista, Dotora em Psicologia/UFRGS, Docente do Programa de Pós-Graduação de Psicologia Clínica/ UNISINOS, Membro praticante da *Associação Psicanalítica de Porto Alegre*/RS
Email: djamb@terra.com.br ou sandrat@unisinos.br
(Brasil)

Fenómenos psicosomáticos

El campo de los fenómenos psicosomáticos es otro de los desafíos o límites que se presenta para la práctica del psicoanálisis, y por eso mismo, suele generar puntos de vista contrarios, como puede apreciarse en los artículos de *Oscar Cabas Haydar* y *Jhon Hincapie Hernández*.

En Los fenómenos psicosomáticos y psicoanálisis, ***Oscar Cabas Haydar*** aborda los fenómenos psicosomáticos realizando un recorrido por distintos autores y referencias dentro del pensamiento lacaniano. Situará a los mismos como aquella sintomatología *"ligada al dolor del cuerpo que no entra dentro de las llamadas histerias, e hipocondrías"*. Así, diferencia conversión y fenómenos psicosomáticos y articula a aquellos estos otros dos tipos de sufrir corporal -la histeria de conversión y la hipocondría- repasando teóricamente sus diferencias. Siguiendo a Lacan, el autor señalará que dichos fenómenos no pertenecen al registro del lenguaje y que sin embargo no dejan por eso de ser una forma de escritura. Un trazo o una marca que escapa al orden simbólico. Un significante degradado a la escala sígnica. Siguiendo la idea de un "*fracaso en el primer tiempo de la constitución subjetiva*" y la noción lacaniana de holofrase, se ubicará un "*tipo de goce específico*". Dice Cabas Haydar al respecto: *"El Fracaso del individuo en el primer tiempo de la constitución subjetiva que lleva a un tipo de goce especifico Lacan lo señala con la palabra "HOLOFRASE" que es la falta de intervalo entre los significantes S_1 y S_2 y la falta de lugar para el sujeto, de modo que tenemos un significante monolítico aislado S_1S_2 y no dialectizable con el resto de la cadena significante, presentándose con esto que no es el Otro del significante quien registra sino es el Otro del cuerpo y al hacerlo responde con el síntoma a ese Otro".* Asimismo, el autor destaca que al no haber intervalo, no hay significante propiamente dicho y por lo tanto tampoco formaciones del inconsciente.
Finalmente se presentarán una serie de casos clínicos trabajados por diversos analistas, así como un recorrido por distintas propuestas de abordaje para dicha sintomatología.

Oscar Cabas Haydar es Psicólogo Universidad de San Buenaventura Cartagena Colombia
Email: oscarcabashaydar@gmail.com
(Colombia)

En Descripción de cuatro procesos psíquicos en un caso de Lupus, ***Jhon Hincapie Hernández*** presenta un estudio con el fin de "*determinar cómo son los cuatro procesos psíquicos (función materna, función paterna, relación de objeto e identidad), presentes en una mujer adolescente diagnosticada de lupus*". Con el fin de abordar la "entidad clínica extraña" LES (Lupus Eritematoso Sistémico), el autor realiza un recorrido por "*la psicosomática que posee como precepto la interacción de la psique y el soma como lugar donde las enfermedades hallan un significado y sentido, debido a que los síntomas son fundamentalmente físicos, pero, de etiología "emocional"*. El síntoma psicosomático será entendido como "*expresión manifiesta de aquello que se halla latente e incomprendido, y se adscribe al campo del lenguaje por su carácter ontológico*".
Siguiendo los planteos de Chiozza, Hincapie Hernández planteará que en el enfermo lúpico *"habría un ataque que simboliza un intento de "solucionar" el conflicto de existir, desde su origen, procurando desunir, desasir, desligar, la mezcla de linajes que lo constituye, pues ante la imposibilidad de asumirse como mestizo, el sujeto se expresa en el intento fallido de recurrir a una solución drástica."* Asimismo sostendrá que *"la aparición de entidades clínicas "extrañas" demandan otra manera de percibir y comprender el síntoma, estableciéndose de manera casi necesaria, la reparación en lo epistemológico de lo subjetivo y colectivo, cuya escisión se ocasiono por la angustia de la ciencia positivista, para lo cual se manifiesta el trabajo interdisciplinario como la principal opción"*

Jhon Hincapie Hernández es Psicólogo Universidad Antonio Nariño. Actualmente es psicólogo de una IPS y Docente Universitario
Email: jhoedi_psi@yahoo.es
(Colombia)

Interlocuciones

Finalmente, un trabajo que analiza la relación al cuerpo en un contexto de interlocución del psicoanálisis con Merleau-Ponty y la fenomenología

En El cuerpo: la significación y el goce, ***Luciano Lutereau*** indaga sobre las relaciones entre el psicoanálisis - en particular, algunas referencias en Lacan - y la fenomenología de Merleau-Ponty. La proximidad que el autor propone pasa por la referencia al psicoanálisis en tanto "erótica del cuerpo". Para el autor podría plantearse una comunidad topológica entre "*la reversibilidad* (donde) *el cuerpo encuentra un modo de relación a sí mismo que podríamos calificar, con Lacan, de* éxtimo" y la concepción de Merleau-Ponty en la que "*el cuerpo visible por un trabajo que efectúa en sí mismo, va preparando el hueco de donde saldrá una visión*".

Luciano Lutereau es Psicoanalista.
Email: lucianolutereau@hotmail.com
(Argentina)

Le sugerimos que vea también

- Los índices de las secciones Clínica y Psicoanálisis y Psicoanálisis (en particular, ver los artículos de la sección "Cuerpo y Psicoanálisis" del número 20 de Acheronta, y de la sección "Cuerpo y síntoma" del número 23 de Acheronta)
- El Dossier Anorexia en la revista Relatos de la Clínica
- La revista Tatuajes (revista de psicosomática)

El goce

Andrea Perdoni

"En otros términos, un analista ¿ puede, (...), comportarse como un imbécil?
Es muy importante como pregunta. ¿Cómo se juzga lo que califico de imbecilidad?.
Eso tiene seguramente un sentido también en el discurso analítico." 1

("Entre d´autres termes, un analyste, peut-il,(...), se comporter comme un embécil?
C´est très importante comme question. Comment se juge ce que je califie de l´imbecillité?")

Desplegando la pregunta que a repetición nos encuentra, intento un recorrido que trame respuestas. Trama concebida siguiendo la vía abierta junto a la pregunta con el movimiento de sus términos. Compartimos la pregunta con Lacan, volvemos a Freud en el camino que busca respuestas.

Para comenzar

La imbecilidad: concebida con su sostén en lo imaginario, no sería posible sin la letra: la escritura, el efecto de la lengua escrita. *"Intelligieri"*, - inteligencia- se deriva de él inter.-lligieri: leer entre líneas.

El sentido, en la intersección de lo simbólico y lo imaginario; el sentido: la imbecilidad, dice Lacan como si fuese posible sustituirlos. ¿El mismo goce? real, fijo, repitiéndose en una y mil vueltas -que podrían ser interminables?- 2, siempre con el mismo texto.

Función del aparato psíquico Inercia, repetición, mente organizada, organismo, órgano psíquico.

> *Cifrado : simbolización en una imagen 3 (símbolo: letra-ideograma) "codicilo", letra grabada en la nuca, cifra de lo real; simbolización imaginaria de lo real que como los números complejos se repite en series periódicas, cada tres generaciones con el texto del mito individual de cada quien. Combinación de alternancias que se invierten transformándose en una nueva versión de lo mismo de generación en generación; padeciéndolo, gozando de ello, con pasión, con pasión por el significante, pasivamente, con-padeciendo-se con las letras sinrazón. La letra que propiamente dicha se transforma en dicha propia, salando la vida, que queda perpleja en presencia de su agujero.*
>
> *Escritura de la que se goza labrada en imágenes, sustancia de la lengua con la que se hacen diques, nos corre corriente por la espalda, soñamos el sexo y nos late el cuerpo, hacemos el sexo y soñamos su cuerpo.*
>
> *"Tocamos la carne y abrazamos quimeras", -decía Dalí-, es tan cierto como que "en todo encuentro amoroso hay un participante invisible: la imaginación" 4,*
>
> *...Y de ella nacen nuestros hijos... cuando llevan nuestro nombre.*

La Imbecilidad

¿Cómo dar cuenta de ella?

Seguiremos en esta primera parte la primera clase del Seminario R.S.I, donde Lacan pone a trabajar la imbecilidad articulada a los registros.

Puesta en equivalencia con la Debilidad Mental es ubicada por Lacan en el registro del *sentido* prácticamente en equivalencia con él.

Podemos decir que en su punto de partida, los tres registros: R.S.I (Real-Simbólico e Imaginario) vehiculizan un sentido, del mismo modo que,-en su pendiente pasible de homogeneidad-, en tanto hecho de tres dimensiones, el nudo es Imaginario como el espacio.

> *" nada más que pronunciar el término Imaginario, hay algo que demuestra que el ser hablante se encuentra consagrado a la Debilidad mental"*

Debilidad mental, producto- respuesta de lo imaginario, que encuentra su referencia en el cuerpo en tanto punto de partida de aquél. "*Todo lo que de él se represente no puede sino ser el reflejo del organismo que él es".* Organismo que, como su definición implica, está hecho de órganos; cada uno de los cuales posee funciones fijas y específicas; como es el caso de cualquier aparato (auto computadora...)

No todo cuerpo está vivo.

Lo que atestigua mejor su vida es la mente : "ce *mens",* vía por la que justamente se introduce la dimensión de la *debilidad mental.* No sólo por que lo atestigüe, sino porque la dimensión de la debilidad se introduce con *lalengua,*- que podemos tomar como concepto y articularlo a la letra- y no con cualquiera, añade Lacan, sino con la latina. En ella el término ....*vouÇ* griego, que hacia alusión a un saber supuesto para lo Real –5 ya no está, en su lugar está *intelligieri*

Debilidad mental pertenece como concepto a la misma lengua que acuña *intelligiere,* leer entre líneas –Inter. lligiere, -casi parece su anamorfosis-; sin el cual, no habría imbecilidad.

> *"Es en este efecto de escritura de lo simbólico que sostiene el efecto de sentido, dicho de otro modo de imbecilidad, aquel del que testimonian hasta nuestros días todos los sistemas dichos de la naturaleza. Sin el lenguaje, no podría llegarnos la mínima suposición de esta imbecilidad, que es también por lo que el soporte que es el cuerpo nos testimonia (...), nos testimonia de estar-ser vivos". 6*

Es esta cita la que entiendo es pasible de ser despejada con el "P*royecto de una psicología para neurólogos"* en tanto que en él Freud, intenta dar cuenta precisamente del funcionamiento del *aparato* psíquico.

Entramos en él entonces con la imbecilidad cernida en términos de efecto de sentido que no es sin la escritura, soportada por el cuerpo.

Imbecilidad que en la lengua nace junto a la lectura entre líneas, etimología de la que literalmente deriva también su opuesto: la inteligencia

Imbecilidad, sentido, registro Imaginario. = no sin el cuerpo hecho de órganos con funciones fijas, que funcionan automáticamente; repetición 7 que no es sin la letra, inscripción, texto cuyo sentido es entre líneas. Líneas que si leemos textualmente lo deshacen, lo transforman. Cuerpo de la letra anudando goce-sentido, padecido como imbecilidad:

Proyecto de una psicología para neurólogos.

II *La letra en el Icc.*
***O la causalidad desde Freud*.**

¿ Porque el *Proyecto?*

Es allí donde Freud despliega el concepto de letra: inscripción de huellas de lo real en símbolos, huellas que son imágenes.

Cada complejo Icc, consta de un conjunto de letras –griegas en el dibujo de Freud- que funcionan como ideogramas: cada una es un haz de imágenes 8plasmadas, grabadas, escritas por la impresión que dejó una escena real: su intensidad depende de eso: del valor de esa escena, la carga: *quantum de afecto*, *Qn*,

energía psíquica... Freud no sabe cómo llamarlo: *libido*. Todos sabemos -si nos dedicamos diariamente a la clínica- de lo real de la letra para cada sujeto, fija en su texto, escrita.

A la letra del complejo, a su texto remite el síntoma; el texto de la inhibición cuando el cuerpo es mudo; la trampa de la repetición siempre dando la misma vuelta; en el hombre de las ratas siempre el mismo *complejo paterno,* su texto conectado en la eclosión, bifurcado en sus síntomas, argumentando su delirio nocturno, constituyendo el conjunto de redes que amarraban su vida.

Freud llama Aparato Psíquico, al órgano por el que circula la libido. Concebido de tres dimensiones, instancias: el aparato consta de: superficie, ω receptores, *Sistema* Pc- Cc; conexiones φ, que pueden ser leídas **Pre Cc** (palabras, inscripciones palabra, el discurso común dirá Lacan en el Seminario 9) con el *Sistema* Icc: Ψ, en el que se inscriben las huellas, el único capaz de *memoria*; conectado con ω, que no es sino una *pantalla* cuyo filtro está hecho de las *conexiones* con Ψ, *cargadas*, *pre-catectizas* (*catexia*, algo así como el *quantum de carga*).

Carga, *libido*, *afectos 9*, corrientes reales en el cuerpo, de las que la angustia es la única que no engaña, que no se desplaza fijándose en alguna contigüidad; real en el cuerpo, goce, cargas 10. Fuerzas que estrangulan la garganta, aceleran los latidos, oprimen el pecho, humedecen y hasta inundan los ojos. También nos hacen transpirar y poner colorados. 11

Polos de atracción que determinan aquello que de la corriente circulante **Q,** se fijará en **Qn,** *energía psíquica*, que circula por el sistema según leyes de atracción determinadas por las cargas previas inscriptas. ω constituye el filtro la pantalla que de la **Pc** sólo deja pasar aquello que se conecte con las inscripciones existentes en Ψ.

Al decir de la poeta Anais Nin, "*No vemos el mundo tal cual es, lo vemos tal cual somos*".

Todo el sistema, como todo sistema, tiende a la *inercia*, es decir a la repetición constante para mantener la carga en el sistema. Así funcionan los aparatos, organismos con vida o no, los cuerpos constituidos de órganos con funciones específicas.

El mecanismo del aparato está sostenido en la *Identidad,* la búsqueda es de la ***Identidad de percepción,*** de la que "*nuestra molestia por la contradicción y búsqueda de eliminación a nivel del pensamiento, es su reflejo". 12*

El pensamiento no constituye más que la serie de rodeos, que bifurcan los caminos a partir de las diferencias encontradas junto a alguna semejanza, sólo para llegar a la identidad completa eliminando la diferencia.

"La búsqueda del objeto consiste en volver a encontrarlo", no es otra que la definición del ***Principio de realidad*** .

El *Yo* mismo está hecho de ***Identificaciones,*** que no son otras que la precipitación de las huellas del objeto y los signos de su amor 13, del camino trazado por la demanda en la relación con el Otro, que sustituye al objeto de la satisfacción en tanto está unido a él, en su presencia y en su ausencia, en su aparición y desaparición. *Elevamiento 14* de la tensión, descarga de la tensión, siempre del mismo modo, grabando su huella con las marcas de la relación al Otro.

La intensidad, determinante del surco está dada de dos modos:

- -la repetición por acumulación del *quantum*
- -o mayor cantidad de **Qn,** que siempre conlleva dolor –dice Freud-, por elevar la tensión en el sistema que tiende a la estabilidad-inercia- interna.15

El dolor deja así huellas indelebles. 16.

La búsqueda de la **Identidad,** lo es de la **Identidad de percepción**, ¿con qué?, con la ***vivencia de satisfacción***, que connota al objeto que se trata de volver a encontrar.

La huella indeleble por excelencia es esta***: la vivencia de satisfacción***, in-tensa.

No sólo el dolor es indeleble, la modalidad de acumulación de la excitación interna y su descarga satisfactoria o vuelta a la ausencia de tensión, constituyen el circuito grabado a partir del cual se diferencia el *Yo*: se imprimen sus marcas inconscientes que constituyen la *identidad* de cada quien. Nunca sin el Otro, al igual que la vivencia de satisfacción. Siempre otra.

Ambas son tratadas en un apartado: La vivencia de satisfacción y la vivencia de dolor. Ambas constituyen las cargas de las huellas, ambas dejan "*facilitaciones permanentes", surcos, dibujan un recorrido, un movimiento, un trazo.*

La vivencia de satisfacción

El aumento de la tensión endógena – la repleción del sistema- llama, demanda la descarga; la primera vía es motriz: el grito, *la inervación vascular 17*, a pesar de la descarga motriz el aumento de la tensión continua ya que es una modificación del mundo externo la que aportará su detención: *la acción específica*, que en razón de la *prematuración,* de la *indefensión primordial* en que nacemos los mamíferos, no es sin el Otro: "*Así esta vía de descarga adquiere una importantísima función en la comunicación* ***y la indefensión original del ser humano conviértese así en la fuente primordial de todas las motivaciones morales" 18***

Es esta relación con el Otro, el circuito de la demanda lo que queda plasmado en la vivencia de satisfacción. Es *"la totalidad del proceso lo que tiene las más decisivas consecuencias para el desarrollo funcional del individuo". 19 20*

Se efectúa una modificación del Sist. **Ψ**, una inscripción al tiempo que se efectúa una descarga permanente que elimina la tensión del Sist., la *urgencia* que generó displacer. Se produce entonces una catectización , se invisten, cargan las imágenes correspondientes a la percepción del obj. y de los movimientos-dispositivos reflejos que siguieron a la acción específica: es decir la noticia de la descarga lograda. Se produce así entre, el conjunto de las catexias, investimientos, marcas de la satisfacción lograda y las catexias existentes a partir de las fuentes endógenas de la tensión , una ***facilitación permanente***. 21

Al reestablecerse el estado de urgencia, la tensión, es reinvestida la facilitación; la carga pasa a los recuerdos, a las huellas de la vivencia de satisfacción, en su conjunto, reactivándolos.

Freud aquí supone la alucinación misma y la frustración si condice a la descarga (lo que habilitará la diferencia entre la huella en **Ψ** y la **Pc**.)

La vivencia de dolor tiene las mismas condiciones que la vivencia de satisfacción: el aumento de *Qn,* de la tensión en el aparato por el ingreso de cantidades que rompen con su fuerza el umbral establecido por la pantalla . El dolor como experiencia modifica también en **Ψ** el dibujo, para llamarlo de un modo concreto; su intensidad, en tanto eleva la cantidad de... *Qn* (energía, energía psíquica, libido, carga de..., corriente), su intensidad, el quantum, es lo que se graba con un signo de **ω**, ***Ccc***, (+,-), en la medida en que suscita su descarga y, por simultaneidad, se graban la imagen del objeto –hostil en este caso-y la forma de la descarga; quedando ambas así ligadas, constituyéndose una ***facilitación***.

Es indudable que el dolor manifiesta una cualidad especial que es paralela al displacer. 22

Si la huella es *catectizada* de nuevo, por Ej. a causa de una percepción, surge un estado que no es de dolor , pero que guarda con él cierta semejanza –es su reproducción, su marca. Este estado, su marca, incluye el displacer y la tendencia a la descarga de la vivencia de dolor. Dado que el displacer incluye un aumento de la cantidad aparece la pregunta, *de dónde proviene esa cantidad, con lo que es necesario admitir,* dice Freud*, que los recuerdos poseen afectos.* En la vivencia de dolor es la cantidad exterior la que

eleva el nivel de cantidad en Ψ, no la tensión endógena. En su reproducción, la única cantidad que se le agrega es la que *catectiza* , inviste, aviva, el recuerdo, que es de la índole de cualquier otra percepción y que no puede resultar de ella un aumento general de cantidad.

> *Nos vemos obligados a admitir –dice Freud- que la catectización de los recuerdos desencadena displacer en el interior del cuerpo, es decir, hace surgir nuevas cantidades de displacer* –23

Freud propone aquí -dando cuenta de la carga de la letra, de su sustancia gozante- las *"neuronas llave",* que serian neuronas motrices "secretoras" activadas por la marca primera, por el recuerdo, que *al ser excitadas causan en el interior del cuerpo la generación de algo que actúa como estímulo sobre las vías de conducción facilitadas* $\eta\alpha\chi\iota\alpha$ *-hacia la impresión simultánea, es decir influyen sobre la producción de cantidades endógenas, en consecuencia: no descargan cantidad sino que la aportan por vías indirectas. A estas neuronas secretoras las llamaremos "**neuronas llave":*** neuronas *secretoras* de *afecto* conectadas con las letras (α,β,γ,δ), huellas, complejos; que en su descarga aportan, porque es una carga endógena, energía endógena.

> *Esta hipótesis tan desconcertante*, prosigue Freud, *pero indispensable, es confirmada en cierta manera por lo que ocurre en la liberación de impulsos sexuales. 24*

Del mismo modo queda corroborada la carga posible amalgamada a las imágenes mismas en la medida en que es posible despertar de un sueño con un orgasmo.

Freud también señalará que el dolor puede dejar tras de sí facilitaciones extraordinariamente grandes, particularmente abundantes y extensas; que aún una pequeña dosis del recuerdo hostil puede desencadenar liberaciones de displacer extraordinariamente grandes.

Como en el caso de la simultaneidad y su impresión en cuanto a intensidad, del mismo modo con el dolor, en tanto la facilitación depende de la magnitud alcanzada; es dable calcular que la repetición tiene mucha menor fuerza que la dosis directa, esto es que 3Qn, no es lo mismo que *Qn* por tres en cuanto a su efecto *facilitante. E*ntramos en un problema. La vivencia de satisfacción se imprime por repetición, la vivencia de dolor por ingreso masivo de *Q* del mundo exterior.

De lo que debemos extraer nuestras propias conclusiones.

Finalmente, Freud concluirá que ***tanto el afecto- producido por un desprendimiento repentino, como los estados desiderativos, en el deseo producido por sumación, dejan tras de sí motivaciones de tipo compulsivo a favor de dicho pasaje: el habilitado por la vivencia de satisfacción y por la vivencia de dolor: ambos determinantes del pasaje en Ψ-*** constituyendo esta determinación en Ψ el umbral de la pantalla del ***Sistema Pc-Ccc***-

III

Del origen de la letra, símbolo de una imagen de lo real, a la constitución del Icc: SIR, su anudamiento, simbolización imaginaria de lo real, su amarre del mundo. 25

Platón, en su *Fedro*, cuenta una historia muy interesante acerca del origen de la escritura. Fue descubierta por un Dios, en el antiguo Egipto, junto al número y al cálculo, a la geometría, la astronomía, el juego de damas y los dados; junto a ellos regala las letras al faraón. (Thamus, al que llamaban Ammón). Cuando el dios expone sus artes al Faraón que visita, le dice que son para ser entregadas a los egipcios. Despliega entonces el dios las ventajas que cada una tendría para su pueblo y que el faraón alababa o reprobaba en cada ocasión.

> "*Muchas fueron las observaciones que en uno u otro sentido según se cuenta hizo Thamus a Theuth (...) Pero una vez que hubo llegado a la escritura, dijo Theuth: este conocimiento, OH rey, hará más sabios a los egipcios y aumentará su memoria. Pues se ha inventado como un remedio de la sabiduría y la memoria" Y aquél replicó: "Theuth, excelso inventor de artes, unos son capaces de dar existencia a los inventos del arte, y otros de discernir en qué medida son ventajosos o*

> *perjudiciales para quienes van a hacer uso de ellos. Y ahora tú, como padre que eres de las letras, dijiste por cariño a ellas el efecto contrario al que producen.* ***Pues este invento dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido, por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres por culpa de su confianza en la escritura serán atraídos al recuerdo desde afuera, por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo. Así que no es un remedio para la memoria, sino para suscitar el recuerdo, tu invento.*** *Apariencia de sabiduría y no sabiduría verdadera procuras a tus discípulos. Pues habiendo oído hablar de muchas cosas sin instrucción, darán la impresión de conocer muchas cosas, a pesar de ser en su mayoría unos perfectos ignorantes, y serán fastidiosos de tratar al haberse convertido, en vez de sabios, en hombres con la presunción de serlo."* Platón, Fedro 274c-275b.

Escritura que según el faraón posibilita *el olvido, no remedia la memoria, suscita el recuerdo desde fuera.*

La letra en el Icc., el rasgo, la huella, el surco, trazo.

La letra, Lacan dice posterior a la lectura; históricamente, posterior a la cuenta.

Luego de hacer la cuenta leímos, luego de leer escribimos, primero los números, luego las letras.

Extraídas del dibujo primero de lo real, que buscaba atraer lo representado, de su abstracción, se plasman como signos de un sonido, que se combinó con otros para escribir, plasmar las palabras, las ideas, las escenas, los nombres: *ideogramas*: dibujos de ideas, de complejos de palabras, de escenas. Así se lee el Icc., " *Estructurado como un lenguaje*".; como los jeroglíficos dice Freud, hay que leer los sueños, los síntomas, los chistes; las formaciones del Icc., cifrado.

La letra, sustancia de la lengua circula por ellas, por sus surcos, conectando, lo visible. Lo invisible no es otra cosa que la falta de surco que habilite su acceso a la Cc.

Volviendo a la imbecilidad, en un movimiento que sigue en su curso los carriles de la demanda, Lacan dice no pretender salir de ella al entrar en su anécdota. A la salida, volviendo a los nudos agrega que si un psicoanálisis aporta algo, es necesario pensar qué se pierde en otra parte. *"Qué podremos perder, por otra parte si vengo de decir que todos los sistemas de la naturaleza hasta aquí surgidos están marcados por la debilidad mental, qué se puede esperar! Nos queda de todos modos, esos aparatos-pivotes de los que la manipulación puede permitirnos dar cuenta, a nosotros analistas, de nuestra propia operación" 26*

En el seminario 9, en busca del trazo, la marca, la identificación; el nombre propio; la cuestión se introduce como la atadura del lenguaje a lo real; la necesidad de concebir la lengua como un objeto en sí mismo, por fuera de la Cc. de todo sujeto, como un *campo* con leyes propias, estableciendo la unión de su funcionamiento con la marca que lo porta.

La escritura revela en su historia una serie de inversiones en espiral desde los primeros trazos simbolizando, atrapando algo de lo real; hasta las letras luego determinándolo, en un movimiento inverso en el que la realidad es el recorte legible del mundo, no sólo para cada quien, sino para cada cultura.

Es por la inversión de esa relación de lectura del signo que puede nacer la escritura en tanto sirve para connotar la fonematización. Es a partir de la independencia de esa amalgama entre el sonido y su trazo, que una realidad se independiza, con vida propia, guardando el recuerdo del objeto junto a su ausencia, huella cuyo rastro connotará lo real de realidad, creando en su combinatoria posibles existencias irreales.

Aparece en este momento, justamente que el nombre propio, en tanto enraizamiento del sujeto a lo que está en la lengua presto a recibir esta información del trazo, porta el trazo de modo que de un lenguaje a otro se traslada idéntico, no se traduce; la marca lo connota uno; vacía de sentido, sin significado de una lengua a otra; uno, el nombre como el palote...

Este trazo, letra, que se traslada sin traducción, singular a cada quien, nos interroga sobre lo que es necesario suponer en el origen del Icc., ese algo que en tanto el sujeto habla, no puede sino avanzar siempre más adelante en la cadena del desenrolle de sus enunciados, dirigiéndose hacia ellos al tiempo que en la enunciación se elide el nombre de lo que él es como sujeto. "*En el acto de enunciación hay esta*

nominación latente, que es concebible como siendo el primer nudo, como significante de lo que va a organizarse como cadena giratoria, ese centro, ese corazón parlante del sujeto que llamamos Icc." (sem.9 pag 8, clase cit.)

Qué es esta *nominación latente* sino el Yo Icc. propuesto por Freud en el Proyecto, como precipitación de las catexias retenidas de la vivencia de satisfacción y dolor, deletreadas, huellas del circuito de la demanda que afirma al sujeto en una marca que lo localiza en el ensamble de insignias desde el que hablará sin saber su nombre, repitiéndolo sin cesar. 27Habla sin saber su nombre, escrito en las huellas con las que lee el mundo, creyendo que es el mundo lo que ve.

Lacan recurre a la topología intentando dar cuenta del pasaje, de la interferencia entre Icc. y PreCc. ¿Cómo puede haber tal franqueamiento de "*couches*"; (: disposición de elementos en zonas superpuestas/ en geología: conj. de elementos comprendidos entre dos planos, casi paralelos/ en física: nivel que caracteriza el estado de un cierto número de electrones ligados a un nudo), de umbrales (que es el límite, entrada de una casa; pero también en fisiología: es el nivel de intensidad mínimo de un estímulo fuera del cual una excitación no es percibida –umbral de audibilidad-.)

¿Cambio de investidura o doble inscripción? Se interroga Lacan siguiendo el planteo de Laplanche y Pontalis.

El PreCc, el discurso común, está fuera del sujeto del Icc., ese fuera que une, liga nuestros pensamientos más íntimos.

El discurso común rueda por las calles, el lenguaje en sustancia, que hoy podemos imprimir en cintas magnéticas, discos... El PreCc. está en lo real, es la respuesta de Lacan, constituye un Myscelium, un reticulado entretejido en los intervalos de lo real, constituye un juego de signos ya existente, un discurso en el que el Icc. estructurado como un lenguaje. se encuentra en casa.

El orden Icc.–PreCc, arribará a la Cc. Debemos concebir que eso real que circula por el mundo, el discurso común es algo que tenemos para leer, estructurado del mismo modo, la realidad vista por "nuestros ojos hechos a los signos del cambista" .

Es en el PreCc., en el discurso común que habita la cifra Icc. a ser descifrada. Hechos de lo mismo, en distinto nivel, dice Lacan: proponiendo al Icc. constituido en el nivel más radical de la emergencia del acto de enunciación, irradiándose en todos los enunciados la fuerza del nudo primero.

IV Un Caso

El discurso común, la vida actual de cada quien es leída con el *idioma*, con lalengua dicha materna, con los trazos del Otro que nos marca, nos surca, abre los canales por los que el mundo ingresa ...y egresa.

Alguien dedicado a los aparatos –mecánico- consulta por tener constantemente problemas con sus jefes. Ha debido ya cambiar siete veces de taller por volverse intolerable hasta la voz a lo lejos,... la tensión va en aumento hasta hacerse insoportable. Siempre es la misma cuestión: "lo están probando, si es un idiota", lo están gozando a ver si se equivoca. Él se encuentra entonces en la imposibilidad de decir que no a toda demanda, incluídas las imposibles, porque de otro modo quedaría como un idiota. Así, termina haciéndose cargo de problemas irremontables, dando la cara por faltas varias, cubriendo diversas situaciones más o menos insalvables; lo que se vuelve una constante que conduce a la renuncia como única salida. Finalmente, *Lo toman por idiota.*

Muertos sus padres, fue criado por sus abuelos. Recuerda, conecta en una sesión, un juego que duró toda la pubertad, en casa de sus abuelos. Él era el encargado de los gansos, de darles de comer. Él siempre fue el chistoso del grupo, el de las bromas pesadas... Con los gansos, jugaba todos los días a probar cuán estúpidos son –y lo cuenta riendo a carcajadas-, disponía su comida de modo que ellos la seguían, seguían la carnada hasta encontrarse, siempre en el mismo lugar, desde un chorro de agua con la manguera, o con los impactos de la onda que lanzba, hasta fuego cierta vez que llegó más lejos. El juego de todos los días fue llamado "la fábula de las gansos".

Era una "*máquina de torturar*" a los gansos.

Marca primera que aparece última: Todas las tardes, siendo él muy pequeño su padre lo llamaba para apretarlo-marearlo: "la máquina de torturar" para que llorando se duerma. *no sé, era el modo en que me dormían la siesta.* Su padre le decía que iban a hacer el avioncito, era con lo que él todas las tardes mordía el anzuelo de la máquina detorturar. Entonces su pregunta es *"¿Era idiota yo?", si todos los días me hacía lo mismo porqué iba?.*

Letra, huella con la que lee su realidad cotidiana. Conciente siempre de lo mismo, todos los jefes estaban connotados del mismo rasgo, siempre el mismo índice de realidad que lo dejaba parado en la misma pregunta... *Qué soy*?

...De la que no dejaba de anticiparse siempre la misma respuesta

Para concluir

La Conciencia es la superficie por donde algo que está en el corazón del sujeto recibe desde fuera sus propios pensamientos. La conciencia está allí para que el Icc. bien rechace lo que le viene del Pre-Cc o elija allí del modo más estrecho y restringido aquello que él necesita para sus oficios..... Qué es... que es el modo en que la repetición mantiene la estabilidad del sistema en la búsqueda de la identidad.

¿Cómo salir de la maquinaria? ¿Somos todos idiotas? ¿Estamos condenados a la imbecilidad?

La posibilidad de leer las huellas señala ya otro lugar.

Andrea Perdoni

Notas

1 J. Lacan, R.S.I, clase del 19 DE NOVIEMBRE DE 1974. Traducción y subrayado propios.

2 Tiene límite la repetición?

3 También son acústicas las imágenes

4 Octavio Paz

5 termino que además de incluir inteligencia, sagacidad, sensatez, es contiguo de otro, *voue* que incluye: mente, espíritu, memoria, inteligencia: es decir todos los registros de ese *mens*-,

6 "C´est dans cet effet d´écriture du Symbolyque que tient l´effet de sens, autrement dit d´imbécillité, celui dont témoignent jusqu´à ce jour tous les systèmes dits de la nature .Sans le langage, pas le moindre soupÇon ne pourrait nous venir de cette imbécillité, qui est aussi ce par quoi le support qu´ est le corps nous temoigne, (...), nous temoigne d´être vivant".J.Lacan, ob.cit. Clase del 10 de dic. De 1974

7 ¿Acaso no es la imbecilidad lo que se repite sin parar?

8 las imágenes también son acústicas.

9 excitación-dolor psíquico, podrían ser sus nombres en términos de afecto

10 + y -

11 lo que también puede ser llamado ataque de pánico y medicado con Rivotril.

12 S.Freud. "*Proyecto de una psicología para neurólogos*". O.C.Ed. Biblioteca Nueva. Madrid. 1968

13 O no, del odio o la indiferencia podríamos agregar.

14 elevamiento: éxtais, arrobamiento. Dicc. Sopena. Barcelona

15 Lo que nunca le cerró con esta lógica a Freud, fue el acto sexual ¿porqué al elevarse la tensión no se experimenta dolor? Aunque el placer tenga su clímax junto a la descarga de su intensidad

16 siguiendo la observación anterior, deberíamos decir –no sin Freud- que el placer in-tenso también. Ir a : "Pulsiones y sus destinos". S. Freud.

17 Causa de: picos hipertensivos, ataques cardíacos, jaquecas, isquemias y todo tipo de irrupciones en el cuerpo inherentes al aumento de la presión *endógena*.

18 Deberíamos aquí abrir un capítulo aparte para hacer lugar a la investigación de Ivonne Bordelois acerca de la *Etimología de las pasiones*, editada por libros del Zorzal, enlazando las cargas a las letras.

19 S.Freud. "*Proyecto de una psicología para neurólogos*" Pág.910. O.C.Ed. Biblioteca Nueva. Madrid. 1968

20 circuito de la relación del sujeto a la demanda que Lacan escribe $ ^ D, fórmula de la pulsion

21 La facilitación nos ofrece incluso una visión más profunda de la conformación de . "La **asociación por simultaneidad**" tal asociación actúa durante los procesos reproductivos, la actividad pura de y consiste en la facilitación entre dos catexias, y , por Ej. en tanto su catexia se produjo simultáneamente. La simultaneidad misma constituye la conexión, el nexo, la facilitación entre una y otra letra. El pasaje de Qn entre dos huellas conectadas será tomado primero que cualquier otro no existente.

- 1.La cantidad de la catexia *Qn.* Se revela así equivalente del número de facilitaciones *(2Qn se inscribe y , con lo que no seria así equivalente de la repetición de Qn dos veces*)
- 2. el segundo factor: en la determinación del curso que sigue una cantidad *Qn*, no sólo se dirigirá a la que esté más facilitada, habilitada por la intensidad de su carga impresa, sino también a la letra que esté catectizada en su vertiente opuesta. Estos dos factores pueden reforzarse mutuamente o antagonizar-se en determinados casos.

22 Pág. 911 O.C.

23 la eclosión de los síntomas lleva impreso el complejo paterno, lee Freud en el Hombre de las ratas-. Los recuerdos hacen llorar, etc.

24 A lo que añadirá la hipótesis de que tales estímulos endógenos estarían constituidos en ambos casos por "*productos químicos".* Aunque suena mejor, físicos. No siendo, excluyentes.

25 "El Icc. es nuestro único acceso a lo real" J. LACAN

26" (...) si nous avons gagné quelque part quelque chose, c´est forcément, c´est sûr, au dépens d´autre chose; qu´en d´autres termes, si le discours analytique fonctionne, c´est sûrement que nous y perdions quelque chose ailleurs. D´ailleurs, qu´est-ce que nous pourrions bien perdre, si vraiment ce que je viens de dire, à savoir que tous les systèmes de la nature jusqu´ici surgis sont marqués de la debilité mental, á quoi bon tellement y tenir! Il nous reste quand même ces appareils-pivots dont la manipulation peut nous permettre de rendre compte de notre prope, j´entends á nous analystes, opération." Seminario R.S.I, 1RA CLASE, 10 DE DICIEMBRE DE 1974; J.Lacan. (versión DE AFI) Subrayado propio.

27 Podemos citar el Sexto parágrafo de "subversión del sujeto y dialéctica del deseo", pag. 796, Escritos 2, siglo veintiuno editores

Una dificultad en la clínica de la toxicomanía

Francisco Rengifo

Resumen.

La clínica psicoanalítica pone en evidencia una cierta dificultad en cuanto a la posibilidad de abordaje de la toxicomanía. Esta dificultad se deduce por un lado, de la transposición de términos que se opera en la relación del sujeto con los objetos de comercio pulsional, y por otro lado, del hecho de que la función estructurante del deseo se ve distorsionada debido a la evasión del sujeto del campo del Otro y de la consecuente pregunta por el deseo que se deduce de ese lugar. Todo parecería indicar que en el circuito pulsional "viciado" del toxicómano, la relación con el objeto no está determinada por la dialéctica de un objeto metonímico, sino que por el contrario, esta función metonímica del objeto tendría un punto de repliegue a partir del cual un objeto privilegiado estaría en posibilidad de cerrar el circuito de las demandas en las que se subsume la pregunta por el deseo. De este modo, la dialéctica del deseo se ve reducida al simple comercio con un objeto de la necesidad.

Palabras Clave:

Toxicomanía, necesidad, demanda, deseo, deseo del Otro, topología del toro, goce.

"*Me encuentro en un estado de deseo perezoso, en declive.*
La embriaguez producida por el hashish
es solo un guiño ambiguo venido del nirvana".1

En un compendio de protocolos de experiencias efectuadas con el hashish y la mezcalina Walter Benjamín, a pesar de su inclinación por los llamados "estados alterados de consciencia", pudo situar la esencia de la experiencia de embriaguez producida por las drogas: Un eclipse del deseo.

El problema de la toxicomanía no tuvo grandes desarrollos en la obra de Freud, como tampoco en la enseñanza de Lacan.

Los psicoanalistas evocan a menudo la dificultad que representa el hecho de dar a la toxicomanía un estatuto de síntoma en el sentido propiamente analítico del término, debido a que el beneficio de placer del toxicómano parecería no corresponder a un circuito de goce modulado por el fantasma, que se caracteriza por encarnar el sostenimiento de la promesa de acceso a un objeto imposible por esencia. Esta es la propiedad íntima del objeto a, en su condición de objeto imposible de aprehender.

En última instancia, lo que se juega en el fantasma no es el reencuentro con el objeto, sino más bien la realización de lo que se pierde de ese objeto, su heterogeneidad con respecto a la satisfacción en cada recorrido del circuito pulsional.

Todo parecería indicar que en el circuito pulsional "viciado" del toxicómano, la relación con el objeto no está determinada por la dialéctica de un objeto metonímico, sino que por el contrario, esta función metonímica del objeto tendría un punto de repliegue a partir del cual un objeto privilegiado estaría en posibilidad de cerrar el circuito de las demandas en las que se subsume la pregunta por el deseo.

De este modo, el toxico vendría a encarnar el velo que cubre el umbral de entrada al universo de objetos promovidos por el fantasma, poniendo en funcionamiento de una manera confortable, la renuncia a la comunidad de goce que implica el intercambio con el Otro en su calidad de bitácora con respecto al deseo de deseo, que es siempre deseo del Otro.

Este modo de escamotear el campo del Otro, esta evasión del sujeto frente a la pregunta por el deseo, tiene por supuesto considerables consecuencias en lo que concierne la apuesta clínica:

De entrada, las adicciones se presentan como refractarias a un dispositivo analítico en el que prima, ante todo, el enigma y la pregunta por un saber que escapa al sujeto; saber que, justamente, estaría en posibilidad de responder a la pregunta por su deseo. En todo caso esa es la ilusión que alimenta el amor de transferencia en el sentido analítico: la suposición de que hay alguien que sabe cual es la causa del deseo.

Contrariamente, en el adicto no hay pregunta, o mejor, no se tiene la intención de formularla… Lo que se tiene claramente establecido es el saber sobre una modalidad de goce que no implica ni siquiera el cuerpo del otro, no hay comercio libidinal, se detenta el saber sobre un goce maquinal, automático, *prèt à porter*, y sobre todo "al alcance de la mano". No en vano Freud aproxima la satisfacción substitutiva de los narcóticos a la experiencia masturbatoria; "goce autista" 2, para retomar el término utilizado por Lacan al hacer referencia al goce que no esta mediado por el Otro, una suerte de autoerotismo, de goce del "auto"…

Entonces hay algo del orden del saber; saber sobre un goce inscrito en una cierta trasgresión. De ahí que algunos psicoanalistas tengan la tendencia a explicar el problema de la toxicomanía a partir de la clínica de la perversión y de este modo justifican una aparente inanalizabilidad, en el sentido de la dificultad de desmontaje de la relación del sujeto con este fetiche privilegiado que toma cuerpo en el tóxico. Otros dirán que la posición subjetiva del toxicómano no esta atravesada por el Nombre del Padre y por ende la problemática se sitúa del lado de la psicosis. El problema podría también encontrar una explicación en la neurosis obsesiva, a partir de la estrategia de mortificación del deseo propia de esta estructura.

Sin embargo, resulta evidente que no es para nada fácil hacer del consumo de drogas un rasgo de estructura. Hay toxicómanos neuróticos, psicóticos y perversos. Habrá que interrogarse entonces sobre cuál es la función que reclama, en la clínica del sujeto, el consumo de lo que Freud llamaba "quitapenas" 3.

En este sentido la adicción no puede ser considerada como una entidad aislada de la configuración subjetiva de un individuo. La apuesta deberá orientarse más bien hacia la interrogación sobre el estatuto del consumo y sus efectos en cada sujeto cuando las posibilidades se dan, es decir, cuando hay algo del orden del deseo en el sujeto que introduce la pregunta, abriendo al mismo tiempo la posibilidad de restablecer esta transposición del lugar de ese objeto de la necesidad (el tóxico), por la falta en la que se disfraza el objeto que causa el deseo.

Desde Freud

En una época muy temprana Freud creyó encontrar la solución de la adicción a la morfina, gracias a la administración de aquella panacea que él mismo creyó haber descubierto: La cocaína. Este modo de tratamiento de substitución se insinuó para Freud, del mismo modo en que hoy en día en los establecimientos psiquiátricos se proponen medicamentos como la metadona, para alivianar el síndrome de abstinencia en pacientes que solicitan una cura de desintoxicación de lo que en Francia son llamadas las "drogas duras", heroína y cocaína.

Señalemos de paso que la adicción a esta sustancia de substitución puede conllevar efectos incluso más devastadores que la misma heroína, cosa que, al igual que Freud en el periodo de *Über coca*, no se interroga en profundidad. Esto demuestra que Freud era, en aquel entonces, un hijo de la ciencia, heredero de un discurso del "cuerpo-maquina".

> "Así, pues, -nos dice Freud-, el tratamiento de la adicción a la morfina mediante la coca no supone simplemente cambiar un tipo de adicción por otro: el adicto a la morfina no se convierte en un coquero. El uso de la coca se interrumpe al cabo de un tiempo. Por otro lado, lo que al sistema debilitado por la morfina le permite resistir a costa de síntomas sólo ligeros, la supresión de la morfina, en mi opinión no es el resultado del fortalecimiento general que produce la coca. Pienso más bien que la coca tiene un efecto directamente antagónico frente a la morfina" 4.

Efecto antagónico, interrupción al cabo de un tiempo, estos argumentos se ajustan de manera idéntica a los argumentos que la psiquiatría moderna pone de manifiesto en lo que concierne a las curas de substitución por metadona.

En este periodo Freud insiste en las propiedades terapéuticas de la cocaína: vigorizante, tratamiento contra los trastornos digestivos, remedio contra la caquexia, el alcoholismo y la morfinomanía, e incluso afrodisíaco, sin dejar de lado por supuesto, sus propiedades anestésicas, de las que ulteriormente su amigo y colega Karl Koller, médico oftalmólogo, sacaría provecho en cirugías oculares utilizándola como anestésico local, hallazgo que le valió la nominación al premio Nóbel.

Luego de una gran polémica que se prolongó durante varios años en el ambiente científico de la época, motivada por el deceso accidental de varias personas por consumo de cocaína, Freud señala que la cocaína no es la "sustancia maravillosa" que había creído recomendar. Hay que subrayar que, contrariamente a lo que suponen los detractores del corpus freudiano 5, el hallazgo de la cocaína y las propiedades terapéuticas que Freud pudo suponer en la sustancia, fueron inspirados por la necesidad científica de encontrar una salida a la adicción de la morfina, adicción que en la época constituía un verdadero flagelo.

Posteriormente Freud orientará la cuestión en función de la economía libidinal, situando el uso de narcóticos en el registro de una satisfacción substitutiva de la satisfacción sexual incompleta. El narcótico, al igual que la práctica masturbatoria, se presenta para el sujeto como un modo de satisfacción suplementario ante la insatisfacción inherente a la pulsión sexual:

> "…una puntualización enteramente análoga vale para todas las otras curas de abstinencia, que tendrán un éxito sólo aparente si el médico se conforma con sustraer al enfermo la sustancia narcótica, sin cuidarse de la fuente de la cual brota la imperativa necesidad de aquella. «Habituación» es un mero giro verbal sin valor de esclarecimiento; no todo el que ha tenido oportunidad de tomar durante un lapso morfina, cocaína, clorhidrato, etc., contrae por eso una «adicción» a esas cosas. Una indagación más precisa demuestra por lo general que esos narcóticos están destinados a sustituir -de manera directa o mediante unos rodeos- el goce sexual faltante, y cuando ya no se pueda restablecer una vida sexual normal, cabrá esperar con certeza la recaída del deshabituado" 6.

Según Freud, la habituación al tóxico puede ser tratada como un síntoma proclive de desciframiento a la luz del dispositivo analítico, ya que esta función de sustitución es propia del síntoma analítico en el sentido en que éste último es una metáfora, funciona como una sustitución significante. Es aquí donde se hace necesario distinguir un consumo moderado de la toxicomanía propiamente dicha. El consumo moderado u ocasional se sitúa, efectivamente, como una satisfacción substitutiva. Inversamente, la toxicomanía aparece como un modo de satisfacción único y exclusivo para el sujeto en donde se obtiene una forma de independencia, de extrañamiento con respecto al lugar Otro:

> "Lo que se consigue mediante las sustancias embriagadoras en la lucha por la felicidad y por el alejamiento de la miseria es apreciado como un bien tan grande que individuos y aun pueblos enteros les han asignado una posición fija en su economía libidinal. No sólo se les debe la ganancia inmediata de placer, sino **una cuota de independencia, ardientemente anhelada, respecto del mundo exterior. Bien se sabe que con ayuda de los «quitapenas» es posible sustraerse en cualquier momento de la presión de la realidad y refugiarse en un mundo propio, que ofrece mejores condiciones de sensación. Es notorio que esa propiedad de los medios embriagadores determina justamente su carácter peligroso y dañino**"7.

Para Freud se trata entonces de una modalidad de relación a un objeto particular que introduce una forma de goce que busca la desinvestidura del mundo exterior.

De lo que se trata es de la introducción de una economía nueva, de una forma de abstraerse del contrato establecido con el Otro que hace existir al sujeto como sujeto deseante.

¿Cómo entender entonces esta transposición de términos de la dialéctica pulsional en donde el adicto renuncia a la comunidad de goce con el Otro, si es sobre el camino de la demanda que el sujeto constituye su deseo?

La toxicomanía y la supresión del circuito de la demanda

"*El sofocamiento de la demanda en la satisfacción no sabría producirse sin la muerte del deseo*"8.

¿Cómo explicarnos entonces la estrategia del toxicómano?

Podríamos aproximarnos a la fenomenología de las adicciones a partir de la hipótesis siguiente: El toxicómano, con su acto, aspira la supresión de la demanda propia del comercio con el objeto libidinal, esto con el fin de instalarse en una modalidad de goce en donde no hay lugar para ninguna alteridad. El otro está por fuera del circuito. "Aquello que representa un efecto dañino, incluso catastrófico, es para el drogadicto un beneficio. Esto implica una operación autoerótica: la intoxicación es un esfuerzo para "arreglárselas sin el Otro"9

¿Pero cómo arreglárselas sin el Otro, dado que es justamente ese lugar del Otro lo que proporciona al sujeto su propia consistencia? ¿De qué manera el sujeto logra retroceder a ese estadio en donde goza felizmente de la satisfacción de una necesidad?

La estrategia del toxicómano se manifiesta como una forma de retorno artificial al paraíso de la satisfacción de la necesidad en donde la tensión puede ser aparentemente reducida a cero…

Intentemos esquematizar el movimiento a través del cual el adicto renuncia a la demanda y al comercio con el otro....

En el *Proyecto de una Psicología para neurólogos*, Freud afirma que el pasaje de la necesidad a la demanda opera a partir de la significación del grito del niño preso en el estado de tensión propia de la necesidad. Freud nos habla aquí de necesidad alimentaria, es decir del acto reflejo que empuja al niño a manifestar su displacer a través del grito. Este grito, consecuencia del estado de displacer es inmediatamente significado por la madre quien a su vez hace de este un significante. Es entonces este Otro primordial quien da una significación al grito produciendo la respuesta al llamado a través de la satisfacción de la tensión pulsional.

Una vez la necesidad ha sido satisfecha, se produce un anudamiento entre la tensión como tal, y la huella mnésica de la primera experiencia de satisfacción. Es de este modo que "las necesidades se subordinan a la mismas condiciones convencionales que las del significante »10, el pasaje de la necesidad a la demanda está determinado por la eficacia de la máquina lenjuajera:

> « El sujeto entonces, en el contexto de la demanda, es el primer estado, si puedo decirlo de este modo, informe del sujeto, del que tratamos de articular a través del grafo las condiciones de su existencia. Este sujeto no es otra cosa que el sujeto de la necesidad puesto que lo que él expresa en la demanda, -y no es necesario detenerse una vez mas en este aspecto, todo mi punto de partida consiste en demostrar como, esta demanda del sujeto se modifica profundamente por el hecho de que la necesidad debe pasar por los desfiladeros del significante» 11

La demanda va a instalarse para el niño como una forma de llamado del cual este último ya ha tenido la experiencia de una respuesta. La función capital de esta relación originaria es introducir el lazo que permite el intercambio simbólico entre el sujeto y el Otro, entre demanda e invocación. A partir del momento en que la respuesta de la madre significa al niño « lo que yo deseo que tú quieras » se produce la identificación primaria del niño a este deseo en el cual prima la omnipotencia maternal, con el consecuente *fading* del sujeto inscrito en las redes del significante.

En la constitucion del sujeto, este *infans,* como llamaba Lacan a este sujeto en devenir, -el bebé que no tiene aun el recurso de la palabra-, se ve confrontado a un discurso que lo precede y que se materializa en la lengua materna, lengua a través de la cual el deseo del Otro es enunciado. Todo lo que aparece para ese sujeto en constitución esta condicionado por el lugar del Otro que se articula como discurso del inconsciente. "Que soy yo ahí? » 12 es la pregunta que aparece al inicio, pregunta sin respuesta que deja la huella de un traumatismo fundamental y que implica la incompatibilidad entre los dos campos: el campo del sujeto y el campo del Otro.

En su seminario sobre la identificación, Lacan va servirse de la topología para dar cuenta del modo en que se anudan el campo del sujeto y el campo del Otro. La topología del toro pone en evidencia las implicaciones de la relación del sujeto a la demanda del Otro, demanda que en su sucesion infinita estâa destinada a girar en circulo inexorablemente. El vacîo central de este nudo va a constituirse en la sede de un deseo imposible de realizar. "el deseo inconsciente es la metonimia de todas esas demandas" 13, dira Lacan.

Los dos círculos que constituyen la figura del toro materializan una relación en donde su intersección representa la parte común entre las dos demandas, produciendo lo que Lacan denomina "el acuerdo, el contrato entre las dos demandas"14. Entre lo que yo que yo quiero y lo que quiere el Otro hay un punto de confluencia, un punto común. Pero lo que aparece también, y esto es esencial, es el segmento que queda desconocido para el sujeto, un punto de extrañeza en donde el sujeto se reconoce en una posición heterogénea, sin referencia con respecto al deseo del Otro. La división subjetiva es correlativa de la ignorancia con respecto a lo que el Otro desea.

Entonces, en lo que concierne al inconsciente, "se trata de otra cosa que de aprehender la parte común entre las dos demandas"15. De lo que se trata es de interrogar el vacío central de la relación, que está representado por el objeto causa del deseo, el objeto *a.*

Dado que el deseo del hombre es el deseo del Otro, este deseo del Otro es la fuente de todas las angustias del sujeto. Este *Hilflosigkeit,* este estado de desvalimiento, -sobre el cual Freud no deja de insistir, y que Lacan retoma para dar cuenta de su importancia en el contexto del fenómeno de la angustia-, no es otra cosa que el estado de desamparo del sujeto frente a la incertitud con respecto al deseo del Otro. La respuesta a la pregunta por el *Che Vuoi?*, ¿Qué me quiere el Otro?, está marcada por un enigma. El sujeto no sabe qué objeto representa para ese deseo del Otro. Está, -dice Lacan-, *hilflos16.* Este estado de desamparo fundamental del sujeto se presenta como el modelo esencial de la angustia:

> « Si ya no me considero el objeto eventual de ese deseo de Otro, este Otro que aparece frente a mi, su imagen, me es enteramente misteriosa, sobre todo en la medida en que esta forma como tal, que tengo frente a mi, no puede tampoco constituirse en objeto. Sin embargo puedo experimentar un modo de sensaciones que constituyen la sustancia de lo que se llama la angustia, es decir, esa opresión indecible a través de la cual llegamos a la dimensión misma del lugar del Otro, en tanto que ahí puede aparecer el deseo. Eso es la angustia» 17.

El lugar del Otro es el lugar de la confrontación a la angustia, o dicho de otro modo, a partir del momento en que aparece la inconsistencia con relación al lugar que ocupa el sujeto en el deseo del Otro, el sujeto se queda sin recursos.

Este sobrevuelo teórico podría autorizarnos a afirmar que el toxicómano, al defenderse de esa imagen enigmática del Otro que solo le proporciona objetos de una satisfacción parcial, se defiende también de la angustia, en el sentido de defenderse de la relación alienada al Otro que forzosamente introduce, en la demanda, la pregunta por el deseo, la cual se caracteriza por una vacío en la respuesta. La castración es aquello de lo cual el toxicómano no quiere saber nada. "El sujeto busca desinvestirse del deseo y de la ley que lo soporta. Encuentra su salvación en esos montajes sustitutivos de goce" 18. De ahí su tendencia a refugiarse en el campo de la necesidad con el consecuente privilegio de una satisfacción paradójica gracias al objeto que se materializa en el tóxico.

Señalemos de paso que uno de los rasgos característicos de los pacientes en cura de desintoxicación son las angustias masivas generadas por la falta de la sustancia. Para algunos especialistas de la toxicomanía estos "estados de ansiedad" son una respuesta orgánica a la falta de la sustancia, sin tener en cuenta que la angustia no es un estado de la máquina. La angustia es un afecto y debe ser interrogado como tal.

¿Qué es lo que intenta matar el sujeto con la ingesta de drogas? Esa pasión por el veneno, como lo sugiere la etimología del término toxicomanía (de τοξικόν *veneno,* y μανία *locura*, *afición*), testimonia de este acto en que se constituye la renuncia a la comunidad con el Otro: Una suerte sacrificio del deseo. Para volver un poco a la referencia de Walter Benjamín y su testimonio de "un deseo en declive" en la experiencia con el tóxico, encontramos que curiosamente la etimología del termino francés *assassin* (asesino), cuyo empleo se asociaba en el siglo XVI al asesino a sueldo, proviene a su vez de término árabe *hassasin*, un término que designaba los pertenecientes a una antigua secta de asesinos que rendían culto al consumo de hashish. *Hassasin* quiere decir "fumador de hashish" 19. La etimología viene al apoyo de la hipótesis que hemos intentado desarrollar: De lo que se trata de una tentativa de aniquilamiento del deseo, y un modo confortable de defenderse contra la angustia sin pasar por la subjetivación de la castración del Otro. Esto, como una manera de subvertir la función que constituye al ser hablante como sujeto de una falta.

La toxicomanía en la clínica

Es en el campo de la clínica que podemos constatar los efectos de esta transposición de términos entre el objeto del deseo y la acomodación artificial al objeto de una necesidad.

A partir del recorrido que hemos realizado podemos entender más cómodamente las razones de la dificultad con la que tropieza el toxicómano en el sostenimiento de una demanda de análisis, o la instalación de una demanda de acción psicoterapéutica. De hecho, se podría afirmar que la demanda es justamente lo que brilla por su ausencia, dado que, como ya lo hemos mencionado, la pregunta por el saber del inconsciente queda sofocada ante la omnipresencia de ese goce autoerótico que representa el consumo exacerbado de la droga.

En el marco de un trabajo institucional el fenómeno se hace aún más evidente, pues en general la demanda no parte de los paciente s toxicómanos, sino que son remitidos, sea por instancias judiciales que imponen el trabajo terapéutico, sea por la presión familiar o por sugerencia de un psiquiatra. En este contexto se pueden observar dos modalidades de demanda. De un lado estaría la demanda institucional que busca que el paciente renuncie definitivamente al consumo de tóxicos, y de otro lado la demanda del mismo terapeuta quien busca que el paciente elabore un discurso que sustituya el consumo. Los lugares de la demanda aparecen entonces invertidos. El toxicómano no demanda nada, lo único que pide es que le permitan consumir su "quitapenas" en paz, dado que en realidad tiene muy poco interés en renunciar a la "sustancia maravillosa".

Un comentario de Sylvie Le Poulichet es evocador de esta situación bastante recurrente en la labor psicoterapéutica con toxicómanos:

> "Puesto que la posición del terapeuta redobla un ofrecimiento de tipo materno, muy a menudo se repite una misma escenificación, en la cual el terapeuta se encuentra finalmente como el que demanda hacia el lugar del paciente, mientras que este ultimo vuelve a hacerse objeto del otro antes de desaparecer. En otras palabras, en este caso es eficaz la "abstinencia" del terapeuta antes que la del paciente, pues ella es la que funda en primer lugar la posibilidad de un espacio de palabra, impidiendo que el terapeuta se constituya como el rival de la droga o como el destinatario de esa practica. Por eso el psicoanálisis no está "indicado" para el tratamiento de las toxicomanías. Pues, como se ha visto, la cuestión no es simplemente "tratar" con psicoanálisis la "toxicomanía" 20

Veamos un ejemplo clínico:

Luego de una hospitalización voluntaria con el fin de hacer una cura de desintoxicación de cannabis y alcohol en Sainte-Anne, el señor B., paciente de 28 años me es remitido en consulta externa por su psiquiatra. Dato curioso, pero que guarda todo su sentido, el término "*sevrage*" que quiere decir en francés desintoxicación, tiene una segunda acepción: "*Sevrage*" también significa "destete", como el del niño que abandona el seno materno.

Sus argumentos con respecto a las causas que lo conducen al consumo de cannabis son siempre los mismos: el olor y el sabor agradable del hashish y sobre todo el hecho de que consumirlo le ayuda a "olvidar"…. Estos argumentos se sostienen sin querer decir gran cosa hasta cuando aparece un recuerdo de su temprana adolescencia que, de cierta manera justifica, en todo caso para él, su consumo compulsivo (entre 20 y 30 cigarrillos de marihuana al día). A la edad de 13 años su padre lo lleva en consulta al hospital de la Salpetrière debido a ciertas complicaciones producidas por un síndrome de Gilles de La Tourette 21. El médico consultado propone un tratamiento experimental a base de cannabis, tratamiento que su padre rehúsa de manera vehemente, cosa que se constituye en motivo de conflicto familiar durante un cierto tiempo. Varios tratamientos alternativos fueron propuestos sin un resultado suficientemente significativo. Algún tiempo mas tarde cuando el señor B. comienza el consumo de cannabis, inmediatamente se da cuenta de que los tics y el tartamudeo propios del síndrome en cuestión desaparecen casi inmediatamente después del consumo.

Sin entrar en los detalles de este caso, lo que quisiera resaltar es que el paciente siempre inicia y concluye la consulta con los mismos enunciados que manifiestan esta forma de demanda que no se adapta al despliegue de la palabra. Cuando llega a la sesión dice sistemáticamente: "Esta semana me drogué un poco menos", o "hace dos días que no consumo" como una manera de responder a la demanda institucional que en general los pacientes toxicómanos saben identificar fácilmente. Y con la misma frecuencia, luego de despedirse dice: "… en realidad no tengo la intención de dejar de drogarme", esto para sentar el precedente de que el deseo de construir una historia alrededor del consumo le interesa muy poco o nada.

Hacerse preguntas, interrogar el goce que se anuda al consumo supone el reconocimiento de que algo no funciona a nivel de la satisfacción, pero, ¿para qué interrogar el goce si el precio a pagar es la angustia? El goce que supone la comunidad con el Otro deja siempre el sabor amargo de la falta. Para el toxicómano es mejor el sabor de un buen cigarrillo de marihuana, o las sensaciones maravillosas que procura una dosis de heroína, que según los habituados a su consumo equivale a 7 orgasmos.

Una de las raras referencias de Lacan en lo que concierne al problema de las drogas y la toxicomanía data de la sesión de clausura de las jornadas de estudio de los carteles de la Escuela Freudiana. A pesar de no extenderse demasiado al respecto, Lacan es conciso al indicar que "no hay ninguna otra definición de la droga que ésta: la droga es lo que permite romper el matrimonio con el pequeño pipí" 22.

Para Lacan la problemática de la toxicomanía se reduce a una tentativa de renuncia al goce fálico que está encuadrado por el fantasma. La práctica de un goce que siempre deja un resto, que tiene un límite, parece no convenir a las ambiciones de placer del toxicómano. De este modo la toxicomanía se presenta como una tentativa de solución al impasse que constituye ese real de psicoanálisis correlativo del "no hay relación sexual".

El discurso capitalista se caracteriza, entre otras cosas, por la proposición de una multiplicidad de objetos que supuestamente vendrían a obturar la falta en el sujeto. ¡El objeto que falta existe! La ciencia propone la

molécula maravillosa que hace existir artificialmente un sujeto completado en su goce. Este ideal de la sociedad de consumo transforma el goce fálico en un goce autista en donde se prescinde del Otro con el fin de obliterar la pregunta por la in-satisfacción.

De este modo, el sujeto moderno que se introduce en esa modalidad de comercio con el *pharmakon,*(veneno y remedio), no siente la necesidad de ponerse en cuestión, como tampoco necesita intentar elaborar un saber sobre lo que finalmente terminará por confrontarlo a la castración y a la pérdida de goce.

"La verdad no se descubre, se inventa…. eso es el saber" 23. El toxicómano raramente manifiesta interés en inventar este saber, pues en su acto no hay lugar para el vacío que supone la falta en ser, ya que esta última es obliterada por un exceso de poseer, de detentar un objeto degradado al simple registro de la satisfacción de una necesidad.

Notas

1 Benjamin, Walter. *Sur le hashish et autres écrits sur la drogue.* Christian Bourgeois Editeurs, Lonrai, 2001.

2 Lacan, Jacques. *L'angoisse.* Clase del 5-12-1962.

3 Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura.* In "Obras Completas", Tomo XXI, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1979. versión multimedia.

4 Freud, Sigmund. *Über coca* (Sobre la cocaína) Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1979. versión multimedia.

5 En un libro publicado recientemente en Francia, *« Le livre noir de la psychanalyse »,* un compendio patético de artículos publicados durante los últimos 20 años en contra del psicoanálisis, los autores de este pasquín llegan incluso a sostener que "el psicoanálisis" fue el responsable de la expansión del consumo de cocaína a principios de siglo y que Freud fue el responsable directo de miles de decesos. A este respecto los autores en cuestión « pecan por omisión », ya que no tienen en cuenta que lo que llevo a Freud a estas consideraciones, ciertamente apresuradas sobre las propiedades de la cocaína, fue su adherencia al discurso científico de la época, el cual no ha tenido un cambio demasiado considerable hasta nuestros días. En 1884 Freud no había inventado aún el método psicoanalítico.

6 Freud, Sigmund. *La sexualidad en la etiología de las neurosis.* Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1979. versión multimedia.

7 Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura.* In "Obras Completas", Tomo XXI, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1979. versión multimedia.

8. Lacan, Jacques. *Le séminaire, Livre VIII, Le transfert.* Paris : Seuil ; 1991, p. 239.

9 Assoun, Paul-Laurent. *L'intoxication est un effort de faire sans l'autre.* In "Les Nouvelles addictions". Editions Scali, Paris 2007. Pág. 13.

10 Lacan, Jacques. *La direction de la cure et les principes de son pouvoir* in « Ecrits », Le Seuil, Paris, 1966 p. 618.

11 Lacan, Jacques. *Le désir et son interprétation.* Leçon du 19 novembre 1958, A.L.I, Paris, 1999, p. 38.

12 Lacan, Jacques. *D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose* in « Ecrits », Le Seuil, Paris 1966, pag. 549.

13 Lacan, Jacques. *L'identification.* Clase del 28 de noviembre de 1962. A.L.I, Paris, 1999, p. 208.

14 Sin recursos. Ibíd., Pág. 209.

15 Ibíd., pag. 209.

16 Lacan, Jacques. *Le désir et son interprétation*. Clase del 12 de noviembre de 1958, A.L.I, Paris, 2000, p. 25

17 Lacan, Jacques. *L'identification* » Leçon du 4 avril 1962, A.L.I, Paris 2000, p. 228.

18 Assoun, Paul-Laurent. *L'intoxication est un effort de faire sans l'autre.* In "Les Nouvelles addictions". Editions Scali, Paris 2007. Pág. 14.

19 Baumgartner, Emmanuèle. *Dictionnaire Etymologique et historique de la langue française.* Librairie générale française, Paris, 1996.

20 Le Poulichet, Sylvie. *Toxicomanía.* In « Elementos para una enciclopedia de Psicoanálisis » Obra colectiva bajo la dirección de Pierre Kaufmann. Editorial Paidós, Buenos Aires, 1996. Pág. 514.

21 El síndrome de Gilles de Latourette es un trastorno que se caracteriza por la presencia de múltiples tics motores y de uno o varios tics vocales de tipo tartamudeo.

22 Lacan, Jacques. «…c'est parce que j'ai parlé de mariage que je parle de ça ; tout ce qui permet d'échapper à ce mariage est évidemment le bienvenu, d'où le succès de la drogue, par exemple ; il n'y a aucune autre définition de la drogue que celle-ci : c'est ce qui permet de rompre le mariage avec le petit-pipi ». *Journées des cartels de l'École freudienne de Paris.* Maison de la chimie, Paris, Lettre de l'École freudienne, 1976, n° 18, pag. 268.

23 Lacan, Jacques. *Les non dupes errent* Clase del 19 de febrero de 1974 inédito.

Bibliografía

Assoun, Paul-Laurent. *L'intoxication est un effort de faire sans l'autre.* In "Les Nouvelles addictions". Editions Scali, Paris 2007.

Baumgartner, Emmanuèle. *Dictionnaire Etymologique et historique de la langue française.* Librairie générale française, Paris, 1996.

Benjamin, Walter. *Sur le hashish et autres écrits sur la drogue.* Christian Bourgeois Editeurs, Lonrai, 2001.

Freud, Sigmund. *Über coca* (Sobre la cocaína) Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

La sexualidad en la etiología de las neurosis. Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

El malestar en la cultura. In "Obras Completas", Tomo XXI, Editorial Amorrortu, Buenos Aires, 1979.

Un peu de cocaïne pour me délier la langue. Max Milo Editions, Paris, 2005. Prefacio de Charles Melman.

Kaufmann, Pierre(dir). *Elementos para una enciclopedia de Psicoanálisis*. Editorial Paidos, Buenos Aires, 1996.

Lacan, Jacques. *Journées des cartels de l'École freudienne de Paris*. Maison de la chimie, Paris, Lettre de l'École freudienne, 1976, n° 18.

D'une question préliminaire à tout traitement possible de la psychose in « Ecrits », Le Seuil, Paris 1966.

Le désir et son interprétation. A.L.I, Paris, 2000.

L'identification. A.L.I, Paris, 2000.

L'angoisse. A.L.I, Paris, 2000.

Les non dupes errent A.L.I, Paris, 2000.

Le Poulichet, Sylvie. *Psychanalyse de l'informe : Dépersonnalisations, addictions, traumatismes.* Flammarion, Paris, 2003.

Toxicomanies et psychanalyse. Les narcoses du désir. PUF, Paris, 1987.

Elementos para una enciclopedia de Psicoanálisis. Obra colectiva bajo la dirección de Pierre Kaufmann. Editorial Paidos, Buenos Aires, 1996.

Enlaces entre toxicomanias e adolescências: especificidades da escuta psicanalítica

Sandra Djambolakdjian Torossian

RESUMO

O presente trabalho trata das relações entre adolescências e toxicomanias, focando as especificidades da escuta psicanalítica. O percurso de escrita segue o gênero do estudo clínico e inicia pelas interrogações provocadas pela escuta de adolescentes que se apresentam a partir do sintoma das toxicomanias. É discutida, também, a função do tóxico na adolescência bem como as especificidades da demanda e da transferência no tratamento. O ideal de abstinência e o lugar do analista são os tópicos que finalizam este texto.

Palavras chave: toxicomanias- adolescências- demanda- transferência- escuta

As interrogações iniciais deste trabalho foram impulsionadas pela clínica de adolescentes cujo sintoma principal organiza-se a partir das toxicomanias. A escuta desses sujeitos dá-se em diferentes cenários de tratamento os quais incluem contextos de análise e contextos de hospital-dia, específico para o tratamento das toxicomanias.

O percurso de escrita deste texto seguirá a proposta de Rodulfo (2004) relativa ao estudo clínico. O mencionado autor denomina *estudo clínico* a um gênero adotado para "contar e pensar" o percurso do tratamento psicanalítico. Ressaltam-se, nesse decurso, os fluxos e refluxos não lineares que podem ser associados mais a uma *atitude* do que a um *método*. A *sinuosidade* é, também, uma característica desse gênero. Um gênero que evita pensar nos moldes de um vai-e-vem de perguntas e respostas e evita, sobretudo, um molde. Rodulfo (2004) propõe a conceitualização psicanalítica a partir de um modo de processamento de materiais semelhante ao processo de amassar e não da aplicação de um molde sobre a massa. Diz o autor: "no estudo procura-se reproduzir certo modo de caminhar que, cotidianamente, no consultório, enfrentamos como podemos" (Rodulfo, 2004, p. 32).

Partimos, então, de interrogações relativas às diferentes demandas de tratamento que emergem da fala de sujeitos que se apresentaram através da toxicomania. A direção desses tratamentos provocou inquietações, as quais transformaram-se em perguntas, relativas à associação freqüente entre as toxicomanias e os modos se ser adolescente; às especificidades que a clínica da adolescência e das toxicomanias nos coloca e, além disso, a uma reflexão sobre a insistência na abstinência que muitos tratamentos propõem em relação às toxicomanias.

A relação entre as toxicomanias e as adolescências surge no nosso trabalho quando adolescentes nos procuram, demandando um olhar que lhes possibilite a realização de novas escolhas. As drogas são, muitas vezes apresentadas como solução viável de percurso.

As toxicomanias e as adolescências

Os sujeitos que escutamos falam-nos, geralmente, das peripécias e vicissitudes da sua relação com os outros num momento em que seus corpos estão se modificando em ritmo acelerado. Seus pais e professores exigem-lhes uma postura diferenciada daquela que exigiam-lhes quando crianças. Seus amigos, outrora companheiros de brincadeiras, espelham as mudanças corporais e demandam um olhar que inclua a genitalidade. Falas sobre namoros, brigas e cumplicidades são freqüentes.

Um novo "brinquedo" surge em conformidade com a contemporaneidade e é por todos compartilhado: as drogas. A associação entre o brincar e as drogas foi assinalada por Winnicott (1971/1975) e é retomada por Rassial (1999). Essas drogas, então, remediam situações de angústia e, ao mesmo tempo, tornam-se

venenosas, transformando-se em tóxico. Para Derridá (1972/1997) ser remédio e veneno simultaneamente é a capacidade do farmakon. Seu poder reside no efeito de fascinação produzido, o qual apresenta o "benéfico e maléfico".

Os adolescentes que escutamos estão inseridos numa cultura na qual a toxicomania inscreve-se no discurso dominante. A evitação da angústia, o imediatismo do prazer, o consumo exacerbado, dentre outras propostas, são evidenciados nesse discurso.

O descompasso entre as mudanças orgânicas e as suas conseqüências psíquicas foi apontada por Freud (1905c/1981, 1914/1981) quando, ao diferenciar a puberdade da adolescência, situa o trabalho psíquico a ser realizado em função da maturação sexual. A adolescência renova questões infantis que propiciarão ao sujeito o afrouxamento dos laços contraídos na infância em relação aos primeiros objetos de amor e à autoridade. É pela primazia da genitalidade que o sujeito adolescente encontra-se, segundo Freud (1905c/1981; 1928/1981) no trabalho de vencer as fantasias incestuosas e encaminhar-se para novas escolhas de objeto, bem como libertar-se da autoridade dos pais para novas formas de autoridade. Este processo provoca, segundo Freud, uma das reações psíquicas mais dolorosas e mais importantes para o progresso da civilização.

As "novas" escolhas realizadas pelos adolescentes têm, assim, um fundamento nas questões infantis. A operação adolescente é, então, um processo de retomada e relançamento das referências parentais. A criação do "novo" nesse lançamento é um processo sofrido que propicia o progresso da civilização.

Ao tratar do tema da toxicomania, Freud (1930/1981) enfatiza a função dos tóxicos em relação ao alívio do mal-estar associado às renúncias provocadas pela civilização. Alívio de um sofrimento relativo ao peso da realidade e a conseqüente busca de prazer. Freud assinala, aqui, a solução toxicomaniaca em relação à castração.

Em outros momentos de sua obra, refere-se a diferentes tipos de adições, inclusive aos tóxicos, explicando-os como uma substituição das pulsões sexuais. A utilização de álcool é ainda associada à diminuição da crítica superegóica e ao levantamento das inibições. (Freud, 1897/1981, 1898/1981, 1905a/1981, 1905b/1981, 1905c/1918, 1917/1981) .

Freud (1928/1981) deixa-nos rastros que nos permitem associar as toxicomanias à adolescência, por exemplo, quando relaciona a paixão pelo jogo às fantasias da puberdade. Por um lado, aponta o sofrimento do trabalho psíquico a ser realizado na adolescência e, por outro, associa a função dos tóxicos ao alívio do sofrimento provocado por questões superegóicas e à substituição das pulsões sexuais. Então, a angústia, surgida do trabalho adolescente, poderá ser aliviada pela utilização de tóxicos.

A trilha aberta por Freud tanto para o entendimento das toxicomanias quanto para o da adolescência é exaustivamente seguida por psicanalistas, os quais propõem outros rumos na elucidação dessas problemáticas.

Assim, encontramos em Le Poulichet (1990, 1991,1996) uma teoria das toxicomanias que detalha e avança no entendimento do alívio da angústia e da substituição das pulsões proposta por Freud. A autora segue uma interrogação freudiana relativa ao porquê de uns sujeitos intoxicarem-se com as drogas e outros não, diferenciando os usos de drogas das toxicomanias. A operação farmakon é apontada como diferencial.

As propriedades das drogas de constituírem uma solução de duas faces - remédio e veneno- para os conflitos psíquicos constitui o princípio do farmakon, presente tanto nos usos de drogas quanto nas toxicomanias. No entanto, não é a ingestão de uma droga que define uma toxicomania, mas a presença da operação farmakon: quando o mencionado princípio produz um excesso químico associado a uma problemática narcísica.

Dependendo da posição que os sujeitos assumam na operação farmakon definir-se-á uma lógica de suplemento ou de suplência na toxicomania. Quando o sujeito endereça-se ao Outro e está, portanto, inscrito na problemática fálica, o excesso químico tem a função de instrumentalizar a procura de um

suplemento na relação imaginária com o outro. Essa saída provoca uma prótese narcísica que tende a "regular" os aparelhos corporais, suspendendo os conflitos psíquicos, ligados à castração.

Já quando o sujeito encontra-se numa posição na qual prescinde da alteridade, o excesso químico associa-se a uma formação narcísica dual. Nestes casos, o corpo químico tem que e fazer funcionar a máquina do organismo. O tóxico não mais regula o bom funcionamento corporal, mas é o motor sem o qual a máquina não funciona.

Tanto na lógica da suplência quanto na do suplemento, Le Poulichet (1990) aponta para a falta de eficácia simbólica. Nesse ponto, suas proposições assemelham-se às de Melman (1992) e Petit (1990), autores que ressaltam as falhas na função paterna associadas à emergência do sintoma das toxicomanias.

Como mencionamos acima, Freud (1905c/1981) indica a passagem da autoridade dos pais para novas formas de autoridade como um dos trabalhos psíquicos a serem realizados pelos sujeitos adolescentes. Novas formas, referenciadas nas anteriores e limitadas pelas interdições impostas pela civilização.

Retomando as propostas freudianas e lançando novas proposições Rassial (1997) define a adolescência como um momento de "après-coup" do estágio do espelho, no qual são retomadas e relançadas às questões infantis associadas à apropriação da imagem corporal, do sintoma e ao teste da eficácia do Nome-do-Pai.

Em relação à imagem corporal, o autor ressalta que as modificações pubertárias são inicialmente não-simbolizadas e, depois, mal-simbolizadas. As falas dos sujeitos escutados, relativas ao descompasso entre as modificações corporais e as psíquicas, encontram um eco nestas proposições. Além disso, Rassial aponta para um momento de apropriação do sintoma, o que faz da adolescência um momento de construção, bem como para o teste da eficácia paterna. Neste momento constrói-se uma nova imagem corporal, sustentada no olhar anterior, paradoxalmente questionado. É nesse hiato de passagem entre o olhar dos pais e o dos "irmãos" que aparecem as carências na significação do corpo.

A passagem da autoridade dos pais para novas formas de autoridade traz consigo, também, um hiato, trabalhado por Rodulfo e Rodulfo (1986), como uma luta entre os significantes que referenciaram o sujeito e dos quais o adolescente tenta escapar. O sujeito está aí situado num lugar "entre" diferentes olhares, "entre" diferentes formas de autoridade. Nesse momento testa a eficácia paterna que sempre aparecerá em falta, pelas próprias condições de enunciação: realiza-se um teste das referências ao mesmo tempo em que estas precisam ser negadas para efetuar a passagem para novas formas.

Queixas quase intermináveis são formuladas pelos adolescentes escutados, mas diferentemente de outras queixas estas parecem não ter solução. Queixam-se, por exemplo, da falta de reconhecimento deles enquanto adultos, e, ao mesmo tempo, menosprezam qualquer dizer vindo desses "adultos". Demandam cuidados especiais e enraivecem quando alguém atende aos seus pedidos. Solicitam liberdade total, mas perdem-se com o excesso de liberdade.

As queixas mencionadas traduzem o lugar em que esses sujeitos se encontram em relação às promessas edípicas. Refere Rassial (1997) que na adolescência se constata a farsa das promessas que apontaram a escolha de novos objetos de amor como resolução do tabu do incesto. Os sujeitos encontram, no momento de poder realizar essa escolha, a proposta de um novo adiamento nessa resolução, bem assinalada por Calligaris (2000). Constatam a irrealização dessa promessa traduzida, muitas vezes no sofrimento decorrente dos desencontros amorosos. Não são raros os momentos em que os encontros e desencontros amorosos, bem como as desilusões relativas à confrontação com o ideal do encontro perfeito, precisaram ser trabalhadas. Temos aqui concretizada uma das razões do descrédito adolescente aos dizer dos adultos, como uma das faces de resposta ao teste das referências.

Se os adultos não constituem o mesmo estilo de referências que na infância, novas sustentações são procuradas. O grupo de amigos, a "turma", tem nesse momento, uma função crucial. Melman (1992) ressalta a formação dos "bandos" adolescentes como uma das sustentações possíveis. Aí os sujeitos opõem-se a um inimigo, representante da alteridade. No grupo priorizam-se os iguais, sendo cada integrante idêntico à imagem do pai ideal.

Kehl (2000) conceitua a função fraterna como aquela exercida pelos irmãos na constituição do sujeito. São os irmãos que marcam a igualdade e as diferenças. Estes diferem pelo seu nome, mas referenciam-se ao mesmo sobrenome. A função fraterna reside, então, na cumplicidade entre irmãos que, por um lado, propõem a criação do novo e, por outro, fazem valer a Lei vigente.

As drogas são, freqüentemente, objetos de circulação e troca dos grupos, constituídos por adolescentes. Estas estão, geralmente, associadas à criação do novo, proposta por Kehl (2000). Os adolescentes falam disso quando, muitas vezes, mencionam a falta de saber e as fantasias parentais em relação às drogas. Estas são um objeto de circulação ao qual "os adultos", grande parte das vezes, não têm acesso, podendo constituir um segredo bem guardado ou revelado através dos freqüentes esquecimentos das drogas aos olhos dos pais e outros responsáveis.

A função do tóxico na adolescência

Dissemos anteriormente que a adolescência apresenta um hiato na significação do corpo, na apropriação do sintoma e nas referências. Esta operação marca uma pane subjetiva, segundo Rassial (1997), que coloca o sujeito numa posição "entre" autoridades, "entre" olhares. Essa posição denuncia que nessa passagem ainda há significações a fazer.

Nesse hiato os sujeitos poderão encontrar no tóxico uma saída.

Lembremos as formulações de Le Poulichet (1990) relativas à suspensão dos conflitos, na lógica do suplemento. A saída pela v ia do tóxico permite, então, a alguns adolescentes uma suspensão daqueles conflitos associados à descoberta da farsa da promessa edípica, bem como daqueles que demandam uma nova posição do sujeito. Essa saída apóia-se numa atividade infantil. É nesta lógica que podemos situar as formulações de Rassial (1999) que consideram as drogas como uma continuidade do brincar infantil. Não são raras as situações nas quais alguns adolescentes utilizam-se do tóxico para retomar o jogo de presenças e ausências.

Se temos na adolescência um "ajuste" a ser realizado e na toxicomania um remédio para resolver "ajustes ", a operação farmakon poderá se apresentar como solução para os "desajustes". Em alguns casos, a operação farmakon constituirá um sintoma endereçado ao Outro. Em outros, poderá tornar-se defesa ortopédica para situações de desamparo total. Defesa ilusória que coloca o corpo como anteparo perante a ameaça de um engolimento do desejo pelo Outro.

O Outro na construção das toxicomanias

A posição dos sujeitos na operação *farmakon* é uma das vias propostas por Le Poulichet (1987/1990) na diferenciação das diferentes lógicas encontradas nas toxicomanias. Na lógica da alteridade o corpo químico surge como suplemento na relação imaginária com o outro. Podemos situar, aqui, alguns *acting-out* nos quais os adolescentes dirigem a alguém os seus atos: aparecem embriagados ou com sinais de uso de drogas perante algum "adulto" de referência.

Na lógica da suplência, no entanto, prescinde-se do Outro, mas, como já dissemos anteriormente, essa exclusão é paradoxal. Podem ser lembradas, aqui, situações nas quais os sujeitos vivem para procurar a próxima dose.

A relação com o Outro é ressaltada por Rassial (1997,1999) como um eixo da operação adolescente nas suas três faces: a imagem por este refletida, a apropriação do sintoma e o teste às referências paternas. Já assinalamos como o tóxico poderá ser apresentado e constituído como sintoma.

Intermediado pelos pares, o tóxico, poderá tender a colocar-se como um suplemento na relação imaginária com o outro, remediando os conflitos adolescentes, ao suspender as questões associadas à castração e/ou instituir uma defesa contra o fantasma de indiferenciação em relação ao Outro. Defesa que em algum momento fracassa e faz os sujeitos dirigirem-se ao Outro.

Os adolescentes dirigem ao outro, na adolescência, demandas relativas à validade das referências imaginárias e simbólicas. Essas últimas poderão tornar-se uma garantia ou apresentar suas falhas. Há,

ainda, a possibilidade de o outro cristalizar a imagem do tóxico, por exemplo, ao enfatizar o uso de drogas em detrimento de outras atividades nas quais o adolescente apresente certo sucesso. Assim, um sujeito que procura referências poderá encontrar na imagem do tóxico uma saída de identificação imaginária ou uma suplência simbólica.

As demandas dirigidas ao Outro, especialmente quando encarnado pelas figuras de autoridade, tomam, freqüentemente, uma forma negativa. Assim, a rebeldia, o enfrentamento aos costumes parentais, o aparente desprendimento em relação a essas figuras, e até o recurso ao tóxico, poderão traduzir demandas de significação das modificações ocorridas nas relações amorosas, nas demandas sociais, no corpo... desses adolescentes.

É nesse ponto que, boa parte das vezes, se produz um engano relativo à interpretação pelas figuras de autoridade. Aprendemos com Freud (1900/1981) que existe a sobredeterminação em relação ao significado dos sonhos e outras formações do inconsciente. No entanto, essa sobredeterminação ou polissemia parece escapar às figuras"adultas", quando se trata da adolescência e da toxicomania. Assim, ficam sem a possibilidade de tomar a negativa como uma afirmação. Escapam não somente aos pais, mas também a muitos profissionais que lidam com adolescentes e toxicômanos, os quais tendem a interpretações únicas.

Ao tratar da denegação Freud (1925 b/1981), refere que um pensamento ou uma imagem recalcada pode abrir caminho para a consciência sendo negada. Assim, a denegação supõe um levantamento do recalcamento, mas não uma aceitação do recalcado. No mesmo texto, o autor ressalta a impossibilidade do "não" ser proveniente do inconsciente, e afirma que nesse ponto a função intelectual separa-se do processo afetivo. Ao analisar a função intelectual do juízo, aponta um estado inicial de indiferenciação entre o subjetivo e o objetivo, característica da primeira fase do juízo.

A prova da realidade constitui o segundo momento. A diferenciação entre o objetivo e o subjetivo constitui-se quando o pensamento é capaz de fazer presente uma imagem, sem que o objeto exterior continue existindo. A finalidade mais imediata do exame da realidade, nesse ponto, é convencer-se de que o objeto ainda existe. É aí que se descobre, nesse exame, a perda dos objetos que um dia procuraram uma satisfação real.

Não é difícil entender, a partir dessas afirmações o recurso à negação utilizado pelos adolescentes, já que é próprio da operação que se impõe aos sujeitos a constatação da perda definitiva dos objetos. Lembremos as contribuições de Rassial (1997) quando afirma dar-se, na adolescência, a confirmação da farsa da promessa edípica, isto é, os primeiros objetos de amor estão perdidos, ou melhor, sempre estiveram perdidos, sem a possibilidade de recuperá-los. O sofrimento decorrente desta constatação tenderá a ser evitado, sendo a denegação uma das vias de que o adolescente dispõe.

No mencionado texto, Freud (1925 b/1981) refere-se, geralmente, ao "não" que aparece nos enunciados de forma explícita, porém, sabemos que este poderá estar, também, implícito. É o caso dos adolescentes aos quais nos referíamos acima. Esses negam sua demanda através da rebeldia, do questionamento, da afronta aos valores transmitidos.

O tema da demanda subjacente à negação e da análise de negações implícitas é trabalhado por Schäffer (1995). Essa autora analisa situações pedagógicas nas quais o sujeito demanda a outrem a direção das ações. Segundo sua análise, essa situação implica a desobrigação de o sujeito agir e transformar a realidade. No entanto, a autora atribui, também, à negação um estatuto de mediação que possibilita a construção (Schäffer, 1999).

Lembramos, aqui, da posição de muitos adolescentes, os quais questionam a direção das ações que demandaram aos pais, ficando, grande parte das vezes, paralisados. Paralisação que os impulsiona a diferentes ações: rebelar-se, juntar-se aos pares para compartilhar das peripécias de sua relação com o Outro parental, trabalhar...

O tóxico possui, por vezes, a função de "regular" o movimento pendular entre a ação e a paralização.

Sem uma compreensão desse mecanismo, geralmente, observa-se uma via interpretativa única que lê a toxicomania como um flagelo a ser evitado e a adolescência como "aborrescência". É assim que "os adultos", em consonância com o discurso social dominante, tendem a responder às demandas implícitas dos adolescentes. Surgem, então, uma série de desencontros entre o adolescente e o "adulto", que se somam ao hiato na significação das modificações pubertárias.

Esse desencontro parece repetir um hiato inscrito nas demandas e no reconhecimento social. Le Poulichet (1990) aponta que as imagens do tóxico dão lugar, na modernidade, a uma teoria sobre o tratamento do órgão da psique. Assim, elabora-se a categoria do "toxicômano" a partir do uso de produtos pelos sujeitos, sem considerar as significações em relação a esse uso. Podemos incluir aqui a categoria "do adolescente" que desconsidera os diferentes modos de ser adolescentes.

Além disso, a toxicomania assume a representação de um flagelo ou uma epidemia da qual é necessário livrar-se. Representação muitas vezes presente nas demandas dos sujeitos que procuram tratamento solicitando livrar-se do flagelo.

Melman (1992) afirma serem as toxicomanias um sintoma social, na medida em que está inscrita, explícita ou implicitamente, no discurso dominante da sociedade. O autor revela, ainda, que os toxicômanos são os heróis da sociedade, já que realizam o ideal social de consumo. No entanto, os sujeitos são considerados marginais. A toxicomania assemelha-se nesse ponto à adolescência. Calligaris (2000) ressalta a dificuldade de encontrar uma escolha adolescente que não constitua a realização do sonho dos adultos. A rebeldia adolescente, diz o autor, realiza o ideal social do adulto.

Aqui surge o paradoxo: a adolescência e a toxicomania constituem um ideal social que os "adultos" não reconhecem como tal e negam ao adolescente o reconhecimento demandado. Paradoxo que os adolescentes, e em especial os adolescentes toxicômanos, repetem. Demandam reconhecimento através de um mecanismo socialmente inscrito, mas não reconhecem o seu pedido como tal, rebelando-se e aliviando-se com as respostas.

Especificidades do tratamento com adolescentes toxicômanos

Dentre as questões clínicas que impulsionaram este trabalho encontramos dois modos de demandar que se relacionam aos diferentes lugares ocupados pela droga. Um tipo de demanda é aquela na qual os tóxicos apresentam o sujeito, porém, não o afastam dos afazeres cotidianos. Para esses sujeitos é possível associar o sintoma da droga a outras lembranças. Diferente é o caso daqueles sujeitos para os quais o tóxico tem representado uma saída exclusiva que não lhes permite a manutenção das atividades do dia-a-dia nem, muitas vezes, a busca de um tratamento.

Ao longo do trabalho entendemos, a partir da teoria de Le Poulichet (1990), que esses diferentes modos de demanda e o que chamamos de lugares ocupados pela droga, representam duas lógicas de toxicomania nas quais há diferentes posições dos sujeitos na operação farmakon. As possibilidades associativas de uns são consideradas na via do suplemento por constituírem um sintoma no circuito de alteridade.

Mencionávamos, também, a quase impossibilidade de haver um deslocamento associativo naqueles sujeitos para os quais as drogas ocupam um lugar preponderante na subjetividade. Impossibilidade que nos coloca no limite de nossa prática. Perguntamos: como trabalhar com sujeitos que não falam?

A demanda e a transferência

Um pedido de auxílio surge, nos casos de toxicomanias, quando há um fracasso da operação farmakon. Segundo Le Poulichet (1990), os sujeitos procuram tratamento quando a operação farmakon não garante a anestesia ou quando a "prótese" deixou de ser adequada.

O pedido, geralmente, é dirigido a um outro familiar que intermedia a procura por tratamento. Essa intermediação recoloca o lugar "entre" tratado acima. Os sujeitos precisam de intermediação para fazer o movimento de busca de tratamento, e, também, procuram no outro "forças" capazes de "competir" com o tóxico; um outro que destitua as drogas do lugar que ocupavam. Na maior parte dos tratamentos mais duradouros surgem momentos nos quais os sujeitos referem-se à felicidade e ao agradecimento aos

familiares ou amigos por terem conseguido encaminhá-los ao tratamento, apesar de terem denegado, num primeiro momento, o pedido de auxílio.

O mencionado pedido não é formulado de forma direta. Este necessita, geralmente, que o outro o decifre a partir dos comportamentos. Assim, drogar-se e mostrar-se aos pais, responsáveis ou amigos, é um dos motivos freqüentes de procura por tratamento. O abandono de atividades cotidianas surge, ainda, em algumas situações como a impulsão ao tratamento. Ainda há outros sujeitos precisam cavocar o olhar do outro através de corpos quase mutilados.

A solicitação do tratamento, nestes casos, constitui o primeiro tempo da demanda. Os sujeitos chegam ao tratamento, aparentemente sem ter outra coisa a dizer a não ser suas peripécias com as drogas. É o primeiro tempo de um endereçamento transferencial, no qual estes sujeitos parecem testar a capacidade do analista de suportar a escuta às questões tóxicas; "palavras tóxicas", diz Le Poulichet (1990), ao analisar a dimensão de passagem ao ato que as palavras podem ter , destruindo, assim, a possibilidade do "après-coup" do dizer.

Não é raro deparar-se com profissionais e analistas nos seus primeiros contatos com a escuta das toxicomanias, que, angustiados com a dimensão que a fala sobre as drogas assume nos momentos iniciais do tratamento, insistem para que os sujeitos falem sobre outras questões e lembranças. Esse pedido apresenta, geralmente, uma dimensão impossível, uma vez que todas as lembranças remetem ao tóxico.

Assim, os sujeitos tendem a apresentar-se colocando o analista numa posição que o leva a perguntar-se pela possibilidade de realização do tratamento. Rassial (1990/1999), ao falar sobre os momentos iniciais de análise com adolescentes, lembra-nos que o sujeito tentará pôr o analista numa posição que interditaria a análise ou levaria ao fracasso através das reações terapeuticas negativas.

Suportar esse primeiro tempo da transferência, no qual o analista ocupa um lugar de objeto imaginário que desperta o ódio, o amor, a fascinação ou a angústia (Le Poulichet, 1990) torna-se essencial para o trabalho da demanda e da transferência; isto é, para que o analista possa ser situado num lugar de endereçamento da palavra não tóxica.

Quando dissemos suportar esse primeiro momento da demanda e da transferência situamo-nos numa posição contrária à daqueles analistas que afirmam estar o analista num primeiro momento substituindo a droga.

Substituir a droga seria engajar-se numa posição de competição com o tóxico e, competindo por um único espaço, não permitiríamos ao sujeito falar. Repetiríamos a dualidade a que os sujeitos nos empurram constantemente e cairíamos no engodo por eles proposto de estabelecer relações tóxicas.

Não competir com a droga significa, também, suportar as freqüentes "recaídas " e analisar sua função, e suportar o percurso do sujeito pelas drogas questionando sua posição, sem estarmos inseridos num pressuposto de abstinência. Há casos em que a cura não significa a abstinência mas uma mudança da posição do sujeito em relação ao tóxico. Neste sentido, Rassial (1990/1999) aponta para o perigo de dirigir a análise de um adolescente na tentativa de vencer o sintoma, por exemplo, do uso de drogas, já que este possibilita-lhe reconhecimento.

A abstinência

Quando a abstinência coloca-se como um objetivo da cura, transforma-se num ideal do analista. Não estamos nos referindo, aqui, a possíveis combinações de abstinência que objetivem a quebra de um circuito tóxico. E, tendo um ideal de cura, o analista se destitui como tal. Sob este ideal, torna-se fácil cair na competição com a droga e numa série de situações contratransferenciais nas quais a frustração e o descrédito nas palavras do analisante tomam dimensões fundamentais.

Como podemos escutar alguém se não acreditamos no que diz? Le Poulichet (1990) recoloca no campo da clínica das toxicomanias o ensino freudiano em relação à abstinência do analista. Freud (1915/1981) ensina-nos que o analista poderá cair no engano de fazer-se destinatário do amor ou do ódio dirigido pelo analisante. Nesse ponto, diz Freud, o analista quebra a regra da abstinência. Freud, (1912a/1981), ao fazer

considerações técnicas, adverte aos jovens analistas sobre a impossibilidade de escuta posta em cena quando o analista vangloria-se do amor do seu paciente ou decepciona-se com o ódio. Freud recoloca aí a situação transferencial, na qual o analista é depositário dos amores e ódios endereçados a outras personagens familiares.

O ensino freudiano não pode ser esquecido quando se trata da cura das toxicomanias. Nesta devemos re-situar o lugar da abstinência do mesmo modo que Lacan re-situou o lugar das resistências. As resistências são as do analista, disse Lacan (1954-55/1984). Assim, a abstinência exige-se do analista e não do analisante. Esta é uma das contribuições fundamentais da clínica psicanalítica no campo das toxicomanias.

O lugar do analista

A dualidade tóxica e a impossibilidade de estabelecimento de um trajeto de "ida e volta" em relação ao Outro - olhar e ser olhado, falar e ser falado - constitui uma das faces do sintoma das toxicomanias ou, minimamente, trabalha-se, sempre, com o risco de seu desaparecimento.

Ao analista, perante essa conjuntura psíquica, caberá propiciar as resignificações, fortalecendo a dimensão ternária, no caso do suplemento, e reinserindo-a, no caso da suplência. Um analista que se mantenha numa posição silenciosa perceberá seu trabalho impossibilitado. O silêncio poderá criar um vazio de significações e propor a retomada do imaginário "engolidor" ou, ainda, impedir a via do resgate significante perante o teste da eficácia paterna. O silêncio, nesses casos, impede a fala.

BIBLIOGRAFIA

Calligaris, Contardo (2000). **A Adolescência** . São Paulo: Publifolha.

Derridá, Jacques. (1997). **A Farmácia de Platão.** (Traduzido por Costa, R.) Editora Iluminurias: São Paulo.(Original publicado em 1972).

Freud, Sigmund (1981) Carta a Fliess de 11 de janeiro. Em Los orígenes del Psicoanálisis (1950; 1981). **Obras Completas de Sigmund Freud.** V.III . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1897/1950)

Freud, Sigmund (1981) Carta a Fliess de 22 de dezembro. Em: Los Orígenes del Psicoanálisis **Obras Completas de Sigmund Freud.** V.III (Traduzido por Lopez-Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. .(Original publicado em 1987/1950)

Freud, Sigmund (1981). La Sexualidad en la Etiologia de las Neurosis. Obras **Completas de Sigmund Freud**. V.I . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva.. (Original publicado em 1898)

Freud, Sigmund (1981). La Interpretación de los Sueños. **Obras Completas de Sigmund Freud.** V.I .(Traduzido por Lopez-Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1900)

Freud, Sigmund (1981) . Psicopatologia de la Vida Cotidiana. **ObrasCompletas de Sigmund Freud**. V.I . (Traduzido por Lopez-Ballesteros e De Torres) Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1900-1901)

Freud, Sigmund (1981). Análisis fragmentário de una Histeria. **Obras Completas de Sigmund Freud**. V.I . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1905 a)

Freud, Sigmund (1981). El Chiste y su Relación com lo Inconsciente. **Obras Completas de Sigmund Freud.** V.I . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1905 b)

Freud, Sigmund (1981). Tres Ensayos para una Teoria Sexual. **Obras Completas de Sigmund Freud**. V.II . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1905 c)

Freud, Sigmund (1981). Consejos al Médico en el Tratamiento Psicoanalítico. **Obras Completas de Sigmund Freud**. V.II . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1912 a)

Freud, Sigmund (1981). La Dinámica de la Transferencia. **Obras Completas de Sigmund Freud.** VII. (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1912 b)

Freud, Sigmund (1981) La iniciación del tratamiento. **Obras Completas de Sigmund Freud.** V.II . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1913)

Freud, Sigmund (1981). Sobre la Psicologia del Colegial. **Obras Completas de Sigmund Freud.** V.II. (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1914)

Freud (1981)- Observaciones sobre el amor de transferencia. **Obras Completas de Sigmund Freud.**V.II . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1915)

Freud, Sigmund (1981). Lecciones Introductórias al Psicoanálisis. Obras **Completas de Sigmund Freud**. V.II . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1915-16)

Freud, Sigmund (1981). Duelo y Melancolia. **Obras Completas de Sigmund Freud.**V.II . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1917)

Freud (1981)- Más Allá del Principio del Placer. **Obras Completas de Sigmund Freud.** V.III. (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres) Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publ icado em 1920)

Freud, Sigmund (1981). Psicologia de las Masas y Análisis del "Yo**". Obras Completas de Sigmund Freud.** V.III . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1921)

Freud, Sigmund (1981). Algunas Consecuencias Psíquicas de la Diferencia Sexual Anatomica**. Obras Completas de Sigmund Freud**. V.III . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1925 a)

Freud, Sigmund (1981). La negación .**Obras Completas de Sigmund Freud**. V.III . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1925 b)

Freud, Sigmund (1981). El Humor. **Obras Completas de Sigmund Freud**. V.III . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1927)

Freud, Sigmund (1981). Dostoievsky y el parricídio. **Obras Completas de Sigmund Freud.** V.III . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1928)

Freud, Sigmund (1930). El Malestar en la Cultura. **Obras Completas de Sigmund Freud.** V.III . (Traduzido por Lopez- Ballesteros e De Torres). Madrid: Biblioteca Nueva. (Original publicado em 1930)

Kehl, Maria Rita (org.) (2000) **A Função Fraterna.** Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

Lacan, Jacques (1984) . **El Seminário de Jacques Lacan**. Libro 2 – El Yo en la Teoria de Freud y en la Técnica Psicoanalítica. (Traduzido por Agoff, I.). Buenos Aires: Paidós. (Original publicado em 1954-55)

Le Poulichet, Sylvie (1990). **Toxicomanias y Psicoanálisis: Las narcosis del deseo.** (traduzido por Etcheverry, J.L.) Buenos Aires: Amorrortu. (Original publicado em 1987)

Le Poulichet, Sylvie (1991). Se Faire un Corps Étranger. **Nouvelle Revue de Psychanalyse I: L'excès.** 43: 10-20.

Le Poulichet, Sylvie (1996). **O tempo na Psicanálise.** (Traduzido por Comaru, M) Rio de Janeiro: Zahar Ed. (Original publicado em 1994)

Melman, Charles (1992). **Alcoolismo, Delinqüência e Toxicomania: uma Outra Forma de Gozar.** (Traduzido por Pereira, R) São Paulo: Escuta.

Petit, Patrik (1990). Toxicomania e Função Paterna. Em : **A Clínica do Toxicômano: a Falta da Falta.** Olievenstein, Claude. (Traduzido por Settineri, F.) Porto Alegre: Artes Médicas, 52-59. (Original publicado em 1987)

Rassial, Jean-Jacques (1997**). A Passagem Adolescente: da Família ao Laço Social.** (Traduzido por Roche, F), Porto Alegre: Artes e Ofícios.

Rassial, Jean-Jacques (1999). **O Adolescente e o Psicanalista.** (Traduzido por Bernardino, F. L), Rio de Janeiro: Companhia de Freud. (Original publicado em 1990)

Rodulfo, Marisa e Rodulfo, Ricardo (1986). **Clínica Psicoanalítica en Niños y Adolescentes: una Introducción**. Buenos Aires: Lugar Editorial.

Rodulfo, Ricardo (2004). **Desenhos fora do papel: da carícia à leitura-escrita na criança.** (Traduzido por Pitliuk, L.), São Paulo: Casa do Psicólogo.

Schäffer, Margareth (1995). **O Estatuto da Negação no Discurso do Professor**. Tese de Doutorado em Ciências da Educação não publicada. UFRGS, Porto Alegre.

Schäffer, Margareth (1999). O Problema do não-saber, não-conhecer, não-...; qual é o Segredo que o Sujeito do "não" detém? **Reunião Anual da Anped.** 221-229.

Winnicott, Donald, W. (1975). **O brincar e a realidade.** (Traduzido por Salomão, J.). Rio de Janeiro: Imago. (Original publicado em 1971).

Los fenómenos psicosomáticos y psicoanálisis

Oscar Cabas Haydar

"dijo el cuerpo: *Yo me toco y yo me oigo*
Y gusto y veo, y por tanto en mí sí creo,
Y hasta allí no me equivoco".

Rafael Pombo

Buenas noches, hoy he sido convocado para hablar sobre un tema que a pesar de no ser nuevo, atrae consigo mucho interés y despierta mucha expectativa en quienes como yo, se interesan por aquellos procesos que se salen de la psicopatológica normal, y se convierten en un gran enigma para el saber psicoanalítico.

En este espacio hablare sobre aquella sintomatología que aparece diariamente en las consultas tanto médicas como psicológicas que no puede ser explicada por las conceptualizaciones teóricas clásicas, más específicamente aquellas ligadas al dolor del cuerpo que no entran dentro de las llamadas histerias, e hipocondrías. A lo que me refiero es a los **fenómenos psicosomáticos,** fenómenos que serán el centro de desarrollo de este seminario que tratare de llevar de una forma clara y sencilla.

Antes de iniciar, me gustaría retomar los conceptos de **fenómeno** y **psicosomático**, para esto, citare los expresado en el diccionario de La real academia Española que plantea que **fenómeno** *"es toda manifestación que se hace presente a la consciencia de un sujeto y aparece como objeto de su percepción"* y **psicosomático** *"Que afecta a la psique o que implica o da lugar a una acción de la psique sobre el cuerpo o al contrario".*

Estas dos definiciones son muy explicitas y expresan lo que es en realidad este fenómeno ***"es una manifestación consciente en un individuo que afecta al cuerpo del mismo o a la psique y para lo cual no se tiene una explicación lógica del porque ocurre".***

Como resalte en los inicios de este seminario estos fenómenos no son nuevos, y al revisar la historia del estudio psicoanalítico se resalta que desde los inicios del mismo con Freud, se encuentran datos alrededor de esta sintomatología por ejemplo, en el artículo de 1910 sobre ***"los conceptos psicoanalíticos de las perturbaciones psicógenas de la visión"*** **plantea:**

> *"El psicoanálisis se halla completamente dispuesto a conceder, e incluso a sostener, que no toda perturbación visual funcional es **forzosamente psicógena**… cuando un órgano que esta al servicio de dos finalidades exagera la parte erógena, es de esperar, en general, que esto no ocurra sin modificaciones en su respuesta a la estimulación y en la inervación, las cuales se manifestaran como perturbaciones del órgano en su función al servicio del Yo"* (1)

Así como Freud, sus discípulos como el psicoanalista Austriaco Otto Fenichel retoma lo psicosomático en su libro "Teoría Psicoanalítica de las Neurosis" donde se refiere a este, y da un planteamiento que muestra en realidad lo que pasa cuando se trata de nombrar a esta sintomatología y **es lo siguiente:**

> *"La moderna denominación de perturbaciones **"psicosomáticas"** tiene la desventaja de sugerir la idea de un dualismo que no existe, toda enfermedad es **psicosomática** ya que ninguna enfermedad **somática** se halla enteramente aislada de influencias psíquicas....."* (2)

Como se percibe en estas dos afirmaciones la búsqueda de una causa y la investigación llevaron a que se comenzara a trabajar sobre este fenómeno, pero a la vez esta búsqueda se topo con las dificultades propias de ***"este enfermar"***, porque los síntomas que se presentan son parecidos a los de enfermedades como la histeria de conversión, y la hipocondría. Razón por la cual tratare de esbozar una diferencia entre las mismas.

Para comenzar citare algo expresado por Lacan en la conferencia "psicoanálisis y medicina" (3) en relación a las diferencias entre conversión y somático:

Conversión	Fenómenos Psicosomáticos
"afecta" la musculatura voluntaria, la inervación periférica, la sensibilidad, los sentidos y la conciencia.	El fenómeno psicosomático habitualmente depende más bien de alteraciones relacionadas con el sistema nervioso autónomo.
No se ha establecido lesión anatómica en los síntomas conversivos, respecto a los cuales se utiliza más bien la inespecífica expresión "trastornos funcionales".	Habitualmente deja una lesión anatómica detectable a nivel macroscópico o microscópico
El síntoma conversivo no respeta las leyes de la anatomía ni las de la fisiología	Las lesiones producidas en el fenómeno psicosomático siguen procesos bioquímicos, fisiológicos y anatómicos conocidos y en general bien establecidos por la ciencia**.**

Pero reseñemos a la hipocondría porque en esta también hay:

- ***Un dolor del cuerpo.***
- ***Una afección a la que no se le encuentra explicación medica.***
- ***Se produce un deterioro en todas las esferas de la vida de quien la padece.***

En la hipocondría:

> *"El hipocondríaco no quiere saber de su deseo por su estructuración significante, su deseo no se lo permite.* ***BIOLOGIZA SU INTERROGACIÓN*** *porque le es imposible decir su deseo. Rebaja el deseo, el significante al órgano biológico. Busca en un órgano una respuesta que se alcanza en el nivel del significante Siempre hay una preocupación más por la salud.* ***INTENTA UBICAR LA PREGUNTA EN EL ÓRGANO Y NO EN EL OTRO****. No espera respuesta ni quiere sacar su pregunta de la esfera biologizada. El interés del yo y la libido coinciden (en las neurosis más organizadas simbólicamente la libido se separa del interés del yo; en una histeria por ser yoicamente coherente algo de la libido se desprende del yo cuando habla.) En el hipocondríaco es condición de* SOLDADURA *para no caer en el delirio. El discurso del hipocondríaco está lejos de la neurosis de transferencia. Hay que ser cauto con la interpretación porque si el hipocondríaco se zafa se organiza en delirio"* (4)

Como se puede observar hacer una distinción entre lo que es una manifestación discursiva histérica, un actuar del cuerpo psicosomático y un sufrir Hipocondríaco requiere un gran empeño y un saber andar sobre los caminos del análisis, para ver la gran similitud entre estas sintomatología **citare un ejemplo:**

> *"Se trata de una persona mayor, hospitalizada por un eccema localizado en la espalda. La Sra. X no ha tenido suerte. Hija única, pierde prematuramente a su madre y se queda sola con su padre cuya mirada se le vuelve insoportable. Lo abandona por un hombre tan mayor como él, se divorcia y se vuelve a casar con un partenaire de su edad. Sufre poco después una histerectomía a causa de un fibroma. Deprimida, va a ver a un neurólogo que le dice: "Señora, cuanto más envejezca, más encerrada estará". Más tarde, la llegada de la jubilación significa el aislamiento en un pequeño apartamento de provincia. El marido se vuelve sordo y epiléptico. No tiene amigos. He ahí que el oráculo del neurólogo se cumple. Ella percibe entonces, como antaño, una mirada en la espalda, la de su viejo marido. Está angustiada y va a consultar a su médico que le prescribe un tranquilizante. La angustia desaparece, pero surge entonces una placa de eccema en la espalda. Comentando el efecto del tranquilizante dirá: "Con el tranquilizante, me sentía mejor en mi piel, pero es tal vez lo*

> *que me ha intoxicado. Estaba mejor interiormente, más relajada en mi piel, pero es lo que me ha hecho enfermar en el interior de mi piel "* (5)

En este ejemplo se ve este sufrir corporal, que sino se escucha de forma adecuada puede llevar a que el análisis no cumpliera con su objetivo que es rectificar la posición subjetiva del parlante sobre su demanda.

La búsqueda de una explicación a este fenómeno llevo a que teóricos como el psicoanalista Francés ***Jacques Lacan*** le diera varias denominaciones alrededor de este tema es así como revisando sus seminarios se **encuentran que:**

> En el ***Seminario 2 "El yo en la teoría de Freud"*** habla de "reacciones" psicosomáticas. Dice que están fuera del registro de las construcciones neuróticas y que se sitúan a nivel de lo Real, o sea que no son formaciones del inconsciente y exceden tanto el campo imaginario especular, como el simbólico.
>
> En el ***Seminario 3 "La psicosis"*** ya habla de "fenómeno" psicosomático y dice que hay "una no se qué impronta o inscripción directa de una característica", por lo que empieza a plantear algo del orden de una marca en el cuerpo, dándole un estatuto de inscripción. También dice que en determinadas fechas de la vida del sujeto, recrudece su padecer, como si tuviese relación con puntos clave de la propia historia de las que el paciente con frecuencia no tiene registro de cómo funciona esa fecha para sí.
>
> El ***Seminario 11 "Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis"*** es el más citado. Allí nos habla de la holofrase y del perro de Pavlov. Un significante degradado a la escala sígnica, que da cuenta del deseo insensato del experimentador, que produce una interrupción en la cadena orgánica de la necesidad. Se iniciaría así el derrotero hacia la somatización por la mera alienación a la demanda del Otro (6).

Pasemos a desarrollar los conceptos Lacanianos alrededor de este tema y veamos hasta donde el camino de la búsqueda del saber nos lleva.

Comencemos por lo que Lacan expresa en la conferencia sobre el síntoma en Ginebra 1975 donde expresa "***El fenómeno psicosomático no es un síntoma como el conversivo, no está en el registro del lenguaje, pero sí es una forma de escritura, algo así como un jeroglífico que se escribe en el cuerpo, pero sin que tengamos la posibilidad de hallar una clave para descifrarlo, porque no está en el orden simbólico, sino en el simple trazo o marca".***

Así como Lacán, su cuñado Jacques Alaín Miller propone que ***"El fenómeno psicosomático se sitúa casi en el nivel del registro de lo animal en el hombre, en el fenómeno bioquímico y fisiológico que no tiene representación, ni afecto ni significancia. De él sólo se sabrá por sus síntomas médicos, que no son formaciones del inconsciente, y por el hallazgo de la lesión anatómica. El fenómeno psicosomático está en los límites de la estructura del lenguaje, o por fuera de ella"*.**

Como se puede ver este fenómeno no pertenece al mundo del lenguaje y al no hacerlo el individuo no cuenta con los significantes propios que le permitan significar cual es su sufrir o dicho de otra forma cual es el sujeto del inconsciente que se quiere expresar a través del dicho. Ante esto se me presenta una inquietud ***¿Cómo algo que no se inscribe en los simbólico porque no cuenta con los significantes para hacerlo se presenta de manera conciente a través del cuerpo en lo real?*** Interrogante que pone en jaque al saber psicoanalítico porque como se sabe el medio para poder psicoanalizar es el discurso del paciente cargado con los significantes que al regirse por el axioma principal del inconsciente que es ***"un significante solo puede ser significante para otro significante"*** permitirá que el trabajo terapéutico surja efecto.

Esta pregunta también se la hizo Lacan y la respondió basándose en las observaciones que realizo con el experimento de Pavlov y su condicionamiento clásico **expresando:**

> *"Querría hacerles notar, puesto que estoy en ese terreno, lo que está en cuestión en el reflejo condicionado. Del experimento pavloviano no se señala suficientemente que sólo es posible por*

cuanto es desmontable el ejercicio de una función biológica, es decir, de eso a lo que podemos aplicar la función unificante, totalizante, de la necesidad. Es desmontable porque más de un órgano interfiere en ella. Una vez que han hecho segregar a su perro ante un trozo de carne, lo que les interesara a partir de ese momento es cortar la cosa con respecto a la segregación salivar y mostrar que ésta es articulable con algo que funciona como significante, ya que realizado por el experimentador- En otras palabras, ***EL OTRO ESTÁ AHÍ. Pero en cuanto al pretendido psiquismo del desdichado animal, esto, no demuestra absolutamente nada. Incluso los pretendidos efectos de neurosis que se obtienen no son efectos de neurosis, por una simple razón: no son analizables por la palabra.*** *El principal interés de estos reflejos condicionados radica en enseñarnos lo que el animal puede percibir"* (7)

Al hablar de este experimento lo que plantea **Lacan,** es que existe un tipo de **GOCE**, una marca, un momento de inercia o de fijación pulsional que equivale a una letra sin sentido o a un significante reducido a una marca o a una huella. En un contexto donde tiende a aislar cada vez más la dimensión no interpretable del inconsciente, mostrando la característica principal del goce "**que es de lo inútil"** y al hacerlo marca algo que no le presenta beneficios al individuo sino un sufrir conciente en lo real.

También se resalta que pareciera que ese goce quedó marcado en el cuerpo como rasgo indescifrable, como si hubiese una especie de premura a responder con el cuerpo allí donde lo simbólico "no tuvo tiempo" de responder subjetivamente. Hay un salto de registro.

Para que se pueda dar una marca en el cuerpo es necesario que el infans pase de un proceso autoerotico donde la pulsion creada en la primera identificación circule por los bordes del cuerpo y ya no sobre por el cuerpo mismo como expresa **Stella Marín Gulian** quien expresa ***"****podríamos decir que un pedazo de soma no entró en la representación, dándose los sujetos un nombre sobre la carne, es un órgano el que se sacrifica para escribir* ***el Nombre del Padre,*** *es la carne la que lo escribe. Podríamos decir que en lugar de poder contar con la representación psíquica del cuerpo, estos pacientes escriben con el soma. Por lo que pienso que habría en ellos un fracaso en el primer tiempo de la constitución subjetiva".*

Este sacrificio para escribir el Nombre del padre en el cuerpo son especie de ***FORCLUSIONES PARCIALES*** de los elementos que se marcan en el cuerpo no cortando el discurso materno que a través de **lalengua** inscribe en el inconsciente del individuo y al no cortarlo esta marca se queda en la esfera de lo imaginario donde se ubica o representa el cuerpo y que coincide con el estadio del espejo, que va a permitir la formación del je (moi) del individuo y posteriormente a través de la metáfora pasara a la esfera de lo simbólico pronunciando el discurso en lo real.

El Fracaso del individuo en el primer tiempo de la constitución subjetiva que lleva a un tipo de goce especifico **Lacan** lo señala con la palabra ***"HOLOFRASE"*** *que es la falta de intervalo entre los significantes S_1 y S_2 y la falta de lugar para el sujeto, de modo que tenemos un significante monolítico aislado S_1S_2 y no dialectizable con el resto de la cadena significante***,** presentándose con esto que no es el Otro del significante quien registra sino es el Otro del cuerpo y al hacerlo responde con el síntoma a ese Otro.

Al darse estas holofrases de significantes el individuo no queda con los elementos significantes para responder simbólicamente en lo real, no produciéndose lo que Lacan denomino la ***"FUNCIÓN DE LA AFANÍSIS"*** del sujeto, que reseño en los cuatros conceptos fundamentales del psicoanálisis donde expresa en relación a los fenómenos psicosomáticos que ***"la inducción significante a nivel del Sujeto ha transcurrido de un modo que no pone en juego la afanísis del Sujeto".*** **, "*****ya no podemos más tener en cuenta la función afanísis del Sujeto".*** Y que esta ***"función" afanísis, se presentaría en un tiempo posterior y que consistiría en la puesta en juego de esa desaparición significante"*** además esta función ***"afanísis no puede ya ser tenida en cuenta en el fenómeno psicosomático – consiste en interrogar los significantes de la demanda del Otro con la propia desaparición (aprendida en el tiempo precedente, el tiempo de la alienación significante)"***

Al no haber intervalos entre significantes estos se holofrasean, se pegotean, se congelan. Si no hay intervalo, ***no hay significante, con lo cual tampoco podrá haber formaciones del inconsciente.***

Esta última expresión la resalto porque me da la entrada a un cuestionamiento que es el siguiente ***¿sino hay significantes ni, formación del inconsciente, ¿porque hay angustia?*** *Para dar respuesta a este*

*interrogante citare lo expresado **por MARISA RODÉS PUEYO** en su articulo la angustia en **los fenómenos psicosomáticos** donde manifiesta*

> ***"**En cualquier afección orgánica, está jugada la angustia, porque es un elemento estructural que no puede faltar en la constitución del sujeto. En la producción del sujeto, la angustia media entre el goce y el deseo. Hace falta para que aparezca el objeto a , resto de la ope-ración. En el individuo con estructura psicosomática, no hubo distinción entre el Ideal del Yo y el Yo Ideal. No aprehendió el reflejo de su imagen en el espejo. La señal no surgió de su cuerpo, sino del espejo. La palabra no viene del Otro, sino que nace en su cuerpo, un cuerpo fragmentado, despedazado, enfermo. Diferente al cuerpo de la histérica, que es un escenario simbólico en su totalidad, atravesado por el lenguaje. El Yo en la personalidad psicosomática, habita un trozo del cuerpo, y desde allí responde al peligro. Configura un campo de batalla autoerótico. Así, responde a las amenazas psíquicas como si fueran biológicas".*
>
> *"El enfermo psicosomático falla en el proceso de identificación primaria, es decir, con otro ser viviente. Ante el espejo reaccionará de otro modo: La libido narcisista surgida, revestirá el objeto, o sea, su imagen reflejada, como ajena a su propio cuerpo. La imagen lo anticipa, como si la señal partiera de ella, y no de su propio cuerpo. No se identifica en el espejo. Al no reconocer que la señal viene de sí, de su escenario somático, se ve empujado a capturar afuera lo que él mismo refleja sin saberlo. Los límites entre el adentro y el afuera, son imprecisos. No hay distancia entre él mismo y los otros. Esta desposesión de sí mismo, no se acompaña de angustia, porque a la vez es pérdida de sí en el otro".*

Hasta aquí, lo que pasa en la angustia psicosomática, pero también hay que resaltar otros elementos que ocurren en el fenómeno psicosomático como es el que expresa en el seminario X llamado ***"La Angustia"*** donde inventa una suerte de metáfora que caracteriza la condición de posibilidad en la producción de una lesión de órgano la llama la **"*PERPLEJIDAD ÓRGÁNICA*"**. Que se presenta como una situación imposible de resolver donde "*el perplejo*" queda expuesto a una elección extrema y no puede decidirse a cual demanda responder.

Hasta este punto se trabajo lo planteado por la teoría Lacaniana en sus diferentes momentos, por esto veamos como se pasa de la teoría a la practica en la consulta diaria a través de una serie de casos clínicos trabajados por diversos analistas.

Caso 1

Un sujeto, luego de 10 años de análisis, va a ser padre. Es en ese momento del análisis resurge un tic que le aparece a la edad de 11 años, cuando asiste a la escena del vaciado del ojo herido del padre en el fregadero. Este tic -que consiste en abrir los ojos de par en par- desaparece a los 15 años, en ocasión de su primer encuentro sexual. Cabe señalar que el encuentro con el cuerpo del Otro no se liga solamente a la desaparición del tic, sino -al mismo tiempo- con la aparición de una rinitis alérgica severa, resistente a todo intento de curación médica. El sujeto nunca había hablado de esta rinitis en su análisis, más bien iba con ella, ni se quejaba ni se preguntaba nada.

Es entonces en ocasión del encuentro con la pregunta sobre la paternidad que se desencadena nuevamente el tic de los 11 años, y el trabajo asociativo lo conduce a rememorar otra escena, mucho más temprana que la anterior, cuando tenía sólo 3 años: en el marco de la puerta, el niño ve a su madre arrodillada y atenta, curando el pene herido del padre. Ella sostiene un envase de mercurocromo, antiséptico con el que cubre el órgano del padre, que no es más que una mancha roja. El niño queda silencioso y estupefacto. Esta escena -rememorada en el análisis- se le presenta como una suspensión de la imagen, en la que le es imposible ubicar un antes y un después.

El trabajo analítico sobre esta escena le permite al sujeto develar el sentido sexual ligado al pene herido del padre, que le sirve para armarse una versión fálica sobre lo real del sexo. El marco de la puerta, propicio al fantasma como cuadro, al mismo tiempo que vela lo real, designa la posición de objeto -mirada- del sujeto en relación al Otro. Tenemos entonces -a partir de esta escena- el sentido sexual, fálico, articulado al fantasma, pero hay un elemento heterogéneo que detiene las asociaciones: el mercurocromo. Se presenta en el trabajo del análisis como un límite al sentido sexual, más bien como algo fuera de sentido, y es sobre este elemento que el analista realiza una intervención: descompone mercurocromo en

una serie de significantes -mére (madre) - cure (cura) - ocre (ocre) - homme (hombre). El efecto de esta intervención es la interrupción radical de la rinitis alérgica de 20 años de evolución (8).

Caso 2

Paciente de 48 años, de sexo femenino, que consu lta por lesiones de vitiligo que cubren casi completamente la piel del dorso de ambas manos, comenzando a extenderse a antebrazos, y lesiones iniciales que comienzan a ser visibles en el rostro.

Esta paciente consulta por recomendación de una amiga enferma de vitiligo quien le asegura haberse beneficiado con mi tratamiento. "El médico sabe por experiencia que el buen trato, la actitud ora firme, ora comprensiva, las pal abras justas, la mera presencia...el estilo personal, cumplen un papel notable en la evolución de un caso".

En un momento de la entrevista, como "descolgado" de la misma, rompe en llanto y temblores refiriendo "que no se perdona el no haber "enterrado como correspondía" a su padre" (fallecido súbitamente por hemorragia cerebral), pues debió, como hija mayor, hacerse cargo de todos los asuntos prácticos y legales, más el manejo del negocio familiar, que trajo aparejados esa muerte. Le pregunté en qué pensaba que había "fallado" a su padre y respondió: "no tuve tiempo para llorarlo ni para guardar el luto que debía y correspondía", sintiéndose de ahí en más tan culpable que trató de olvidar todo esto " para no desmoronarse y seguir adelante"...Luego agrega: "Dra. hace 30 años que no me acordaba de esto, disculpe, ¡qué vergüenza!" (9)

Caso 3

Una mujer declara haber llevado una vida a golpes de bastón. Abandonada por sus padres, se crío en un orfanato donde -dice- se decide por ella, sobre todo se decidió que iba a ser militar. Una día su padre se da a conocer porque necesitaba su firma. Ella se negará a firmar y él la abofeteará. Más tarde, el destino recordándole esta escena, hará que un hombre mayor le niegue la prioridad y choque con la parte delantera de su vehículo. Se sentirá desamparada. "Lo creí muerto, dirá. Vomité, lloré, dije cualquier cosa y le hice un torniquete con mi sujetador." Aparecerá entonces un brote de psoriasis y desde entonces los brotes se sucederán. Cuando los golpes de bastón de la vida cesaron sobrevino el accidente, lo imposible de simbolizar del encuentro con el padre. El cuerpo lo registrará bajo la forma del fenómeno dermatológico (10).

De casos clínicos hay que pasar a ver cual es en realidad el trabajo del analista frente a este tipo de pacientes en lo que se cataloga como posible

TRATAMIENTO

Al ser el fenómeno psicosomático un reto para el saber psicoanalítico por no presentarse sujeto del inconsciente los diferentes autores han propuesto un posible abordaje a esta problemática comenzando por:

Fenichel: Quien plantea s iempre que los Síntomas son consecuencias de actitudes inconscientes de carácter crónico esta indicado el psicoanálisis, a objeto de hacer consciente dicha actitud y hacer posible, con ello, el superarla. Freud afirmaba que los síntomas que no son directamente accesibles al psicoanálisis, ***indirectamente lo son***, cuando la ansiedad u otros obstáculos que se oponen a la descarga adecuada de los impulsos de una persona son eliminados por el análisis, los síntomas indirectos desaparecen sin haber constituido un objeto específico del análisis.

Stella Marín Gulian: *Al hablar de una marca en el cuerpo plantea que si en lo psicosomático es del orden de lo escrito ¿cómo hacer hablar a un escrito? Pareciera que se trata de una signatura, una inscripción, una firma ¿pero cuáles son los códigos para descifrarla? Es en esto donde me ayuda pensar la diferencia entre la traducción, la transliteración y la transcripción; mientras que en* ***la traducción*** *se trata de ajustar el escrito al sentido y en la* ***transliteración*** *ajustar el escrito a la letra –lo que llamamos interpretación analítica ; al* ***transcribir*** *ajustamos el escrito al sonido: algo que es del orden de lo Real lo volvemos escritura –como las notas de un pentagrama- pero si se transcribe se genera otra escritura.*

Otros autores proponen: Que hay que acercarse al fenómeno psicosomático a partir de la pregunta: ¿cuál es la clase de goce que se encuentra en el fenómeno psicosomático? Y no: ¿cuál es su sentido? ¿qué es lo que quiere decir? Lo que caracteriza esta fijación en el FPS, es que constituye, de alguna manera un resto bruto, no transferido al semblante, fuera del discurso.
No es, entonces, porque el fenómeno psicosomático responde a una fijación de goce, que es del orden de lo que no está hecho para leer o descifrar. Es por la propia estructura de esta fijación. Por ello, no debe considerarse como el blanco de la operación analítica, en la medida en que esta pueda ser concebida como interpretación. Al contrario, debe ser tratado médicamente, fuera del análisis, con el fin de que el campo de aplicación de la operación analítica pueda desplazarse sobre lo que es del orden significante, sobre la formación del inconsciente, sobre la historización. Desplazamiento que, por realizarse, abre la posibilidad de que gracias a una sustitución o de una conexión que surge en los márgenes de la interpretación, interpretación del inconsciente o interpretación del analista, pueda producirse una modificación del aislamiento de la marca del FPS, en la medida en que esto pueda concebirse.

En primer lugar, es poco frecuente que los psicosomáticos lleguen el análisis y se sostengan en él. Estos sujetos normalmente se sostienen del significante médico, requieren tratamientos médicos sintomáticos durante largos períodos y desarrollan relaciones transferenciales intensas con aquellos médicos que los acogen con calor e interés. Los psicosomáticos generalmente viven la derivación hacia el profesional "psi" como un abandono por parte de su doctor, y en algunos casos la rechazan de modo enérgico.

Melman señala que viven una relación de goce con el médico, como Otro del cuerpo, y experimentan la irrupción del tercero del discurso psicoanalítico como un invasor peligroso e indeseable.

Lacan sugiere efectivamente que pensemos al fenómeno psicosomático como un reflejo condicionado, al modo del arco reflejo estímulo-respuesta. Podríamos decir entonces que así como el reflejo condicionado puede producirse gracias a que la función biológica es desmontable – porque más de un órgano interfiere en cada función biológica – también el FPS puede producirse gracias a que la función biológica es desmontable; y en tanto es desmontable puede articularse con el significante. "*Al igual que en el caso del perro de Pavlov, también en el* parletre*, el goce del Otro puede ser vehiculizado por una demanda que – lejos de recortar un objeto pulsional cesible- apunta a lo real del cuerpo, desencadenando una respuesta que puede ser perjudicial para el organismo*". Para la cura de la psicosomática, "*el inconsciente, la invención del inconsciente, podría servir para algo*".

No se trata entonces en el análisis de interrogar la lesión psicosomática, sino de interrogar esa demanda holofrásica que no pudo ser interrogada por el sujeto. ¿Qué fue lo que funcionó como signo y provocó que el inconsciente quedara fuera de juego? Entiendo que no se trata de sintomatizar la lesión, (al menos desde la lógica expuesta no me imagino cómo esto podría suceder) sino de reintroducir la dimensión del significante y del malentendido, que permita sintomatizar, soñar, equivocar el estímulo que otrora fuera holofrásico.

En cuanto a la transferencia en estos casos: al no ser una lesión un significante (como lo es un síntoma conversivo), no entra en transferencia simbólica, no se registra como palabra. Cuando un analista da sentido a síntomas corporales está contribuyendo a eternizar, a proliferar esos síntomas u otros. Un análisis produce efectos en la medida en que se producen elementos de escritura*,* en la medida en que alguno, contingentemente haga que algo que era un grafema, un simple gravado se incorpore como significante. Si hay algo analizable que se puede colar en el análisis de un problema del cuerpo, es que el grafema se enganche. Un ataque de asma, no es un síntoma, es puro grafema. Es síntoma para el médico, no para el psicoanalista. El paciente no se pregunta sobre ese síntoma, no se pregunta en términos de por que le ocurre eso, lo ve como una patología de su organismo.

Ante estos antecedentes intento "profundizar" en el devenir vital de la paciente aunque intentando parezca una "charla " casi intrascendente entre dos personas que "se están conociendo", debido a que "*no se debe solicitar en bloque al paciente la información que se percibe...debe ser requerida progresivamente...Proponemos al sujeto que intente explicar de manera natural su enfermedad...que no repita la teoría forjada por el médico...Es posible encontrar temas míticos variados...fantasías alrededor de la enfermedad*".

Jean Guir rescata el valor "*de entrevistas preliminares de cara (a) hallar allí vía la verbalización de la teoría ingenua que el paciente tiene sobre su padecer (alguna) fantasía que posibilite la puesta en juego*

(de) los significantes (y) sus relaciones...Propiciar un relevamiento (del) diagnóstico médico, historia de la enfermedad (fechas, genograma..., mimetismos con familiares enfermos...significativos para el paciente..., teoría personal del paciente acerca de su lesión...) Tarde o temprano conoceremos algún secreto familiar".

En el FPS existe una pérdida significativa no sufrida, no duelada, excluida, porque la intensidad era tan grande que lo habría arrasado. Por esto lo deja fuera de lo psíquico actuando el cuerpo como un afuera. Así, en la dirección de la cura, para que el significante "salga de la carne" será importante encontrar la situación de pérdida y poner el dolor, el afecto, la emoción, la carga libidinal del hecho, que es aquello de lo que se desprendió, excluyéndolo.

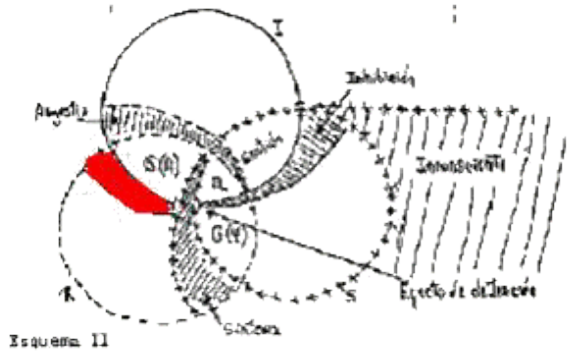
El paciente no vuelve a decir las cosas que le pasan de la misma manera: la gente dice mucho más de lo que uno cree, el analista debe actuar no al modo de la interpretación sino de la reinserción: " ponerle palabras para que deje de hacerse carne "; insertar lo que se pueda descifrar e ir construyendo. En la PS el psicoanálisis suspende el juicio, la compensación y la razón "para ver la otra cosa", pues cuando la gente habla: ¿qué está queriendo decir? Recordemos que la palabra dice más de lo que dice y que sólo Dios (o el Inconsciente) sabe lo que quiere decir. Para "curar" a un PS hay que ponerle palabras a lo que se inscribió en la carne.

El PS es una persona que no cuenta con los recursos necesarios para tramitar simbólicamente la angustia, por lo que la imprime en el cuerpo. De ahí que para tratarlo hay que reinsertarlo en lo simbólico. Como en ellos algo quedó formulado, barrido, hay que construirlo, hay que "ponerlo".

Se trata de "no forcejear" con el paciente diciéndole que en su vida hay algo mal y que él no lo registra, porque no volverá a la consulta. Algo que le hace mal se escapó de la conciencia y explotó en su cuerpo, entonces lo que le hace mal es del orden de lo terrible, por ello el terapeuta no tiene que enfrentar al paciente directamente con el conflicto. Hay que ser cautelosos para no cerrar desde un comienzo las opciones del paciente de volver a la consulta. "*En el FPS nos encontramos frente a la repetición de un traumatismo que nunca ha sido asumido...Cuando el sujeto aborde...en las entrevistas...la explicación "natural" de su enfermedad, pondrá en juego los significantes empleados en el desencadenamiento de su enfermedad PS...su surgimiento se produce en las holofrases (y) algunos sueños privilegiados*"

Por ultimo retomare un aspecto interesante que hasta el momento no he reseñado y que seria de gran ayuda a la hora de entender este fenómeno en la clínica actual, a lo que me refiero es a la ubicación de lo psicosomático en aquel nudo borromeo retomado por Lacan para el psicoanálisis y donde ubica en la esfera de **lo imaginario** a la psicosis y todas sus manifestaciones, en la esfera de **lo Real** a la perversión y en la esfera de **lo Simbólico** a la Neurosis. ¿Dónde ubicar a este fenómeno? **Stella Marín Gulian** resalta *"me he planteado muchas veces si el nudo borromeico podría ayudarme a pensar estos fenómenos. En un momento creí que en algunos de estos pacientes habría una falla en uno de los puntos triples del nudo, aquel que bordea el Goce del Otro y une lo Imaginario con lo Simbólico, lo que explicaría la dificultad que tienen para angustiarse y la dificultad en ofrecer formaciones del inconsciente. Plantearlo de esta manera llevaba a pensar en una forclusión, por eso ahora me pregunto si en estos casos es un nudo de tres o un nudo de cuatro lo que los sostiene, si acaso el cuarto nudo en los FPS no está sostenido por la lesión somática en lugar de ser el cuarto el Nombre del Padre"*

Adriana Bauab Dreizzen "quien expresa*, una coincidencia entre las neurosis actuales y el fenómeno psicosomático es este modo de respuesta inmediata, actual, sin intervención de la angustia como señal, casi a nivel de la reacción refleja del experimento de Pavlov, por lo antedicho, y como el fenómeno psicosomático afecta el cuerpo real pero "en su fundamento esta profundamente arraigado en lo imaginario" proponemos, en el nudo borromeo, que esta al comienzo del seminario R,S,I situarlo en oposición a la angustia, es decir en un sombreado en el que partiendo de lo imaginario recubre el anillo de lo real"* (11)



Lo que sitúa en rojo es lo Psicosomático por su impacto en la carne en lo Real. Esta es la ubicación que después de haber revisado la teoría planteo que es la más adecuada, pero no la final habrá que seguir indagando y revisando este fenómeno para poder entender el porque de su ser.

Espero que este recorrido por lo psicosomático haya sido de su agrado y que se gocen como yo lo hice al realizar el mismo.

Citas bibliograficas

1 - Freud Sigmund, obras completas, versión electrónica, capitulo "los conceptos psicoanalíticos de las perturbaciones psicógenas de la visión", Freud total.

2 - Fenichel Otto, teoría psicoanalítica de las neurosis, paidós psicología profunda, México DF reimpresión 2000.

3 - Citado por Iván Sandoval carrión en su articulo, el síntoma conversivo y el fenómeno psicosomático algunas distinciones desde la teoría psicoanalítica.

4 - Citado en el ensayo el cuerpo en la clínica psicoanalítica, por Ferrada, María Elena

5 . http://165.98.151.26/Psicologia%20Juridica/Psiquis/Tutoriales/El%20cuerpo%20en%20la%20clinica%20psicoanalitica.PDF

6 - Caso Citado Por Alfredo Zenóni, en su articulo el fenómeno Psicosomático y la Pulsión y tomado de Alain Merlet.

7 - Marín Gulian Stella, una lectura borromeica del fenómeno psicosomático, (*) Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis: Recife; Agosto 2001.

8 - Lacan Jacques, Seminario 14 "los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis ", Pág. 84 – 85, versión electrónica Psikolibros.org.com

9 - caso citado en el artículo **a-contecer en el cuerpo realizado por** Beatriz Gomel, Paula Contreras, Helen Kaplun, Mirta Roffe, Gabriela Roth, Inés Szpunt.

10 - caso citado por la Dra. Sabina Costa en el articulo *El FPS o "El Dolor Silenciado"*.

11 - Caso citado por Alfredo Zenón en el artículo el fenómeno psicosomático y la pulsion.

12 - Bauab Dreizzen Adriana; los tiempos del duelo, capitulo 5 duelo y cuerpo, Homo Sapiens editores colección clínica de los bordes, Pág. 136 – 158, Rosario Argentina 2001.

BIBLIOGRAFIA

Bauab Dreizzen Adriana; los tiempos del duelo, capitulo 5 duelo y cuerpo, Homo Sapiens editores colección clínica de los bordes, Pág. 136 – 158, Rosario Argentina 2001.

Caso Citado Por Alfredo Zenóni, en su articulo el fenómeno Psicosomático y la Pulsión y tomado de Alain Merlet.

Citado por Iván Sandoval Carrión en su articulo, el síntoma conversivo y el fenómeno psicosomático algunas distinciones desde la teoría psicoanalítica.

Freud Sigmund, obras completas, versión electrónica, capitulo "los conceptos psicoanalíticos de las perturbaciones psicógenas de la visión"

Fenichel Otto, teoría psicoanalítica de las neurosis, paidós psicología profunda, México DF reimpresión 2000.

Heinrich Haydée ; La Respuesta Psicosomática, En este texto retomo distintos aspectos del trabajo presentado en las jornadas de la EFBA de 2000 y del texto presentado en la Reunión de Convergencia de Paris (Febrero 2001)

Lacan Jacques, Seminario 14 "los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis ", Pág. 84 – 85, versión electrónica Psikolibros.

Rodés Puedo, Marisa, la angustia en los fenómenos psicosomáticos, presentado en XI congreso internacional grupo cero, psicoanálisis y medicina 2001.

Descripción de cuatro procesos psíquicos en un caso de Lupus

Jhon Hincapie Hernández

RESUMEN:

El carácter de manifiesto que ha cobrado la estrecha relación de lo psicológico con lo físico por medio de la psicosomática, y la aparición de "entidades clínicas extrañas" como el LES (Lupus Eritematoso Sistémico), generan una brecha y esperanza en el conocimiento e investigación. Por ello, el objetivo del presente estudio se planteó en términos de determinar cómo son los cuatro procesos psíquicos (*función materna*, *función paterna*, *relación de objeto* e *identidad*), presentes en una mujer adolescente diagnosticada de lupus. En la medida que se entiende el síntoma (psicosomático) como expresión ma nifiesta de aquello que se halla latente e incomprendido, y se adscribe al campo del lenguaje por su carácter ontológico. Para ello, se realizó el rastreo de información existente sobre el tema a manera de estado del arte, que prosiguió con una metodología de investigación cualitativa, debido a los valores en cuestión, estableciéndose como instrumentos: la entrevista abierta y el análisis de contenido por medio de matriz de categorías de análisis. Como población se contó con una mujer adolescente de catorce (14) años de edad diagnosticada de LES, a la cual se le realizaron cuatro entrevistas que fueron grabadas, transcritas y analizadas, a través de las categorías de análisis propuestas. Ello permitió percatarse que en la sujeto se hallan los procesos psíquicos mencionados en conflicto e incomprensión, estableciendo una estructuración particular, los cuales guardan una estrecha relación con el síntoma (LES), y que demandan una atención y trabajo mucho más integro e interdisciplinario por parte de los expertos en salud.

Palabras clave: Psicosomática, lupus eritematoso sistémico, procesos psíquicos, psicoanálisis, investigación cualitativa.

INTRODUCCIÓN:

Durante largos años se ha observado el posicionamiento que ha logrado el modelo de ciencia positivista en el campo clínico, modelo basado en preceptos neuróticos de control, que busca agrupar los síntomas en nosologías y a partir de allí obtener un manejo sobre la subjetividad1. Dicho modelo logró ser funcional en varios casos, sin embargo, con la reciente aparición de "entidades clínicas extrañas" que generan incomprensión y malestar en la cultura, como sucede con el LES o enfermedad autoinmune por excelencia, se hace necesario que se planteé un modelo alternativo.

La idea latente del sujeto como una sola unidad psicofísica, ha cobrado carácter de manifiesto con los enfoques (*psiconeuroinmunologia, inmunológica conductual & psicosomática*) de lo que se conoce como medicina psicosomática, campo en el cual han habido interesantes aportes teóricos, investigativos, prácticos, y en definitiva, epistemológicos acerca de la diversidad en la subjetividad de cada individuo para expresar de determinada manera, adscrita a un discurso, una inconformidad e incomprensión 2.

Ello conlleva a que los expertos de las disciplinas en cuestión (*psicólogos & médicos*), realicen una reflexión sobre el manejo que le dan al paciente, al proceso de salud – enfermedad, y por ende, a la cura. Por ello, el interés de los profesionales e investigadores se ha centrado en la realización de estudios que no mantengan la escisión en el conocimiento y en el sujeto, razón por la cual, se encuentran sobre el tema en especial (LES), varias investigaciones aun fragmentarias, que relacionan la enfermedad, la persona, la familia, las respuestas inmunes, la disminución en la severidad, aparición y frecuencia de los síntomas, la calidad de vida de estos pacientes, los cambios psicológicos y físicos que hubo en estas personas a raíz de la enfermedad, la presencia de patologías psicológicas y neuropsicológicas a raíz de la enfermedad, los costes y beneficios físicos de usar uno u otro fármaco, la aplicación de un test psicológico (Rorschach) a un grupo control y uno experimental para observar diferencias en las respuestas ante esté, como los más frecuentes 3.

Pero, ninguno es consciente de la fragmentación en la comprensión del síntoma, ninguno reivindica lo significativo y particular en esté sujeto, esté alguien, que procura la existencia o consistencia de su Ser, por medio de la "resolución" de diversos conflictos psíquicos con los que se topa en el transcurso de su evolución; sin importar el "costo" que el beneficio le cobre por un instante de "tranquilidad"4 . A su vez, la

represión en la concepción del sujeto, como alguien sujeto a unas leyes y condiciones subjetivas que ha construido en su andar por el mundo real, simbólico e imaginario, demandan la retribución en la re-construcción de la historia del sujeto, que permita describir ¿Cómo son los cuatro procesos psíquicos (*función materna*, *función paterna*, *relación de objeto* e *identidad*), presentes en una mujer adolescente diagnosticada de Lupus?5.

SOBRE LUPUS:

El Lupus o LES, es entendida como una enfermedad autoinmune de funcionamiento extraño y carácter crónico, donde el sistema inmunológico, principal mecanismo de defensa fisiológico, se encuentra fuertemente alterado, dificultando la identificación y eliminación de sustancias patógenas extrañas o no-propias llamadas "antígenos", tales como virus o bacterias – agresiones procedentes del exterior del organismo – o células neoplásicas – agresiones procedentes del propio organismo, para lo cual, el sistema inmune, normalmente genera unas proteínas de defensa llamadas "anticuerpos" que combaten los cuerpos extraños o "antígenos" 6 - 7.

Lo que sucede en las enfermedades autoinmunes, como el Lupus, es que hay una alteración en la producción de defensas generado un incremento desmedido de anticuerpos, los cuales tienden a atacar y en la mayoría de los casos, a destruir cualquier sustancia que consideren extraña, así esta no represente una amenaza sino un beneficio para el organismo 8.

Al parecer el inconveniente surge porque los mismos anticuerpos se autoatacan y autodestruyen, lo que directa o indirectamente ocasiona problemas en cualquier órgano o sistema del soma ya que esté deja de contar con la presencia de defensas y por ende se torna vulnerable. Estadísticamente, se sabe que es nueve veces más frecuente en mujeres que en hombres, manejándose la cifra: por cada diez (10) mujeres le da a un (1) hombre, en la gran mayoría de los casos, suele afectar a mujeres que a traviesan por las etapas de pubertad – adolescencia, sin embargo, se han reportado casos donde la enfermedad aparece a los extremos de las etapas evolutivas, o sea, en la infancia o adultez mayor, no es una enfermedad infecciosa, ni contagiosa, tampoco es un tipo de cáncer, ni enfermedad maligna que se apodera de un órgano especifico 9.

La etiología de la enfermedad aun es desconocida debido a la diversidad de su sintomatología, puesto que, comprende signos "aparentes" que van desde un resfriado hasta una artritis reumatoide o un cáncer, ello trae serias complicaciones en el momento del diagnostico, no obstante, entre los síntomas más frecuentes y utilizables para diagnosticarla, se hallan 10: erupción malar, erupción discoide, fotosensibilidad, ulceras orales, artritis, serositis, afección renal, afección neurológica, afección hematológica, anticuerpo antinuclear & afección inmunológica; Se supone que si la persona presenta cuatro (4) de estos once (11) síntomas, ha de ser considerado como posible lupico.

Por lo anterior, el tratamiento que se le ofrece al sujeto que padece de lupus procura minimizar la intensidad de los síntomas físicos, reducir la inflamación y mantener en estado regular las funciones corporales, por medio del empleo de fármacos, como: anti-inflamatorios no-esteroides, paracetamol, corticoesteroides, antipalúdicos, medicamentos inmunomoduladores, anticoagulantes, y algunos nuevos fármacos disponibles cuya acción está dirigida especialmente hacia células específicas del sistema inmunológico 11 - 12; la distribución del medicamento es de orden más de subjetivo que colectivo, ya que la severidad de los síntomas se manifiestan de modo diferente en cada persona, demandando la atención de las necesidades especificas por paciente y por órgano o sistema que se encuentre más comprometido 13. En ocasiones, se sugiere el contacto con grupos de apoyo, el dialogo con los familiares, compañeros de padecimiento, amigos, el psicólogo y/o psiquiatra.

SOBRE LA RELACIÓN PSIQUE + SOMA:

Con el estudio de los fenómenos enfermizos se ha mantenido la idea y concepción de un vinculo estrecho entre algo inmaterial y algo material, como entes presentes y activos en procesos evolutivos de los sujetos y en especial, los que conciernen a la salud – enfermedad14. En la angustia de la ciencia positivista de hallar la manera de acceder a un saber sobre el hombre, opto por fragmentarlo en unidades especificas y especializadas sobre lo que denomina conocimiento de lo "humano", el cual se basa en la labor con aquellos objetos que permitan observar, determinar y establecer variables que puedan ser generalízables en todos los individuos, cuando esto no es posible, debido a la incompletud que acompaña al saber, y

"desordena" los criterios aceptados por la "norma", entonces allí, hace su aparición las "ficciones explicativas15" cuyo fin es suplir lo que en rigor no se conoce.

Ya que *"…El panorama general que ofrece la moderna medicina es que cuanto más ágil ella se torna en la explicación de las patologías del organismo a partir de los nuevos recursos tecnológicos, más excluye de una atención sistemática lo que el paciente piensa o siente en torno a su dolencia…"*16*;* Por ello, la aparición de entidades clínicas "extrañas" demandan otra manera de percibir y comprender el síntoma, estableciéndose de manera casi necesaria, la reparación en lo epistemológico de lo subjetivo y colectivo, cuya escisión se ocasiono por la angustia de la ciencia positivista, para lo cual se manifiesta el trabajo interdisciplinario como la principal opción.

Por lo cual, las disciplinas encargadas de la salud procuran retomar y darle lugar, a la idea del sujeto como unidad psicofísica, con este interés, aparecen en escena disciplinas como la *psiconeuroinmunologia* cuyo fundamento se basa en la idea de unas interacciones entre el comportamiento del individuo, el cerebro y el sistema inmune 17; y la *psicosomática* que posee como precepto la interacción de la *psique* y el *soma* como lugar donde las enfermedades hallan un significado y sentido, debido a que los síntomas son fundamentalmente físicos, pero, de etiología "emocional"18.

No obstante, estos dos postulados poseen profundas diferencias epistemológicas, que suelen repercutir en la labor clínica e interventiva de entidades como el LES; tales como:

PSICONEUROINMUNOLÓGICA	PSICOSOMÁTICA
Su principal concepción teórica es tomada de los modelos biológico, anatómico y conductual, que reconocen el papel y la repercusión que posee en el individuo la interrelación e interdependencia de un conjunto de sistemas y organismos que funcionan de manera alterada cuando, hay una irregularidad en la retroalimentación de un sistema a otro. Su fundamento se basa en la idea de unas interacciones entre el comportamiento del individuo, el cerebro y el sistema inmune, los cuales atienden a una autorregulación fisiológica del organismo, mediado por el lenguaje bioquímico de las hormonas, neurotransmisores y citoquinas, en la interacción entre la mente y los sistemas encargados de la homeostasis física, tales como: el sistema nervioso, el inmune y el endocrino, como agentes determinantes en el tratamiento de las enfermedades19. Una cantidad considerable de estudios evidencia que no hay duda del flujo de información entre el sistema inmune y el sistema nervioso central, por lo cual, se cree que el sistema neuroendocrino es el vínculo entre estos dos, ya que, se ha identificado el eje linfocito-pituitario-adrenal, donde los péptidos descargados por la pituitaria, incluyendo ACTH, endorfina-B, hormona del crecimiento, oxitócina, y vasopresina, han sido relacionados con alteraciones en la	Su principal concepción teórica es tomada del psicoanálisis, que reconoce varios factores psicológicos (la vida instintiva, el dinamismo anímico, la doctrina del conflicto psíquico y de la naturaleza patógena de la represión, el descubrimiento de la significación etiológica de la vida sexual, en especial en la infancia, la presencia del proceso por el cual hay una especie de transposición de algo psíquico a algo corporal que llama "conversión", y una cura por medio de la escucha…22 - 23.) que se hallan en el sujeto y de los cuales este no logra dar cuenta sino por medio de Otro. Considera el fenómeno psicosomático como aquello que incide en un Ser, ya que comprende a esté como dotado de psiquis y soma, por lo que el cuerpo toma sentido en el ordenamiento simbólico, el cual no vacila en aceptar fabulaciones o ficciones, siempre que ellas aseguren la coherencia del sistema en que el enfermo se representa a si mismo y a su mundo24, entonces, el cuerpo viene a ser el lugar en el cual el sujeto puede reconocerse imaginariamente como unidad; por ello es esté, en la enfermedad psicosomática, el que enferma de modo rotundo, el que se afecta fuertemente, el que según *Groddeck* manifiesta el poder y la agresividad del ELLO, y el que según *Lacan* es usado como elemento de goce.

respuesta inmunológica20. A su vez, cuenta con el aval de autores que han realizado investigaciones al respecto, como21: *Metalnikov y Chorine.* *Spiegel y Colabs*. *Ader & Cohen*. *Eiguchi, K. & Soneira, G. Sebastián*.	A su vez, cuenta con el aval de autores que han realizado investigaciones al respecto, como25: *Freud, S.* *Groddeck, G.* *Lacan J.* *Chiozza, L.* *Marty, P* *Winnicott, D.*

A su vez, en este campo se diferencian dos tipos de trastornos: el psicosomático y el somatomorfo, en la medida que el primero, es entendido como una alteración en el cuerpo, con sintomatología física evidente y que atiende al carácter de los significantes en el registro simbólico, en la medida que le permite al sujeto hallar un sentido o una consistencia en él; suele ser un estado en el cual se encuentra afectado fuertemente la salud, puesto que el compromiso del soma resulta ser relevante como el lugar donde el síntoma se aloja como manifiesto, pero, su repercusión afecta la integridad psicosomática26, mientras que el segundo, o trastorno somatomorfo, viene a ser el estado en el cual el paciente reporta quejas sobre el funcionamiento de su organismo sin evidencia de trastorno mental, donde el sujeto supone que su organismo se encuentra gravemente afectado, sintiendo mucho dolor, y un malestar general, a pesar de no existir pruebas acerca de dicha alteración y en determinados casos, las alteraciones físicas del organismo, no explican la sintomatología presentada por la persona 27.

SOBRE PSICOSOMÁTICA & PSICOANÁLISIS:

FREUD E HISTERIA:

Se podría decir que la retribución sobre lo subjetivo y el surgimiento de lo psicosomático se da con la aparición de la Histeria y el interés de Freud sobre está, pues es allí donde se comprendió la estrecha relación que hay entre un afecto intenso penoso, de contenido sexual, que generaba una alteración en algunas funciones corporales, proceso al que denomino "Conversión Histérica" 28, y cuya "cura" solo era posible por medio de la catarsis, la asociación libre y la transferencia en la persona del medico, es decir, el proceso analítico.

Ya se evidenciaba que el conocimiento químico-físico y patológico-anatómico sobre la entidad, no era suficiente debido a la persistencia en la demanda, para lo cual el empleo de la hipnosis fue fundamental, en la medida que permitió sostener la convicción de que ciertas alteraciones somáticas se daban por algunas influencias de carácter psíquico, que en Freud cobra valor en la medida que se le concibe como los procesos orgánicos que desde hace tiempo corren en paralelo con los procesos mentales29, de los cuales el sujeto no logra dar cuenta de manera inmediata, por lo tanto, es allí donde se perciben los rudimentos de lo que se constituye actualmente, como el campo de la psicosomática.

No obstante, la verdad freudiana sobre la histeria no broto de la nada, antes que él, Pierre Janet, discípulo de Charcot, realizo un aporte significativo al considerar que las manifestaciones patológicas de la histeria dependían estrictamente de ciertas ideas fijas ajenas a la personalidad consciente del individuo, en esa misma dirección Freud & Breuer, encontraron, con ayuda de la sugestión hipnótica sobre una muchacha histérica, que los fenómenos patológicos poseían sentido y se relacionaban con algún suceso particular en la vida de la sujeto; donde una acción, correspondiente a un impulso, no había sido llevada a cabo, en lugar de ello, había sido omitida y excluida de la memoria, lo que desencadeno la aparición del síntoma.

Con ello Freud concluyo que: *"…Todo suceso, toda impresión psíquica, se halla provisto de un cierto valor afectivo, del cual se libertó el Yo, bien sea por medio de una reacción motriz, bien mediante una labor psíquica asociativa. Si el individuo no puede o no quiere poner en práctica estos medios, el recuerdo de la impresión de que se trate adquirirá la importancia de un trauma y se constituirá en causa de síntomas permanentes de histeria. La imposibilidad de la eliminación se impone cuando la impresión permanece en lo subconsciente. Esta es la teoría a la que hemos dado el nombre de "derivación por reacción de los incrementos de estímulo*30*"…*; una vez entendido lo psíquico de esta forma, la comprensión de su dinámica en el fenómeno de la histeria era algo que se veía venir, y se establecería de la siguiente manera: en la histeria hay una formación de símbolos A, B, X, Y, Casa, Arco, etc., donde el sujeto es encarcelado de llanto por un símbolo, en este caso lo llamaremos A, sin percatarse de que dicho llanto es por la asociación de un símbolo con otro, algo así A – B, donde ese otro, es decir B, resulta desplazado y reprimido, por lo que, cada vez que desde el exterior proviene un estimulo para catectizar a B, en su lugar aparecerá A, ya que A es compulsiva y B se halla reprimida, lo que indica que hay una alteración en la distribución de cantidad psíquica de la compulsión a la represión, permitiendo observar en la histeria la simbolización como un proceso primario, cuya fuerza es una defensa que parte del Yo, por ideas que se relacionan con afectos penosos muy intensos y que pertenecían al campo de lo sexual31, en conclusión, Freud apreció en la histeria una relación estrecha entre el síntoma, un acontecimiento particular en la vida de la persona, un afecto displacentero intenso y algo relacionado con lo sexual.

El psicoanálisis logra ver en dichas manifestaciones un sentido y una relación muy estrecha con quien las padece, puesto que, *"...para una idea sin sentido y una acción carente de fin, descubrir aquella situación del pasado en que la idea estaba justificada y la acción respondía a un fin... donde las diferencias individuales desaparecen o al menos se reducen tanto, que resulta difícil conectarlos con el vivenciar individual del enfermo y referirlos a unas situaciones vivenciadas singulares, a menos que ello sea mediado por su recorrido histórico...*32*"* a su vez, permite allí entender que los síntomas pueden presentarse como similares o como el los domina típicos, en uno, dos o varios individuos, pero, que la comprensión ha de ser individual puesto que se han desarrollado en sujetos con vivencias y experiencias diferentes.

CHIOZZA & PSICOSOMÁTICA:

Gracias al deseo de Freud quien dejo entreabierta la puerta del campo del Inconsciente, era de esperar que un sujeto decidiera asomarse a está y a partir de allí evitar la represión de su trabajo, como parece actualmente ocurre con Freud, esté sujeto es Chiozza, quien reconoce la consciencia como algo variante, complejo y de carácter subjetivo, ya que, la percepción de lo material da lugar al mundo físico y a la noción de espacio, por ende, la relación significante – significado da lugar al mundo psíquico o histórico y a la noción de tiempo 33.

Para lo cual Chiozza percibe lo psíquico como un sistema de datos informativos que dependen de la interrelación entre sus partes, donde el psiquismo inconsciente funciona como un sistema dotado de información y que a su vez, es capaz de "leer" dicha información, ya que desde el psicoanálisis el sujeto se halla articulado como lenguaje. Entonces, la conciencia: es un elemento fundamental que habla de lo inconciente, pues la presencia de una alteración "física" en el cuerpo material, como producto del "diálogo" inconsciente entre una información recibida y una información devuelta, remite a lo que denomina Chiozza como "concomitante somático" 34, cuya función se da interpretando el valor afectivo de un significado o acontecimiento psíquico, entonces, hay conciencia del significado y de su importancia, pero no hay conciencia acerca de que hay conciencia del significado, ello corresponde a lo que no puede proceder automáticamente y debe ser resuelto de una manera nueva para el organismo en cuestión, posiblemente la vía del síntoma sea la más conveniente.

Chiozza en Enfermedades y Afecto, menciona a la "*fantasía autoinmunitaria*" 35 como el proceso según el cual lo que se halla en cuestión, en las enfermedades autoinmunes, es la necesidad de integrar e incorporar, en la propia identidad del sujeto, los linajes de los cuales proviene, es decir, se sabe que es producto de dos partes pero no puede asumirse como tal, pues los mandatos contradictorios (el del Padre y el de la Madre) ocasionan en el "nuevo" sujeto un choque de estilos, de linajes, de sangre, en la convivencia con un objeto al que no se puede tolerar y tampoco abandonar, porque representa una parte de sí mismo. Esto permite suponer que en las enfermedades autoinmunes como el LES, los complejos antígeno-anticuerpo (ADN-antiADN de doble cadena), son como una especie de "núcleo de la identidad" en el cual se halla comprometido el legado ancestral que le da un sentido primario a la vida, el cual se

adquiere por identificación directa consistente en la necesidad esencial de transmitir la vida misma y los legados ancestrales propios de cada raza, linaje o estirpe, el cual repercute al sentido secundario que se da en las relaciones de objeto de la historia individual y el deseo de cada individuo. Entonces se podría pensar que en el enfermo lúpico, habría un ataque que simboliza un intento de "solucionar" el conflicto de existir, desde su origen, procurando desunir, desasir, desligar, la mezcla de linajes que lo constituye, pues ante la imposibilidad de asumirse como mestizo, el sujeto se expresa en el intento fallido de recurrir a una solución drástica.

Con la concepción del hombre como alguien que no solamente está compuesto por moléculas y átomos, sino también es poseedor de una historia, que se forma de un sin número de historietas inherentes a la noción de tiempo y espacio, se comprende al sujeto no por lo que es, sino por lo que no es, e intenta Ser, en la medida que nuestros mapas del mundo y del yo, se construyen mediante dos formas distintas del juicio de realidad, el juicio de realidad objetiva y el juicio de valor significante.

PACIENTE Y METODOLOGÍA:

Paciente:

Mujer adolescente de catorce (14) años de edad, diagnosticada aproximadamente hace cuatro meses, de Lupus Eritematoso Sistémico (LES), acababa de salir de un episodio psicótico sufrido semanas atrás, la enfermedad se hallaba en estado pasivo, pero, con periodos prolongados de actividad, para lo cual se controlaba con quimioterapias, esteroides y visitas de chequeo por parte del reumatólogo, cursaba séptimo grado de secundaria, sus padres se separaron cuando está tenia ocho años, posee tres hermanos mayores y sus vínculos se han ampliado desde el diagnostico de la enfermedad.

Diseño de Investigación:

Se plantea una metodología de investigación cualitativa, entendida como *"un estudio que posee la necesidad de abordar los determinantes de los fenómenos psicológicos, por la búsqueda y explicación de procesos que no son accesibles a la expresión, de los cuales existen interrelaciones complejas y dinámicas, que están ocultas a la visión de un observador externo y que para ser comprendidas, exigen el estudio integral de los mismos y no su fragmentación en variables"* 36, por lo tanto, no corresponde a la definición y estandarización de instrumentos, es epistemológica y teórica, se halla apoyada en diferentes procesos de construcción de conocimiento, orientados a un objetivo diferente de la investigación cuantitativa tradicional en psicología, por ende no posee como supuesto la objetividad, predicción y control del fenómeno de estudio37; Ya que lo psíquico posee carácter ontológico, por lo tanto se define por procesos de significación-significante constitutivos del Ser, donde lo ontológico se ve cuestionado por la historia particular y el contexto subjetivo que el sujeto emplea para expresarse, tal como lo demanda su proceso de estructuración.

Ya que se realizaran cuatro entrevistas abiertas, que permitirán recolectar información relacionada con las categorías propuestas para el análisis de contenido, información que será grabada en cassette y transcrita, con el fin de a partir de allí, realizar una lectura comprensiva del lenguaje y del discurso de cada una de las entrevistas, del material recogido en ellas, de la actitud de los entrevistados y, de lo manifiesto y latente que se halle en las entrevistas.

Instrumentos:

La definición de unidades complejas como lo psíquico, requiere de un conjunto de conocimientos y técnicas que le permiten a los signos hablar y mostrar sus sentidos, permitiendo la reivindicación de lo subjetivo, intersubjetivo, significativo y particular, como prioridades de análisis para la comprensión de la realidad38, por ello se toman como instrumentos los siguientes:

Entrevista abierta: entendida como la "herramienta de excavar" para adquirir conocimiento sobre los aspectos particulares en la vida de las personas, puest o que es una conversación que posee estructura y propósito especifico, recurriendo a una guía o pauta que oriente la platica39; se emplea la entrevista informal de tipo cualitativo, que ha de tener el propósito de convertirse en un dialogo, donde las informaciones van surgiendo de la compleja trama que el sujeto experimenta en su mundo real, del cual se

desprenden innumerables elementos de sentido sobre los cuales el investigador no había pensado, analizando la subjetividad de la persona sobre una situación determinada y con ello lograr desmenuzar los significados de sus experiencias 40.

El análisis de contenido: que es la técnica para estudiar y analizar la comunicación, atendiendo a los aspectos subjetivos que surgen en ella, a los elementos relevantes del discurso verbal y no verbal, para lo cual se observa el sentido que el sujeto le da a las acciones o sucesos de su vida, percibiendo, cómo esté la integra, los recursos lingüísticos y culturales que emplea y la forma que busca para persuadir la escucha y fluidez espontánea 41.

Matriz de categorías de análisis42:

CATEGORÍA DE ANÁLISIS:	**CONCEPTO:**
FUNCIÓN MATERNA:	En el psicoanálisis esta función se entiende desde y puesto que parte de la concepción y representación mental que hace la mujer desde el instante en que establece una identificación con su madre, la cual es puesta en escena en la fecundación de un nuevo sujeto mediado por el deseo y la unión de dos sujetos que han decidido plasmar sus esperanzas, su amor, sus ideales, su unión, su sangre, por medio de la concepción de otro semejante, a la madre o al padre, desde allí se dan entre madre e hijo un sin numero de procesos psíquicos en los cuales la madre logra ser clave puesto que es la primera instancia con la que este nuevo sujeto posee contacto, entre la madre y el niño se establece de inmediato un vinculo por el cual se marca una unión, en dicha unión la labor de la madre esta relacionada con los cuidados, la protección, el establecimiento, incorporación e investidura de afectos (femeninos o de amor), de interacciones, el reconocimiento del otro, la incorporación del padre, del deseo.
FUNCIÓN PATERNA:	Mientras que la función del padre también es mediada por el deseo, se da en este sujeto deseante desde el instante en que logra identificarse con el padre y opta asumirse como tal, no obstante, su función o lugar en la vida de este nuevo sujeto es mediado por la madre, pues es esta quien rompe el vinculo simbiótico que establece con el menor para darle cabida a un otro que castrara o romperá dicho nexo entre madre e hijo, por medio de la incorporación del ultimo al mundo del lenguaje mediado por los símbolos del Otro, a su vez, ofrece afectos (masculinos o de odio), las normas y leyes que regirán su incursión a los registros R.S.I., la fuerza, los instintos de conservación de especie, la fuerza, la protección, la posibilidad de hallar un lugar ajeno al deseado por la madre y por el padre, el acceso a los símbolos y al deber.
RELACIÓN CON EL OBJETO:	En el desarrollo de cada individuo este inicia siendo una unidad, algo oscilante y limitante de lo exterior con lo interior, sin embargo, hay una zona intermedia, que no se ha de desvincular, pues es el lugar donde el sujeto tiene su primer contacto con un "no–yo"(objeto), que no es o se relaciona con el objeto usado o con el uso de este, sino con el proceso de vinculación que este (niño) establece con su otro-no-madre, vinculo que se da de manera erótica, se realiza en el la actividad creadora, y se proyecta lo que ya ha sido incorporado puesto que en la trama personal hay una tendencia a relacionarse con objetos-distintos-que-yo, pero que en determinada manera terminan siendo los representantes del pecho materno y al final de cuentas el intervalo entre madre e hijo.
IDENTIDAD:	Es un proceso que se da en las personas en el transcurso de su vida, donde se supone el sujeto para poder adquirir su identidad, ha de tener una figura masculina y una femenina de las cuales pueda tomar elementos, aspectos y motivos por los cuales quiera identificarse y asumirse como un sujeto perteneciente a tal o cual, pues sus rasgos de estructura así lo evidencian, esto implica que halla un objeto de deseo y sexual ya definido.

Procedimiento:

Se realizó el estado del arte sobre el tema de investigación *(desde el 29 de Noviembre del 2006 hasta el 30 de Marzo del 2007)*, en el cual se rastreo información pertinente sobre lupus – psicosomática como temas centrales, y luego se combinaron con: adolescencia, psicología, psicoanálisis, inmunidad, estrés, depresión., entre otros... como aspectos considerables, para que se realizara un estudio que abordara elementos reprimidos por la psicología en el campo de la salud, es decir, la vida anímica e inconsciente del sujeto. Ello se llevo a cabo, en la consulta de estudios, investigaciones, trabajos experimentales, simposios, conferencias, artículos; que han sido publicados en revistas indexadas, de acceso en medio magnético o físico.

Se determino el tema de la investigación estructurando la propuesta sobre la misma.

Se estableció el marco teórico conceptual que permitiría la exploración, descripción, comprensión y entendimiento sobre lo pretendido en la investigación.

Se prosiguió con la recolección de la información por medio de la realización y grabación de cuatro entrevistas abiertas, a profundidad y tomando como referencia las categorías de análisis propuestas, cuyo fin era atravesar la historia de vida de la persona que padece la enfermedad llamada LES, para a partir de allí, realizar la trascripción escrita de las entrevistas tal cual y como se ofrecen en cada una de las grabaciones, se prosiguió con la agrupación de la información en la matriz de categorías de análisis, para posteriormente relacionar, analizar, e interpretar, la información de la historia vida de la persona con el padecimiento de la enfermedad atendiendo a una mirada comprensiva y estructural del síntoma tal como lo aporta el psicoanálisis.

DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES:

Discusión:

En la psicología la ciencia positivista ha logrado hacer avances importantes y significativos, pero, a su vez, cuando se piensa en el sujeto como algo humano, como algo dotado de sentido y de vida, el modelo falla, ya que lo único que logra es establecer parámetros rígidos y sólidos de patologías, ofreciendo un juego cruel, frívolo y perverso, donde se venden alucinaciones de bienestar, para no ir muy lejos, el empleo de fármacos, es conocido por todos que con un fármaco se suprime un dolor, es decir, se calla el síntoma, se tranquiliza una angustia, se genera un corto circuito neuronal, ya que ello actualmente es lo que esta de moda, estableciendo un corte entre en significante – significado de dicho síntoma, procurando que los sujetos funcionen como maquinas que operan y operan sin cesar, sin tener paciencia, ni tiempo de gozar su síntoma.

Es importante observar como la mirada y la labor clínica que ofrece el psicoanálisis, permite y reivindica al sujeto, como poseedor de si mismo, como su propio Otro, sin necesidad de arrojarlo a un Otro artificial y perjudicial, como sucede con lo que llamaría "otras practicas sus-jetadas", puesto que en ellas lo que hay es un uso antitético del poder, se utiliza con el fin de encasillar al sujeto y de no dejarle libertad.

Es interesante observar como solo con el hecho de dejarse a un lado se logra que la otra persona observa y comparta hechos que han sido significantes y relevantes para su existencia, permitiendo un poco mas de humanidad en este mundo del ordenador.

Conclusiones:

La realización de la presente investigación permite ver que en la sujeto denominada P.A.S.O. se hallan ciertos procesos psíquicos (la identidad, la relación de objeto, la figura paterna & materna) estructurantes en todo sujeto, en conflicto e incomprensión, los cuales durante el transcurso de las entrevistas logran vislumbrar el enlace que poseen con el sufrimiento psicosomático, manifiesto en el Lupus.

En la medida que el proceso que la identidad, implica la incorporación en el sujeto de los elementos de cada una de las figuras que dan estructura y consistencia a su Ser, Ser diferente de uno y semejante a los dos, pero, en P.A.S.O. ello es complicado ya que ha sentido sensación de persecución y abandono por

parte de la figura materna, y esto le ha dificultado la introyección de dicha figura en ella, por ello busca, constantemente, la figura femenina en otros, la vecina, la profesora, la tía, la abuela, el hermano, las amigas, sin embargo, ello suele ser mas complejo aun, ya que los elementos del seno bueno y malo, no son ofrecidos por la misma persona, sino que el sujeto los busca en seres diferentes, manteniendo su fragmentación.

La función del padre, ha sido disarmonica y de carácter patógeno, ya que este solo le ha ofrecido elementos buenos y positivos de dicha función, generando ausencia de los elementos complementarios, lo que le genera aun mas dificultad a la sujeto ya que no hay castración, no hay ley, no hay nombre del padre, no hay reprimenda a un acto delictivo o manipulativo, elemento que es fundamental para la estructuración de un sujeto.

El vínculo con el objeto, ha sido uno de los mas perjudicados ya que en repetidas ocasiones la sujeto ha utilizado este para reparar el "daño" generado por la ruptura abrupta con la madre, pero, este ha sido trágico ya que no ha logrado vincularse y establecer una relación con dicho objeto, no ha logrado disfrutarlo lo suficiente, ni subsanar aspectos y conflictos que las figuras reales dejaron inconclusas.

Notas

1 FOUCAULT, MICHEL; (1966). *EL NACIMIENTO DE LA CLÍNICA una arqueología de la mirada medica*. Vigésima Edición. Siglo XXI editores México. 2001.

2 ALBERRO, NORMA; (2006). "*CUERPO Y PSICOSOMÁTICA"*, en www.antropostmodernismo.com; Citado por: GERMAN PIRAQUIVE; en *Seminario Optativo en Psicología Clínica* (*Psicosomática*), Facultad de Psicología – UAN. Bogotá, DC. 10 – Febrero – 2007.

3 Estado del arte sobre: Lupus Eritematoso Sistémico + psicología + adolescentes. Realizado desde 29 – Noviembre – 2006/hasta el 25 – Abril – 2007, con medios magnéticos de bases de datos sobre artículos publicados en revistas científicas.

4 FREUD, SIGMUND; (1925) *OBRAS COMPLETAS: INHIBICIÓN, SÍNTOMA & ANGUSTIA.* Biblioteca Nueva. Madrid.

5 HINCAPIE HERNÁNDEZ, JHON.; (2007). *DESCRIPCIÓN DE CUATRO PROCESOS PSÍQUICOS EN LUPUS DE P.A.S.O.: "Pregunta de Investigación", Pág. 16.*, Universidad Antonio Nariño: Facultad de Psicología – Semillero de investigación Club Analítico, Bogotá DC.

6 BAKAL.; (1999): *PSICOLOGÍA Y SALUD: Cap. 4: "Mente y Sistema Inmune"*. Biblioteca nueva. Madrid.

7 MOLINA, R. J.; ANAYA C. J. (2000). *LUPUS ERITEMATOSO: Manual Práctico Para Médicos y Pacientes.* CIB.

8 EIGUCHI, K. & SONEIRA, G. SEBASTIÁN. (2002) "*ARCHIVOS DE ALERGIA E INMUNOLÓGICA CLÍNICA: Psiconeuroinmunoendocrinologia en Enfermedades Autoinmunes (LES)"*. Vol. 33 – Suplemento 1.

9 HINCAPIE HERNÁNDEZ, JHON.; (2007). *DESCRIPCIÓN DE CUATRO PROCESOS PSÍQUICOS EN LUPUS DE P.A.S.O.: Cap.1: "ACERCA DE LA ENFERMEDAD: LUPUS; 1.2: ¿Qué es el lupus?", Pág. 22*, Universidad Antonio Nariño: Facultad de Psicología – Semillero de investigación Club Analítico, Bogotá DC.

10 http://www.alua.com

11 Ibid.

12 Lupus (2006) 15, 32–37; www.lupus-journal.com; Orginial Article: "Sense of coherence and its impact on quality of life of patients with systemic lupus erythematosus" . 29 – Nov – 2006.

13 HINCAPIE HERNÁNDEZ, J.; (2007). *DESCRIPCIÓN DE CUATRO PROCESOS PSÍQUICOS EN LUPUS DE P.A.S.O.: Cap.1: "ACERCA DE LA ENFERMEDAD: LUPUS; 1.5 : Tratamiento", Págs. 25 - 28*, Universidad Antonio Nariño: Facultad de Psicología – Semillero de investigación Club Analítico, Bogotá DC.

14 FREUD, S.; (1895) *OBRAS COMPLETAS: Proyecto de una psicología para neurólogos.* Biblioteca Nueva. Madrid.

15 COUREL, RAÚL.; (1996) *LA CUESTIÓN PSICOSOMÁTICA: Cptlo. I: "Ficciones Psicogénicas, I.7 La medicina positivista y las ficciones explicativas". Pág. 34.* Ediciones Manantial. Bueno Aires.

16 Ibid., "I.2 *La medicina de las ciencias modernas".* Pág. 22.

17 REGUEIRO, J. R. y LÓPEZ LARREA, C. (1996): *Inmunología. Biología y patología del sistema inmune.* Madrid: Editorial Médica Panamericana.

18 DICCIONARIO DE PEDAGOGÍA Y PSICOLOGÍA; EDICIÓN 2004, CULTURAL, S.A., MADRID – ESPAÑA.

19 REGUEIRO, J. R. y LÓPEZ LARREA, C. (1996): *Inmunología. Biología y patología del sistema inmune.* Madrid: Editorial Médica Panamericana.

20 Ibid.

21 HINCAPIE HERNÁNDEZ, J.; (2007). *DESCRIPCIÓN DE CUATRO PROCESOS PSÍQUICOS EN LUPUS DE P.A.S.O.: Capt. 2: "ACERCA DE LA RELACIÓN PSIQUE – SOMA: Psicosomática: 2.2.1 Concepción de algunos autores sobre psiconeuroinmunologia", Págs. 51 - 56.*, Universidad An tonio Nariño: Facultad de Psicología – Semillero de investigación Club Analítico, Bogotá DC.

22 FREUD, S.; (1924). OBRAS COMPLETAS: Esquema del Psicoanálisis. (Versión Electrónica.) Ediciones Nueva Hélade.

23 FREUD, S.; (1916). OBRAS COMPLETAS: Conferencias de Introducción al Psicoanálisis: Parte 1: De los Actos Fallidos, Introducción. (Versión Electrónica.) Ediciones Nueva Hélade.

24 De MELLO F. JULIO; (1979). CONCEPÇÃO PSICOSSOMÁTICA: Visão Atual. Tempo Brasileiro. Rió de Janeiro.

25 HINCAPIE HERNÁNDEZ, J.; (2007). DESCRIPCIÓN DE CUATRO PROCESOS PSÍQUICOS EN LUPUS DE P.A.S.O.: Capt. 2: “ACERCA DE LA RELACIÓN PSIQUE – SOMA: Psicosomática: 2.3.1 Concepción de algunos autores sobre psicosomática”, Págs. 58 - 65., Universidad Antonio Nariño: Facultad de Psicología – Semillero de investigación Club Analítico, Bogotá DC.

26 Ibid., Pag. 67

27 Ibid., Pag. 69

28 FREUD, S.; (1894) OBRAS COMPLETAS: Las Neuropsicosis de Defensa. (Versión Electrónica). Ediciones Nueva Hélade.

29 FREUD, S.; (1940). OBRAS COMPLETAS: Algunas lecciones elementales de psicoanálisis. Biblioteca nueva. Madrid.

30 FREUD, S.; (1893 – 5) OBRAS COMPLETAS: ESTUDIOS SOBRE LA HISTERIA. Apartado: C “El mecanismo psíquico de los fenómenos histéricos”. (Versión Electrónica.). Ediciones Nueva Hélade.

31 FREUD, S.; (1895 - 1905) OBRAS COMPLETAS: Proyecto De Una Psicología Para Neurólogos, Segunda Parte: Psicopatología de la histeria. Biblioteca Nueva.

32 FREUD, S.; (1895 - 1905) OBRAS COMPLETAS: Conferencias de Introducción al Psicoanálisis: Parte 3: El Sentido De los Síntomas. (Versión Electrónica.) Ediciones Nueva Hélade.

33 CHIOZZA, L.; (2003) EL ENIGMA DE LA CONCIENCIA. Alianza. Buenos Aires.

34 CHIOZZA, L.; Cuerpo, Afecto y Lenguaje. Buenos Aires. Alianza.

35 CHIOZZA, L.; ENFERMEDADES Y AFECTO. Buenos Aires. Alianza.

36 DEMBO, T.; (1993) "Thoughts on qualitative determinant in Psychology". Citado por: GONZÁLEZ, R. FERNANDO.; (2000) INVESTIGACIÓN CUALITATIVA EN PSICOLOGÍA Rumbos y desafíos: Cpto. 1: "Diferentes aproximaciones a la investigación cualitativa; fundamentos epistemológicos". Pág. 30. Thomson Editores. México.

37 BONILLA, E.; (1997) MÁS ALLÁ DEL DILEMA DE LOS MÉTODOS, LA INVESTIGACIÓN EN CIENCIAS SOCIALES. Bogotá. Citado por: CATÓLICO, DIANA M., & RINCÓN, EDWIN L.; (2007) LA SUBJETIVIDAD EN PACIENTES CON ARTRITIS REUMATOIDEA JUVENIL. ESTUDIO DE CASO., Cáp. 5: "Diseño metodológico: 5.1 Tipo de investigación", Pág. 63, Universidad Antonio Nariño: Facultad de Psicología, Bogotá DC.

38 BALLÉN, A. MARGARITA; PULIDO, R. RODRIGO; & ZÚÑIGA, L. FLOR; (2002) ABORDAJE HERMENÉUTICO DE LA INVESTIGACIÓN CUALITATIVA (teoría, proceso, técnicas). Ediciones Grancolombianas. Colombia.

39 KVALE, S.; en ÁLVAREZ-GAYOU, J., JUAN L.; (2003) COMO HACER INVESTIGACIÓN CUALITATIVA fundamentos y metodología: 3ª Parte: "Métodos Cualitativos para la obtención de información". Pág. 110. Paidos Educador (reimpresión, 2004). México.

40 GONZÁLEZ, R. FERNANDO.; (2000) INVESTIGACIÓN CUALITATIVA EN PSICOLOGÍA Rumbos y desafíos: Cpto. 3: "El trabajo de campo en la investigación Psicológica y el proceso de construcción de la información en la investigación cualitativa". Pág. 66. Thomson Editores. México.

41 ROSENWALD G., & OCHBERG R.; en ÁLVAREZ-GAYOU, J., JUAN L.; (2003) COMO HACER INVESTIGACIÓN CUALITATIVA fundamentos y metodología: 3ª Parte: 3ª Parte: "Métodos Cualitativos para la obtención de información". Pág. 127. Paidos Educador (reimpresión, 2004). México.

42 HINCAPIE HERNÁNDEZ, JHON.; (2007). DESCRIPCIÓN DE CUATRO PROCESOS PSÍQUICOS EN LUPUS DE P.A.S.O.: Capt. 3: "DISEÑO METODOLÓGICO: 3.4 Matriz de catearías de análisis", Pág. 90 – 91., Universidad Antonio Nariño: Facultad de Psicología – Semillero de investigación Club Analítico, Bogotá DC.

El cuerpo: la significación y el goce
Entre la fenomenología y el psicoanálisis

Luciano Lutereau

"Es indescriptible el goce que
a una le recorre todo el cuerpo
cuando chupetea"

Freud, S.
Tres ensayos de teoría sexual.

Introducción

Decimos que la fenomenología importa al psicoanálisis. Y, ¿quién podría ver en esto una novedad cuando ya en su tesis de doctorado 1, el joven psiquiatra, Lacan, decidió filiarse en la *comprensión* jaspersiana? Para el caso, según el tema que nos convoca, podría recordar la intervención de Lacan en el Coloquio de Bonneval, año 46, donde, "*de acuerdo al método fenomenológico que aquí preconizo*", el joven Lacan, en ese entonces psicoanalista, hablaría del filósofo hoy en cuestión como del punto en que se "demuestra" una "fenomenología sana" 2. Pero eso sólo sería contribuir al panegírico. Lo cierto es que en la distancia del tiempo, en un margen 20 años, Lacan iría dejando progresivamente sus referencias a la fenomenología 3, alcanzando un punto definitivo en su Seminario de 1962, La angustia, donde diría: "*el entorno de Husserl, al delimitar la función de la intencionalidad, nos deja cautivos de un malentendido*". Sin embargo, al año siguiente, elaborando el núcleo de los conceptos fundamentales del psicoanálisis, Lacan festejará la, en su momento, reciente edición de *Lo visible y lo invisible*, como un "encuentro afortunado" 4, leyendo y comentando el esfuerzo de Claude Lefort, en una forma de servirse de sus argumentos. Entonces, volvamos al comienzo, ¿en qué sentido importa la fenomenología al psicoanálisis?

Lo que se extravía en lo que se malentiende: La intencionalidad

El equívoco de una primera vía estaría en *malentender* el modo en que a los psicoanalistas interesa la referencia al objeto, punto en que el objeto es entrevisto como causa del deseo a despecho de su *ser* correlato. El objeto en psicoanálisis no es el noema, "*el objeto no debe situarse en nada análogo a la intencionalidad de una noesis*" 5. El objeto no se despliega ni se reduce eideticamente. Después de todo, el psicoanálisis es un dispositivo clínico y no una filosofía, y, mal que pese, transgredir la recta medida de la diferencia con engendros, no hace más que tentar a las viejas Erinias a reestablecer su Justicia 6. En psicoanálisis, entendemos el deseo como un efecto del lenguaje sobre el viviente, *luego* lo llamamos sujeto, y nuestro escándalo es menos una mántica – o su versión hermenéutica- que el soporte en la materialidad significante de la palabra 7, en cuanto ésta nos insta a rechazar todo lo que el lenguaje pueda tener de intención expresiva 8, de significación. El inconsciente como huella y vía "*hace un deber repudiar toda idea de conocimiento*" 9. Entonces, presumir recuperar idea alguna de intencionalidad para el psicoanálisis es una apuesta infatuada y torpe. En este punto, ¿cuál puede ser el contacto que los psicoanalistas encuentren en la fenomenología, específicamente cuando esta es merleaupontyana?

El cuerpo erógeno: Estructura libidinal de la sexualidad

Si no hay mejor definición del psicoanálisis que aquella que lo circunscribe como una "erótica del cuerpo" 10, eso ya hace de Merleau-Ponty "*alguien a quién hablar*" 11. Porque no se trata de suponer que la contribución del psicoanálisis al método fenomenológico estriba en afirmar que "*todo acto humano tiene un sentido*" 12, sino de establecer la condición de posibilidad de ese sentido: la sexualidad intrínseca al cuerpo propio. Lo que de *carne*, para empezar a dialogar con el filósofo, ésta pueda tener. El sentido, antes que nada, es sexual, incluso antes de ser sentido. Y el grito vacío de la erogeneidad del cuerpo, tal su pulsión, hace del síntoma neurótico menos la explicitación de significaciones plegadas, una "verdad mixta" 13, que una satisfacción libidinal. El cuerpo, antes que un nudo de significación 14, es una condición de goce.

Porque bien sería estimable suspender el planteo en la rúbrica de que "la percepción objetiva está habitada por una percepción más secreta… (y decir que) el cuerpo visible está subtendido por un esquema sexual, estrictamente individual, que acentúa las zonas erógenas" 15, pero, en ese entonces, poco habríamos andado respecto de la *promiscuidad* insita a la fórmula misma de lo erógeno, retomando el decir del filósofo. Sea tal la distancia entre las "capas de significación" y las "capas de ser salvaje" de que habla Lo visible y lo invisible. Sea por esta vía que encontremos una trinchera fecunda para el "encuentro afortunado" entre psicoanálisis y fenomenología.

Para introducir el goce y el reverso de la intencionalidad

El cuerpo, en su condición erótica, es un vacío de significación: "*… el goce señala, por debajo de la relación de un cuerpo competente con una cosa-utensillo, la relación más estrecha de un cuerpo incompetente con espacios impracticables en los que se sumerge, como el espacio de la noche, el agua cálida del mar, u otros cuerpos humanos que en situación erótica permiten a mi cuerpo comportamientos no funcionales…*" 16. La sexualidad, mucho más que en el arco intencional que subtiende el correlato con el mundo, se resume en ese goce "cuya falta haría vano el universo" 17. Sea ésta la genial intuición entrevista por Merleau-Ponty al final de su vida, cuando, en el libro póstumo que venimos comentando, no dejó de remitirnos a una de sus pasiones: la lectura de Proust. "*Nadie ha ido tan lejos como Proust en la fijación de las relaciones entre lo visible y lo invisible, en la descripción de una idea que no es lo contrario de lo sensible, sino algo así como su forro y su hondura*" 18. Entonces vayamos a Proust para verificarlo:

> "*No entendí la sonata, pero me quedé encantado de oír tocar a la Sra. de Swann. Parecíame que su modo de tocar formaba parte, al igual que su bata, que el perfume de la escalera, que sus abrigos y sus crisantemos, de un todo individual y misterioso que vivía en un mundo muy superior a ese donde la razón se siente capaz de analizar el talento*" 19.

Así vemos al narrador frente al misterio de la Sra. Swann y su forma de tocar, que es como el azul de cielo, "*me abandono a él, me sumerjo en este misterio, él se piensa en mí, yo soy el cielo que aúna y se recoge y se pone a existir para sí, mi conciencia queda atascada en este azul ilimitado*" 20. En esa hondura que fascina y envuelve sin remedar pregunta alguna, la sra. de Swann se abre de toda significación, es el misterio de feminidad misma, encantadora como su perfume y anodina como un crisantemo, siempre conjurable por metáforas aunque escurridiza por su profundidad.

En este punto vemos que la sexualidad y el goce se inscriben en el punto de torsión en que una pregunta por la significación puede resumirse en la figura de cierto traslape. El cuerpo nos ha mostrado cómo su condición erótica puede extenderse hacia zonas indecibles, recayendo en el misterio. ¿Por qué no puntuar, ahora mismo, que tal es el momento en que lo visible encuentra su reverso en la captura certera que hace de la intencionalidad una forma de *exposición*? 21. "*¿Cuál es ese talismán del color, esa virtud singular de lo visible que hace que, mantenido al otro extremo de mi mirada, sea mucho más que un correlato de mi visión, me la imponga como consecuencia de su existencia soberana?*" 22. Bien se puede gozar de la mirada, no había que esperar al psicoanálisis para descubrirlo.

Entonces, si en la reversibilidad el cuerpo encuentra un modo de relación a sí mismo que podríamos calificar, con Lacan, de *éxtimo*, por el cual lo más íntimo de su constitución coincide con la delimitación de un borde erógeno abierto al exterior, y que con Merleau-Ponty, podemos cernir como "*siempre inminente y nunca realizada de hecho*" 23, "*como si el cuerpo visible permaneciera inconcluso, abierto, como si toda la fisiología de la visión no consiguiera encerrar el funcionamiento nervioso dentro de su propio circuito… como si el cuerpo visible por un trabajo que efectúa en sí mismo, va preparando el hueco de donde saldrá una visión*", ¿cómo no advertir la comunidad topológica "de ese hueco" y "ese borde" circunscrito en estas dos descripciones con la experiencia princeps en la manifestación de la sexualidad freudiana: *unos labios que se besan a sí mismos*? 24. La sexualidad no es intención, la sexualidad es un pulso, la sexualidad existe.

Conclusión

Si no se trata de malograr el reverso del psicoanálisis en una figura obstinada y tal que sea el reverso de la fenomenología, ¿cómo pensar un punto de encuentro que no haga del inconsciente una bolsa de significaciones siempre reanudadas? Nuestra respuesta propone retomar la conciencia encarnada, al mismo tiempo, como ser-en-otra-parte, también, respecto de cualquier bolsa de significaciones. Es en la

pregunta por esa condición de posibilidad del *entrelazo* que la ciencia de los sueños y el inconsciente, para darle su nombre freudiano, puede concertar un diálogo fecundo con una filosofía de la conciencia. Porque "*lo que hay que entender es que entre estas dos ideas no hay inversión dialéctica, no tenemos porque reunirlas en una síntesis: son dos aspectos de la reversibilidad que es verdad última*" 25. Sea este nuestro encuentro, que por contingente no es menos afortunado, con Merleau-Ponty.

Notas

Una primera versión de ese escrito se leyó en el I Simposio Merleau-Ponty en la UNSAM en el 2007, y está prevista incluir una nueva versión corregida, como 2do. apéndice, en el libro (de próxima aparición) "*Lacan y el Barroco. Hacia una estética de la mirada*" (Grama, 2009)

1 Lacan, J. *De la Psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*. Siglo XXI, México. 1976.

2 Lacan, J. *Acerca de la causalidad psíquica* en Escritos I. Siglo XXI, Buenos Aires. 2002. p. 169.

3 El comienzo de este proceso de argumentación comienza a la altura del Seminario 3 donde Lacan se dedica sistemáticamente a criticar la noción de comprensión. Lacan, J. El Seminario: Libro III. *Las Psicosis*. Paidos, Barcelona. 1985. p. 18-28 y sigs.

4 Lacan, J. El Seminario: Libro XI. *Los conceptos fundamentales del Psicoanálisis*. Paidos. 2004. p. 87.

5 Lacan, J. El Seminario: Libro X. *La Angustia*. Paidos. Buenos Aires. 2006. p. 114.

6 Para remedar la conocida sentencia heraclítea:

7 Lacan, J. *Conferencia en Ginebra sobre el Síntoma* en Intervenciones y Textos. Manantial. 2002. p. 126.

8 Merleau-Ponty, M. *Signos*. Seix Barral. Barcelona. 1964. p. 108: "y admitamos como hecho fundamental de la expresión una superación de lo significante por lo significado que a la virtud misma de los significante corresponde hacer posible". Lacan, J. *Las Psicosis*. Op.cit. p. 237: "Si digo que todo lo que pertenece a la comunicación analítica tiene estructura de lenguaje, esto no quiere decir que el inconsciente se exprese… el significante en tanto tal, no significa nada".

9 Merleau-Ponty, M. *Signos*. Seix Barral. Barcelona. 1964. p. 108: "y admitamos como hecho fundamental de la expresión una superación de lo significante por lo significado que a la virtud misma de los significante corresponde hacer posible". Lacan, J. *Las Psicosis*. Op.cit. p. 237: "Si digo que todo lo que pertenece a la comunicación analítica tiene estructura de lenguaje, esto no quiere decir que el inconsciente se exprese… el significante en tanto tal, no significa nada".

10 Lacan, J. El Seminario: Libro VIII. *La Transferencia*. Paidos. Buenos Aires. 2006. p. 87.

11 Lacan, J. *De la Psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad*, Op. cit. "el mejor control y el mejor apoyo de un pensamiento que se busca: alguien a quién hablar".

12 Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Península. Barcelona. 1975. p. 175. Merleau-Ponty, M. *Filosofía y Lenguaje. College de France, 1952-1960*. Proteo. p. 58: "Lo fundamental del freudismo no consiste en haber mostrado que bajo las apariencias hay una realidad muy distinta, sino en que el análisis de una conducta siempre encuentra en ella varias capas de significación, todas las cuales tienen sus verdad".

13 Merleau-Ponty, M. *Filosofía y Lenguaje*. Op. Cit. p. 59.

14 Merleau-Ponty, M. *El lenguaje indirecto y las voces del silencio*, en Elogio de la filosofía. Nueva Visión. 1970. p. 65.

15 Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Op. Cit. p. 173.

16 García, E.

17 Lacan, J. *Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano*, en Escritos II. Siglo XXI. Buenos Aires. 2002.

18 Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*. Seix Barral. Barcelona. 1970. p. 185.

19 Proust, M. En busca del tiempo perdido, TII: *A la sombra de las muchachas en flor*. Alianza. Madrid. 180. p. 124

20 Merleau-Ponty, M. *Fenomenología de la percepción*. Op. Cit. p 230.

21 Lingis, A. *Libido. The Freud existential theories*, Bloomington, Indiana Uv. Press. 1985. p. 52.

22 Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*. Op. Cit. p.164.

23 íbidem, p. 183.

24 Freud, S. Tres *ensayos de teoría sexual*. Amorrortu. OC. T. VII. p. 165.

25 Merleau-Ponty, M. *Lo visible y lo invisible*. Op. Cit. p.192.

Arte y Psicoanálisis

Presentación de la sección "Arte y Psicoanálisis"

Consejo de Redacción de Acheronta

Reunimos aquí una serie de artículos que abordan diferentes articulaciones del psicoanálisis con el arte.

Em O mito de Fausto na construção da imagem biográfica de Freud, ***Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares*** trata de biografias e autobiografias. Ele propõe a "profissão" de biógrafo a ser incluída como mais uma das consideradas impossíveis pela Psicanálise. Isto é, do real, "*e por isso requer algo do próprio elemento fáustico, como aparece no vocabulário da biografia de Freud*" (autoria de Rodrigué, com a qual o autor principalmente se maneja para este texto). Em cita de Philippe Lejeune, compara o processo biográfico com a idéia do pacto (*Le pacte autobiographique*) A suposta retomada de fatos da existência "*tem aí sua importância menor em relação ao próprio fato da escrita que reduplica e refaz esta existência supostamente narrada*". Em resumo estaria em jogo uma *"posição de verdade*". Assim posicionado, passa a considerar o Fausto de Goethe, da qual toma os elementos estruturais que sustem uma ligação com a vida e a biografia de Freud. "*É a partir de um saber que falha "se insurge" o Doutor, e também a Psicanálise enquanto uma prática e uma teoria que surge, também, diante de um saber que falhou: o saber da Medicina sobre as histéricas*". O autor inclui o célebre epígrafe *Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*, como ponto crítico, invocação dos "*poderes infernais*", por assim dizer, até a doença fatal de Freud, preço pago pela sua fáustica descoberta. São elaboradas por último, operações feitas por Freud com seu nome próprio.

Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares é Psicanalista e Literato-Germanista, Doutor em Psicanálise e Psicopatologia Fundamental (UNIVERSITÉ PARIS VII), Doutor em Teoria Literária (UFSC). Professor de Língua e Literatura Alemã (Universidade Federal de Santa Catarina). Professor de Psicologia (FES-SC).
Email: pedrohmbt@hotmail.com
(Brasil)

Em O si(g)no emudeceu... n' *Os Sertões* de Euclides da Cunha, ***Paulo Medeiros*** trata da transposição para o escrito de uma fala do autor na *Maison de l'Amerique Latine* (em Paris), com data de 1989. Sua fala propõe-se como uma troca na qual oferece algo que "*representa de forma mais particular e significante uma cultura: sua Literatura, que, no caso do Brasil, é comparável ao que de melhor já foi produzido no mundo*". O convite que ele faz, na ocasião, aos franceses, poderia ser extensivo aos atuais leitores não-brasileiros de Acheronta, sobre "*os textos a serem lidos para se começar a formar alguma noção de brasilidade em sua expressão linguageira*". A escolha é pelo "*Grande Sertão: Veredas*", de João Guimarães Rosa e *"Os Sertões*", de Euclides da Cunha. O autor fundamenta essa escolha em que "*ambos situaram no lugar mítico dos sertões os traços que inscreveram a história da língua em sua dimensão épica, cuja epopéia narra momentos trágicos da história de um povo*". Indica também a condição polêmica dessa escolha que "*deveria conter, ao menos mais um, o livro Macunaíma, de Mário de Andrade, texto básico do movimento cultural artístico brasileiro de resistência às influências alienígenas e de valorização da cultura brasileira*". Os textos indicados e comentados a seguir, "*são leituras dos* traços *subjacentes às identificações culturais existentes no Brasil, e os sertanejos foram os que inscreveram tais marcas, por serem a resultante radical das raízes de uma cultura que não é mais européia nem nativa, mas brasileira*".

Paulo Roberto Medeiros (*in memorian*) fue Psicanalista en Recife, Miembro de *Traço Freudiano Veredas Lacanianas*.
Página web con textos: http://www.traco-freudiano.org/tra-membros/tex-pmedeiros-index.htm
Email de Helena Pessoa: helenapessoa_ecoante@oi.com.br
(Brasil)

En David Lynch, o la distorsión perceptiva (a propósito de *Inland Empire*), ***Juan Ventoso*** parte del efecto particular, en el espectador, de las producciones del director norteamericano de cine, David Lynch. Siguiendo a Deleuze, se pregunta que es lo que funciona para que tal efecto se produzca, y lo aproxima a lo que llama un estilo. Distorsiones perceptivas y ausencia de sentido es lo que encuentra. Se detiene, en particular, en las influencias de Francis Bacon, es decir, en la pintura, como también en la música y sonidos ambientales. El autor sienta la hipótesis de que el cine de Lynch "*se ajusta a la lectura que Lacan*

*propuso acerca del arte, como esa actividad que, entre todas las actividades humanas, se dedica a circunscribir la "*Cosa peligrosa*" que al mismo tiempo orienta y cuestiona radicalmente nuestros modos de percibir*".

Juan Ventoso es Psicoanalista, Miembro del *Foro Analítico del Rio de la Plata* y de la *Escuela de los Foros del Campo Lacaniano*, docente en la Facultad de Psicología de la UBA.
e-mail: juan_ventoso@yahoo.com.ar
(Argentina)

En Camino de transubstanciación. Poética de Jeanneth Forkel, ***Carlos Seijas*** aborda la obra de la poeta guatemalteca Jeanneth Forkel, a la que caracteriza como "*la cantora del camino que es la vida".* El autor interroga ese "*espacio de la metamorfosis a través de la alquimia de ciencia y arte de la poiésis creadora*" que le brinda la "cantora".

Carlos Seijas es Psicoanalista, Escritor, Músico y Compositor. Doctor en Sociología por la Universidad Pontificia de Salamanca. Estadístico por la Universidad de Costa Rica. Psicólogo por la Universidad Francisco Marroquín. Director de Centro de Orientación Universitario de la Universidad Rafael Landívar. Docente Universitario para la Facultad de Humanidades de la URL y la Escuela Superior de Psicología de la UFM. Miembro del Grupo de Estudios Psicoanalíticos de Guatemala (GEP-G). Miembro del Consejo Directivo y fundador de DEVENIR (ONG).
Email: carlosdaseixas@yahoo.com
(Guatemala)

O mito de Fausto na construção da imagem biográfica de Freud

Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares

„Du gleichst dem Geist, dem Du begreifst, nicht mir."
(Te igualas ao espírito que concebes, não a mim).
Goethe, *Faust*

Não há nada de mais *herético* ou *fáustico* na psicanálise que ousar bancar o biógrafo-analista de Freud. Mas não é exatamente isso que propomos com este título-provocação. Entendendo que toda biografia é obra de ficção, tomamos justamente uma figura literária que se produziu a partir de uma existência documentada para revisitarmos as biografias de Freud, compreendendo o quanto a figura de Fausto se faz ali presente, na construção deste *nome*, Sigmund Freud, e de seus efeitos na cultura.

Freud inaugurou o intento psicobiográfico com ninguém menos que Leonardo da Vinci (FREUD, 1910), e sabemos da face de sucesso deste malogro: uma ingênua argumentação historiográfica onde nitidamente se recria o Leonardo de Freud, mas também a possibilidade de uma produção ficcional de grandes contribuições teóricas a partir deste substrato referencial.

O intento biográfico é, desde então, visto na Psicanálise de forma muito mais advertida, sobretudo ao se ter em mente a questão dos limites interpenetrantes entre o sujeito do enunciado e da enunciação. A velha história do "Quando João me fala de José, fico sabendo muito mais de João do que de José". Esse intento, portanto, talvez alcance sua melhor tradução quando assumido por um psicanalista e literato que se dispõe a elaborar uma biografia de Freud. Falamos de Emílio Rodrigué em seu "*Sigmund Freud: o Século da Psicanálise*", onde procura resumir a aludida problemática:

> O objetivo biográfico é recriar o universo-síntese desse homem, desse sistema, desse sintoma cultural. O ideal seria entrar em sintonia filosófica, filológica, poética, histórica e retórica, como quem afina um instrumento para além da simbiose. É um ideal alquímico, eu sei. Mas, pensem bem, à diferença da História, a biografia é um empreendimento essencialmente identificatório.
>
> Com efeito, a biografia é a arte de ser o outro. Isso, aprimorar a cópula — consusbtanciar-se, ser o outro, com a antecipação da sombra. Essa identificação fascinada e fascinante não se encontra assim, no acaso de uma noite. Provém de uma larga caminhada e, às vezes, penso tratar-se de uma iniciação, da qual a idéia de possessão não se ausenta. A biografia como a possessão sublimada em escrita. (1995, p.35)

A "profissão" de biógrafo poderia facilmente ser incluída como uma quarta entre as consideradas impossíveis pela Psicanálise, a saber: analisar, educar, e governar (FREUD, 1921). É da ordem do impossível por que toca a um real, não a realidade do vivido pelo biografado, mas o real desta pluridimensionalidade a ser representada e a unidimensionalidade da representação. Sendo da ordem deste real, é feito impossível e por isso requer algo do próprio elemento fáustico, como aparece no vocabulário de Rodrigué (universo-síntese, ideal alquímico, consubstanciar-se, possessão sublimada).

De fato, autores tais como Philippe Lejeune compararão o processo biográfico com a idéia do pacto (*Le pacte autobiographique*) (1975. p. 37) "Como um texto pode 'representar' uma vida, é uma questão que os biógrafos questionam-se raramente e que supõem sempre resolvida implicitamente." Sendo, de fato, algo da ordem do impossível, só pode se processar a partir de uma re-criação. Como aponta Villari em sua tese, que nos auxilia justamente a investigar as possibilidades representacionais da biografia como modalidade literária e suas contribuições para a Psicanálise, "O leitor de biografias procura encontrar, sob a forma de ficção, a verdade do acontecido; não se trata de ingenuidade, mas de um pacto de leitura implícito. Desse pacto, surge o recurso à Literatura como campo privilegiado de representação." (VILLARI, 2001)

A modalidade biográfica é, sem sombra de dúvida, uma forma privilegiada de demonstração do que formula Lacan quanto à estreita complementaridade, mais que oposição, entre o ficcional e a verdade,

além da multiplicidade de facetas desta última (verdade). Dante Moreira Leire (apud VILLARI, 2001), em seu *Ficção, biografia e autobiografia,* sustenta que, " Toda biografia é trabalho de interpretação e, portanto, de imaginação criadora." e que "[...] por isso, nenhuma biografia é definitiva, e sempre será possível refazê-la, a partir de dados basicamente iguais, pois todo biógrafo faz viver o biografado, mais ou menos como o ficcionista faz viver as personagens de sua imaginação."

Esta constatação parecia já presente no maior autor de Fausto, naquele que sabe que tanto não se pode deixar de ser biográfico quando se é ficcionista - e aqui começamos a responder o que pensamos dobre a possibilidade do biográfico ao se tratar do tema de Fausto – quanto não se pode fugir às construções ficcionais e inventivas quando o que se almeja é simplesmente a autobiografia. Falamos obviamente de Goethe, e a prova da presença desta constatação é o sugestivo título que escolhe para a sua auto-biografia, a saber *Dichtung und Wahrheit*, ou seja, *Poesia* (no sentido inventivo-imaginativo) *e Verdade*.

Pareceria haver aí, a um leitor desavisado, uma prevenção sobre uma possível invenção, falseamento, mas pelo contrário, Freud irá resgatar uma verdade superior à questão da realidade operatória e sua representação. Trata-se, tanto para Goethe quanto para Freud, que parece colocar-se como seu discípulo, de resgatar a primazia da representação da realidade fantasmática como sendo aquela que realmente importa. Freud, este que estabelece um certo diálogo entre dois dos autores de Fausto que nos servem de referência (Goethe e Mann), irá escrever a Thomas Mann "*Die Worte des Dichters sind ja Taten*" (apud ASSOUN 1996 p.109), ou seja, algo como "As palavras de um escritor, são seus feitos". E cabe aqui, para mencionar o terceiro de nossos autores, Fernando Pessoa, o que dirá Octavio Paz (1983, p.7) à guisa de abertura para um ensaio biográfico sobre o poeta português: "Os poetas não têm biografia. Sua obra é sua biografia. Pessoa, que duvidou sempre da realidade deste mundo, aprovaria sem vacilar que se fosse diretamente aos seus poemas, esquecendo os incidentes e acidentes de sua existência terrestre"

Assoun chama a atenção para o ato falho de Freud quando, no relatório sobre o Homem dos Ratos, intitula a autobiografia de Goethe *Poesia e Ficção* em vez de *Poesia e Verdade*. Se, como diz Lacan, todo ato falho é bem sucedido e este o é na medida em que expõe a posição freudiana frente à questão: "A *Dichtung* é esta ficção que, desviada da realidade e em tensão com a verdade, produz, no entanto, uma verdade mais « elevada », uma realidade "mais verdadeira que a natureza" (1) (ASSOUN, 1996 p.110). " Dito de outro modo, a concepção freudiana da literatura é tudo menos 'Ficcionalista': Entendamos que ela em momento algum concebe a criação literária como um 'jogo de imaginação', nisso que o termo comporta de arbitrário. É uma *outra posição de verdade"* (2) (idem).

A questão, portanto, do biográfico que parte do pressuposto de um substrato dos fatos documentados, presenciados, datados, tem aí sua importância menor em relação ao próprio fato da escrita que reduplica e refaz esta existência supostamente narrada. Toda biografia é, portanto, ficcional, e quando Freud afirma que as palavras do escritor são atos quer dizer que toda ficção é intrinsecamente realização, coroamento de uma posição de verdade. "A Criação literária (Dichtung) é, por natureza e radicalmente, uma 'ficção' escrita (Dichtung) que nos permite trazer a expressão de uma verdade (Wahrheit), que sem estas ficções permaneceria improferível." (3) (ASSOUN, 19 96 p.110)

Sem dúvida a obra literária mais citada por Freud ao longo de sua obra é indubitavelmente o *Fausto* de Goethe. Porém, há que se fazer menção: Fausto é um dos temas com maior número de versões na literatura mundial. Os diversos Faustos de que dispomos na literatura, desde a aparição deste homem "real" entre os séculos XV e XVI, tendem a exceder o *histórico* Jörg Faust ou Georgius Faustus (designação latina) na medida em que seu enredo e caracteres estruturais lhe são anteriores e já aparecem, se assim pensarmos, desde as narrativas bíblicas. Mesmo assim, não deixa de constituir fato interessante ser, dentre tantas personagens componentes do imaginário moderno, talvez a única, à diferença de Dom Quixote, Hamlet ou Dom Juan, cuja existência física é atestada e documentada.

Arriscamo-nos, a afirmar que um dos princípios que instigaria tanta produção e múltiplas interpretações é o caráter de desilusão da personagem diante das atribuições de sentido e princípios de verdade diante da existência humana. A busca do saber-poder gnóstico é invariavelmente para Fausto o ponto de sua desesperança ou fracasso. É a partir de um *saber que falha* que surge ou se insurge o *Doutor*. É de uma *impossibilidade* que ele é gerado.

Eis um ponto fundamental no saber de Fausto que esposa a advertida-ignorância socrática (sei que nada sei) e a castração freudiana (o limite, a impossibilidade). A dor de Fausto dá-se diante da constatação de

uma impossibilidade, de uma falta, porém sua atitude é diversa tanto da denegação perversa, quanto da resignação neurótica ou da forclusão psicótica deste dado. O que aí poderia ser o fim, "deparar-se com a rocha viva da castração", é para este herói o início do drama.

A partir dessa constatação, da falta, do limite, é que podemos entender como se dará nossa articulação com o mito. Não se tratará de interpretá-lo, em primeiro lugar, mas sim de observar suas ressonâncias e consonâncias com a problemática de uma manifestação cultural que lhe é posterior e, acreditamos, até certo ponto, nele inspirada no que toca principalmente ao seu fundador-idealizador. Uma instituição de tamanha repercussão cultural que acaba por reorganizar a concepção que fazemos do humano, mas que, conforme entendemos, já se articulava em toda essa gama de produções sob a égide do doutor pactário. Falamos da Psicanálise enquanto uma prática e uma teoria que surgem, também, diante de *um saber que falhou*: *o saber da Medicina sobre as histéricas*.

O corpo das histéricas era o palco de uma paradoxal ruptura entre as noções de verdade e ficção, da insuficiência científica que separava o mundo das afecções da carne do mundo do sofrimento psíquico. Quanto a esses fenômenos, os doutos médicos necessitavam resignar-se, pois o escopo de sua arte perante eles ou vacilava ou sequer os alcançava.

Conforme a pia doutrina cartesiana, que, amparada na premissa divina (*res infinita*), separa o espírito/mente (*res cogitans*) do corpo físico (*res extensa*), ficava, portanto, selado o pacto divisório entre os domínios das ciências e da religião. Pois a Psicanálise vem resgatar o *malin génie* (Mefistofélico?) que Descartes tão precocemente silenciou, denunciando a incongruência do cogito com a existência. Com o advento do Inconsciente, a máxima cartesiana *cogito, ergo sum* é invertida e passa, com Lacan, leitor de Freud, a ser assim proferida: "Penso onde não sou, logo sou ou onde não penso".

Talvez daí constatemos as apreciações biográficas, das quais não excluiríamos a autobiográfica (4), que tanto aproximam o pai da Psicanálise da figura do lendário Doutor Fausto, que busca nas vias mais heterodoxas, condenáveis ou ignominiosas um saber que perscrute a inconfessa e enigmática condição humana. Condição crente de ser mundano concebido à imagem divina. De ser civilizado com traços originais de natureza selvagem. De caído do paraíso a partir do contato com o fruto envenenado da árvore do conhecimento, fruto a ser doravante evitado e temido.

É no seu *Selbstdarstellung* (5) (1925), que Freud admite a importância que teve em sua formação o autor do mais célebre dos Faustos. Atribui a ele o encontro com sua *vocação*, seu chamado ao exercício profissional. *Evoca-o*, digamos assim, para justificar sua opção pela Medicina a partir do fascínio e impacto que lhe teria causado a leitura pública do ensaio *Fragment über die Natur* (Ensaio Sobre a Natureza), proferida por Carl Bernhard Brühl, anatomista e conferencista da Universidade de Viena (GAY,1988).

O referido ensaio de autoria do escritor suíço G. C. Tobler teria sido indevidamente atribuído a Johann Wolfgang von Goethe que, além de autor da mais importante obra da literatura alemã, era também um notável *Naturforscher*, investigador da natureza. Goethe, ao lado do também herético Charles Darwin, figurava, à época, como o herói do saber, fosse no campo do espírito, fosse no campo da natureza, como se apresentava e talvez ainda se apresente a tradicional dicotomia epistêmica alemã das *Geisteswissenschaften* e das *Naturwissenschaften* (6).

Ainda que no mesmo ensaio Freud use o Mefistófeles de Goethe para declarar um aparente conformismo diante de uma limitação humana em relação ao saber, não parece ser ele, nem tampouco seu herói Goethe, um exemplo vivo de vida intelectual constituída a partir de tal constatação. Segundo Mefistófeles, citado por Freud:

> "Vergebens, dass ihr wissenschaftlich schweift,
> Ein jeder lernt nur, was er lernen kann." (GOETHE, p.1997 vv. 2015-6)
>
> *(Em vão vagueais pelas ciências,*
> *pois cada qual só aprende o que pode)*

As opções do jovem Sigismund em nada parecem ter a ver com um conformismo diante do conhecimento oculto. Isso já se vislumbrava nas linhas anteriores do estudo autobiográfico, onde comenta suas

"inclinações infanto-juvenis" para outras áreas do conhecimento, tais como os estudos da história da *Bíblia* israelita de Phillipson e do *Direito* antes da opção pela *Medicina*. Isso sem falar nos estudos de *Filosofia* que tomou com Franz Brentano. Não parece forçosa, diante disso, a identificação desse depoimento com a difundida fala que resume a desilusão do *Fausto* de Goethe, olhando em retrospecto para os seus anos de ávida juventude, diante de tudo aquilo que com tanto afinco e em vão estudou. Em seu gabinete-biblioteca-laboratório, cercado de seus livros, pergaminhos, instrumentos alquímicos e astronômicos e tantos outros baluartes do conhecimento humano, imaginamos Fausto proferindo suas primeiras palavras no drama:

> Habe nun ach! *Philosophie*,
> *Juristerei* und *Medizin*
> Und leider auch *Theologie*
> Durchaus studiert, mit heißem Bemühn.
> Da steh' ich nun, ich armer Tor!
> Und bin so klug als wie zuvor; (grifos nossos)
> (GOETHE, 1997 vv. 354-9)
>
> (Pois com grande esmero estudei ora *Filosofia,*
> *Direito, Medicina*
> e infelizmente até *Teologia.*
> E cá estou, eu, pobre tolo !.
> Tão sábio como dantes.)

O corpo teórico psicanalítico, de fato, muito se confunde com a história de vida daquele que a concebeu e nela deu seus passos inaugurais. É provável que isso se deva a curiosidade popular gerada sobre a vida daquele que tanto ousou teorizar sobre os secretos jardins da alma humana. Mas o que mais ajuda a entender a imensa profusão de obras biográficas a seu respeito é o fato *sui generis* de empregar e submeter a sua própria existência aos seus estudos e experimentos, analisando seus próprios sonhos, parapraxias e outras manifestações de desejos.

Nessa *ânsia pela realização* (streben) a partir de sua invenção pensamos o resgate de aspectos do mito fáustico na produção do *mito da personalidade de Freud*. Ambos, digno de nota, personagens históricas que, após tantas tentativas de reproduções biográficas mais ou menos comprometidas com os acontecimentos registrados, passam a constituir existência autônoma e difusa no imaginário universal.

Antes de causarmos maior estranheza quanto a esta aproximação, cabe fazer menção à epígrafe da obra que pode ser considerada a pedra angular da Psicanálise e que tanto colabora para nossa tese. A *Traumdeutung* (1900), texto fundamental e fundador da Psicanálise, é uma obra dedicada à interpretação dos fenômenos oníricos, mas também o livro instaurador da estrutura e noção de *Inconsciente* enquanto sistema psíquico, conceito que bem poderia resumir a problemática desse saber e prática.

Tal obra é precedida da seguinte frase:

> *Flectere si nequo superos, acheronta movebo.*

A frase que assim aparece, enigmática quanto a sua origem e língua de expressão, bem poderia, quanto à sua forma de aparição, introduzir o leitor no mundo enigmático que o livro lhe promete. Vale dizer que o livro, já pronto para vir a lume no ano anterior, teve seu lançamento adiado para o ano da virada secular também como artifício provável de introduzir nos seus leitores uma viragem a partir de um enigma que lhes seria *revelado* (7).

A frase em latim é extraída de um texto literário clássico: a *Eneida,* de Virgílio. Trata-se de uma fala de Juno, que se poderia traduzir por: "Se não posso dobrar os poderes superiores, moverei o Aqueronte". O que aí está expresso muito bem poderia sair da boca de qualquer um dos *Faustos* da literatura.

Fausto apresenta nas suas inúmeras versões literárias um aspecto comum ou algo que lhe é atributo constitutivo: *o comércio com o demoníaco*, com o infernal, movido por alguma forma ou expressão de soberba ou, dito de outra forma, a manifestação da *hybris* na busca da realização plena do humano ou do

sobre-humano a partir de uma aliança com um poder transcendente ainda que não com a deidade absoluta.

Nesse sentido, a frase de Virgilio expressa uma ruptura com os poderes celestiais, mas também poderíamos entendê-la, contextualizando-a como epígrafe, como a frustração e o abandono dos *hautes études* (*altos*-estudos), tais como o Direito, a Medicina e a Teologia, em prol de um envolvimento com o Aqueronte, o rio avernal, a via sinistra de um saber oprobrioso face às ciências luminosas que procuravam elevar o homem e seu espírito pelo *esclarecimento* (Aufklärung). Para seguirmos na metáfora luzes X trevas, já se tornou lugar-comum designar a empresa freudiana como um *aportar a luz* (luciferianamente) aos recônditos sombrios, ou iluminar o Aqueronte humano; entenda-se aí a sexualidade ou o inconsciente.

Estas perniciosas metáforas, que de fato apraziam a Freud, são talvez as responsáveis pela qualificação da Psicanálise como uma *Tiefpsychologie*, ou uma psicologia profunda (das profundezas). O que fez confundir o inconsciente com um "subconsciente", ao qual o psicanalista acederia (ou desceria) tal qual um arqueólogo-ontológico. A região infernal, porém, à qual Freud se refere é a "do desejo repelido pelas instâncias mentais *superiores*, e que forma o mundo subterrâneo do desejo inconsciente" (GARCIA-ROZA, 1993, p. 19) (grifo nosso). A investigação e conseqüente busca de transformação subjetiva que constitui a empresa de Freud, ele mesmo insiste em representá-la como um pacto funesto cujo preço a ser pago é comparável a de uma danação em vida.

Lembremos que o único registro da voz de Freud – uma declaração à Radio BBC concedida no último ano de sua vida, no exílio em Londres - seu legado acústico que marcará sua existência face ao fim eminente, será marcada justamente pelo alto preço que teve que pagar por sua "fortuna fáustica", a descoberta da Psicanálise:

> I started my professional activity as a neurologist, trying to bring relief to my neurotic patients. Under the influence of an older friend and by my own efforts I discovered some new and important facts about the unconscious in psychic life (…) Out of these findings grew a new science, Psycho-analysis (…) People did not believe my facts and thought my theories unsavoury. Resistance was strong and unrelenting. I had to pay heavily for this bit of good luck. My name is Sigmund Freud. (8)

(Eu comecei minha atividade profissional como um neurologista, tentando trazer alívio a meus pacientes neuróticos. Sob influência de um amigo mais velho e por meus próprios esforços eu descobri alguns fatos novos e importantes sobre o inconsciente e a vida psíquica (…) Destes achados surgiu uma ciência nova, Psico-análise (…) As pessoas não acreditaram em meus fatos e consideraram minhas teorias um dissabor (unsavoury). A resistência foi forte e inflexível. Eu tive que pagar caro por este bocadinho de sorte. Meu nome é Sigmund Freud) (1938, por nós transcrito.)

Essa danação, quando se toma a figura biográfica de Freud, apresentar-se-ia nas inúmeras perseguições e execrações públicas que teria sofrido por parte de mestres, colegas e até mesmo da população leiga quanto às suas teorias. Não ficara livre de represálias e injúrias após tratar de temas tais como sexualidade infantil, histeria masculina, condição humana perverso-polimorfa, impulsos parricidas e incestuosos, psicopatologia da vida cotidiana (ou do homem comum), enfim, em relação a toda a ênfase de suas teorias que retiram o caráter doente, degenerado e imoral do ser humano de um monstro alheio e distante para apontá-lo em seus mais comuns e "respeitáveis" convivas.

Mas, seus biógrafos vão além e, como é o caso de Emilio Rodrigué (1999), apoiado na hipótese de José Schávelzon, chegam a aludir a uma *danação fáustica* paga com o sofrimento físico de sua complexa, torturante e devastadora doença. O mal provocado pelo uso exagerado do charuto e agravado por uma série de irresponsabilidades, descasos ou trapalhadas de seus médicos, não só abreviou sua existência, como trouxe-lhe décadas de agonia provocadas pelas cirurgias que lhe cerravam o palato e a face, desconforto imenso com as próteses, além da dor lancinante e do fétido odor da morte em vida que sua boca exalava, culminando por afastar de si até mesmo seu estimado cão.

A conexão estabelecida por Rodrigué é cabal na construção da imagem fáustica dessa personagem que, se não teve fim mais trágico que do protagonista do primevo *Faustbuch* de Spies (1992), foi certamente de maior agonia e sofrimento. Quando se comparam as imagens apresentadas na boca de sua paciente *Irma* em seu sonho inaugural e paradigmático (o sonho que serve de base e modelo para toda a sua teoria),

com as notas do Dr. Hans Pichler, o derradeiro cirurgião de Freud, não podemos deixar de nos impressionar. Inequívoca a relação entre a boca de Irma e a boca de Freud.

Trecho da descrição do sonho da Injeção de Irma:

> *Traum vom 23/24. Juli 1895 (…) Ich erschrecke und sehe sie an. Sie sieht bleich und gedunsen aus; ich denke, am Ende übersehe ich da doch etwas Organisches. Ich nehme sie zum Fenster und schaue ihr in den Hals. Dabei zeigt sie etwas Sträuben wie die Frauen, die ein künstliches Gebiß tragen. Ich denke mir, sie hat es doch nicht nötig. - Der Mund geht dann auch gut auf, und ich finde rechts einen großen Fleck, und anderwärts sehe ich an merkwürdigen krausen Gebilden, die offenbar den Nasenmuscheln nachgebildet sind, ausgedehnte weißgraue Schorfe* (FREUD, 1900, p.111-112).
>
> *(*Sonho de 23/24 de julho de1895 (...) Fico amedrontado e olho para ela. Ela parece pálida e inchada. Penso: afinal, deixei então escapar alguma coisa orgânica. Levo-a até a janela e examino-lhe a garganta. Ela se mostra um tanto resistente, como as mulheres que usam dentadura postiça. Penso comigo mesmo: no entanto, ela não precisa disso. Então ela abre bem a boca e descubro, à direita, uma grande mancha branca, e em outro lugar avisto extensas crostas cinza-esbranquiçadas sobre notáveis estruturas crespas que evidentemente são modeladas nos cornetos do nariz.*)*

Uma das notas de Hans Pichler:

> 26.09.1923: Consulta com o Dr. Hajek. Na primavera desse ano procedeu-se a ressecção radical de leucoplaquia proliferativa, no arco palatino anterior direito. O procedimento, a princípio, com mero propósito diagnóstico, foi estendido bem além do tecido comprometido (...)

"Uma espécie de curto-circuito faustiano ligava a placa branca a seu destino de morte" (RODRIGUÉ, 1995, p. 85) A prótese-dentadura, as formações esbranquiçadas no interior da cavidade bucal, o descaso ou erro médico somados à constatação do próprio autor da teoria e método para interpretação de sonhos de que o sonhador é sempre, além do protagonista, também as personagens coadjuvantes ali apresentadas, tudo isso colabora para o assombro dos que se deixam levar por tais caminhos.

Ou seja, Rodrigué assinala aí que, no momento em que Freud é *afortunado*, graças aos poderes movidos do Aqueronte, dali começa a marcar-se o tempo para a sua danação. No sonho-pacto está sua glória e sua desgraça futura.

Grande é também a semelhança entre o descaso de Freud ao procurar um médico de reputação medíocre e a ocultação de sua doença em relação a seus familiares com a experiência de Adrian Leverkühn, o *Fausto* de Thomas Mann (2003) em relação a sua doença. Com Freud, ocorre ainda a atrapalhada ocultação, por parte de seu primeiro médico, a diagnosticar o mal. "Felix Deutsch foi o primeiro em ver o sinal na boca de Freud. Nesse momento, além de seu médico pessoal, era seu paciente. Freud nunca lhe perdoou ter-lhe ocultado a verdade sobre seu possível diagnóstico de câncer." (Villari, 2001) Também Adrian, o *Fausto* de Mann, teve o "azar" de não ter acesso aos dois primeiros médicos que buscou, o que vem posteriormente designar como intervenção demoníaca, mas deu-se aí por satisfeito e acabou por "cultivar sua doença", que simboliza ao mesmo tempo o pacto e o preço a ser pago em holocausto ao demoníaco pela graça consentida.

Assim como nos Faustos, desde Spies (editor original), ao Leverkühn de Thomas Mann, Freud teve seus anos de criação magistralmente iluminados e conseqüentes anos de danação. Se quisermos ser mais exatos, os anos de inspiração concedidos às personagens, desde o *Faustbuch* de Spies, primeira obra sobre Fausto, foram em número de vinte e quatro. Pois aproximadamente vinte e quatro anos após a *Interpretação dos Sonhos*, antes do início de seu martírio (em 1922, ano da viagem à Roma), que durará até sua morte, que Freud curiosamente escreve em carta

> No meu caso, o trabalho e as atividades lucrativas coincidem, transformando-me inteiramente em carcinoma. [...] Hoje penso em ir ao teatro, mas é ridículo – é como tentar fazer um enxerto em um

> carcinoma. Nada pode aderir, e assim, de agora em diante, a duração de minha vida será a da neoplasia (apud RODRIGUÉ, 1995, p. 85).

Como falamos, esta hipótese não é só de Emílio Rodrigué. O psicanalista, literato e biógrafo de Freud lamenta-se de tê-la encontrado publicada por José Schávelzon em seu *Freud, Um Paciente com Câncer*.

> Grande foi a minha agridoce surpresa mais agra do que doce quando descobri que José Schávelzon havia feito esta ligação. Eu pretendia ser o primeiro. Em 1970, escrevi uma novela, Heroína, onde o protagonista, um analista japonês, dissertava em Bariloche sobre o sonho de Irma. Lá eu faço um personagem dizer:
> - Então Irma é Freud.
> O que é uma boa aproximação, mas não basta para merecer minha placa de mármore!
> (RODRIGUÉ apud VILLARI, p. 2001)

No entender de Rodrigué, o sonho de Irma apresentaria o primeiro sinal da doença no corpo de Freud. "O sonho-sintoma teria então um período de incubação de cerca de 20 anos. A cena com Deutsch seria então uma atuação do sonho, na vigília de um colossal resto de sonho ele modela o câncer e faz nascer a Psicanálise." (VILLARI, 2001). Rodrigué não vai tão longe a ponto de dizer que o sonho gera o câncer, mas que, com o sonho, se inicia um processo que, com a ativa colaboração de Freud, fará deste câncer uma conseqüência funesta e provocada. "A tese então é a seguinte: o sonho de Irma não profetiza o câncer: ele o modela. Não é premonitório, mas pré-figurativo. O resto de sonho, segundo a forte expressão de Nasio, 'penetra no corpo, arranca um pedaço e retorna na boca de um outro...', que é a de Freud, em 1923." (RODRIGUÉ apud VILLARI, 2001 p.176).

Afinal o primeiro diagnóstico não teria sido do câncer propriamente dito, mas de uma "papilomatose florida oral ou carcinoma verrugoso de Ackerman agravado por fatores neoplásicos como tabaco, fibrose cicatricial, etc." Disso teria evoluído, retificação do pacto, para a doença fatal. "A conclusão, e talvez seja este o final proposto por E. Rodrigué, é que somente no final da vida, e pelo mau tratamento, a lesão transformou-se num câncer maligno. De alguma forma, todo o entorno, incluindo o próprio Freud, teriam contribuído para o final fatal e, de alguma maneira, contribuindo a honrar o pacto." (VILLARI, 2001 p.177)

Mas tratando-se da produção de Freud enquanto um nome (fazer-se um nome), esta parece ser uma questão central: a firmação de seu nome no mundo a partir de seu fazer. Seu legado torna-se seu nome. Quanto ao mencionado pronunciamento à rádio BBC, Freud o sela com a afirmação do mesmo (do nome) a partir de uma língua que já lhe é (duplamente) estrangeira: "My name is Sigmund Freud". Seu nome passa a ser um significante que circula. Deixa de ser um nome próprio e particular, para se tornar um nome comum. Mas Freud não simplesmente recebeu este nome, ele também o fez.

Certamente que falamos aqui da sua fama e reconhecimento, mas também do processo de apropriação de seu nome, sobretudo no momento em que deixa de assinar *Sigismund* e passa a assinar *Sigmund*. Nesta mudança, na retirada das duas letras: "trata-se da letra e não do significante; da inscrição diferencial e não do semântico. (HARARI, 2003b p.66). Lacan no Seminário 12 "Problemas cruciais para a Psicanálise" (aula de 06/01/65) dará ao caso a devida relevância e investigará aí a relação com o exemplo paradigmático da grande obra de Freud que vêm a lume na seqüência da *Traumdeutung.*

Falamos de *Psicopatologia da Vida Cotidiana* (1901) e do caso do esquecimento do nome *Signorelli*. Ali estaria não só o elemento *Signor* ligado ao *Herr,* à morte (der Tod) (9) na qualidade do "o senhor implacável", o mesmo que faz as vezes de Mefisto em *Jedermann* (10). Lacan (1964-5) ressalta ali, em *Signor-elli*, também a presença do *Sig* início e apelido de Sig(is)mund:

> O que designo, senão o lugar no qual o *Herr* concerne a Freud ? O que Freud não diz, em sua primeira aproximação, porque a noção ainda não havia emergido plenamente na teoria psicanalítica. Ele não vê que o desconcerto está essencialmente ligado à identificação. Este *Herr* do qual se trata, que conserva todo o seu horror, que não quer deixar ir mais longe na confidência, é ele identificado a esse personagem médico. O que é que ele perde ? Ele perde algo como a sua sombra, seu duplo, que não é de tal modo o *Signor* – isto é talvez ir longe demais – Eu estaria melhor assinalando que o O não este perdido. É o *Sig-signans-signatum-Sigmund Freud*, o lugar de seu desejo enquanto é o verdadeiro lugar de sua identificação, no ponto de escotoma, no ponto cego do olho?

Freud, em sua "revolta" contra o nome outorgado pelo pai, retira o *is* de Sigismund. O *is* que se encontra no nome de seu pai Jacob Israel. Aspecto curioso é a questão redundante presente neste nome duplo, pois, de acordo com a bíblia, Israel é o nome que Jacó (Jacob) recebe após lutar (inconscientemente) com Deus durante toda uma noite.

> Deus teria dito: "De agora em diante, não te chamarás Jakob, mas Israel; por que foste forte contra Deus...", ao que Jakob demandaria "Diga-me por favor, o teu nome" "Para que perguntas por meu nome? Meu nome não importa por que na verdade nossos dois nomes se unem em ti. E a partir de agora não te vais mais chamar Jakob, mas, pela forma como lutaste, vais ser Israel" (apud HARARI, 2001)

Afinal, Israel significa "Deus lutando com vigor" (11) .Esta construção a partir do biográfico, que reduplica a superação e apropriação feita por Freud do Nome-do-Pai, ou antes, do Nome de seu pai (Jacob Israel) na passagem bíblica da apropriação que o próprio Jacob/Israel teria feito do seu ao lutar bravamente como o seu Pai celeste, é algo que enaltecemos como o elemento fáustico-prometeico. "Efetivamente, no nome legado pelo pai, Freud traça um sulco próprio; feito isso, cabe afirmar que desenha uma estrita mudança heteronímica" (HARARI, 2001 p. 82).

A heteronímia, por sua vez, é ponto que estará presente num autor de um Fausto (12): Fernando Pessoa. O processo de se fazer outro pela nominação do real é algo que se demonstra nesta operação. Freud se fará um nome por esta mesma operação heteronímica que rebatiza inclusive seu "narcisismo" (13).

E se podemos nos permitir seguir nesta trilha aberta por Lacan e seguida por Harari, ao observarem esta operação que Freud faz com seu nome, gostaríamos de propor também nossa observação. Entendemos haver uma ligação nessa construção com a hipótese do pacto fáustico de Freud, na passagem do *Sonho de Irma* para a doença fatal.

Propomos, portanto, uma ligação de algo que está no exemplo paradigmático de cada uma das duas grandes obras de Freud: A *Traumdeutung (A Interpretação de Sonho/dos Sonhos)* (1900) e *Psicopatologia da Vida Cotidiana* (1901), que certamente foram em algum momento co-presentes no processo de escritura. Em ambos os casos, Freud toma a si como "cobaia" e "laboratório", produzindo algo a ser difundido, mas a partir do seu nome.

Explicamos: é que de seu nome, *Sig-Mund*, até o momento só se tratou da primeira sílaba *Sig*, mas parece estranho que ninguém se concentre na segunda: *Mund*, levando em consideração o seu significado como substantivo comum na língua alemã, a sabe, *boca*. Sim, *Mund* denota *boca,* a mesma que no sonho de Irma se escancara para mostrar a maravilha da descoberta psicanalítica e o horror da doença que se esburaca em Freud, em sua *boca*, alimentando seu vício (fumo) e torturando e matando-o lentamente pelo carcinoma e pelas trapalhadas médicas.

O interessante, ainda, é que em variações do idioma ou do nome Sigmund (Siegmund), *Si(e)g* também tem um claro significado, a saber, o de *vitória*. Cabe lembrar que o grito de guerra dos nazistas que expulsam Freud de sua Viena propalavam: *Sieg heil, sieg heil!* A questão é saber se o *Si(e)g-Mund* a "boca da vitória", no *fazer-se um nome*, significou a vitória da morte (do Herr/Signor) ou a vitória sobre a morte. Sua cura (*Heil*ung) não tendo sido alcançada no nível do pessoal, deixou como vitória (Sieg) um revolucionário tratamento clínico (*Heil*behandlung) que tirou do foco a atenção ao escópico da clínica médica, instaurando um novo paradigma de tratamento, pela *fala*, e portanto: oral (*münd*lich).

Notas

1 - La *Dichtung*, c'est cettte fiction qui, en écart avec la réalité et en tension avec la vérité, produit néanmoins une vérité plus "haute", voire une réalité "plus vraie que nature" »

2 - « Autrement dit, la conception Freudienne de la littérature est tout sauf « fictionaliste » : Entendons qu'elle ne conçoit nullement la création littéraire comme un « jeu d'imagination », avec ce que le terme comporte d'arbitraire. C'est une *autre position de la vérité* »

3 - "La création littéraire (Dichtung) est foncièrement et radicalement une 'fiction' écrite (Dichtung), qui permet de porter a l'expression une "vérité" (Wahrheit) qui, sans cette fictions fût restée improférable »

4 - Referência à *Selbstdarstellung* de Sigmund Freud.

5 - Traduzido como "Um Estudo Auto-Biográfico"

6 - Respectivamente as *Ciências do Espírito* (as que chamamos de *Humanas*) e as *Ciências da Natureza*.

7 - Com essa idéia de que a descoberta ou teoria freudiana quanto à natureza dos sonhos teria um caráter de *revelação* colabora a indagação que se faz em carta a Wilhelm Flies quando comenta o sonho-chave da referida obra, o *Sonho da Injeção de Irma*: "Você acredita que algum dia será colocada, nesta casa, uma placa de mármore com a seguinte inscrição? - Nesta casa, em 24 de julho de 1895, o segredo dos sonhos foi revelado ao doutor Sigmund Freud" (apud GARCIA-ROZA, 1993, p.21)

8 - Eu comecei minha atividade profissional como um neurologista, tentando trazer alívio a meus pacientes neuróticos. Sob influência de um amigo mais velho e por meus próprios esforços eu descobri alguns fatos novos e importantes sobre o inconsciente e a vida psíquica (…) Destes achados surgiu uma ciência nova, Psico-análise (…) As pessoas não acreditaram em meus fatos e consideraram minhas teorias um dissabor (unsavoury). A resistência foi forte e inflexível. Eu tive que pagar caro por este bocadinho de sorte. Meu nome é Sigmund Freud.

9- Cabe lembrar que *a Morte*, é em alemão substantivo masculino *der Tod* e é tradicionalmente representada pela personificação de um homem.

10 - *Jedermann* (Todo-Homem), é uma típica encenação germânica medieval que mereceu sua mais célebre versão literária do austríaco contemporâneo e concidadão de Freud Hugo von Hofmannstahl em 1911: *Jedermann Das Spiel Vom Sterben Des Reichen Mannes*. Com traços claros do drama de Fausto, neste, o personagem epônimo se vê entre Deus, o Diabo e a Morte personificada e de sua impossibilidade face à finitude humana.

11- O elemento *Deus* não está em IS mas em EL como em Daniel, Rafael, Samuel, etc.

12 - Fausto – Trajédia Subjectiva.

13 - Curioso ponto quanto à terminologia: Freud, ao elaborar a sua teoria sobre o Narcisimo, também tira o IS de *Narzissismus* - forma mais habitual de referência ao mito grego na língua alemã - rebatizando o termo *Narzissmus.*

Referências:

ASSOUN, Paul-Laurent. *Littérature et Psychanalyse*. Paris : Ellipses, 1996.

FREUD, Sigmund. Die Traumdeutung in Gesammelte Werke – Chronologisch Geordnet. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1900 / 1999.

FREUD, Sigmund. Eine Kinderheitserinnerung des Leonardo da Vinci, in Studienausbage. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1910 / 2000.

FREUD, Sigmund. Massenpsychologie und Ich-Analyse, in Studienausbage. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1921 / 2000.

FREUD, Sigmund. Selbstdarstellung, in Gesammelte Werke – Chronologisch Geordnet. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1925 / 1999.

FREUD, Sigmund. Zur Psychopathologie des Alltagslebens, in Gesammelte Werke – Chronologisch geordnet; Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1901/1999.

GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *Freud e o Inconsciente*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

GAY, Peter. *Freud: Uma Vida para Nosso Tempo*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988 / 1999.

GOETHE, Johann Wolfgang von. Faust I und II. Colônia: Könemann, 1997.

HARARI, Roberto. *O que Acontece no Ato Analítico? - A Experiência da Análise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

LACAN, Jacques. Le Séminaire – Livre XII – Problèmes Cruciaux pour la Psychanalyse. (inétido), 1964-65.

LEJEUNE, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Paris: Seuil, 1975.

MAHAL, Günther. Faust – Die Spuren eines geheimvollen Lebens. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag, 1980 /1995.

MAHAL, Günther. Faust-Museum Knittlingen. Braunschweig : Georg Westermann Verlag, 1996.

MANN, Thomas. Doktor Faustus. Das Leben des deutschen Tonsetzers Adrian Leverkühn erzählt von einem Freunde. Frankfurt am Main: Fischer Verlag, 1947 / 2003.

MARLOWE, Christopher. Doutor Fausto – The Tragical History of the life and Death of Doctor Faustus (Edição Bilingue). Sintra: Publicações Europa América, 2003.

PAZ, Octavio. Fernando Pessoa – O Desconhecido de Si Mesmo. Lisboa : Vega, 1983.

PESSOA, Fernando. *Fausto – Tragédia Subjetiva*, Organização de Teresa Sobral Cunha. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1991

RODRIGUÉ, Emílio. *Sigmund Freud – O século da Psicanálise: 1895 – 1995. Volume 1*, São Paulo: Escuta, 1995.

SCHAVELZON, José. *Freud. Un paciente con cancer*. Buenos Aires: Paidos, 1983.

SPIES, Johann (Editor). Historia von D. Johann Fausten – Dem Weitbeschreybten Zauberer und Schwarzkünstler. Stuttgart: Reclam, 1587 / 1992.

VILLARI, Rafael A. Imagens de Freud – Biografia e Representação. Tese de Doutorado em Literatura na *Universidade Federal de Santa Catarina*. Florianópolis, 2001.

O si(g)no emudeceu...
n' *Os Sertões* de Euclides da Cunha

Paulo Medeiros

The bell then beating one
O sino soando uma hora [1]

Karaíbas
Brasil
O Sinal em Cruz
O *Novo-Mundo*
O ensino de Lacan
O traço unário/único
Apagar do mapa

Prezados **Karaíbas**, Boa noite.

Permitam-me dizer-lhes, à guisa de introdução, algo sobre o qual já pode ser constatado: não fala-rei na língua francesa. Isso não deve ser considerado como sendo um desrespeito à sua cultura, mas sim um limite deste que lhes fala, e também por considerar oportuno falar em minha própria língua aquilo que pretendo lhes dizer.

Tradução é uma recriação literária, e quem está a traduzir esse escrito, ora lido para sua escuta, assim deve ser considerado: um recriador desse texto, compartilhando de sua trama, con-firmando aquilo que Lacan disse sobre ser o autor uma ficção. Afinal de contas, os heróis são as personagens, não os escritores.

As dificuldades para uma tradução são inúmeras - o próprio título para esse escrito - O SI(G)NO EMUDECEU... - experimentou-as, pois as palavras sino e signo, na língua que falo, dis-tinguem-se tão somente por uma letra, permitindo que, em sendo colocada entre parênteses, a leitura da palavra sino ressoe num duplo sentido, impossível em francês. Porém, em contrapartida, a palavra emudeceu; em sua forma verbal francesa, *s'est tue*, oferece a oportunidade de conjugar o verbo *taire*, *calar*, num tempo cuja ressonância o aproxima do verbo *tuer*, *matar*, conjugado no mesmo tempo, propiciando uma associação à temática desse escrito.

O aforismo italiano *Traduttore, traditore* nos serve não para indicar as falhas naturais decorrentes da passagem de uma língua para outra, mas para associar as palavras tradução à traição e também à tradição, todas próprias para esta ocasião.

Por certo conhecem as observações anotadas por Freud a partir de suas considerações filológicas, as quais permitiram a Lacan retomá-las ao nível lingüístico para ressituar o sonho enquanto estrutura de uma frase. Mas é um bom momento este para trazer à lembrança uma nota de rodapé existente no segundo capítulo da *onirologia* freudiana. É aquela que ele escreveu dizendo ser impossível traduzir um sonho numa outra língua que não a falada pelo sonhador. Esse princípio aplicar-se-ia à sua obra *princeps*, o escrito sobre os sonhos, mas onze anos mais tarde o próprio Freud reconheceu a tradução feita para o inglês pelo Sr. Brill.

Os dissabores da tradução dos textos de Freud para a língua portuguesa, a partir não dos originais, mas da tradução dos textos em inglês, feita de modo precário e descuidado, são inúmeros, e tornam impossível uma leitura aprazível. E vocês também experimentam tais dissabores em sua leitura de Freud em fran-cês. Felizmente Lacan vem sendo tratado de forma mais respeitosa no que diz respeito às traduções, e podemos afiançar-lhes que acompanhamos com muito interesse e atenção as publicações dos textos de Lacan, na maior parte das vezes comparando versões em francês, como, por exemplo, as comerciais com

os policopiados mais antigos e, sobretudo, com as versões da *Association freudienne Internationale*. Quanto aos *Escritos*, continuamos aguardando uma tradução completa e mais condizente com as nossas exigências culturais e com o valor da própria obra [2].

Ao receber o honroso convite para estar aqui hoje, a preocupação sobre o que trazer para lhes transmitir impôs-se. Considerei que não seria o mais próprio falar-lhes sobre Lacan e seu ensino em seu aspecto formal, mas sim lhes mostrar minimamente a maneira como o aplicamos. Afinal, muitos dentre vocês testemunharam seu ensino por muitos anos, enquanto pertenço à geração daqueles que receberam seu ensino por intermédio de outros testemunhos, os daqueles que conduziram esse ensino para além-mar. Apreciaria, pois, ao invés disso, poder ouvir-lhes falar de Lacan e de seu ensino. E o que poderia lhes ser oferecido em troca? Aquilo que representa de forma mais particular e significante uma cultura: sua Literatura, que, no caso do Brasil, é comparável ao que de melhor já foi produzido no mundo.

Esse, então, deveria ser o meio privilegiado escolhido para transmitir algo de equivalente ao que é recebido aqui. Partindo dessa premissa, restaria escolher o texto literário mais próprio para esta ocasião. O raciocínio a ser seguido deveria ser bastante simples para a escolha. Assim, consi-derando quais poderiam ser, para um não-brasileiro, os textos a serem lidos para se começar a formar alguma noção de brasilidade em sua expressão linguageira, as recomendações seriam, dentre outros, os textos *Grande Sertão: Veredas*, de João Guimarães Rosa e *Os Sertões*, de Euclides da Cunha. O motivo está em que ambos situaram no lugar mítico dos sertões os *traços* que inscreveram a história da língua em sua dimensão épica, cuja epopéia narra momentos trágicos da história de um povo. Por certo, essa indicação é polêmica, e deveria conter, ao menos mais um, o livro *Macunaíma*, de Mário de Andrade, texto básico do movimento cultural artístico brasileiro de resistência às influências alienígenas e de valorização da cultura brasileira.

Os autores previamente indicados para uma leitura primeira sobre o Brasil apresentam versões que se conjugam numa apreensão daquilo que os alemães designam como sendo *Geistesgeschicht*. O primeiro deles relatou a epopéia, isto é, a palavra em sendo feita enquanto fato de linguagem, na língua falada nos *Gerais* dos Sertões do Brasil. Já o segundo, Euclides da Cunha, documenta a épica do *ethos* de um povo num dado momento em que se transformou na página mais dramática de sua história. Naturalmente, assim como no sujeito uma identificação total é impossível, enquanto conjunto das identificações incons-cientes, num povo ocorre o mesmo. É impossível indicar uma nacionalidade por meio de uma identificação completa a qualquer modelo; nenhum texto contê-la-ia. No entanto, os textos que lhes indico, são leituras dos *traços* subjacentes às identificações culturais existentes no Brasil, e os sertanejos foram os que inscreveram tais marcas, por serem a resultante radical das raízes de uma cultura que não é mais européia nem nativa, mas brasileira.

A saudação introdutória com o termo *Karaíbas* requer esclarecimentos. *Karaíba* era a maneira respeitosa, mais que respeitosa, temerosa, com que os ameríndios saudavam nossos ancestrais europeus, e estes não souberam nomear os nativos. Chamaram índios aos que pertenciam a uma grande nação que ocupava quase todo o litoral das terras a serem colonizadas, cujas tribos fala-vam a língua *tupi-guarani*, uma língua cuja estrutura fonética pode ser comparada à do grego arcaico, como se pertencessem à mesma origem. Os sinais *pré-históricos* encontrados no Brasil chegaram a induzir alguns estudiosos à hipótese de que seriam restos de uma escrita muito antiga e universal, e que estaria na origem de todos os sistemas atualmente existentes.

Os nossos antepassados europeus foram nomeados *Karaíbas* numa língua que desco-nheciam. Atualmente conhecem o termo como topônimo, pois o território que foi denomi-nado Guiana Francesa é banhado pelas águas do Mar das Antilhas ou das *Caraíbas*, conhe-cido como *Caribe*. Pois há o tupi *kara'ua*, *caraíba*, que é uma palavra composta por uma letra equiva-lente ao nosso *k* latino, correspondente ao kapa grego arcaico e fenício. O sinal gráfico tupi-gua-rani designa o signo de uma imagem humana observada de perfil, e refere-se aos grandes nomes de família guerreira poderosa ou aos grandes chefes; equivaleria a um brasão moderno, marca de uma dinastia nobre. O *K* seria um sinal nobiliárquico: ao *Kario* nativo corresponderia o *Dario* pérsico, ou o *Kacique*, chefe de tribo; quer dizer, *aquele que é superior, senhor*, majestático, *homem valente*. As correspondências universais podem ser encontradas, por exemplo, nos *Cananeus*, de Canaã, ou nos *Cabilas*, da Cabília, na Argélia. O *Kara*, ou *Kari*, ou *Kará*, é um trata-mento majestático, designando saber e poder. Os incas respeitosamente referiam-se aos seus antepassados por *Kari*, Inca, Ataualpa. Encontramos no Brasil todas essas referências, as de seres dotados de algo mágico, divino, nobre. E existiram os *Karas*, possivelmente de origem asiática, e que se intitulavam *filhos do sol e da serpente*, e formavam as tribos *Karaíbas* ou

Caraíbas. Seus remanescentes, aculturados, ainda habitam a serra dos *Cariris*, no interior do Estado do Ceará, no Nordeste do Brasil, itinerário obrigatório para as peregrinações religiosas populares que influenciam até hoje a região - e verdadeiro campo de batalha entre movimentos populares espontâneos, surgi-dos de crenças seculares sincréticas -, e os militares, representantes do poder político e eclesiástico . O protagonista da crônica romanceada e sociológica de Euclides da Cunha por certo conheceu todos esses movimentos e essas histórias, até tornar-se um líder de um deles, pois sua origem está um pouco mais ao norte da região dos Cariris.

O desejo está articulado ao termo *Karaíba* na forma da morte. Os europeus foram designa-dos *Karaíbas* num misto de admiração e temor. Os nativos *Karaíbas* que habitavam o noroeste da América do Sul emprestaram aos espanhóis tal termo para compor a palavra canibal, de *caribal*, do *caraíba*. Isso quer dizer que há toda uma conotação antropofágica no termo. Os *Karaíbas* comiam carne humana. Eram temidos. Admirados também pelo seu valor guerreiro, como valentes e corajo-sos. *A antropofagia não era uma dieta alimentar, era um ritual*. Os tupinambás, habitantes do litoral, quando da chegada dos europeus, também eram antropofágicos. Era essa uma prática comum, cultural, alterada pelos colonizadores, eles mesmos tendo sido considerados canibais pelos nati-vos. Não era demérito. Ao contrário, isso os enaltecia. A *identificação primeva, primeira* , *primária*, aí está no termo *Karaíba*, identificando nossos ancestrais europeus à mesma estrutura lingüística que estabelecia uma relação entredevorativa na rede de linguagem.

Brasil

Para o nome *Brasil* prevaleceu a versão mercantilista relacionada à exploração de madeira-de-lei denominada pau-brasil. É necessário, no entanto, fazermos uma tentativa de recupe-ração de uma outra leitura possível para determinar a origem da palavra. Deveu-se aos jesuítas a tentativa de nomear-se os nativos com o nome de *brasis*, empregado pelo padre Antônio Vieira. Era assim que ele os chamava, de *brasis* e não de *índios* [3]. Não prevaleceu essa sua nomeação, permanecendo até hoje o nome impróprio *índios*. Ainda que os fatos lingüísticos aqui apontados ao redor do nome BRASIL careçam de comprovação científica mais rigorosa, entrego-lhes como hipótese e também como forma literária. A intenção é a de tão-somente indicar a primordiali-dade do uso nativo, sua anterioridade, contra a versão mercantilista mais difundida.

Ao decompormos o nome BRASIL, para efeito de análise de sua etimologia, deparamos com o fonema B que, com os fonemas R e A, forma a sílaba BRA, acrescida da sílaba SIL, o que resulta no nome Brasil; isso torna possível identificar alguns traços componentes de uma constelação lingüística nativa, ao nível onomatopaico, cujos sinais gráficos representativos estão registrados nas rochas de nossos sítios arqueológicos. A letra BÊ, assim designada em nosso alfabeto, adviria do som da palavra *beita* ou *bê-ita*, termo empregado para designar *morada de pedra*, no sentido de terra habitada, terra como lugar, casa, *a casa da luz*, ou do *deus da luz, casa do senhor*. Corresponderia ao termo que entre os babilônicos e assírios soava como *bitu* ou *biti*, e entre os palestinos seria *bethel*, relacionado à palavra *babel*. *Bab-el* queria dizer *casa do Senhor*, no sentido daquele lugar que, na mitologia hebrai-ca, Jacó repousou e sonhou, recostando sua cabeça numa pedra, numa versão associada à diver-sidade de línguas. Existe, no Brasil, exemplar de objeto cerâmico proveniente de Marajó, no Ama-zonas, cuja forma lembra uma campânula, um *sino*, e que poderia ter sido um objeto sacro habita-do por alguma divindade, denominada Babal. Assim, a imagem que o *B* da palavra Brasil sugere é a de uma casa muito grande e forte como pedra, habitada pelo Deus da Luz, em referência ao Sol. O termo *beita* foi vulgarmente incorporado à língua brasileira na forma de *baita*, para designar alguma coisa grande. O segundo conjunto associativo, *RA*, poderá até lhes soar como algo familiar, pois seria da mesma raiz que o RE egípcio. Está, contudo, no Brasil, relacionado a *UYARA* ou *YA-RA*, uma divindade feminina, a Mãe-d'água, sereia dos rios e dos lagos, que encantava e seduzia os jovens com os seus cantos, arrastando-os para as águas. Equivaleria à Senhora, Senhora das Águas. Na cultura africana, incorporada ao sincretismo religioso na cultura brasileira, corresponderia à divin-dade Yemanjá. Portanto, *B* mais *RA* sugere agora a imagem de uma casa muito grande e forte onde habitam o Deus da Luz e a Senhora das Águas. O terceiro conjunto, que formará a segunda sílaba, SIL, estaria relacionado ao vocábulo TZIL, correspondência gráfica ao som dos coriscos e das estrelas cadentes. A imagem dos raios associ-ada ao som dos trovões era a própria imagem do poderoso Senhor, Deus da Luz e do Fogo, ori-gem também do termo *Tupã*. A imagem serpenteante do raio de luz recebeu a réplica sonora de TZIL, e passou a ser escrita na forma de um Z. Em hebraico *tzedek* quer dizer estrela, e o som é muito próximo ao de tzil; entre os gregos, corresponderia ao antropomórfico Zeus, o Senhor do Olimpo.

O Sinal em Cruz

A composição gráfica de certos sinais apostos pelos colonizadores europeus, ordenados em seqüência por conjunto de temas, revelaria que o primeiro deles seria uma cruz na nossa leitura, ou um X, dependendo do ângulo de visão. É da maior relevância destacarmos que dois traços entrecruzados, formando uma *cruz*, designava a atribuição divina suprema: a luz. Tal sinal corresponde ao atributo divino por excelência. Narra o lendário europeu que Constantino viu um sinal nos céus na forma de uma cruz enquanto marchava para um combate. Tal visão tê-lo-ia feito adotar o lema: *IN HOC SIGNO VINCES*, ou seja, *COM ESTE SINAL VENCERÁS*. O valor do signo para Constantino estaria mais próximo do valor atribuído àquele signo pelos padres jesuítas que aportaram na Terra do Senhor da Luz, Brasil, mas o contexto que atribui valor ao signo, cujo sinal é o mesmo, dois traços entrecruzados, não permite uma mesma leitura. Se são radicalmente originários de um *ponto-de-estofo* que se fixou como *ponto-de-cruz* no bordado dessa tessitura infinita do deslizamento da significação, isso não quer dizer que se trate de um signo que comporte uma mesma leitura.

A extensão do mal-entendido, podemos avaliá-la, foi enorme. Foi um *baita* mal-entendido havido entre o sinal dos aborígines em forma de *cruz* e o sinal-da-cruz dos cristãos. A surpresa foi mútua, mas causou maior admiração aos recém-chegados, os quais deveriam encontrar alguma explicação para a presença de um sinal que consideravam próprio a eles e o qual deveriam transmitir. Que anterioridade era essa então? Como explicá-la? Mais uma questão se impunha aos europeus.

Dentre os nomes surgidos para batizar por intermédio do Simbólico da cultura européia as terras a serem colonizadas, os de *Terra de Santa Cruz* ou *Vera Cruz* despontaram. A leitura da versão oficial situava-os a partir do sinal-da-cruz, a cristã, vera, verdadeira, pois não admitira o valor do sinal em cruz de um outro contexto cultural. A *custódia*, por exemplo, onde é guardada a hóstia sacra, é um objeto adornado por uma cruz envolta por desenhos figurativos do resplendor prismático do espectro da luz. Entre os nativos, existia registro semelhante dentre aqueles sinais inscritos no conjunto designativo do deus da luz. Os europeus deparavam-se com inscrições que poderiam estar na origem dos seus conceitos e não os reconheciam; eram traços apagados, irre-conhecíveis. É sempre um motivo de surpresa para qualquer estudioso o fato de que culturas milenares em todo o continente americano não houvessem subsistido diante do confronto com a *Weltaschauung* européia.

O *Novo-Mundo*

O chamado *novo-mundo* impôs à cultura européia novas questões. Há sempre reversibili-dade no encontro de diferenças. A ideologia teológica predominante na Europa teve que rever seus conceitos, e, em 1537, obrigou ao Papa Paulo III esclarecer se os nativos ameríndios seriam ou não humanos [4]. A bula papal, de então, resolveu positivamente a questão, declarando que os nati-vos daquelas terras possuíam alma - douta ignorância, pois já a tinham, e desde sempre, e sabiam para onde iriam após a morte; os guaranis, por exemplo, enterravam seus mortos em posição horizontal, com os pés sempre voltados para o nascente; o morto, em espírito, caminharia pelo caminho do Sol, o Deus da Luz, seguindo a orientação de seus raios luminosos; o espírito do morto deveria ir para YVY'MARÁ EY'M, a terra sem males, o paraíso mítico; e esse espírito chamar-se-ia ANGA, e queria dizer alma. O Papa Paulo III não sabia disso, ao que parece, e atribuiu então existência ao existente reco-nhecido por outra cultura que não a dele. O Simbólico só era admitido enquanto sendo europeu. A noção de *anga*, alma para os ameríndios, estava associada a toda uma rede cultural complexa que até hoje não encontra reconhecimento. O Simbólico europeu prevaleceu, e, a concordarmos que o conceito mata a coisa, desde o início, pois, os colonizadores foram associados ao desejo-de-morte, através da nomeação de *Karaíbas*.

As migrações européias alteraram o Simbólico europeu, na medida em que suscitaram novas questões. Esse movimento migratório conduziu a religião cristã, a religião resultante do sin-cretismo religioso dos povos do Oriente Médio, conceitualizada através da tradição greco-romana, e interpretada pelo renascentismo tomista. Mas, se o Renascentismo instrumentalizou a cultura euro-péia com o pensar científico que se propunha universalista, a Igreja Católica, contudo, em Portugal e na Espanha, por intermédio dos jesuítas, alterou o conteúdo renascentista, formando uma ideo-logia ibérica que promoveu uma outra vertente, esta em direção ao tomismo aristotélico, escolás-tico, desviando-se do curso da história das idéias que iria desembocar num Bacon e num Descar-tes.

O ensino de Lacan

Se nos detivermos em meandros que parecem filigranar a questão da Psicanálise no Brasil, é porque, afinal de contas, o solo que foi propício ao cultivo do ensino de Lacan, especialmente no Nordeste do Brasil, foi fertilizado pela Teologia, pois ex-padres, e jesuítas, estavam entre os primei-ros a transmitir tal ensino. Naturalmente a Psicanálise estará sempre contaminada pelo que a antecede no percurso da formação de analistas, sendo porto de chegada para navegadores de muitos mares, não havendo por que abandonar tais componentes do pensar em nome de ideologias voltadas para uma cientifici-dade resultante de certos efeitos discursivos ainda mais obscurantistas.

Se a Literatura antecipa e particulariza os movimentos do espírito humano, a Filosofia impõe rigor às tentativas de se universalizar os conceitos apreendidos em tais movimentos. Assim é que, no movimento psicanalítico, Jacques Lacan surge como uma possível retomada da vertente do movimento renascentista deixado ao léu no século das *descobertas marítimas*, sobretudo a partir daquele que possibilitou a formulação contemporânea da Psicanálise francesa, Descartes. Freud aportou no Brasil fora dessa linhagem, pois até o início deste século não existia ainda o que se contrapusesse com rigor ao positivismo comtiano e ao tomismo aristotélico-jesuítico, as linhas mestras de influência na história das idéias no Brasil. As novidades que chegam da Europa, e isto aconteceu também a Lacan, tanto quanto a Freud, aportam naquelas paragens como se surgissem do nada, e não enquanto cometidas numa história das idéias, como se houvesse hiatos nessa história.

Esse escrito que aqui trago não é garantia de algo melhor, mas indica tentativas de fazer da escrita o campo mais próprio para ressaltar as inscrições que marcam os traços de nossas diferenças, fazendo história. Além do mais, a Psicanálise não se presta a muitas coisas fora do âmbito em que é aplicada, isto é, do divã. Para os analistas, o fenômeno mais intrigante ainda deve ser o da transfe-rência, nosso campo de trabalho. No mais, só podemos compartilhar com os outros nossa per-plexidade diante da vida, da morte e da Cultura. Assim, esse escrito mantém uma certa história, um percurso de leituras e de elementos de uma cultura. Não é uma leitura aca-dêmica, mas, marginal, no sentido de não se ater às versões oficiais ou ao saber universitário.

Em Recife, Região Nordeste do Brasil, havia um grupo de pessoas que se reunia para estudar Freud e Lacan; atualmente existem vários. O grupo originário reunia-se num lugar bucólico, próximo às margens de um dos rios brasileiros que forma o Atlântico. É meia-verdade, claro, vocês sabem, isso de o rio Capibaribe formar o Oceano, mas, se Marcel Proust tentasse descrever o lugar, comprovaria aquilo que os literatos já há muito vêm demonstrando: o que há é meia-verdade, pois é impossível haver uma descrição exata do que quer que seja a denominada realidade. Do mesmo modo como um analisante tenta descrever nas suas narrativas a cena de um sonho sem esgotar-lhe todas as possibilidades, sem atingir o núcleo do Real, onde a Coisa zomba de nós; *mente pouco quem a verdade toda diz*, afirma nosso escritor Guimarães Rosa.

O grupo de estudos em referência histórica, de inspiração lacaniana, foi o primeiro a tomar forma na cidade. O nome daquele grupo era *Literatura e Lendas Brasileiras*, existindo atualmente vários outros grupos, reunidos sob temas de interesse da Psicanálise. Assim, esse escrito mantém uma certa história, um percurso de leituras e de elementos de uma cultura. Não é uma leitura aca-dêmica, mas, marginal, no sentido de não se ater às versões oficiais ou ao saber universitário. Consideramos a Literatura e a Psicanálise trabalhos artesanais, sítios de cultivo da Arte, mais do que da técnica ou da ciência; estas se colocam como instrumentos daquela, e, dentre as Artes, a literária precede a psicanalítica. Aos literatos cabe as primícias do acompanhamento dos movimentos da alma, e não resta aos psicanalistas senão tentar segui-los neste orbitar incessável ao redor da Coisa inapreensível, através dos *tropos* de palavras na linguagem. A originalidade proposta nesse trabalho pode ser atribuída às tentativas de resgate de nossa história, por meio de leituras possíveis do desejo inscrito nas lendas e na Literatura.

O texto visado nesta ocasião, intitulado *Os Sertões*, escrito por Euclides da Cunha, foi pensado no contexto da leitura que estava sendo feita no momento do Seminário de Lacan sobre *A Identificação*. Trata-se de um livro que retrata muito bem as idéias prevalecen-tes no Brasil de então, cujo *background* era formado basicamente pelo tomismo e pelo positivismo. O primeiro no âmbito da Igreja Católica, e o outro, enquanto pólo de oposição, na formação militar.

Corroborando aquilo que Freud indicou na relação existente entre a Literatura e a Psicaná-lise, foi Machado de Assis, um dos maiores escritores brasileiros, quem, mediatamente, nos sugeriu a leitura de *Os Sertões* no contexto de *A identificação*. Quando, à época da Guerra de Canudos, narrada em *Os Sertões*, a opinião pública era conduzida pela imprensa a formar partido com o governo, ele ousou colocar sob suspeição tudo o que então se publicava a respeito. Levantou uma questão tipicamente psicanalítica: *Que vínculo é esse*, escreveu, *que prende tão fortemente os fanáticos ao Conselheiro?* Foi, portanto, esse literato quem primeiro começou a protestar contra o etnocídio que se praticava com o consentimento público, sob a determinação do Estado, aplaudido pelos políticos, incentivado pela Igreja, e efetuado pelo Exército. Aí está, contida nessa frase de Machado de Assis, uma pergunta que poderá vir a ser abordada pela Psicanálise, cujo primeiro esboço de resposta é tentado através desse escrito.

Há um princípio socrático, concernente ao desejo enquanto instaurado pela falta, que não sei se seria aplicável aos europeus em relação aos sertões. Os sertões não existem aqui na Europa, e nem mesmo existe uma palavra própria para nomeá-lo na língua francesa, pois os sertões não são desertos. *Os Sertões* , de Euclides da Cunha, estão sendo trazidos levando também em consideração que o *Projet France-Brésil de rencontres psychanalytiques* espera que *les analystes brésiliens ont assez fait l'épreuve dans leur chair de ce nouage entre subjectivité et vie sociale pour que nous espérions qu'ils nous éclairent sur ce point* [5]. É o que afirma o seu programa de trabalho, coincidindo, num momento opor-tuno, com alguns estudos que ora fazemos em Recife, no Brasil.

O traço unário

A aproximação aqui buscada está sendo feita através do conceito *traço único/unário*, de Jacques Lacan. Devem estar lem-brados do Seminário sobre *A Identificação*. Ele mesmo não se lembrou disso. Nesse Seminário Lacan destacou, numa frase de Freud, as palavras *einziger Zug*, elevando-as ao nível conceitual no conjunto do seu ensino. Colocou-as sob a primazia do significante para indi-car que identificação é identificação ao significante, sendo o Outro a determinar a função do *traço unário*, significante primeiro, o entalhe num osso, de acordo com o exemplo que trouxe. Relembremo-nos de alguns pontos a respeito, em Freud e em Lacan, para esclarecer a aplicação proposta.

Destaquemos o osso, o osso do hominídeo primevo, instrumento de marcação, registro, através do entalhe, para registrar traços, não ainda constituídos em contagem ou enumeração, mas como marca diferenciadora a identificar a morte. A morte de um não era a morte de outro. A marca demarcava um e outro, na morte. O próprio osso sugere a morte, resto de um corpo qualquer, sua parte mais duradoura, mais renitente. Aí se traçou uma marca, um traço. O traço virou letra e o osso virou toro sob a topologia lingüística do nosso saboroso caraíba Lacan.

O traço unário marca a morte, única; traço único, ímpar, a fundamentar o sujeito do inconsciente a partir do que lhe é impossível saber, o real da morte, dado absoluto que constituirá o não-saber próprio ao desejo, e que nunca se tornará conhecimento para o sujeito, pois, por mais marcas que se faça no osso, a sua marca só poderá ser feita por outro. Desejo de morte, primordialmente indicado pela morte do pai no desejo neurótico, significante mestre referente ao pai simbólico. A morte é o grande buraco a circunscrever o que, ao seu redor, será traçado, a exem-plo do que faz o oleiro gerando formas ao redor do vazio, vazio cujo epicentro é a Coisa, e ao redor da qual as nomeações instaurarão a dimensão Simbólica, numa fala onde o sujeito está emaranhado nessa articulação desejante implicando a morte e a sobrevivência pela via do desejo sexual.

O entalhe naquele osso, desencavado por Lacan, marca, por um traço, o registro primeiro de um recorte no Real, no Real da morte, que permitiu a grafia posterior de dois traços entrecruza-dos, contemporâneos a nós, que, sob o nome de cruz, erigimos nas sepulturas. Tais traços, entre-cruzados, indicavam, nas culturas anteriores à nossa, o pai, a exemplo de Schreber, identifi-cando- os aos raios solares enquanto deus-da-luz dos nativos ameríndios.

Em *Die Verneinung*, *A Denegação*, aprendemos com Freud que as idéias, as imagens con-cebidas, situam o Imaginário, no campo simbólico, no âmbito da alucinação do objeto referido - obje-to que será sempre inatingível e inabordável, núcleo da ética de Lacan. Esse primeiro traço, resultante já da alucinação do objeto, começa situando a dimensão humana, constituída, por essa via, então, alucinato-riamente. O traço único é já alucinatório; e, além de referir-se à morte marcada por outro, esse traço veio a ter seu campo de identificação ao nível do sujeito marcado pelo nome próprio, ao qual a coisa-sujeito se identificará,

havendo sido também marcado por outro. Toda a exterioridade do sujeito, sua *ex-sis-tência*, compõe-se a partir de tais traços.

A constelação do universo humano é delirante, sendo o delírio variável, desde os que são compartilháveis — estará este escrito sendo? —, até aqueles que são absolutamente próprios a um único dialeto falado por alguém, e ninguém mais, na loucura. Se é possível à Psicanálise fazer alguma leitura sintomática no social, poderia ser a partir do delírio de alguém, pois o coletivo é encontrável num sujeito. Sujeito *colocado no meio de todas as contingências — a morte, a mulher, o pai.* (...) *Isso constituiu uma volta às fontes, e mal merece o título de ciência* (Lacan, 1953). E é no exercício do escrever que se pode testemunhar, enquanto *secretários do alienado* (Lacan, 1956), uma certa leitura do que se ouve.

O *einziger Zug* freudiano nos sugere uma relação possível à mulher, além de sua vincula-ção à morte. *Zug*, para Freud, estaria imbricado a uma rede de significantes, se ampliássemos a rede até a palavra *trem*, comboio de trem. O sexo, enquanto origem para o nascimento através do corpo da mulher, e a morte, enquanto o ir-se embora, partir, origem do Simbólico desde o *fort-da*, que, em português, equivaleria a dizer *foi embora-voltou*. O ir-se embora de Freiberg associou-se para Freud à ferrovia vista pela primeira vez no exílio da família em direção a Viena. *"Partir" numa viagem é um dos símbolos de morte mais comuns e mais confirmados*, escreveu Freud em referência aos sonhos relacionados a trens, no texto *Traumdeutung*, no qual, a seguir, comparecem os trens como conotativos da atividade sexual masturbatória, e isso por intermédio de pontes verbais: *Zahn-ziehen*(*Zug*), *arrancar um dente*, pertencente à mesma raiz *trem* e *arrancar*. E no Brasil, tanto quanto na Áustria de então, os sonhos com dentes que estão sendo arrancados, são interpretados na cultura popular como significando a morte de algum parente.

Se ampliarmos um pouco mais a rede associativa, poderemos relacionar *Zug* à palavra *Bahnung*, outro termo destacado por Lacan, e que foi aplicado por Freud no *Projeto de 1895*. Encontraremos aí traços que poderiam compor uma rede de significantes, através de uma rede ferroviária. A palavra *Zug*, empr egada por Freud com uma conotação equivalente a *traço*, tam-bém é referente a *comboio de trem*. *Bahnung* foi traduzida para o inglês como *facilitations*, e transposta literalmente do inglês para o português *facilitações*. Mas Lacan nos indicou que *trilhamentos* seria a palavra mais própria, e, seguindo essa pista, podemos constatar que tanto *Bahn* em alemão quanto *trilhos* em português conduzem a caminho de ferro, trilhos de trem. Freud passou cerca de doze anos sofrendo de uma *fobia* pelas viagens de trem.

A mulher que comparece associada a trem foi aquela que ele acompanhou na viagem para Viena, após uma escala de praticamente um ano em Leipzig. Contava à época quatro anos de idade, e era sua mãe aquela mulher observada pela criança em sua nudez no compartilhamento de uma cabine de trem. A mãe nua requereu uma escrita em latim, *matrem nudam*, como que velando classicamente, numa língua não falada, aquele corpo interditado, como fez Hanold em relação à sua Gradiva. A frase de Goethe: *O Eterno Feminino nos atrai* deslocou-se para a *Terra Prometida*, jamais pisada por Moisés, num sonho onde Freud narrou que o trem se pôs em movimento e ele não conseguiu pisar na cidade. Também este *trem-traço* comparece, através de seus trilhamentos, no esquecimento do nome *Signorelli* numa viagem que fazia, de trem, natural-mente.

A Literatura situa o Feminino no âmago de sua própria constituição, o que não podemos esperar da Filosofia. Na Literatura, o Feminino é enaltecido na mulher, da poesia homérica ao nosso trovadoresco europeu, origem do nosso romance e de nossos cordéis, numa mistura entre amor cortês, guerras heróicas e escatologias messiânicas.

Apagar do mapa

Esse escrito pode ser um roteiro inicial por onde o *einziger Zug*, em Freud, associado ao *traço único/unário*, em Lacan, passa por Canudos, nos Sertões do Brasil, por onde os trens não chegavam. É também um convite para conhecerem Antônio Conselheiro, e traços da sua epopéia, como personagem central da Guerra de Canudos, ocorrida há quase meio século em nome dos mais altos ideais humanitários inspirados pelo mito da Revolução Fran-cesa de 1789. Aí, nesses sertões, o *14 de julho* foi comemorado de forma a se tornar uma data nefasta para a população daquela cidade, que nem ao menos tinha uma noção de referência naquela data. Mas, em 1897, nessa data, os militares se reuniram para traçar planos de ataque que se consumariam quatro dias depois.

Canudos foi formada cem anos depois da Revolução Francesa, crescendo às margens de um rio chamado Vaza-Barris, a partir de uma velha fazenda de criação de gado que fora abando-nada. Naquele local costumavam aglomerar-se pessoas suspeitas e ociosas, que, armadas até aos dentes, ficavam a beber cachaça e a pitar uns cachimbos de barro colocados em longos canudos de um metro de comprimento. O nome do lugarejo adveio destas solanáceas, plantas ribeirinhas crescidas às margens daquele rio. Aí se instalou Antônio Conselheiro, conduzindo em procissão os seguidores de seus conselhos, para virem a ser, algum tempo depois, dizimados.

A cidade de Canudos tornou-se importante na história do Brasil não por suas atividades produtivas, apesar de manter uma economia que ia além do nível de subsistência da sua popula-ção, pois até a Europa recebia seus produtos de exportação, que eram peles de animais criados no local, mas sim pela tragédia que se abateu sobre toda a população. Hoje já não existe mais na car-tografia contemporânea e encontram-se dificuldades para chegar ao sítio onde existiu, se procurá-la pelo nome de origem. *Apagar do mapa* faz parte da linguagem e do ideário brasileiro como expressão de uso corriqueiro com o sentido de *fazer desaparecer* ou, simplesmente, *matar*. Canudos foi duplamente *apagada do mapa*: o primeiro apagamento ocorreu com a chacina de toda a sua população, em 1897; o segundo, durante a mais recente ditadura militar, com a construção de um açude, o de Cocorobó, que inundou os restos da cidade, a qual fora bombardeada, numa tentativa vã de apagar da memória do povo os vestígios de uma atrocidade. Podemos conceber a idéia de o governo francês inundar o bosque de *La Saudraie* de Victor Hugo? Ou imaginar o extermínio completo de toda a população de Nantes? Mas aqueles que experimentaram as atrocidades do nazismo e de todo e qualquer tipo de governos autoritários podem avaliar tais horrores.

O traço que fixa o que orbita ao redor da Coisa, da morte, exige repetição, na tentativa de reencontro do que se marcou como existente. O traço se apaga, mas, em se apagando, torna-se mais presente, insistindo através das inúmeras tentativas que o sujeito faz para resgatá-lo. A fun-dação da cidade de Canudos foi uma dessas tentativas que Antônio Conselheiro fez, a derradeira, para recuperar os traços de sua história.

Temos a marca do nome: Antônio Vicente Mendes Maciel, conhecido por Antônio Conselheiro. *Nome não se dá; nome se recebe*, no escrever de Guimarães Rosa. Esse escrito não aponta para nomes já conhecidos universalmente, na Literatura ou na Filosofia; comporta, sim, outros nomes, e se em Paris ainda não os conhecem, algo de excelente lhe falta. Pois bem, Antônio Conselheiro foi o protagonista do romance-ensaio do escritor Euclides da Cunha por haver sido um herói para a cultura brasileira — ainda que tentem apagá-lo —, mas um anti-herói, pois não se lhe pode ser atribuída as qualidades da excelência grega, a *arethei*. Mas sem dúvida ele construiu uma Tróia, ainda que de taipa. O nome Antônio, difundido por Portugal por intermédio de Santo Antônio de Lisboa, ou de Pádua, é, no entanto, grego, e quem o fez remontar à origem helênica foi Plutar-co, como pertencente à família dos Heraclidas, descendentes de *Anton*, filho de Hércules; esse deveria ser o traço mais apagado do nome do nosso Conselheiro, mas o seu sentido de oposição, *anti*, talvez nem tanto, pois fez oposição à maior força armada do continente sul-americano.

Quando nasceu, foi nomeado, por invocação ao Santo Antônio, numa fazenda do mesmo nome, Santo Antônio do Boqueirão, de propriedade de um senhor que assim também se cha-mava, Capitão Antônio Dias Ferreira, localizada em Vila Nova do Campo Maior do Quixeramobim, no território do Ceará Grande, um povoado que passou à categoria de Vila, em 1789, e cresceu à volta da capela erigida pelo capitão Antônio, que a dedicou, e não poderia ser a outro a não ser a Santo Antônio. É pela *repetição* no nome que se fixa o traço que o identifica. Afinal de contas, o nome, ou prenome, forma um conjunto finito com poucas variáveis. É um dado fixo, ou constante, se o compararmos às variáveis possíveis que compõem outros vocábulos. Ascende à casa dos milhões os portadores de um mesmo nome. Encontramos nisso exemplo do que, em agrupamen-tos lingüísticos de origem comum, o arbitrário do signo revela como possibilidade de não haver variação da imagem acústica em relação a um dado significado. Não é, contudo, aleatória a marca do nome. Antônio ou Antoine revelar-nos-ia a grafia de determinados fonemas, assim como o nome Cleoptera os revelou a Champollion. O nome mata a coisa e sobrevive na repetição. O sujeito-coisa nomeado identifica-se a quê no nome? Ao desejo nele contido. A relação entre o nome e o ser do sujeito como a ignorar?

O nome que se repete a Antônio Conselheiro lhe arbitrou um destino de santidade: *Seguirei para onde me chamam os mal-aventurados*, disse certa vez a um antigo amigo de infância. A composição do nome Antônio Vicente indica, no primeiro, a sua trajetória histórica: a de ser um peregrino condutor de fiéis pelos

sertões; o segundo, Vicente, era o nome de seu pai, comerciante bodegueiro, que bebia mais aguardente que seus fregueses, o que levou mais tarde seu filho a escolher justamente o local de ajuntamento de ociosos e beberrões, à beira do rio Vaza-Barris, para organizar uma cidade onde a bebida alcoólica foi banida. Foi uma de suas maneiras de lidar com o pai: negar-lhe a bebida através da sua proibição a muitos outros. Um pai que morreria louco e arru-inado, e que seria enterrado na mesma capela onde batizou o filho, a capela de Santo Antônio, que assim era, no dizer de uma testemunha (João Brígido):

> [com] *seus assoalhos laterais, hermeticamente fechada, como uma igreja mal-assombrada, que devia afetar os cérebros, sobretudo à noite, a inalação de emanações cadavéricas, condensadas, diremos armazenadas em o pequeno recinto que fazia de cemitério há mais de setenta anos. Daí os assombramentos...*

Quarenta anos depois da morte do seu pai, distante daquela capela em sua cidade natal, onde foi batizado e onde foi enterrado seu pai, Antônio Conselheiro tentou erguer sua obra-prima, o Templo Novo de Canudos. E, quando o bombardeio a atingiu, viu o seguinte:

> *tombarem as igrejas, arrombado o santuário, santos feitos em estilhas, altares caídos, relíquias sacudidas no encaliçamento das paredes e — alucinadora visão! — o Bom Jesus repentinamente a apear-se do altar-mor, baqueando sinistramente em terra, despedaçado por uma granada, o seu organismo combalido dobrou-se ferido de emoções violentas. Começou a morrer. Requintou na abstinência costumeira, levando-a a absoluto jejum. E imobilizou-se certo dia, de bruços, a fronte colada à terra, dentro do tempo em ruínas.*

Estava morto, no interior da igreja que estava construindo, e essa obra constituiria a tentativa derradeira de recuperar na realidade o traço do Real não simbolizado da morte do pai. É possível que a cena, conforme a descrição feita pelo escritor Euclides da Cunha, tenha transformado este de estudioso positivista num escritor.

O nome próprio designa o sujeito, isto é, o *des-signa*, fazendo-o saltar dialeticamente do signo ao significante, instaurando a primazia deste através do Simbólico, do Outro, enquanto pri-mordial, pré-histórico, em referência ao pai. Nesse sentido podemos ler também na história do escritor Euclides da Cunha, num evento narrado de passagem por um de seus biógrafos, um sinal indicativo de um traço na identificação, na sua relação para com o Antônio Conselheiro. No dia em que Euclides da Cunha morreu, num duelo com seu rival, dirigiu-se bem cedo à casa de uma tia viúva, onde também moravam seus primos, um dos quais havia sido seu colega de trabalho; inda-gado sobre o motivo da visita, naquele dia e numa hora incomum para visitas, ele afirmou que fora buscar um revólver emprestado para matar um cão hidrófobo. Todos estranharam, e, durante a conversa com um dos seus primos, esse lhe lembrou ser aquele dia a data de aniversário da morte do pai deste. *Do Tio Antônio? Que coincidência!*, teria afirmado Euclides da Cunha. Nessa ocasião, seu próprio pai estava doente, e fazia parte dos seus planos cuidar dele; mas não o fez: preferiu morrer num duelo à bala, com o pretexto de salvaguardar a honra de marido enganado.

A marca do traço de morte que perpassou os significantes de ambos, historiador e histori-ado, destinou – os à guerra contra os militares. Euclides da Cunha, havendo sido militar, perdeu sua mulher para um outro militar, que era campeão de tiro, tornando-se alvo para as balas do seu desafeto. Gesto tresloucado, próprio de um suicida, o de duelar com um campeão nas armas escolhidas. Provocou sua morte diante da iminência da morte do próprio pai. E mais tarde seu filho incorrerá no mesmo erro, tentando matar o amante de sua mãe, que já matara seu pai. Euclides da Cunha desejou ser morto por aquele que desejou e foi desejado por sua mulher. Era Anna seu nome, que quer dizer *cheia de graça*, o que não deixa de ser uma ironia, tal a desgraça que se abateu sobre sua vida. Ela era, por sua vez, filha de um dos militares conspiradores do grupo que derrubou a Monarquia e proclamou a República. A República no Brasil foi promovida por um golpe militar, e o pai de Anna, Solon Ribeiro, foi o oficial encarregado de despachar o imperador deposto, D. Pedro II, para o exílio.

Os Sertões, de Euclides da Cunha, enquanto tentativa de recuperação do fato histórico mais dramático, registrado pela cultura brasileira até agora, revela o evento que foi a materialização cruenta do embate ideológico-cultural travado numa ex-colônia européia. E, se conseguíssemos retomar os trilhamentos dessa epopéia cultural identificada com as origens européias, seria provável sermos conduzidos a algo designado como resultante do confronto entre o tomismo aristotélico e o positivismo comtiano e a cultura

brasileira moldada pelos sertões. A Igreja e o Exército aliados contra a cultura popular. *A Psicologia das Massas*, de Freud, é sempre muito atual para os latino-americanos, pois a Igreja e o Exército são as instituições que podem ser consideradas estáveis numa sociedade em crise política permanente, e o poder político só conse-guindo ser exercido com o consentimento de ambas. O massacre de Canudos foi efetuado pelo Exército com o consentimento da Igreja.

Antônio Conselheiro, que contrariou a ambas as instituições, foi um sertanejo semi-letrado que liderou milhares de pessoas em procissões religiosas pelos sertões do Nordeste do Brasil até fundarem uma cidade que deveria ser regida pelos ditames da vontade divina de acordo com a interpretação dele. Líder carismático, popular; religioso e político, mais religioso que político, por-quanto a política era exercida para organizar a cidade que formavam e para corroborar as idéias religiosas professadas. Ele era o intérprete da vontade divina para aquelas pessoas, porém fora da instituição eclesiástica e da ortodoxia romana. A igreja não se constituía ameaça para os lati-fundiários, ao contrário, mas alguém que fosse capaz de fundar uma cidade em pleno sertão, mesmo sendo em terras devolutas, em nome de Deus, constituía-se, no entender do Exército e da Igreja, uma ameaça a toda a sociedade. O poder político, mais sagaz, procurou minimizar a ques-tão, e, no início, tentou interná-lo num hospício, o que revela bem a função dos asilos para *loucos*, a mesma que as prisões. Mas a versão sobre aquela população como não sendo de gente civili-zada, ênfase positivista, prevaleceu, e o protagonista da história de Canudos foi, literalmente falan-do, um proto-agonista.

A leitura que os estudiosos do fenômeno *Antônio Conselheiro* têm feito não ressalta a sua relação com o desejo, o sexo, as mulheres, e o apresentam como um misógino; porém, conside-rando que o Simbólico da Cultura se compõe sobretudo da tradição oral, passemos a histórias contadas. Os habitantes da região falam sobre os motivos da peregrinação mantida por Antônio Conselheiro por mais de duas décadas pelos sertões, e, junto ao esforço de se lembrarem do que acontecera, as narrativas, embora de forma velada, coincidiam num ponto: o beato havia praticado um duplo crime - matricídio e uxoricídio, isto é, havia matado a mãe e a mulher. A história narrada foi a seguinte: certa vez a mãe de Conselheiro o alertou para o fato de que sua mulher o traía com outro, e que ele poderia comprovar o fato simulando uma viagem, mas permaneceria próximo a sua casa no dia aprazado para a viagem, observando. Seguindo a orientação materna, assim procedeu: lá pelas tantas horas, notou um vulto masculino aproximando-se de sua casa. Não contendo seu ódio, foi até aí e matou a ambos. Ao verificar quem era esse outro deparou com o corpo de sua própria mãe, vestida em trajes masculinos. Fora a mãe quem o enganara, traves-tindo-se de rival, e levara-o a praticar o crime. Desde então, podemos concluir, como que em obediência à instrução materna para fazer simular uma viagem, não parou mais de peregrinar.

Contudo, o fato criminoso não ocorrera, restando para nossa interpretação como desejo, pois na realidade ele era órfão de mãe desde os seis anos de idade. Já adulto, sua esposa abandonara-o, e por um soldado de polícia do interior. Antônio Conselheiro combaterá então o Exército até à morte, como se este estivesse substituindo as mulheres, pois a lenda as reúne, mãe-mulher, morte e mulheres, colocando, singularmente, a ambos, exército e mulheres, em campos identicamente rivais. Para Eucli-des da Cunha, *a imaginação popular, como se vê, começava a romancear-lhe a vida, com um traço vigoroso de originalidade trágica.* Mas o fato é que, passados cem anos, o povo daquele lugar ainda narra a tragédia familiar como tendo sido a responsável pela peregrinação de Antônio Conselheiro pelos sertões. Ora, a história que mais deve nos interessar é a da tradução oral, a que é narrada nas lendas e nos mitos. O mais é mera versão *científica* que tende a desen-raizar os fatos para enquadrá-los em modelos teóricos. Isso é inescapável, é certo, mas existem vários modelos. De imediato, surge-nos Lacan, com o modelo do Outro, e, em *Formações do Inconsciente*, o Outro é indicado onde o sujeito se vê traído pelo desejo, que dormiu com o significante. A *traição* é o engano inerente ao significante, próprio ao Simbólico, que, quando não traduzido, conduz ao crime, mesmo não praticado, mas tornando-se constitutivo do desejo de morte. E o que a lenda nos indica na história de Antônio Conselheiro é que o Outro Absoluto, a mãe, o traiu.

Em Canudos, reza ainda a lenda, narrada como fato por Euclides da Cunha, que o Conselheiro:

> *nunca mais olhou para uma mulher* (...) *Esboça uma moral que é a tradução justali-near da de Montano: a castidade exagerada ao máximo horror pela mulher, contrastando com a licença absoluta para o amor livre, atingindo quase à extinção do casamento* (...) *Falava de costas mesmo às beatas velhas, feitas para amansarem sátiros.*

Porém, se, por um lado, mantinha-se avesso às mulheres, dedicou, doutra forma, à Mulher, dirigindo à Mãe Maria, Mãe de Jesus, vários manuscritos, escrevendo que *a nossa felicidade está nas mãos da Senhora.* E o nome de sua mãe foi Maria, Maria Joaquina de Jesus. Maria, que se traduz por Senhora, em português, senhorinhou-o até à morte, num longo processo de peregrinação em que procurou ser reconhecido como filho, através dos passos de Jesus, filho de Maria, ele próprio. Mas os escritos do Conselheiro, suas *Prédicas*, são assunto para outro trabalho, pois são exemplos daquilo que pode ser considerado sob o ângulo do amor cortês, dedicado à Dama inacessível.

Sob o desejo-de-morte, sob a renúncia às mulheres, em nome d'A Mulher e sob a Lei de Deus, o Pai, fundou-se uma cidade cujos habitantes estavam destinados à morte. O *vínculo* que uniu os conselheiristas ao Conselheiro foi um pacto de morte inconsciente.

Tudo isso ocorreu num *fim-de-mundo*, num pedaço de terra desconhecido, e, sob a pers-pectiva urbanística, Antônio Conselheiro, ainda que fosse um bom mestre-de-obras, só conseguiu transmitir a noção de *Favela* ao aglomerado urbano pobre formado nas cidades, pois o *morro da Favela*, próximo à cidade de Canudos, abrigou as tropas que a destruiram, e os soldados, ao retornarem para as suas cidades de origem, começaram a difundir o nome *favela* para designar os casebres urbanos, e a significação cultural do nome *favela* passou a formar socialmente a rede designativa para pobreza, marginalidade e morte.

A Igreja Nova de Canudos era a única construção sólida do lugar, e é uma homenagem ao sineiro dessa igreja o título desse escrito: O SI(G)NO EMUDECEU..., pois, mesmo sob bombardeio, ele fazia repicar o sino daquele campanário até ser atingido pelo canhoneiro. Somente sua morte poderia emudecer aquele sino, tornando-o signo na escrita de sua história. A construção daquela igreja, mesmo tosca, deve ser com-parada, em termos de memória histórica, à *Votirkirche* austríaca, à *Abadia de Westminster* inglesa, ou à *Notre-Dame* francesa, pois, se não se constituiu um marco em termos de noção cultural equi-valente, deve ser erigida como traço monumental para a memória de um povo constantemente ameaçado por golpes militares.

Os militares exumaram o cadáver de Antônio Conselheiro para lhe decepar a cabeça, como se fossem Perseus gloriosos, e mandaram-na para estudos frenológicos, a fim de que, no dizer de Euclides da Cunha, *a ciência dissesse a última palavra*. *Ali estavam,* escreveu, *no relevo de circunvoluções expressivas, as linhas essenciais do crime e da loucura...* Deceparam-lhe a cabeça como se pudessem apagar sua gesta da história através da degola.

E o que fizeram aquelas pessoas em Canudos para se tornarem objetos de tal requinte de crueldade? Plantaram, criaram, roubaram algumas coisas de vez em quando, edificaram e rezaram. Os canudenses rezavam. Muito. Quase todo o tempo. Toda a cidade era um imenso templo religioso, com seus cinco mil e duzentos casebres, habitados por cerca de vinte e cinco mil almas, vestidas com mortalhas de azulão de brim, como que a esperar o momento de serem enter-radas. Dentre os poucos sobreviventes da carnificina final — cerca de trezentas mulheres e crian-ças e meia dúzia de velhos —, um deles, ao contemplar a cena, chorava. Os demais sobreviventes, feitos prisioneiros, foram degolados.

Não houve ainda na história do Brasil outro movimento tão extenso na sua significação quanto o movimento promovido pelos seguidores de Antônio Conselheiro. A comparação proposta pelo próprio Euclides da Cunha com a Vendéia francesa, narrada por Victor Hugo em *Noventa e Três*, não é a mais adequada, pois os insurretos na Bretanha eram de fato monarquistas, e o bosque de La Saudraie dificilmente poderia ser comparado aos sertões de Canudos. Victor Hugo, no entanto, mostrou, tanto quanto Freud o fez em *Mal-estar na civilização*, *a natureza sublimada* na sociedade humana, enquanto Euclides da Cunha revelou a dimensão criminosa do processo civilizatório e, poderíamos concluir de sua leitura(,) que os militares foram aqueles que a sociedade elegeu para exercitar o crime em nome do progresso. *Ordem e Pro-gresso* é o lema comtiano que tremula, inscrito na bandeira do Brasil.

Relembrar aquela história talvez impeça que a Psicanálise se comprometa institucionalmente com sua repetição sob outras formas, como, por exemplo, quando, no período mais inclemente da mais recente ditadura militar instalada, houve um *psicanalista* nos quadros do Exército atendendo os torturados, mantendo-se sob a guarida de uma instituição psicanalítica internacional. Para estarmos sempre nos lembrando dessas e de outras histórias, e evitarmos os deslocamentos de nossas rivalidades, é que escrevemos sobre esses fatos da história, pois, se há possibilidades identificatórias para os psicanalistas

na dimensão Simbólica, uma delas é o lugar Imaginário ocupado pela via literária, por se reportar sempre ao Real.

E vocês, digam-me, o que ouviram do que lhes falei? Ou: *Quem definirá um dia essa Mal-dade obscura e inconsciente das coisas, que inspirou aos gregos a concepção indecisa da Fatalidade?* (Euclides da Cunha, Carta a Vicente de Carvalho).

Paris, junho de 1989,
Maison de l'Amérique Latine,
a convite da *Association Freudienne Internationale*.

Notas

1 Hamlet (I, 1, 39)

2 Publicados no Brasil pela Jorge Zahar Editor, RJ, em 1998.

3 Neste ponto esse trabalho poderia receber mais um item temático, o da presença dos jesuítas no Brasil desde o primeiro momento da colonização européia, bem como tratar essa presença nos primórdios do movimento psicanalítico lacaniano no Brasil, e, de modo específico, em Recife.

4 Aquele Papa, por sinal, estaria envolvido pelo menos numa outra questão relevante, de ordem anátomo-sexual, sobre o clitóris, na obra *De re anatomica*, de Mateo Colombo, obra que foi parar nos *Indices librorum prohibitorum*, e seu autor quase queimado em fogueira pública.

5 [....] *que os analistas brasileiros tenham provado na própria pele desse enodamento entre subjetividade e vida social, pelo que esperamos que nos esclareçam sobre esse ponto*.[....]

David Lynch, o la distorsión perceptiva (A propósito de *Inland Empire*)

Juan Ventoso

La necesaria incomodidad del espectador

Las reacciones del espectador de un film de D. Lynch oscilan entre una profunda admiración y una extrema molestia. Tomaré en primer lugar esos testimonios de espectadores.

Una más abarcativa y "especializada", y que atañe a una cuestión de método: la posición de Deleuze sobre el arte: la pregunta que él le plantea a una obra de arte no es "¿qué significa?" sino más bien "¿cómo funciona?".

Luego, un comentario de un crítico de cine español:

> "*Inland Empire (el título se refiere tal vez a una zona cercana a Los Ángeles) puede ser calificada de tomadura de pelo.* ***Lo mismo puede decirse, salvando las inmensas distancias, de un cuadro de Paul Klee o del Finnegan's wake de James Joyce.*** *A este corresponsal se le han agotado los circunloquios: a la salida del cine comentó que el artefacto era un insulto al espectador* ***y, sin embargo, sigue dándole vueltas al insulto, encontrándole matices y, lo que es más grave, recordando con placer el inmenso disparate".***

Es una interesante indicación sobre el goce que proporciona ese "artefacto", precisamente allí donde el sentido fracasa y se vuelve "disparate". Luego continúa el artículo:

> Le atribuye a S. Zizek decir (*"como buen psicoanalista"*) que *..."* Blue Velvet *trata realmente sobre el asesinato del padre (desde el inicio, donde literalmente el papá del personaje principal muere mientras riega el jardin, hasta la relación del protagonista con el salvaje personaje interpretado por* Dennis Hopper*).*
>
> *"Hace mucho más tiempo, leí un ensayo escrito por el novelista* David Foster Wallace *que me parece una interpretación más convincente sobre las peliculas de Lynch(o al menos de lo que a mi me pasa cuando las veo). El artículo hablaba especialmente sobre* Lost Highway *aunque tenía un argumento más general. Según me acuerdo la idea principal era que en las películas de Lynch* ***no hay un sentido escondido que descubrir.*** *Lo que el director busca es producir una sensación de incomodidad y absurdo basada, en efecto, en la* ***ausencia de sentido****.*
>
> *"Por estos días, y contradiciendo lo que acabo de escribir, he pensado que las películas de Lynch, en especial Lost Highway y* Mulholland Drive*, tienen un significado más específico. Tienen que ver, creo, con* ***un terror cotidiano,*** *con el miedo constante a que lo que sentimos confiable, el lugar donde y las personas conque vivimos, cambien de un momento a otro. Pero este cambio no tiene por qué ser radical, no es necesariamente una traición ni una tragedia. Tiene que ver, más bien, con* ***cambios discretos, de esas cosas que pasan todos los días, pero que a veces terminan por dar vuelta todo. Así el terror no es fantástico ni extraordinario, está ahí en tu living.*** *Y así como en las pesadillas, lo que parece normal, igual a todos los días, se puede transformar en algo irreconocible, imposible de comprender".*

Retomando la idea de Deleuze, de preguntarse cómo funciona, más bien que qué quiere decir, me interesa situar el **procedimiento** por el que se llevan a cabo esos cambios discretos, procedimiento que hace al ***estilo*** de Lynch. Creo poder aislar un rasgo: la *distorsión,* que transforma la superficie de

la representación común en otra totalmente extraña, no euclidiana (como una banda de papel corriente se transforma, mediante una torsión, en una de Moebius).

Por este procedimiento, Lynch crea esos climas angustiosos, de mal sueño, que corresponden a lo que Freud estudió como el fenómeno de lo *Unheimlich*, que acontece cuando lo familiar y lo extraño, el Bien y el Mal, dejan de ser opuestos, y lo familiar se vuelve extraño, o se descubre que lo extraño no es otra cosa que lo más familiar; o que hay Mal en el Bien, y al revés, que hay un Bien en el Mal...

Esa distorsión puede ser mínima: un guiño, un rictus, una entonación, una música. Son pequeños signos. Lo más logrado es esa aparición del signo, que transforma a la escena en una epifanía –me disculpo por usar un término del que tanto se ha abusado- Mucho más logrado –en mi opinión- que cuando sobrecarga y densifica la atmósfera por una acumulación exagerada. Aunque en este último caso, se logra un efecto de artificialidad, de fabricación grotesca, que también es *Unheimlich..*

Una lectura posible es que hay allí una crítica social, incluso política, al *Imperio* estadounidense. Digamos, que hace aparecer el goce malsano que está en el reverso de las apariencias cotidianas, bajo el cuadro *naif* o *hollywoodense* del modo de vida americano.

Algunos comentarios del propio Lynch van en esa dirección:

> *"Así es como yo veo a América: hay un aspecto muy inocente e ingenuo en la vida americana, y también hay horror y maldad."*

"He oído decir alguna vez que nuestro viaje por la vida es para alcanzar la mente divina a través del conocimiento y la experiencia de los opuestos combinados. Esa es nuestra historia. El mundo en el que vivimos es un mundo de opuestos. Y la cosa es reconciliar estos opuestos." Pero entonces el cine ¿sería algo así como el punto de vista de Dios...? No me parece, y espero demostrarlo.

"Influencias estéticas"

> *"Yo empecé como pintor, en la escuela de Bellas Artes, pero **un día estaba delante de un cuadro y me pareció ver que algo se movía en él.** Desde entonces intento combinar sonido e imágenes de la mejor manera posible".*

Encontramos aquí también esa experiencia de lo extraño e inquietante -ver algo que se mueve en un cuadro, una alteración del campo perceptual, de la representación- como causal de su incursión en el cine.

Por este sesgo, la distorsión del cine de Lynch tiene parentesco con cierto expresionismo.

Lynch cita dentro de quienes más lo influenciaron a Magritte, Duchamp, y en un lugar muy destacado a **Francis Bacon**, de quien dijo que representaba para él "la perfección". Así que continuaré hablando de cómo veo yo el cine de Lynch dandole la palabra a F. Bacon.

°°°

A propósito del libro *Entrevista con Francis Bacon*, de David Sylvester

Bacon distorsiona la figura más allá de la apariencia, como si sólo a través de la *dislocación* las cosas se volviesen hacia nosotros con su imagen *primordial*. Lo cual aparece, por supuesto, en virtud de un artificio.

"Autorretrato"

Dicho artificio obra una distorsión en el retrato, pero esto no implica en ningún caso una ofensa para el modelo (Cf la versión que hace del retrato del papa Inocencio X, de Velázquez, con esa ferocidad del rostro reducido a una mancha borrosa, donde se ve claramente una boca muy abierta, con los dientes cuidadosamente dibujados), sino que, en palabras de Bacon... "hoy no se puede registrar lo que nos asalta como un hecho sin hacer una profunda injuria a la imagen". Además, «uno presenta la sensación y el sentimiento de vida del único modo que puede. No digo que sea un buen modo, pero lo haces lo más hondamente que puedews"

Retrato del papa Inocencio X, por Velazquez

Retrato del papa Inocencio X, por Bacon

Para Francis Bacon «el **arte** es una obsesión en la vida» y, puesto que somos seres humanos, piensa que es normal que nuestra mayor obsesión seamos nosotros mismos, por eso prefirió pintar al ser humano, retratos, la *carne*.

"Figura con carne"

Casi siempre una sola figura en cada cuadro con el fin de no caer en la fácil relación narrativa entre figuras cuando hay varias. **Nada de elementos e interpretaciones narrativas.**

Ahora bien, Bacon no dice que **no quiera contar una historia**, lo que ocurre es que él asocia el contar una historia con el aburrimiento, y por eso asegura querer «hacer lo que dijo Valéry: transmitir la sensación sin el aburrimiento de su transmisión». La historia, en este sentido, conduce a un detrimento de la imaginación; la sensación, en cambio, es variada y sugestiva"

Se trata, en su pintura, de la genealogía de lo accidental (lo accidental, la *tukhe*, , la mancha como punto de origen del cuadro).

El expresionismo de Bacon me parece corresponder a lo que C. Soler señalaba acerca de la angustia contemporánea, que no es un terror frente al Otro amenazante, sino la angustia correlativa de la inexistencia del Otro, del desamparo, de lo que Heidegger llamó la derelicción, el ser de desecho, arrojado al mundo.

> *"Al intentar hacer un retrato -dice Bacon-, mi ideal sería realmente tomar sólo un puñado de pintura y tirarlo en el lienzo y esperar que apareciese allí el retrato".*

Sylvester le pregunta: ¿A qué edad llegaste a comprender que la muerte te llegaría a ti también algún día?

> **F.B:** Me di cuenta cuando tenía diecisiete años. Lo recuerdo muy bien, muy claramente. Recuerdo que estaba mirando una cagada de perro en la acera y de pronto lo comprendí; ahí está, me dije, así es la vida. Curiosamente, me atormentó durante meses, hasta que llegué, como si dijésemos, a aceptar que uno está aquí, existiendo durante un segundo, y que le aplastan luego como a una mosca contra la pared.

A Bacon le parecía que la vida es un sin sentido, pero que se lo damos nosotros con nuestra experiencia. Ahora bien, el sentido que le damos a la vida para hacerla soportable es «totalmente insustancial. Creamos determinadas actitudes que le dan un sentido mientras existimos, aunque sean en realidad insustanciales en sí mismas».

¿Cómo expresarlo? **Habría que «creer en nada, pero creer»**, continúa. La aparente contradicción de esta frase revela la absoluta contrariedad inherente al *trastorno de haber nacido.*

Francis Bacon, en fin, se consideraba a sí mismo un «médium» a través del cual actuaban **el accidente y el azar,** más que un pintor.

Volvamos ahora a D. Lynch. Además de lo visual-pictórico, encontramos en él la importancia de lo auditivo –que incluye lo inaudible, y aun lo inaudito.

Música y sonidos ambientales

Últimamente se ha señalado la importancia de la música y de los sonidos en el cine de Lynch. Con la colaboración de Angelo Badalamenti y su exquisito gusto por los temas clásicos de los cincuenta, las películas de Lynch se sitúan más allá de las imágenes. Calan hasta lo más profundo de la audición como experiencia sensorial. Hay también, junto a esa utilización de la música y de sonidos evocadores, hipnóticos, sugerentes, cierta exploración de lo disruptivo, de un ruido de fondo que presentifica un real fuera del sentido, una *voz,* más que el significante articulado.

> *"Me fascinan las presencias, lo que se llama sonido de ambiente. Es el sonido que se escucha cuando hay silencio, entre palabras o frases. Es una **cosa peligrosa**, porque en este aparente silencio se pueden aportar sentimientos y se pueden crear ciertas imágenes de un mundo superior. Todas esas cosas son importantes para construir ese mundo."*

Podemos sentar entonces la hipótesis de que el cine de D. Lynch se ajusta a la lectura que Lacan propuso acerca del arte, como esa actividad que, entre todas las actividades humanas, se dedica a circunscribir la "*Cosa peligrosa"* que al mismo tiempo orienta y cuestiona radicalmente nuestros modos de percibir.

Camino de transubstanciación
Poética de Jeanneth Forkel

Carlos Seijas

¿Qué implica caminar? Todos caminamos, unos poco, otros mucho, pero más de alguna vez en la vida caminamos. Hay tantas metáforas en el camino, del camino, sobre el camino, que antes de continuar nuestro "andar" en estas líneas quisiera evocar al cantor del paisaje sevillano por excelencia, Antonio Machado, que en sus "Proverbios y Canciones" XXIX nos dice:

Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.

Al andar se hace camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.

Caminante, no hay camino,
sino estelas en la mar.

Con esta enriquecedora pieza plagada de metáforas, comenzamos nuestro andar a través de la obra de la poeta guatemalteca Jeanneth Forkel; a quien me gusta pensar como *la cantora del camino que es la vida*, cuando reta a Machado:

camina camina
luego el duelo
del alud continuo
por si acaso, resuena en algún sitio un mientras tanto

Cuando se aborda el tema de la poesía, no puedo más que unirme a Freud cuando dice: "*cuán difícil es para el psicoanalítico hallar algo nuevo, algo que un poeta no haya sabido antes que él*" 1; y de Lacan: "*Los poetas, (...) siempre dicen, como es sabido, las cosas antes que los demás*" 2. En la cuestión analítica, es pues nuestro deber preguntar a los poetas. Nosotros le preguntaremos a nuestra "cantora". Si Freud no lo hizo, a las poetas de su tiempo, es tal vez porque a la sazón de fines del siglo XIX tenemos solamente a la travestida literaria Aurore Dupin oculta en George Sand, así como las incipientes referencias a la poetiza griega Safo de Lesbos; únicamente mencionada por Freud como una referencia a la introducción de "la Safo", de Alfonso Daudet, en su texto *La Interpretación de los Sueños.*

Mas sobre la cuestión poética, bien nos dice Freud: "*A mi modo de ver, cuando los poetas se lamentan de que en la entraña humana moran dos almas, y cuando los psicólogos populares hablan de la escisión del yo en el hombre, piensan en esta división -materia de la psicología del yo- entre la instancia crítica y el yo residual, y no aluden al antagonismo -descubierto por el psicoanálisis- entre el yo y lo inconsciente reprimido. Sin embargo, la diferencia entre ambos fenómenos es borrada por el hecho de que entre los elementos reprobados por la crítica yoica se encuentran, ante todo, los derivados de lo reprimido. Mas, en realidad, todo los poetas dignos de tal nombre han transgredido este precepto y han considerado como su misión verdadera la descripción de la vida psíquica de los hombres, llegando a ser, no pocas veces, precursores de la ciencia psicológica. Todo esto nos demuestra que el poeta no puede por menos de ser algo psiquiatra, así como el psiquiatra algo poeta, y además, que puede muy bien tratarse poéticamente un tema de psiquiatría y poseer la obra resultante un pleno valor estético y literario*" 3.
A lo que Forkel responde en "despilfarro":

resuena el arroyo
es porque canta

es porque habla
es porque llora

y una rama se ahoga
y una hoja se desprende
y como la gota
resbala
quejándose

se congregan
en monumentos
de horizonte
en el litoral

resuena el trueno
llegó primero la luz
llegó primero el golpe
llegó primero el deslumbramiento

y el cielo se encendió
y el cielo se apagó
y el cielo enmudeció
se cae
rasgándose

se ordenan
bajo la fila
de sus dedos
en el Kismet

calcina la llama
dibuja la silueta fría
dibuja las alas
dibuja la noche

y la ausencia se prende
y la ausencia se desmiente
y la ausencia se queda
queda

y ella quisiera ser liana
para aliarse al ser infinito

A razón de la anterior cita, me gustaría referirme en este espacio a una dimensión muy particular de la cuestión analítica: la metamorfosis. Metamorfosis, según la Real Academia Española viene del latín metamorphÿsis, y este del griego μεταμορφωσιζ, que pueden ser entendidos por transformación; literalmente transformación de algo en otra cosa o bien, mudanza que hace alguien o algo de un estado a otro y finalmente cambio que experimentan muchos animales durante su desarrollo, y que se manifiesta no solo en la variación de forma, sino también en las funciones y en el género de vida.

La tarea del poeta, o en éste caso de LA poeta, es pues, la de darnos el espacio de la metamorfosis a través de la alquimia de ciencia y arte de la poiésis creadora. El poder de trasformar y transubstanciar nuestra subjetividad en divinidad. Con metáforas y las metonimias 4, la poesía producirá en cada uno de nosotros esa metamorfosis. No a la *Dei Verwandelung* de Kafka, sino en la línea histórica del *Metamorphoseon libri* que va de Publio Ovidio Nasón a Lucio Apuleyo y nos llevan a un supuesto Lucio Patrás. El Libro de las *Metamorfosis*, en sus diversas versiones, nos cuenta con gran belleza un mosaico de relatos mitológicos de los cuales sólo tomaré uno, el de Eros 5 y Psykhé 6.

En una ciudad de Grecia había un rey y una reina que tenían tres hijas. Las dos primeras eran hermosas. Para ensalzar la belleza de la tercera, llamada Psykhé, no es posible hallar palabras en el lenguaje humano. Tan hermosa era que sus conciudadanos, y un buen número de extranjeros, acudían a admirarla. Incluso dieron en compararla a la propia Afrodita, y no advirtieron que, al descuidar los ritos debidos a esta diosa, tal vez estaban atrayendo sobre la bella y bondadosa joven un destino funesto. Afrodita, la diosa que está en el origen de todos los seres, herida en su orgullo, encargó a su hijo Eros: "*Haz que Psykhé se inflame de amor por el más horrendo de los monstruos*" y, dicho esto, se sumergió en el mar con su cortejo de nereides y delfines. Psykhé, con el correr del tiempo, fue conociendo el precio amargo de su hermosura. Sus hermanas mayores se habían casado ya, pero nadie se había atrevido a pedir su mano: al fin y al cabo, la admiración es vecina del temor... Sus padres consultaron entonces al oráculo: "*A lo más alto - contestó -, la llevarás del monte, donde la desposará un ser ante el que tiembla el mismo Zeus*". El corazón de los reyes se heló, y donde antes hubo loas, todo fueron lágrimas por la suerte fatal de la bella Psykhé. Ella, sin embargo, avanzó decidida al encuentro de la desdicha. Sobre un lecho de roca quedó muerta de miedo Psykhé, en lo alto del monte, mientras el fúnebre cortejo nupcial se retiraba. De pronto levantó un viento que la alzó en vuelo y la depositó suavemente en una pradera cuajada en flor. Tras el estupor inicial Psykhé se adormeció.

Al despertar, la joven vio junto al prado una fuente, y más allá un palacio. Entró en él y quedó asombrada por el detalle del edificio y sus estancias; su asombro creció cuando unas voces angélicas la invitaron a comer de espléndidos platos y a acostarse en un lecho. Cayó entonces la noche, y en la oscuridad sintió Psykhé un rumor. Pronto supo que su secreto marido se había deslizado junto a ella. La hizo suya, y partió antes del amanecer. Pasaron los días por la soledad de Psykhé, y con ellos sus noches de placer. En una ocasión su desconocido marido le advirtió: "*Psykhé, tus hermanas querrán perderte y acabar con nuestra dicha*". "*Mas añoro mucho su compañía - dijo ella entre sollozos-. Te amo apasionadamente, pero querría ver de nuevo a los de mi sangre*". "Sea", contestó el marido, y al amanecer se escurrió una vez más de entre sus brazos.

De día aparecieron junto a palacio sus hermanas y le preguntaron, envidiosas, quién era su rico marido. Ella titubeó, dijo que un apuesto joven que ese día andaba de caza y, para callar su curiosidad, las colmó de joyas. Poco antes de que anocheciera, Psykhé tranquilizó a sus hermanas y las despidió hasta otra ocasión. Con el tiempo, y como no podía ser de otra forma, Psykhé quedó encinta. Pidió entonces a su marido que hiciera llegar a sus hermanas de nuevo, ya que quería compartir con ellas su alegría. Él rezongó pero, tras cruzar razones, acabó accediendo. Al día siguiente llegaron junto a palacio sus hermanas. Felicitaron a Psykhé, la llenaron de besos y de nuevo le preguntaron por su marido. "*Está de viaje, es un rico mercader, y a pesar de su avanzada edad...*" Psykhé se sonrojó, bajó la cabeza y acabó reconociendo lo poco que conocía de él, aparte de la dulzura de su voz y la humedad de sus besos... "*Tiene que ser un monstruo*", dijeron ellas, aparentemente horrorizadas, "*la serpiente de la que nos han hablado. Has de hacer, Psykhé, lo que te digamos o acabará por devorarte*". Y la ingenua Psykhé asintió. "*Cuando esté dormido -dijeron las hermanas-, coge una lámpara y este cuchillo y córtale la cabeza*". Enseguida partieron, y dejaron sumida a Psykhé en un mar de turbaciones. Pero cayó la noche, llegó con ella el amor que acostumbraba y, tras el amor, el sueño. La curiosidad y el miedo tiraban de Psykhé, que se revolvía entre las sábanas. Decidida a enfrentar al destino, sacó por fin de debajo la cama el cuchillo y una lámpara de aceite. La encendió y la acercó despacio al rostro de su amor dormido. Era el propio dios Eros, joven y esplendoroso: unos mechones dorados acariciaban sus mejillas, en el suelo el carcaj con sus flechas. La propia lámpara se avivó de admiración; tanto que una gota encendida de su aceite cayó sobre el hombro del dios, que despertó sobresaltado. Al ver traicionada su confianza, Eros se arrancó de los brazos de su amada y se alejó mudo y pesaroso. En la distancia se volvió y dijo a Psykhé: "*Llora, sí. Yo desobedecí a mi madre Afrodita desposándote. Me ordenó que te venciera de amor por el más miserable de los hombres, y aquí me ves. No pude yo resistirme a tu hermosura. Y te amé... Que te amé, tú lo sabes. Ahora el castigo a tu traición será perderme*". Y dicho esto se fue. Quedó Psykhé desolada y se dedicó a vagar por el mundo buscando recuperar, inútilmente, el favor de los dioses: la cólera de Afrodita la perseguía.

La diosa finalmente dio con ella, menospreció el embarazo de la joven, le dio unos cuantos azotes y la encerró con sus sirvientas Soledad y Tristeza. Afrodita decidió someter a Psykhé a varias pruebas, convencida de que no podría superarlas; mas acudieron en ayuda de la joven las compasivas hormigas, las cañas de los ríos y las aves del cielo. La última prueba, en cambio, fue la más terrible: Psykhé bajó a los infiernos en busca de una cajita que contenía hermosura divina. En el camino de regreso, sin embargo, quiso ella misma ponerse un poco y, al abrir la caja, un sueño insoportable se abatió sobre ella. Y habría muerto, de no ser porque Eros, su loco enamorado, acudió a despertarla: "*Lleva rápidamente la cajita a mi*

madre, que yo intentaré arreglarlo todo" dijo, y se fue volando. En la morada de los dioses, a petición de Eros, Zeus determinó que los amantes podían vivir juntos. Así que Hermes raptó a Psykhé y la llevó al cielo, donde se hizo inmortal. A su debido tiempo tuvieron una niña a la que en la tierra llamamos Voluptuosidad.

Ésta es, la metamorfosis a la que nos lleva la poiésis: Los griegos tenían la creencia de que al morir una persona, su alma abandonaba el cuerpo en forma de mariposa nocturna. Por ello en las noches de verano, a la hora del atardecer, se ve a las mariposas nocturnas revolotear como locas alrededor de la luz. Es la propia Psykhé que busca junto a su lámpara, infructuosamente, al amado que perdió de forma tan ingenua.

Nos dice Freud: "... *cuando el poeta nos hace presenciar sus juegos o nos cuenta aquello que nos inclinamos a explicar como sus personales sueños diurnos, sentimos un elevado placer, que afluye seguramente de numerosas fuentes. Cómo lo consigue el poeta es su más íntimo secreto; en la técnica de la superación de aquella repugnancia, relacionada indudablemente con las barreras que se alzan entre cada yo y las demás, está la verdadera ars poetica... El poeta mitiga el carácter egoísta del sueño diurno por medio de modificaciones y ocultaciones y nos soborna con el placer puramente formal, o sea estético, que nos ofrece la exposición de sus fantasías*" 7.

Una metamorfosis implica necesariamente un cambio, una transformación, un dejar de ser lo que se es para caminar, para caminarse como ser-hablante. Nos dice Forkel en "Terquedad":

y ahora se atañe el duelo
melancolía
es que acaso solo eso
¿es lo que se siente?

que brevedad
ni el segundo traspasa
esta indiferencia
de años, de días...

y se atañe el duelo
pasa paso lento
estanque de cubierta
marejada estrecha
en lo funesto del brillo

y llega el duelo a la boca
se dibuja
y se inventa un dilema
se moja se seca

se dobla
y se abate contra sí
pérfida torrentada
de anís aguacerazo

y llega el duelo
acurrucado
como el canto de cuna
sin mecer la luna

y llega el duelo
se cubre el rostro
de lágrimas frías
sombrías como el suspiro

La obra de Jeanneth, línea tras línea evoca en mí una metamorfosis, es decir una transformación; en "Transitorio" nos canta:

pausa
y toma aire
corre
se detiene
sed doliente

mirada
baja
vacía
la gracia
infinita
inicua
sequedad

transita
sobre
roca
amarga
arranca
la fluidez
liquido
victo
de
esta sien
por cien
inquieta

doblega
zozobra
en tierra
manifiesto
volante
calcitrante
voz
tenue
infatigable
sueño
diluido
fluido
perdido.

Si en alguna rama del saber el ser humano ha sabido plasmar esa capacidad única esa es la mitología. La mitología de todos los tiempos y culturas nos habla constantemente de esa peculiaridad de los dioses y diosas que conforman su panteón, el poder cambiarse a voluntad, el presentarse en diferentes formas, m as su sustancia permanecía inmutable. Es decir, sin importar la forma que tomara Zeus seguía siendo "el viento que da vida". Es la ceguera ante su divinidad, la que hace que los humanos no reconozcan esa esencia que reside no sólo en los dioses, sino en ellos mismos. La poesía, el acto creativo nos transforma, nos vuelve dioses, pues salimos de las cadenas en que la cultura ha escrito nuestro ser, para volar como nuestro amado quetzal, libre y bello, que con su hermosa y larga cola nos retrotrae al pensamiento eterno que reside en nosotros; y su escarlata pecho es lo corpóreo que nos une como seres vivientes, cuerpos irrigados por sangre y alimentados por el deseo, fuente de nuestra verdadera esencia.

El fuego que irradia nuestra sangre y nuestra alma nos recuerda la voz faós de la cual deviene fantasía, término que indica esa mágica esencia que reside en el alquímico elemento fuego, el que purifica los demás elementos y en cuya contemplación, alrededor de una fogata, emanaron las grandes ideas de los seres humanos de todas las culturas. Fue al contorno de su luz y calor que desde la noche de los tiempos

se concibieron las maravillas de los mundos antiguos. Ahora el triste humano despojado de su magia se reúne alrededor de una aparato que le ordena consumir y consumirse, convirtiéndose en un objeto, un mero ente mecánico consumido por su falta de deseo, por su olvido e indiferencia ante la magia que espera a ser redescubierta en la alquimia de la poesía. La obra de nuestra poeta conjuga a la vez cuerpo y alma, sustancia y accidente, en vocablo aristotélico. La metamorfosis que surge de la obra poética nos lleva, necesariamente a un concepto medieval, un concepto que pocos considerarían mágico, mas recordando a Platón: La Magia consiste en el culto de los dioses, y se adquiere mediante este culto. Me refiero al fundamento cristiano de la transubstanciación de la materia; tal como nos dice Jeanneth en "Propiedad":

lanzo el alud a tu abismo
en tu espacio rasgo tu enojo
silencioso alud que un día lanzaste ante esta anfractuosidad

lame como el sol
a la sombra vacía
lame a la sombra
como el sol en su fulgor

y tomo tus maravillas
me hago una con ellas
y las tomo por reflejos
de una eterna llegada

pero vacila
la pupila
esta dolida
se cansa
se agota
se cierra
duerme

escucho la voz
reconozco esa voz
mi bien amado
esta hacia el vacío

lo persigo
en distorsión
del sonido
ya no lo emana
de estas ánforas de estos odres
de estas pesadillas

he muerto
en aquella noche
cualquiera
he muerto
en aquel día
de cualquier día

no era este mi espejismo florido
no era este el sueño mío

La transubstanciación de la materia es un dogma teológico expuesto por vez primera por Tomás de Aquino, por supuesto, basado en Aristóteles. El *Doctor Angélicus*, como se le denomina al Santo de Aquino, nos explica cómo un pedazo de pan y una copa de vino se transforman en cuerpo y sangre de Christos. El principio es el siguiente, cuando el sacerdote (literalmente "sagrado") bendice el pan y el vino,

el poder de Dios a través de su Espíritu, el Espíritu Santo, cambia ese pan en Cuerpo de Christos y ese vino en Sangre de Christos, a eso Tomás le denominó transubstanciación de la materia, puesto que si uno come el pan sigue sabiendo a pan y si toma el vino tiene el sabor, la consistencia y demás cualidades del vino, es decir, no saben ni a carne ni a sangre. El acto de "magia", al poder de la alquimia divina hace que el pan y el vino cambien de sustancia más no de accidente. Permítaseme un ejemplo, nuestra realidad material en todas sus variantes es a lo que Aristóteles denominaba accidentes, hablando de una persona si ésta es alta o baja, delgada o gruesa, rubia o morena, son meros accidentes de la materia, pero cuando nos enamoramos, esa persona que antes nos parecía una más, ahora resulta ser el ser más maravilloso que exista en la tierra. Ese es el poder de la alquimia, el fuego sagrado guardado en Delfos, el poder de la poesía, del acto creativo. Transubstanciar lo material en espíritu. Hablamos pues del poder del Maha-âtmâ, del Gran Espíritu, de la Gran Alma que grita desde el fondo de cada uno de nosotros clamando por liberarse de la cultura que la aprisiona y volverse un canto, una pintura, una escultura... una poesía, una mujer. Tal como nos lo narra Forkel en "Ataviarse":

camina camina
tras la sombra tenue
pronto pasara por debajo
de la luz de una estrella
de un faro, de un sol

se alarga
y se convierte en sueño
vaga vaga
la toca el aire
la toca la noche
la toca el silencio
corre corre
hacia el abismo
donde atisba una ánfora cristalina
donde cae casi muerta
al olvido

se desvanece
al primer toque inquisidor
de la mirada
que la juzga infernal
no es negra
es pálida
como esta piel
no tiene rostro
como tampoco tiene
corazón
revela desvela por la esquina
pálida
pronto arrollada
por el primer látigo
de sol
quieta quieta
pronto se difuminara
entre el arco
entre la fuente entre el muro
de esta soledad

Volviendo a la pregunta inicial y ya recorrido parte del camino, ¿qué implica caminar? El vocablo camino tiene un origen muy peculiar, pues no es ni griego, ni latino ni incluso árabe, es decir las tres lenguas que de una u otra forma más han influido en nuestra lengua castellana, pues camino viene del celtibero "camanon", literalmente tierra por donde se transita habitualmente.

¿Qué es la vida sino ese camino hollado, pisado una y otra vez? Ese camino en el que el humano se hace ser, en el que lo humano se trasubstancia en divino. La vida son las huellas que dejamos, no necesariamente para que alguien más nos siga, sino para darnos cuenta que no hay camino, que la vida puede parecernos un eterno retorno, una vuelta al perpetuo absurdo, y no es sino a través de la poésis que logramos cambiar ese transitar por una re-vuelta sobre nosotros mismos, esa "Inefabilidad" que nos narra Forkel:

no encuentro el camino
de regreso
de regreso
no encuentro el camino

dentro de este que se sabe bosque
me he extraviado
me he perdido
me he puesto a cuestas
del olvido
me he dispersado
en su brisa
en su brisa
me he aguacerado
fuera del hontanar
he cotejado las sombras
he perdido mis agujas
he encontrado el espejo
oh resplandor!
oh oscuridad!

las dos me toman
me conducen
por el único camino
que he de andar
oh silencio!
oh estrépito!

los dos me hunden
en la tonada
que he de aprender
oh amor!
oh muerte!
me atan al funeral
donde cantando van...

La obra de Jeanneth Forkel nos invita a quitar ese velo que nos aprisiona y volvernos letra, la letra que no escribe otro más que nosotros que somos los otros, la música de las esferas que entonamos todas y cada una de nosotras, las almas vivientes.

Carlos Seijas
Nueva Guatemala de la Asunción
26 de noviembre de 2007

Notas

1 Freud, S. *Psicopatología de la Vida Cotidiana: IX. Actos Sintomáticos y Casuales.*

2 Lacan, J. *Seminario 2. El yo en la teoría de Freud*. Clase 1. Psicología y Metapsicología. 17 de Noviembre de 1954.

3 Freud, S. *El Delirio y los Sueños en la «Gradiva»* de W. Jensen. 1906.

4 La diferenciación entre metáfora y metonimia se le debe a la obra de Roman Jakobson, por lo que se define habitualmente a la metáfora como un tropo en el cual una cosa es descrita comparándola con otra, pero sin enunciar explícitamente la comparación; mientras que por metonimia se entiende habitualmente como un tropo en el cual se utiliza un término para designar un objeto al que no se refiere literalmente, sino con el que está estrechamente vinculado.

5 Eros, en la mitología griega, dios del amor. En la mitología más antigua se le representaba como una de las fuerzas primigenias de la naturaleza, el hijo de Caos, y como encarnación de la armonía y del poder creativo en el universo. Pronto, sin embargo, se le consideró como un hermoso y apasionado joven, acompañado por Poto o Hímero ('el Deseo'). La mitología posterior hizo de él el permanente acompañante de su madre, Afrodita, diosa del amor. En el arte griego, Eros aparece como un joven alado, ligero pero bello, a menudo con los ojos vendados como símbolo de la ceguera del amor. A veces llevaba una flor, pero más comúnmente el arco de plata y las flechas, con las que lanzaba los dardos del deseo en el pecho de dioses y hombres. En la leyenda y el arte romanos, Eros se convirtió en un niño travieso representado a menudo como arquero. Tomado de Seijas, C. *Formaciones de la Mitología Griega.* Guatemala: Palo de Hormigo. 2004.

6 En la mitología griega, hermosa princesa amada por Eros, dios del amor. Seijas, *Op. Cit.*

7 Freud, S. *El poeta y los sueños diurnos.* 1907.

Casos

Presentación de la sección "Casos"

Consejo de Redacción de Acheronta

Reunimos aquí dos artículos que abordan la obra y vida de algunos autores y artistas, como son los casos de Sacher-Masoch y Delmira.

En Sacher-Masoch: una erótica hipersensual, ***Rosa Imelda De la Mora Espinosa*** diferencia algunos trazos de la erótica de Sacher-Masoch que él mismo denominaba *übersinnlicher*, (hipersensual o ultrasensual, en dos sentidos: sensual y sensible) lo que Krafft-Ebing nominó "masoquismo". La autora analiza el testimonio erótico novelado de su relación amorosa con Fanny von Pistor, "*La venus de las pieles*", así como algunos de los testimonios presentes en el libro de Jacques Le Brun "*El amor de Platón"*. Para la autora, la catalogación psicopatológica realizada con Sacher-Masoch borra el valor que esta erótica peculiar tiene para el psicoanálisis, en su exquisita singularidad.

Rosa Imelda De la Mora Espinosa es Profesora investigadora Facultad de Psicología, Universidad Autónoma de Querétaro. Doctoranda de Psicología y Educación. Miembro de la *Sociedad Interamericana de Psicología*. Coautora de "El psicoanálisis en la Universidad"
Email: rosidelamora@yahoo.com.mx
(México)

En Delmira. La encrucijada del deseo, ***Gustavo Guerra*** analiza, a partir de sus poemas y escritos, la laberíntica vida de Delmira. Según confiesa el autor, "*Delmira se volverá víctima de mis conjeturas porque hay algo que la condena y a la vez me perdona, tendrá que hacerse cargo que ha devenido mito y como tal se ha tornado propiedad imaginaria de cualquiera de nosotros*". Dichas "conjeturas" parecen precisas y acertadas. Guerra repasa la personalidad de esta escritora que parecía seguir la máxima de "*dentro de la ley nada, fuera de ella todo*", y subraya las diferencias de lenguaje según quién sea el interlocutor o, caso de que no lo haya, el destinatario. Finaliza apuntando que era Delmira quien avanzaba a pasos agigantados pasando sobre una Montevideo aldeana y primitiva que se jactaba de lo contrario.

Gustavo Guerra es Psicólogo egresado de la UdelaR (Universidad de la República Oriental del Uruguay). Docente invitado a los "Seminarios de Profundización del Área de Psicología Educacional" Quinto Ciclo en Facultad de Psicología, UdelaR. Co-fundador y Director del "*Centro Psicoasistencial y Educativo, Comunidad Psiqué*" dirigido a niños con Trastornos Generalizados del Desarrollo y Dificultades del Aprendizaje
Email: guerrag@adinet.com.uy
(Uruguay)

Sacher-Masoch: una erótica hipersensual

Rosa Imelda de la Mora Espinosa

"*Se coja por el lado que se quiera el problema de lo erótico,*
se queda uno con la sensación de haberlo abordado de una forma muy parcial…"

Lou Andreas-Salomé 1

En este artículo concierne la temática principal está en referencia al cuerpo y el psicoanálisis. Múltiples asuntos pueden ser abordados en este rubro, particularmente en esta escritura se muestran algunos avatares con respecto al malestar producido con agrado en el cuerpo, en virtud de que si bien puede espontáneamente calificarse tal situación de masoquismo, se despliega que tal calificativo no corresponde *per se* al escritor Sacher-Masoch, cuya erótica es tan peculiar y singular que el epíteto de masoquismo no solo no le hace justicia, sino que lo descalifica como escritor y como persona.

Entre el cuerpo y el malestar producido en el mismo con complacencia se expresa una erótica que se ha ejercido desde la antigüedad. Durante muchos años se le otorgaba el nombre de algolagnia. En esta escritura se irá exponiendo una relación entre el cuerpo y el malestar con placer referido a el mismo recuperando el testimonio erótico novelado *La Venus de las pieles* de Sacher-Masoch, debido a que justamente por esta escritura el psiquiatra vienés Krafft-Ebing nominó una nueva entidad nosológica psiquiátrica: el masoquismo. También se presenta otro testimonio erótico de Sacher-Masoch titulado *El amor de Platón* como muestra de otro aspecto de su erótica que, a mi parecer no fue vislumbrado por Krafft-Ebing.

En primer término se retoma el texto original *Psychopathia sexualis* de Krafft-Ebing en el que comenta que el masoquismo es opuesto al sadismo:

> "Mientras el último es el deseo de causar dolor y uso de la fuerza, el primero es el deseo de sufrir dolor y ser sujetado, humillado por la fuerza" 2

Continua Krafft-Ebing explicando en torno al masoquismo nominándolo como una perversión de la vida sexual psíquica y a su parecer describe como el masoquista busca ser esclavo de otra persona del sexo opuesto, por lo general se trata de varones. También dice que en esta situación, el masoquista incurre en intensas fantasías de flagelación. Incluso comenta que el masoquista padece en ocasiones de impotencia física y psíquica y que abusa de la masturbación.

Las razones que aduce para nominar al masoquismo a partir de Sacher-Masoch son las siguientes:

> "Ocasión y justificación de llamar esta anomalía sexual "masoquismo" se me presentaron porque, en sus novelas y cuentos, el escritor Sacher-Masoch había convertido esta perversión – para nada conocida científicamente en aquel entonces – en objeto de su narrativa con enorme frecuencia. Seguía yo en esto la formación de la palabra "Daltonismo" (por Dalton, el descubridor de ese fenómeno ["ceguera de color" – así se llama comúnmente en alemán]") 3

Como puede verse en esta cita, el criterio de orden médico seguido por Krafft-Ebing para nominar al masoquismo tomando el apellido materno de Sacher-Masoch, no corresponde al criterio médico que utilizó Dalton para nominar la ceguera de los colores. En principio Dalton utiliza su propio apellido paterno y además al parecer el no padecía de daltonismo. Si bien Sacher-Masoch expone parte de su erótica en el testimonio novelado *La Venus de las pieles*, en el cual provoca ser el esclavo de una dama, también es cierto que su erótica no se reduce a dicho testimonio. En todo caso, uno podría preguntarse porque Krafft-Ebing no usó su propio apellido como Dalton y a lo mejor en vez de masoquismo nominarlo Krafftismo, Krafft-Ebbingsmo o Ebbingsmo.

Aunado a lo anterior Krafft-Ebing no da razones del porque retomó el apellido materno de Sacher-Masoch para nominar al masoquismo, solo escribe que pruebas de ello le fueron comunicadas para tal nominación, pero que se abstiene de publicarlas 4, y justamente en ese mismo párrafo hace una reducción del apellido,

ya no aparece como Sacher-Masoch, sino como S.-Masoch. Para quien se dedica al psicoanálisis es sabido como una nominación tiene consecuencias, las más de ellas inciertas, allende las fronteras de lo cotidiano o del campo médico psiquiátrico como es este caso. Y las consecuencias para Sacher-Masoch fueran múltiples, pues en relativamente poco tiempo los términos masoquismo y masoquista pasaron de la psiquiatría, a la psicología, al psicoanálisis y a la Vulgata, mientras Sacher-Masoch poco a poco fue siendo olvidado como escritor.

Así en tan solo un párrafo Krafft-Ebing modificó para siempre lo que le restaba de vida a Sacher-Masoch, en términos de que su apellido materno pasó a formar parte de la psiquiatría, del psicoanálisis y del lenguaje coloquial y su obra como autor fue pasando a segundo término. Incluso puedo comentar que este párrafo se encuentra en el Internet y que fue criticado por Arnold Davidson.

Merece destacarse que Franz Masoch, abuelo materno de Sacher-Masoch, quedó sumamente complacido cuando él nació en 1836, precisamente a él lo bautizan con el nombre de Leopold Franz Johann Ferdinand Maria Sacher. En tanto el único hijo varón que había tenido Franz Masoch había fallecido de cólera en 1832, le va a pedir en 1838 5 a su yerno Leopold von Sacher, esposo de su hija Carolina Masoch, que adhiera su apellido para que éste no se pierda. Su yerno gustoso lo hará consigo mismo y con sus hijos, y efectivamente el deseo del abuelo Franz Masoch se cumplirá, su apellido perdurará, trascenderá fronteras y lenguas, pero por un costado fallido, en virtud de la nominación del masoquismo.

Esta nominación se produjo en vida de Sacher-Masoch, aunque no hay acuerdo en los diversos autores sobre la fecha de acuñación del término, algunos dicen 1886, otros 1887 y otros 1890 6. Sin embargo, para el caso es lo mismo, esta situación significó que los últimos 5, 6 ó 9 años de su vida Sacher-Masoch vivió viendo como su apellido materno se transformaba en un concepto de la psiquiatría y pasaba a la Vulgata, en tanto falleció hasta 1895, padeció en vida las consecuencias de esta nominación. Por ejemplo su segunda esposa Hulda Meister testimonia que a partir de este hecho, Sacher-Masoch recibió innumerables cartas de mujeres que le ofrecían convertirse en su dama de las pieles y a las que él amablemente denegaba 7 También es cierto que para los años de la nominación Sacher-Masoch ya no vivía en el Imperio Austrohúngaro, pues tuvo que exiliarse 8 e irse a Lindheim, Alemania para evitar el encarcelamiento debido a que un hombre llamado Armand, quien aparte de convertirse en amante de Aurora Rümelin, su primera esposa, va a estafar a Sacher-Masoch y a todos los miembros de la revista *Auf der Höhe* que él dirigía. Aunado a todo lo anterior, es menester comentarse que la situación todavía será peor para Sacher-Masoch, pues en 1884 9 su querido hijo Alexander fallece de tifus a la edad de 10 años.

Pueden observarse los sinsabores continuos: fallece su hijo, su esposa toma un amante y lo deja, este mismo amante lo estafa y produce que Sacher-Masoch se exilie de su amado Imperio Austrohúngaro y para colmo Krafft-Ebing utiliza su apellido materno para nominar una entidad nosológica psiquiátrica. Sólo su relación con Hulda Meister que culminará en un segundo matrimonio y en el nacimiento de tres hijos más, le dará un poco de paz a Sacher-Masoch.

Para darle el lugar que se merece como persona y como escritor pasemos ahora a comentar un poco acerca de la erótica, tan peculiar y singular de Sacher-Masoch.

El escritor austrohúngaro Sacher-Masoch publicó en 1870 dos testimonios eróticos. El primero de ellos intitulado *La Venus de las pieles*" fue escrito en Florencia. Es el testimonio erótico novelado, valga la redundancia, de su relación amorosa con Fanny von Pistor, relación que ocurrió en 1869, y con quien se sacó una fotografía en ese mismo año, en la que ella aparece recostada en un sillón envuelta en una *kasabaika* 10 ribeteada de pieles y Sacher-Masoch aparece en un costado arrodillado a sus pies admirándola.

En la escritura titulada *Une Autobiografhie* (*Una Autobiografía)* dice Sacher-Masoch que la erótica desplegada en *La Venus de las pieles*, publicada en 1870 fue verdadera, el dice:

Ahí, en donde la fábula es perfectamente inventada, los caracteres, las diversas escenas y detalles son verdaderos. En mis obras la pintura es siempre la propiedad del poeta, pero la tela sobre la cuál ella nace e incluso fundamentos pertenecen a mi persona a mi vida yo no fui muerto en duelo como Vladimir en mi *Mondnacht* (*Noche de Luna*) y menos todavía fui entregado al fuete de un rival más feliz como lo es Severin en *La Vénus à la fourrure* (*La Venus de las pieles)*, pero hubo un tiempo en el que la pálida Olga

colocó tiernamente sobre mi pecho su cabeza fatigada de la vida y hubo otro tiempo en el que yo fui muy seriamente el esclavo de una mujer bella y cruel en su *Kasabaika* roja dotada de piel de armiño 11

Sacher-Masoch y Fanny von Pistor (Foto de1869) 12

En esta foto ella está cómodamente recostada en una otomana, vestida con una *Kazabaika* ribeteada con pieles como a Sacher-Masoch le fascinaba y Sacher-Masoch está arrodillado, postrado a sus pies adorándola, en tanto ella porta en su mano un látigo.

La Venus de las pieles trata de la relación amorosa entre y Wanda y Severin, quien la induce, la seduce para que ella se convierta en su ama y él a su vez en su esclavo con varias condiciones expresadas en un contrato. Para este contrato, la palabra que utiliza Sacher-Masoch en el original alemán es *vertrag* 13, que es un documento que implica llevarse bien, estar compatible, un documento que provee que los dos partidos se llevaran bien Algunas de las condiciones expresadas en el contrato *vertrag* son por ejemplo que Wanda siempre se vista de pieles, no importando si debajo de un abrigo de pieles o de una *kasabaika* ella está vestida con decoro o está desnuda, otra de las condiciones es que Severin sea humillado, sobajado, golpeado, insultado por ella, pero siempre permeado por el *vertrag*, siempre que ambos estén de acuerdo. La relación no se consolida como Severin la desea, pues Wanda se saldrá del contrato *vertrag* y transigirá las condiciones en las que había acordado con Severin.

Es importante comentar como la insistencia de Severin para que Wanda se convierta en su ama y señora es mucha, son muchos días en que la busca, la corteja, y le expresa largos discursos cuya temática central es lo interesante que sería para él ser su esclavo.

La insistencia es tanta que por fin Wanda acepta. Comienza proponiéndole que se irán a una villa alejada de la ciudad en una provincia italiana en donde no sean conocidos. En primera instancia lo convierte en su sirviente y lo trata peor que tal. Por ejemplo lo hace viajar en ferrocarril en tercera clase, cuando ella viaja simultáneamente en primera clase flirteando con otros hombres. Luego lo hace cargar todo el equipaje y no le da tiempo ni para descansar ni para comer. Aun cuando es tratado como un sirviente, Wanda intercala diversos encuentros amorosos con Severin, que a él le producen un intenso embelesamiento. Sus posiciones económicas son diferentes, mientras que Wanda es una viuda rica, Severin es un joven hijo de familia que depende económicamente de su padre. Esta precariedad económica de Severin lo vuelve mucho más frágil frente a Wanda.

Ya instalados en la villa se sucederán diversas situaciones intercaladas: intensos momentos de golpes, bofetadas, insultos, indiferencia, desplantes, incluso Wanda contratara tres esclavas negras que la ayudan a golpearlo con un látigo estando él amarrado, en otra ocasión lo amarra a una yunta como a un buey y lo hace arar la tierra. O Wanda sale al teatro vestida y arreglada y deja a Severin en la villa quien se enloquece de celos. También Wanda contrata un pintor alemán para poner celoso a Severin y humillarlo. Merece destacarse que entre todas estas escenas humillantes se intercalan hermosas escenas amorosas, incluso hacen el amor, o en momentos Wanda se sentirá celosa debido a la mirada que Severin se posa en las esclavas negras que también son bellas.

Esta dinámica no permanece por mucho tiempo. A Wanda se le ocurre hacer un contrato *vertrag*, en el que se despliegan todas las condiciones de ama y esclavo, pero la situación comenzara a tensarse porque Wanda pretende que aunado al contrato, Severin firme un segundo documento que consiste en una nota suicida. En este momento lo que siente Severin es un intenso odio, pero se mantiene como esclavo, debido a que dió su palabra de caballero.

La situación se desborda a partir de que Wanda introduce a un tercero en la relación. Este tercero es un caballero apodado el griego. Los celos de Severin se acentúan con el paso del tiempo. Finalmente Wanda manda llamar a Severin lo besa, lo acaricia, lo seduce y cuando el esta extasiado entonces Wanda hace entrar al griego que estaba en una habitación contigua. Entonces el griego ata a Severin y le propina una golpiza. Y ahí lo dejan, amordazado y golpeado y se van a vivir como amantes.

El asunto termina muy mal, Wanda se pone en contacto de nuevo con Severin y le dice que ella necesitaba un amo, y que como tal le sirvió el griego, pero que este último fallece en un duelo de caballeros y ella pide perdón a Severin y se aleja. Severin comenta que la golpiza que le propinó el griego fue tan dura que aprendió la lección, se curó de ser esclavo y en adelante se convirtió en un dominador de mujeres

Esto nos remite a la metáfora utilizada por Freud en Pulsiones y destinos de pulsiones cuando expone a como lo pulsional transita como lava dice Freud: " Podemos descomponer toda vida pulsional en oleadas singulares, separadas en el tiempo, y homogéneas dentro de la unidad de tiempo (cualquiera que sea esta), las cuales se comportan entre sí como erupciones sucesivas de lava" 14. Si bien Freud utiliza esta metáfora para explicitar un desarrollo de la pulsión, también es cierto que la metáfora nos permite expresar este sentido indomeñable de las pulsiones, Con esto observamos que el *vertrag, el contrato* es solo un intento de atar, de contener las pulsiones y como este orden pulsional se desborda como lava y el *vertrag* queda transgredido. Que aún con un acuerdo de dos partes que se llevan bien, lo pulsional transita buscando el placer en si mismo y que el intento de atarlo, solo queda en eso, en un intento.

De ahí que la relación amorosa termina mal. Wanda y Severin se separan y Severin aduce al final que en el caso del amor solo se puede ser yunque o martillo y a partir del funesto desenlace con Wanda él se convierte en un amo y señor de las mujeres a quienes convierte en esclavas. Podemos recuperar a Lacan 15 en su propuesta de la pulsión sadomasoquista, que es parcial y que hace un recorrido a manera de arco, en el cual surge un nuevo sujeto, pues aunque Severin se convirtió en un torturador de mujeres… aun así este nuevo sujeto conservaba la pintura que lo representaba como un esclavo adorador a los pies de Wanda, esta pintura estaba expuesta en un salón de su casa al que las visitas tenían acceso.

El otro testimonio erótico publicado el mismo año que revela otro aspecto de la erótica de Sacher-Masoch es titulado como *El amor de Platón*, Según Jacques Le Brun 16, esta obra, es una de las novelas más autobiográficas de Sacher-Masoch, y efectivamente lo es, al revisar su Autobiografía me encontré con que una gran cantidad de descripciones puestas en la novela coinciden con acontecimientos de su infancia y juventud.

El amor de Platón consiste en una serie de cartas (40 en total) escritas, por el personaje Henryk quien está en sus 20 años, a su madre, en donde plasma confidencias de su vida fuera de la casa paterna, como militar, de su vida amorosa, de sus amistades con otros varones, de sus miedos, de sus encantos y desencantos referidos a las mujeres, de sus concepciones sobre el amor y sobre las relaciones entre hombres y mujeres, de sus nociones de la amistad entre hombres; de sus encuentros amorosos con Nadiezhda, de sus encuentros y desencuentros amorosos con Anatol, con toda la ambigüedad que se suscita en Henryk si amar a Anatol con las vicisitudes que se la van presentando o amar a Nadiezhda también con los avatares que le ocurren con ella, entre otras cosas.

Esta escritura plantea desde un inicio la que la relación que es establece entre Henrik y Anatol tiene la condición de evitar a toda costa un contacto entre los cuerpos de ambos. De ahí el nombre del testimonio erótico *El amor de Platón* haciendo una referencia directa al amor platónico, que en el planteamiento de Henrik solo es posible entre dos hombres. De ahí que recibirá la mejor sorpresa de su vida cuando un hombre llamado Anatol comienza a cortejarlo. Una de las situaciones que merece destacarse es que los encuentros amorosos entre Henryk y Anatol se dan siempre en penumbras, entonces Henryk se va enamorando cada vez mas de Anatol y va tratando de grabar en su memoria lo poco que puede ver de Anatol, en algún momento es el perfil de su cara, en otro encuentro son sus manos, y lo que siempre está presente es el timbre de la voz de Anatol que lo extasía.

Durante un tiempo la situación permanece así, pero poco a poco comienza a haber tocamientos, besos, abrazos, hasta que Anatol logra que Henrik se excite sobremanera y entonces se revela como quien es en realidad, Anatol es Nadiezhda, es decir es una mujer disfrazada de hombre que ha seducido a Henrik para mostrarle que no es posible mantener una relación amorosa evitando el contacto de los cuerpos y como esa evitación produce un malestar hasta que los cuerpos se encuentran, y efectivamente Henrik termina extasiado y enamorado de Nadiezhda.

Incluso están tan enamorados que terminan siendo pareja durante poco mas de un año hasta que Nadiezhda se fastidia de Henryk, entonces lo abandona y se busca otro varón. Henryk termina por irse a vivir al campo solo, pero al lado de la casa de un buen amigo con la idea de que el amor platónico solo es posible entre varones.

Nuevamente nos remitimos a la metáfora freudiana de la lava, pues en esta escritura el intento de atar lo pulsional para que no se desborde, ocurre vía un planteamiento distinto. En este caso no hay un contrato especifico, hay tan solo una idea de que la factibilidad del amor platónico solo ocurre entre varones, entonces Nadiezhda se propone desmentir a Henryk y lo logra….disfrazada de hombre, disfrazada de Anatol consigue excitarlo y que el se embelese y se de cuenta de lo imposible del amor platónico, aun entre varones. Es así como lo pulsional aparece de nueva cuenta en toda su esplendor de indomeñable, y el intento de atarlo es de nuevo transgredido.

Merece comentarse que la publicación de *El amor de Platón*, suscitó un encuentro en la vida real de Sacher-Masoch, al parecer el Rey Luis II de Baviera, motivado por el libro envió una misiva a Sacher-Masoch y procuró tener un encuentro con él. Dicho encuentro ocurrió, pero no hubo tocamientos, ni sexo. La primera esposa de Sacher-Masoch, Aurora Rümelin, fue quien se acercó al Rey y cuenta que efectivamente era un hombre, y no una mujer disfrazada de hombre.

Esta anécdota da cuenta de que cuando alguien publica una situación llamativa provoca en los lectores situaciones, sentimientos, pensamientos indomables, hay consecuencias insoslayables.

Recordando *La Venus de las pieles*, este testimonio de Sacher-Masoch nos muestra que la erótica de un sujeto particular no es razón suficiente para hacer una nominación de una perversión, que esta nominación debida a Krafft-Ebing de ninguna manera le hace justicia a Sacher-Masoch.

Sirva entonces esta breve escritura para exponer un trazo de la erótica de Sacher-Masoch, que no toda, incluso merece destacarse la palabra que usa el mismo para definirse, *übersinnlicher*, es decir, él es un ultrasensual, un hipersensual, y/o ultrasensible o hipersensible y entonces este trazo nos muestra el juego de palabras entre sensible y sensual a que hace referencia la palabra alemana *sinnlich*, en ambos testimonios Sacher-Masoch juega con la doble significación y la muestra en la escritura que en momentos es apasionada y en otros es tierna, asimismo nos reconduce de nueva cuenta a lo indomeñable de las pulsiones.

Notas

1 Lou Andreas-Salomé; *El erotismo*; Editor José J. de Olañeta, Barcelona; 2003, p. 81

2 Richard von Krafft-Ebing; *Psychopathia Sexualis*; Ed. Arcade Publishing, New York; USA;1998; 434 pp.; p. 86. La traducción es mía

3 Richard von Krafft-Ebing; *Psychopathia Sexualis*; Ed. Mathes & Seitz Verlag GMBH, Manchen Deutschland; 1997; 460 pp.; p. 105, Traducción del Mtro. Pedro Martínez Figueroa

4 Richard von Krafft-Ebing; *Psychopathia Sexualis*; Ed. Arcade Publishing, New York; USA;1998; 434 pp.; p. 87. La traducción es mía

5 Bernard Michel; op. cit.; p. 32

6 La primera edición de *Psychopatia sexualis* es de 1886, año en que Krafft-Ebing acuñó el término de masoquismo, según algunos autores: Deleuze, del Caro. Otros autores como Michel acuerdan que el año en que se acuño el término

masoquismo si fue 1890, B´Elana dice que fue en la tercera edición del libro, de Krafft-Ebing que es de este año, (ver: Leopold Ritter von Sacher-Masoch – Eponym of Masochism (Epónimo del masoquismo) en http://www.bbc.co.uk/dna/h2g2/A24590964 . Paul-Laurent-Assoun menciona como 1887, el año en que Sacher-Masoch vio nacer el "masoquismo", en *Lecciones psicoanalíticas sobre el masoquismo*, Ed. Nueva Visión, Buenos Aires, 2005, p. 8. Situación que significó que los últimos 5, 6 ó 9 años de su vida Sacher-Masoch vivió viendo como su apellido materno se transformaba en un concepto de la psiquiatría y pasaba a la Vulgata

7 Hulda Meister von Sacher-Masoch, citada por B. Michel, *Leopold von Sacher-Masoch; Biografía*, Ed. Circe, Barcelona 1992., p. 368

8 Bernard Michel; op. cit.; p. 328

9 Bernard Michel; op. cit.; p. 333

10 Ropa de estar por casa, a menudo de satén, ribeteada de piel, que llevaban las mujeres nobles de Galicia, en B. Michel; *Leopold von Sacher-Masoch, Biografía*, Ed. Circe, España; 1992, p. 381

11 Leopold von Sacher-Masoch; *Écrits autobiographiques et autres textes*; Éditions Léo Scheer; France; 2004; 363 pp.; pp. 145-146, la traducción es del Dr. Juan Carlos Moreno Romo

12 tk.files.storage.msn.com/x1pnp_rgmi5o52ZTaUdV

13 Aportación de Holger Zellentin: Ph. D. in Science Religious; Princeton University, USA

14 Sigmund Freud; *Pulsiones y destinos de pulsión*; O.C. Ed. Amorrortu; Argentina: 1976: T. XIV: p. 126

15 Jacques Lacan, *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*; Sesión del 13 de mayo de 1964, versión electrónica

16 Jacques Le Brun; *El amor puro de Platón a Lacan*; Capítulo dedicado a Sacher-Masoch; en Leopold von Sacher-Masoch; *El amor de Platón*; "Prólogo"; Ed. El cuenco de Plata; Argentina; 2004; p. 5

BIBLIOGRAFIA

Freud; Sigmund; *Pulsiones y destinos de pulsión*; O.C. Ed. Amorrortu; Argentina: 1976: T. XIV

Krafft-Ebing, Richard von; *Psychopathia Sexualis*; Ed. Arcade Publishing, New York; USA;1998; 434 pp.;

Krafft-Ebing, Richard von; *Psychopathia Sexualis*; Ed. Mathes & Seitz Verlag GMBH, Manchen Deutschland; 1997; 460 pp.

Lacan, Jacques; *Seminario 11, Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*; Sesión del 13 de mayo de 1964, versión electrónica

Le Brun, Jacques; *El amor puro de Platón a Lacan*; Capítulo dedicado a Sacher-Masoch; en Leopold von Sacher-Masoch; *El amor de Platón*; "Prólogo"; Ed. El cuenco de Plata; Argentina; 2004;

Michel, Bernard; *Leopold Sacher-Masoch, Biografía*; Ed. Circe; España; 1992; 411 pp.

Sacher-Masoch, Leopold von; *La Venus de las pieles*; Ed. Tusquets; Barcelona; 1993; 201 pp

Sacher-Masoch, Leopold von; *Venus im pelz*; Carl Stephenson Verlag; Denmark; 2005; 160 pp

Sacher-Masoch, Leopold von; *El amor de Platón*; Ed. El cuenco de Plata; Argentina; 2004; 123 pp

Delmira, La encrucijada del deseo
Ensayo sobre conjeturas

Gustavo Guerra

Montevideo
guardó luto
No lució, solo guardó

No ha lugar
a hipocresías
Solo íntimos
Pocos negros corazones

¿Quién podía defender
aquél escándalo

Fue esa alcoba
infierno y paraíso
inmolada te trocaste
de persona en poesía

Tragedia y misterio
fueron crónica
solo tinta para diarios

Lahar de sinrazón
Incontenible fue tu vida

La locura
sólo es dueña
en golondrinas
de almas puras

Tu enagua manchada
de sangre, Delmira
nada más eso
tu sangre sangrada
de enaguas,
de locas pasiones...

(Donde va la luna)

Libro inédito

"*Entonces mojó la pluma hasta el fondo,*
y en un relámpago,firmó, dejando a guisa de rúbrica
un borrón que anunciaba la salpicadura de sangre"

Manuel Ugarte
(Revista "Mentor" Mdeo, enero de 1943)

Introducción…

Trágica historia de amor, o de amores. Conmovedora para muchos, basta ver cuanta letra ha producido, no sólo sobre su poesía sino aún más sobre su laberíntica vida.

Delmira se volverá víctima de mis conjeturas porque hay algo que la condena y a la vez me perdona, tendrá que hacerse cargo que ha devenido mito y como tal se ha tornado propiedad imaginaria de cualquiera de nosotros.

Su historia ya no es suya es de quienes alguna vez gozamos, sufrimos, transgredimos y nos sentimos morir o deseamos matar por amor.

Diré someramente que a partir de mis propios vínculos y de mi experiencia profesional, se instala esta fermental inquietud de interrogarme sobre este sentir y surge como uno de los tantos paradigmas posibles de lo femenino la figura y el alma de la poetisa.

Paradigma exacerbado que se desborda para amplificar aquellos enigmas, para exponerlos como mirados con aumento.

No será éste un estudio psicoanalítico ni un atrevido análisis literario, sino tal vez, sea una forma más - espero que por momentos, diferente a otras - de explicar esta dramática conjunción de vidas y afectos que devino en terrible final.

Un solo verso del poema colocado a manera de epígrafe, durmió un año entre papeles, hasta que logré componerlo en una noche febril de diciembre.

Casi dos años después de concluido, llega a mis manos, como demostración de profundo afecto de mi compañera, "Cartas de amor" (1) libro que motivó el comienzo de este breve ensayo.

Salvo alguna que otra consulta, he trabajado prácticamente en exclusiva con él, lo he descompuesto para reorganizarlo a mi manera y poder así transmitir mis propias conclusiones.

Veamos, en un inicio, esquemáticamente el desenlace de los acontecimientos más importantes.

Breve reseña cronológica y contexto histórico

1886**:** Nace en Montevideo Delmira

1900: Surgimiento de una generación de escritores y sobre todo escritoras que marcan un punto de inflexión en la literatura uruguaya.

1907: Bajo la presidencia de José Batlle y Ordóñez se decreta la primera ley de divorcio

1907: Publica Delmira "El Libro Blanco"

1908: En marzo se conocen Delmira Agustini (21 años) y Enrique Job Reyes (22 años), mantienen un noviazgo de 5 años.

1910: Publica "Cantos de la Mañana"

Delmira contacta con Manuel Ugarte (35 años). Ella le envía sus dos poemarios, "El Libro Blanco" y "Cantos De La Mañana".

1913: 14 de agosto, casamiento de Delmira y Enrique, Ugarte será uno de los padrinos.

1913: Última publicación en vida, "Los Cálices Vacíos"

Se agrega como causal de divorcio en Uruguay, la sola voluntad de la mujer. _Legislación pionera para la región, las leyes de divorcio fueron promulgadas, en Brasil en 1977 y en Argentina en 1986.

1914: 5 de junio, (menos de un año después) se divorcian.

Luego del divorcio se ven algunas veces como amantes, en una pieza de la calle Andes 1206.

3 de julio (apenas un mes después del divorcio) Enrique mata a Delmira (28) y se suicida.

Obras póstumas publicadas "El Rosario de Eros ", "La Alborada" (que contiene algunos de los últimos poemas) y "Los Astros Del Abismo "

El Escenario

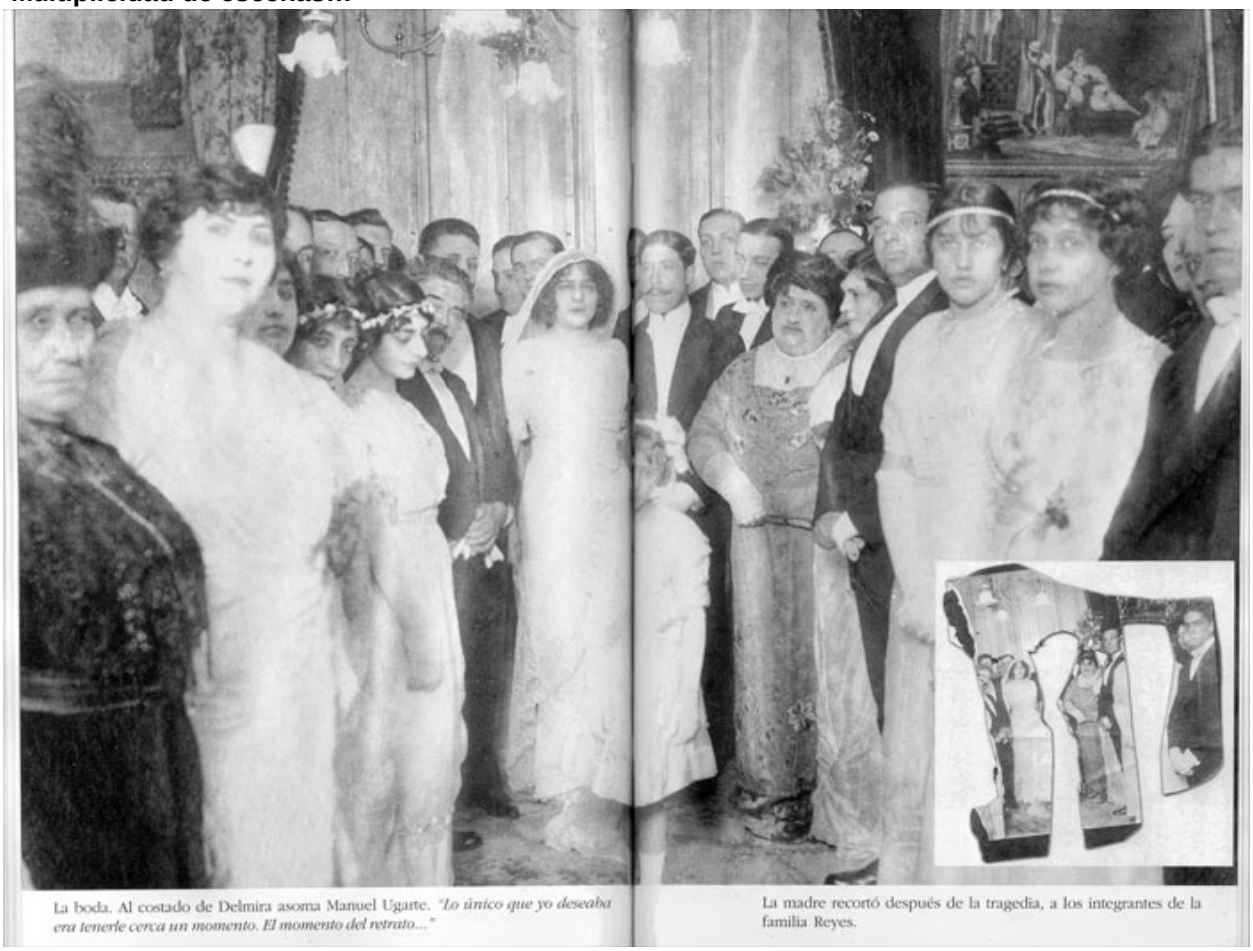
Una Montevideo que se escindía del interior, se ponía de espaldas a éste, para mirar al mar, a Europa e imitar su refinamiento, llena de contrastes y mundos paralelos donde coexistían la pobreza sumisa y la opulencia infame sin que nadie se escandalizara.

Contrastes del tránsito entre la barbarie y la civilización (José Pedro Barrán), ciudad que además se despegaba fuertemente del resto de la región. Asombrosa para los viajeros europeos por sus costumbres desprejuiciadas, por cierta laxitud en su moral y buenas costumbres, por el sorpresivo aspecto de sus habitantes marcadamente diferenciados de la América indígena y producto de la inmigración de sus conquistadores.

Pero al mismo tiempo con un contralor social, un sofisticado panoptismo al estilo de una aldea pacata e hipócrita que no dejaba de ejercer presión sobre sus habitantes y de escandalizarse ante cualquier desviación que se hiciera pública.

Montevideo de ranchos, de hambre, de esclavos, de pestes arrasadoras; de sedas, cristalería y mobiliario francés, de ferrocarriles ingleses, de hacendados amos y señores de todo lo que se veía más allá el horizonte.

Multiplicidad de escenas…



La boda. Al costado de Delmira asoma Manuel Ugarte. *"Lo único que yo deseaba era tenerle cerca un momento. El momento del retrato..."*

La madre recortó después de la tragedia, a los integrantes de la familia Reyes.

(1) Págs. centrales

La de la boda

Haciendo foco…

El fotógrafo ha logrado reunir a los invitados, los ha distribuido a ambos lados como formando un corredor, pretende abarcarlos a todos. ¿Quién podía quedar fuera de aquel acontecimiento?

El artista sabía que rescataba una imagen de un acontecimiento preponderante en la sociedad uruguaya. ¿Sabría la dimensión que cobraría un tiempo después?

Un ramo de flores sobresale pareciera marcar la sección áurea de la obra, apenas a la izquierda, los novios.

En su afanosa intención de capturarlos a todos ha logrado una singular perspectiva, los protagonistas de la boda están curiosamente al fondo, parecen más pequeños que el resto, sin embargo el fondo se torna figura, un juego gestáltico los envía a primer plano.

No puedo quitar mí vista de esa zona de la foto, hay como un túnel de parientes y amigos, parecen cautelosamente, robarse espacio para ser identificados.

En el fondo la pareja de novios, para un observador inadvertido, nada mas, pero por detrás como queriendo estar, aunque no demasiado, con un tercio de su cara oculto tras el velo de la novia, uno de los testigos de boda y a su vez quien ocupa el tercer vértice de un triangulo fatal.

Triángulo que se delinea a partir de la posición que cada uno asume, la anuencia de Enrique, el doble juego de Delmira y la respuesta seductora de Manuel.

Esta instantánea congeló para la posteridad el momento en que se coloca la piedra fundamental para la construcción del infierno de Delmira, quien en ese momento esta pensando lo que luego confesará en una carta a Ugarte:

> *"Para ser absolutamente sincera, yo debí decirlas; yo debí decirle que Ud. hizo el tormento de mi noche de bodas y de mi absurda luna de miel... Lo que pudo ser a la larga una novela humorística, se convirtió en tragedia. Lo que yo sufrí aquella noche no podré decírselo nunca. Entré a la sala como a un sepulcro sin más consuelo que el de pensar que lo vería. Mientras me vestían pregunté no sé cuántas veces si había llegado. Podría contarle todos mis gestos de aquella noche... La única mirada consciente que tuve, el único saludo inoportuno que inicié fueron para Ud. Tuve un relámpago de felicidad. Me pareció un momento que Ud. me miraba y me comprendía. Que su espíritu estaba bien cerca del mío entre toda aquella gente molesta. Después, entre besos y saludos, lo único que yo esperaba era su mano. Lo único que yo deseaba era tenerle cerca un momento. El momento del retrato... Y después sufrir, sufrir hasta que me despedí de Ud... Y después sufrir más, sufrir lo indecible...*
>
> *Ud., sin saberlo, sacudió mi vida. Yo pude decirle que todo esto era en mí nuevo, terrible y delicioso. Yo no esperaba nada, yo no podía esperar nada que no fuera amargo de este sentimiento...".* (2)

Comentarios

Las construcciones de Delmira…

Mucho se alude, e incluso ella hace referencia a la rústica figura de Job Reyes.

Pero, de las cartas del propio Reyes, nadie podría inferir que fuera una persona tan rudimentaria. Si, tal vez, en contraste con la sensibilidad de un intelectual como Ugarte y otros poetas, pero a mi entender la propia Delmira construye y confronta ambos personajes.

Pareciera necesitar más del "vulgar" para alimentar la carne y del "refinado" para saciar el alma.

Delmira reproducirá en su fantasía y accionará en función de ella, para que una y otra vez exista esta confrontación entre las figuras masculinas de su mundo, encuentro de gladiadores en la arena, contrapunto entre rivales que despliegan una danza infernal.

Una Delmira dividida da cuenta de ello hasta en su forma de relacionarse.

Carlos Martínez Moreno fue uno de los primeros novelistas uruguayos en centrar el tema en lo erótico.

> "*Se ha dicho que Reyes la amó sin comprenderla y la mató de despecho, cuando la historia auténtica seguramente es muy otra y el verdadero motor fue en esa historia el demonismo semiangélico y semicarnal de la niña montevideana. Ella fue el centro de su drama, no el amor ni los celos ni el despecho ni el honor de un pobre aprendiz de corretajes, que le escribía prometiéndole lavar en sangre las manchas de su honra, manchas que ante la historia no cuentan, porque no cuentan allí lo bueno y lo insólito, porque no puede contar el pundoroso pequeño burgués delante del genio y de la gloria, porque no cuentan las desventuras del zángano aunque la abeja real, en esta extraña historia, también muera. Ella provocó el encuentro, ella provocó su muerte, ella fue la empresaria".*
>
> *La otra mitad,* Carlos Martínez Moreno, 1966.
> Extractado de Delmira, de pasión y de muerte. Aldo Roque Difilippo. Revista Letralia (Internet)

Las escenas de trasgresión: Una escalada de triangulaciones

En los primeros encuentros con Enrique, ya Delmira perfila su necesidad de hacer equilibrio por los desfiladeros de su mundo femenino.

¿Será su madre un ser temerario de quien ella deba cuidarse o también la inventa como figura represora ?

En carta del 8 de agosto de 1908 le ruega: "Por favor no vuelvas a la imprudencia del sobre. Para mi es un **placer pero peligrosísimo**. (Las negritas son mías) y continúa… No aludas para nada mi correspondencia secreta."

Extracto un pensamiento por demás acertado de Idea Vilariño: "Quien repite esas advertencias, parece alguien sometido a un régimen de terror o de extremo rigor. Yo no le creo siempre a Delmira; puede estar dramatizando. Y, además, aunque sepamos que la señora era una madre neurótica y dominante y, según sus fotografías una mujer fea y descomunal, hay suficientes datos para creer que Delmira la quería y que no vivió aterrorizada."

Sino todo lo contrario algunos sostienen que era la consentida.

Cuando uno lee las cartas de Delmira a Enrique se queda con la sensación de que operó allí por parte de ella una paulatina, sistemática e idílica construcción.

Creó un hombre mítico imposible de ser encarnado.

Lo apoteósico toca su cenit, cuando comienza su "amantazgo" con su ex esposo.

Delmira parece decirnos: dentro de la ley nada, fuera de ella todo.

Tiene necesidad de sostener disociados el sexo y el amor.

La embriagan hasta la locura, las figuras de "lo prohibido", de "lo imposible", de "lo intangible" y hacen que su sentir se trastoque hasta el punto de "Lo Inefable", poema que parece no remitir a otra cosa que a lo innombrable (por definición) y lo inaccesible de su deseo. Me refiero a su deseo inconsciente, fuente de angustia neurótica y traducida a una insatisfacción permanente e insaciable. Cabeza de Dios entre las manos anhelada e imposible.

LO INEFABLE

Yo muero extrañamente... No me mata la Vida.
No me mata la Muerte, no me mata el Amor;
Muero de un pensamiento mudo como una herida...
¿No habéis sentido nunca el extraño dolor

De un pensamiento inmenso que se arraiga en la vida,
Devorando alma y carne, y no alcanza a la flor?
¿Nunca llevasteis dentro una estrella dormida
Que os abrasaba enteros y no daba un fulgor?...

¡Cumbre de los Martirios!... ¡Llevar eternamente,
Desgarradora y árida, la trágica simiente
Clavada en las entrañas como un ardiente feroz!...

¡Pero arrancarla un día en una flor que abriera
Milagrosa, inviolable!... ¡Ah, más grande no fuera
Tener entre las manos la cabeza de Dios!

Aquello inasible la exaspera, pero la dispara al infinito, la expande por el universo, si y sólo si, logra escapar de la vulgaridad rutinaria de la convivencia, porque si ese amor que la motiva se torna terreno, se hace carne entre sábanas, ya nada sabe igual, ya no inspira su musa.

Firma algunos trabajos con el nombre de una ninfa, para la mitología, representantes de lo femenino por excelencia, destacadas por su belleza, su sensualidad, su refinada predilección por las artes, fruto de representaciones plásticas producto de la imaginería de grandes artistas.

Elige una en especial, Dafne, una de las pocas que rechaza la seducción de Apolo, motivo por el cual el dios-padre la castiga transformándola en Laurel.

Delmira-Dafne va en busca de seres poderosos que la sostengan, que la invistan, que le corroboren que existe, que vale, que puede envolverlos en su halo de misterio y seducción, pero si la respuesta es demasiado real, huye.

Crea al "primitivo", al bárbaro para la cama y al "urbano", al civilizado para sus goces intelectuales y espirituales, y genera triángulos al infinito, siempre aparece un tercero.

Todos estos Apolos o sea hombres-padres, la seducen, la enloquecen con su omnipotencia, la embriagan en su sexualidad infantil, pero le producen la contradicción de caer en lo incestuoso y por ende, en lo prohibido.

Cuando se pone candente la relación con Ugarte, aparece Manino, cuando entre ambos emerge la pasión, aparece su devoción por Ruben Darío, lo nombra su confesor y así sucesivamente.

No importa para mi análisis la cronología, estas construcciones son atemporales, como lo es el inconsciente.

Las escenas de seducción:

En 1913 Delmira despliega toda su sensualidad en el poema "Serpentina", tal vez máxima expresión de le metáfora de lo femenino, donde deja emerger un circulante imaginario sobre la mujer hipnótica, peligrosa, misteriosa, irresistiblemente atractiva y temible. Erótica, concupiscente, se desnuda en cada estrofa para luego ondularse y fascinarnos y lo logra también con Manino, quien desde Bs. As. le envía un soneto dedicado, en el cual le confiesa desear ser su "fakir", se genera aquí un mal entendido y la poetisa cree que se trata de Manuel Ugarte, al tiempo descubre que no, pero luego de una breve desilusión, sigue escribiéndose con Manino e inclusive le envía una foto suya.

Manino encabeza una carta de febrero del 14 con un:

> *"¡Hermosa serpiente!*
>
> *Ya desesperaba yo de recibir respuesta a mi última, pero ha sido superado con su retrato – que ya he besado frenético-…"*

Y continúa:

> *"Tenga el valor, dígame la verdad; cuénteme, hable…y veremos así de sustituir las misivas por constricciones voluptuosas y languideces de cálidos amores."* Pág. 83 (1)

Parecía un juego inofensivo hasta que uno de los actores se arriesga y sale del libreto.

La palabra por incitación logra carnadura.

En otra carta del 14: (1) Pág. 82

> *"Su imagen completó la obra…tenía alma y físico…"*
>
> *"…, que yo le comprendo, por que soy también, lascivo…vibramos al unísono, ya que nuestros cuerpos arden y nuestras almas como vestales alimentan ese fuego!"*

Manino le devuelve lo que ella induce, pudo haber sido esa relación, una de las mas próximas a sus mas grandes fantasías, le propone***: "****Haga como yo: desdoble su persona en una vulgar que vive a la luz y en otra poética, ondeante, voluptuosa que actúe en la noche…"*

Se atrevió él a decirle lo que seguramente deseaba escuchar de un hombre, los demás o bien lo ejecutaban o tan sólo lo sugerían con retóricos rodeos.

Otras historias similares, más o menos platónicas se tejen con Rubén Darío y Alberto Zumfelde, Ricardo Más y Ayala (las cartas sugieren que se veían)…y entre estos un anónimo escondido tras la firma de Edipo con quien se sospecha también se veía.

Delmira parece ofrendarse en cada encuentro, es un arma letal de seducción, pero debajo talvez no sea más que una frágil flor temiendo deshojarse, R. Darío la describe así: "...por su alma sin velos y su corazón de flor. A veces rosa por lo sonrosado, a veces lirio por lo blanco" (Poesía Uruguaya, Colección de Oro del estudiante, El País, Pág.79) Necesita miradas, espejos que la devuelvan, que la confirmen en su existir y la lleva a una carrera frenética y voraz por encontrarlos.

Tal vez entre otras cosas, la Nena esté buscando otro padre que la sostenga, la limite y la habilite de otra forma en su ser mujer.

Algo explica en *"Mis Amores":*

¡Ah, entre todas las manos yo he buscado tus manos!
Tu boca entre la bocas, tu cuerpo entre los cuerpos,
de todas las cabezas yo quiero tu cabeza,
de todos esos ojos, tus ojos sólo quiero.
Tú eres el más triste, por ser el más querido,
tú has llegado el primero por venir de más lejos...

¡Ah, la cabeza oscura que no he tocado nunca
y las pupilas claras que miré tanto tiempo!
Las orejas que ahondamos la tarde y yo inconscientes,
la palidez extraña que doblé sin saberlo,
ven a mí: mente a mente;
ven a mí: cuerpo a cuerpo.

Búsquedas imposibles, deseables en tanto tales, desesperadas falacias.

Las escenas de sus múltiples presentaciones:

Idea Vilariño comenta, con respecto a las cartas: *"Delmira se escinde al firmar como Delmira, La Nena, Yo" y continúa "Bien sabemos que quien escribe a unos y otros no es siempre el mismo, que el contenido, la escritura, el estilo cambian no sólo porque cambie quién escribe y sus circunstancias, sino, sobre todo, porque cambia el corresponsal."* (1) Pág. 5

Por supuesto que Idea no se refiere a una "escisión" propiamente dicha o sea a un mecanismo francamente primario, es muy otra la "locura" en Delmira.

Muy lúcidamente se refiere a como la poetisa se comporta según el destinatario:

Para Enrique Job es "la Nena", le escribe a media lengua, juega con códigos secretos, hace chistes infantiles, pareciera simplificarse para complementarse con la sencillez de su interlocutor. La nena no sólo se infantiliza, la nena es toda la ternura del encuentro con Job, mientras hubo prohibición y distancia el amor parece inconmensurable, la nena (a medida que adquiere confianza) pasa de encabezar sus cartas con un formal Sr. Enrique o a lo sumo un más arriesgado Querido Enrique a unos "Potinguito", "Papito",Enrique mío, Enrique mi vida, Quique mío, Vida, Totito, Quique mío terido, Potolo, Quique de mi vida, Potito, Enrique mío, mío y mío, "Mi vida, Mi Quique"

Las cartas con Job representan la vida cotidiana, también se saborea la picardía de los primeros encuentros, el secreto, una Delmira distendida y juguetona lo saluda con un "Mena tarde Quique", hay pasión, ganas, ansiedad por los próximos encuentros. . Continúa Idea, "Algo sentía La Nena por él. Algo que la hizo sobrellevar esos 5 años de noviazgo; gastar tanta tinta y tanto tiempo con él." Pág. 6 (1)

Para Ugarte y los demás poetas, la forma es lo preponderante, les habla la mujer culta, la joven prodigio, de brillante intelecto, audaz, mordaz, artera y escandalosamente fascinadora.

La fragilidad persiste, pero cobra otra forma, es más bien una seductora indefensión para ser protegida por el elogio, la admiración y el permanente halago.

Retrato hablado

Junto con algunos comentarios que se pueden recabar y leyendo su obra, Delmira parece irradiar belleza desde dentro y potenciarla aún más en su exterior.

Por como escribe poemas y cartas, parece estar siempre pendiente de ser atractiva, se nutre, tal vez, a diferencia de cualquier otro, en forma casi adictiva de esas adulaciones. Las necesita, si no aparecen, las induce, invita a otros hombres a admirarla y parece disociar esos vínculos entre quienes desean su intelecto o su "cuerpo largo de serpiente, vibrando eterna, voluptuosamente" (1) Pág. 78

Es atrevida en su letra y arriesgada en su vida.

Son diversas las alusiones, Delmira es toda una belleza ante las apreciaciones de los hombres, como joven mujer y poeta. Como ejemplo basten algunos comentarios de Ugarte como:"... parecieron dejar caer los dioses todos sus tesoros, la belleza extraordinaria, la sensibilidad vibrante el talento sin igual."Pág. 120 "Había nacido para encantar" Pág. 121 (1) Como Aquiles la opción parecía una vida corta pero gloriosa.

La escena familiar:

La figura materna
¿Ancla o Grillete?

La importante figura de su madre, parece su único amarre, para no quedar a la deriva.

María Murtfeld imponente, omnipresente, físicamente invasiva, madre-matrona, infidente, censuradora, complaciente, estratega, consecuente, dulce.

En fin, llena de contradicciones, de conductas paradojales y tal vez de imágenes confusas para Delmira.

Pero definitivamente con un vínculo extremadamente estrecho diría cuasi simbiótico.

Luego de su muerte Vicente Salaverri escribía (...) "*Baste decir que la señora Agustini, después de amortajar a su hija, cayó en cama y no pudo abandonar el lecho en ocho largos años*." Págs. 129 130 (1)

Los varones de la familia siempre a un lado. ¿Dónde estaba ese esposo que permitió y habilitó ese eterno duelo? Tal vez perdido y ausente en él mismo, sólo un cronista y no un protagonista.

Sería bueno saber la versión de su hermano unos años mayor y según se dice, desplazado por la venida al mundo de Delmira.

Su padre parece un pasivo narrador, paciente "escriba" que con pulcritud pasa en limpio los poemas de Delmira y que apuntará en su libreta:

El 6 de j ulio del 14, "Día fatal de la Nena" (1)

Todo su núcleo familiar parece haber estado siempre a su servicio, vivieron por y para ella. Formaban parte de los tantos caprichos de "La Nena Pero no deseo tampoco marcar un despotismo por parte de Delmira, no pongamos las cosas al revés es decir ella fue en definitiva construida por su familia para ocupar ese lugar.

Bella y rebelde, frágil y a merced, confiesa su neurastenia, su insomnio y su necesidad de ser internada para reponerse.

La reacción del macho angustiado

Critica de Buenos Aires 7 de julio de 1914: "*Los comentarios de la tragedia son a gusto de consumidor. Todos tejen una leyenda. (...)Las citas (con Reyes, después del divorcio) menudeaban sin prejuicio de otro "flirt" (un "flirt" caprichoso y nada más) con un arrogante mozo (obras de Ayala); el ex marido se sintió Otelo...*" Pág. 86 (1)

Formalmente la lucha en cuanto al género es una causa bastante reciente, sin duda muchas mujeres como Delmira, traían la semilla.

Si hablamos del principio del 900, estas adelantadas no podrían ser valoradas de otra manera que como libertinas y no liberales, aunque valoradas y respetadas públicamente, seguramente eran víctimas de comentarios más íntimos, tal vez tratadas de livianas, de audaces o de locas.

Enrique parece haberse prestado para todos los juegos de Delmira y tal vez ya no valga la pena seguir subestimando ni su intelecto, ni su nivel cultural. La importancia de la figura de Enrique, radica en ser quien decidió la última jugada, el jaque mate de la partida.

Su protagonismo se vuelve central, porque si pensamos en términos de "horda montevideana" esta sería la reacción de un macho angustiado.

Un macho de la barbarie (hoy todavía encontramos ejemplares de esta especie) que se manejaba con códigos como el de pertenencia y sumisión de la mujer.

No estaba él atrasado, era Delmira quien avanzaba a pasos agigantados pasando sobre una Montevideo aldeana y primitiva que se jactaba de lo contrario.

El escándalo engendraba hasta encierros forzosos para las más casquivanas, la vergüenza y la simulación siempre van de la mano, y Delmira estaba mucho más allá de estas nimiedades.

Por todo esto estoy seguro que a Enrique no le tembló la mano, a lo mejor movido en algo por el Eros, pero si fuera lo único sería una idílica historia de amor, muy romántica y deseable de creer. Tal vez junto con ello operaba una angustia desmesurada, angustia del macho, tornada en iracunda pasión, desenfrenada por la humillación, por el insoportable peso de su cornamenta, desesperado intento de definir su territorialidad. "*La maté porque era mía*" rezaba una película. (#)

Enrique Job Reyes elevaba su trofeo ensangrentado ante la sociedad, monstruoso testimonio para enseñar sobre los costos de la infidelidad y de la independencia femenina.

Este episodio enlutaba además cualquier posibilidad para otras almas concupiscentes, se volvía ejemplo.

LA ESCENA FINAL

Mas conjeturas sobre "el momento"

Primero el auto reproche "para qué haber nacido", situación irremediable, luego un "tal vez más valdría estar muerto", para posteriormente tramar su venganza.

El animal mata por instinto, para alimentarse o perpetuar su especie. El hombre para sostener una homeostasis social. Para dar el ejemplo lapida, tortura y mata. "El hombre es un lobo para el hombre" dice Thomas Hobbes.

Hemos considerado históricamente que la única manera de imponer códigos y usos sociales es ésta. Especie feroz la del hombre, que no mata por hambre o perpetuación, sino por dominio, por imposición, destrucción per se, afán de hacerlo desaparecer todo sin medir consecuencias. No es por amor que se mata, sino por su reverso, el odio. La angustia del macho herido en su amor propio, es reivindicada socialmente a través de una "solución final".

Podría parafrasearse el dicho popular e imaginario que nada tiene que ver con su verdad científica, que "muerto el perro, se acabó la rabia" para nuestro caso "muerta la pecadora, muerto el pecado"

Enrique Job dejaba así su legado sacrificial para la pacata sociedad montevideana.

"*Tú me dirás qué has hecho de mi primer suspiro,*
tú me dirás qué has hecho del sueño de aquel beso...
me dirás si lloraste cuando te dejé solo...
¡Y me dirás si has muerto!...
Si has muerto,
mi pena enlutará la alcoba plenamente,
y estrecharé tus hombros hasta apagar mi cuerpo.
Y en el silencio ahondado de tiniebla,
y en la tiniebla ahondada de silencio,
nos velará llorando, llorando hasta morirse,
nuestro hijo: el recuerdo".

Fragmento de Mis amores de El Rosario de Eros publicado en 1924.

Parece el augurio de un fatal destino, maravillosamente trágico final de una obra, por supuesto que hay una resignificación a posteriori de lo sucedido, por parte nuestra, pero aun así por todos lados uno puede leer algo del orden de la inconformidad, algo arroja a Delmira a un vacío neuróticamente insatisfecho, la torna una romántica empedernida y la hace perseguir amorosas quimeras.

Sin embargo predestinando su hastío decide, vaya a saber uno porqué, adecuarse a las normas sociales, tal vez intentando "**normalizar**" su psiquismo.

Le confiesa a Rubén Darío en carta de algún día de agosto de 1912:

*"A mediados de octubre pienso internar mi neurosis en un sanatorio de donde, bien o mal, saldré en noviembre o diciembre para casarme. He resuelto arrojarme al abismo medroso del casamiento. No sé: tal vez en el fondo me espera la felicidad. ¡La vida es tan rara!".*Pág. 66 (1)

Ya Delmira cuatro meses antes de su divorcio recibía de Ugarte el siguiente pedido, "*No sea orgullosa y estrechémonos otra vez las manos fuertemente y déjeme que me acerque bien a Ud. que la haga crujir apretándola contra mi cuerpo y que ponga al fin en su boca, largo, culpable, inextinguible, el primer beso que siempre nos hemos ofrecido"* (9 de marzo del 14) Pág. 58 (1)

Entre cartas que van y vienen con Manuel, Delmira cierra con el soneto "*Para una boca…*" donde se hace agua entre ternuras y sensualidad, se desparrama por el cosmos en cuerpo y alma y muestra la desmesura con la que puede amar y desear.

BOCA A BOCA	***Para una boca***
Copa de vino donde quiero y sueño *beber la muerte con fruición sombría,* *surco de fuego donde logra Ensueño* *fuertes semillas de melancolía.* *Boca que besas a distancia y llamas* *en silencio, pastilla de locura,* *color de sed y húmeda de llamas...* *¡Verja de abismos es tu dentadura!* *Sexo de un alma triste de gloriosa;* *el placer unges de dolor; tu beso,* *puñal de fuego en vaina de embeleso,* *en sueños como un cáncer rosa…* *Joya de sangre y luna, vaso pleno* *de rosas de silencio y de armonía,* *nectario de su miel y su veneno,* *vampiro vuelto mariposa al día.* *Tijera ardiente de glaciales lirios,* *panal de besos, ánfora viviente* *donde brindan delicias y delirios* *fresas de aurora en vino de poniente...* *Estuche de encendidos terciopelos* *en que su voz es fúlgida presea,* *alas del verbo amenazando vuelos,* *cáliz en donde el corazón flamea.* *Pico rojo del buitre del deseo* *que hubiste sangre y alma entre mi boca,* *de tu largo y sonante picoteo* *brotó una llaga como flor de roca.* *Inaccesible... Si otra vez mi vida* *cruzas, dando a la tierra removida* *siembra de oro tu verbo fecundo,* *tú curarás la misteriosa herida:* *lirio de muerte, cóndor de vida,* *¡flor de tu beso que perfuma al mundo!*	*Copa de encanto y miedo en la que sueño* *beber el cielo o el infierno un día;* *surco de fuego donde logra Ensueño* *una semilla de melancolía.* *Boca que besas a distancia y llamas* *en silencio; pastilla de locura* *color de sed y húmeda de llamas* *¡Verja de abismos es tu dentadura!* *Sexo de un alma triste de gloriosa* *has de saber a más allá, tu beso* *puñal de llama en vaina de embeleso* *me come en sueños como un cáncer rosa!* *Joya de sangre y luna; vaso lleno* *de rosas de silencio y de armonía,* *nectario de su miel y su veneno…* *Vampiro vuelto mariposa al día.* *Tijera de Placer para los lirios;* *panal de besos, ánfora viviente* *donde perfuma un lánguido delirio* *fresas de aurora en vino de poniente…* *Estuche de encendidos terciopelos* *en que su voz es fúlgida presea;* *alas del beso amenazando vuelos* *y cáliz donde el corazón flamea.* *Si otra vez, hacia el sol, cruzas mi vida* *llamando a incendio con tañidos de oro,* *cura en mis labios la tremenda herida* *que nadie cierra… bésame, lo imploro!*

Con asombro encontré estas dos versiones del poema donde hasta el título cambia. ¿Por qué causa lo modifica? Como de conjeturas se trata supongo que adaptó éste para entregarle una versión personalizada, o lo recorrigió luego, pensando en una futura publicación. Pero revelo haberme sorprendido y no, porque que me confirma que, como cualquiera, la poetisa usa su creación a su antojo y provecho.

Lo más significativo es que al final de este soneto le responde:

> *"Son mis últimos versos, Ugarte. Le ruego, no sé por qué, que al responderlos ignore el haberlos recibido."*
>
> *"Son mis últimos versos en fin…"*

La descripción de Manuel Ugarte ubicada a modo de epígrafe en este trabajo, recobra toda su fuerza y nos parece, hace síntesis y perfecto final para esta reflexión.

Manuel, Delmira y Enrique
(ampliación de la foto anterior)

> *"Entonces mojó la pluma hasta el fondo, y en un relámpago,*
> *firmó, dejando a guisa de rúbrica un borrón que anunciaba la salpicadura de sangre".*
>
> *Manuel Ugarte*

PD: La escena de resurrección

Delmira con muy poco más que cuarto de siglo de vida deja marca en la historia y en la literatura hispanoamericana, deja un legado de dolor pero también de rebeldía y erotismo, un apego a la vida a pesar del sufrimiento.

Por esto he decidido que el legítimo epílogo quede en palabras de Galeano:

> *"Pero, ¿muerta está? ¿No serán sombra de su voz y eco de su cuerpo todos los amantes que en las noches del mundo ardan? ¿No le harán un lugarcito en las noches del mundo, para que cante su boca desatada y dancen sus pies resplandecientes?* Pág.68 (3)

Gustavo "Tato" Guerra
Psicólogo
Otoño de 2008

Bibliografía citada

(1) *Cartas de amor. Delmira Agustini (Edición, notas y epílogo de Ana Inés Larre Borges) Ed. Cal y Canto Montevideo 2006*

(2) "*Delmira de pasión y muerte" Adolfo Roque Difillipo Letralia Año X Nª 130 (Setiembre 2005) Cagua Venezuela (Internet)*

(3) *Palabras. Antología personal. Eduardo Galeano. La República (Enero1991) Montevideo*

Bibliografía consultada

María Emilia Pérez Santarcieri - "*Amores, amoríos y pasiones en la historia montevideana"*. Ediciones de la Plaza. Montevideo 2003

Autores varios - *"Diccionario de la mitología clásica",* Tomos I y II. Alianza Editorial (1992) España.

"La maté porque era mía" o "Tango" Francia 1993 Director Patrice Leconte (ver ficha del film)

Reseñas

Presentación de la sección "Reseñas"

Consejo de Redacción de Acheronta

En esta sección presentamos las reseñas de diferentes actividades

En Conferencia de Miller, ***Mariela López Ayala*** reseña la conferencia que Miller dió el 26 de abril de 2008 en el Teatro Coliseo, Buenos Aires, Argentina.

Mariela López Ayala es Psicoanalista, Residente en el Hospital Ramos Mejía (Buenos Aires, Argentina), Miembro del Consejo de Redacción de la revista Acheronta
Página web: www.acheronta.org/staff/lopezayala.htm
Email: marielalopezayala@gmail.com
(Argentina)

En Seminario de Allouch: "El amor Lacan en tiempos de la no-relación sexual", ***Juan Cruz Martínez Methol*** reseña el seminario que dictó Jean Allouch, en la ciudad de Buenos Aires, los dias 31 de octubre y 1 y 2 de noviembre de 2008.

Juan Cruz Martínez Methol es Psicoanalista, Jefe de residentes de psicología del Hospital Alejandro Korn (Melchor Romero) 2008-2009, Ex-residente de psicología del Hospital Alejandro Korn (La Plata, Argentina). Docente cátedra Psicopatología I, Facultad de Psicología, Universidad Nacional de La Plata
Email: jcmartinezmethol@yahoo.com.ar
(Argentina)

Conferencia de Miller

Mariela López Ayala

En un Coliseo tenuemente iluminado y lleno de gente -1700 personas según se destacó varias veces durante la disertación- se presentó Jacques-Alain Miller en Buenos Aires.

El título de la conferencia, o mejor dicho, la ausencia de título de la conferencia, fue el disparador de las palabras que ocuparían a orador y oyentes durante las cuatro horas siguientes.

La falta de ocurrencia, el "blanco", que acompañó a J. A. Miller desde el momento en que fue requerido para nominar la conferencia que ahora nos ocupa, fue lo que, según el reconocido psicoanalista, iría a suscitar una suerte de autoanálisis público. El orador tomó así desde el comienzo y explícitamente, la posición de analizante.

Aprés-coup se podrá situar el tema de la nominación, o en todo caso del nombre propio, emergiendo como privilegiado en la extensa exposición.

En vez de esquivar la pregunta que suscitaba ese "pequeño fenómeno mental" de resistencia y zanjar la cuestión echando mano a algún tema del repertorio psicoanalítico clásico, dijo Miller, prefirió elegir la opción que le resultaba más interesante como analista y propuso sostener el pequeño gap y dilucidarlo públicamente. Aludió así a la Traumdeutung, a la osadía freudiana de presentar y publicar la interpretación de sus propios sueños. Remarcó que, para un analista, "analizarse en público tiene sus letras de nobleza".

Junto con dicho hueco se instaura un "no sé" que permite el quiebre del discurso consciente, de la supuesta voluntad y comando del yo para con el pensar y brinda a Miller la posibilidad de introducir el orden inconsciente. Cada uno, cada persona -dirá- "aloja" un inconsciente, y esto equivale a decir que su pensamiento le domina. Incluso utilizar el adjetivo posesivo "su" sería ya invertir el asunto, en tanto que es el pensamiento quien tiene siervo al sujeto y no al revés.

Así llega entonces al determinismo absoluto que fundamenta el psicoanálisis y que podría traducirse en un postulado fundamental "no es por azar".

Este "no es por azar", a su vez, remite a la cuestión del sujeto supuesto saber, en tanto que se pueda decir "aunque yo no lo sepa, alguien sabe".

A partir de aquí J.A. Miller expondrá cuatro formas distintas de instauración o anclaje del sujeto supuesto saber según la estructura clínica que competa en cada caso.

Si bien todo psicoanálisis comporta cierto clima o atmósfera paranoica, en el sentido de la apertura a la interpretación, solo en el caso de que el sujeto supuesto saber pase de ser semblante analítico a ser interpretado como del orden de lo real, se originará, según Miller, un verdadero delirio interpretativo. La paranoia, con dicho delirio característico, da cuenta de que todo "accidente" ha pasado a convertirse en señal intencional. No hace falta mucho más -nos dice el orador- para dar otro paso y entender que un otro o unos otros han arreglado o dispuesto las cosas de tal modo.

En el síntoma obsesivo la persona experimenta el sometimiento al pensamiento pero, en cambio, no los refiere a un otro maligno. Esto caracteriza a las neurosis y delimita la diferencia con el paso a lo real del sujeto supuesto saber que se da en la paranoia.

En la histeria, por su parte, el sujeto supuesto saber pasa al cuerpo, no real, sino al cuerpo hablante. Esto -según Miller-da a dicha estructura un semblante de locura y sería el motivo por el cual por tanto tiempo se ha tendido a confundir al histérico con el histriónico.

Por último, en la perversión, se encontraría la identificación al sujeto supuesto saber en tanto que sujeto supuesto saber cómo gozar.

En este punto se retoma el motivo del "blanco" en relación al tema de la conferencia y Miller comenta que frente a un público informe, público distinto al correspondiente -por ejemplo- a un congreso donde se llevan registros, público no definido por más especificaciones quizá que "gente de la ciudad de buenos aires y sus alrededores", frente a dicha masa informe -dice- él se encontraba en posición de ser causa de deseo del Otro pero sin saber qué objeto era. El organizador de la conferencia, colega y amigo, habría hecho un suerte de interpretación de su deseo: ¿podría hacer gozar a los demás con su palabra tal como él (J.A.Miller) suponía -sin saberlo- que podía hacerlo ?

La posición aludida -comenta Miller- es una posición eminente de angustia. Pero, según supo confesar, no fue dicho afecto el que surgió en esta ocasión, sino solamente aquel mentado "blanco", expresado como un "no se me ocurre nada".

Así, ese pequeño fenómeno mental, le parece poder explicarse como del orden del menos phi, de la castración imaginaria, siendo éste el equivalente de una impotencia.

Seguramente -se dijo a sí mismo y al auditorio- si bien la ciudad de Buenos Aires le era extremadamente familiar - ya que la había visitado en numerosas oportunidades- sin embargo, hacía siete años que no pisaba tierra porteña, e intuía cierta hostilidad hacia él debido a aquel motivo. A esto se añadía la vicisitud de que, por esos mismos momentos, encontrábase también muy preocupado por saber si una ex paciente porteña sentía o no hostilidad hacia él.

Miller entonces pone en acto con su conferencia y la decisión de dejar a la misma intitulada una forma de vérselas con dicha encrucijada. La solución encontrada será - como comprobará el auditorio instantes después- por el lado del nombre propio.

Resumamos la secuencia repasada. Se ha dicho: Hubo un pedido, una demanda: dar título a la conferencia. Frente a esto surge un "blanco" acompañado de un "no sé". Frente a este "no sé" se responde con el ya mencionado postulado fundamental "no es por azar". Se asume, entonces, que una serie de pensamientos deben esconderse tras dicho "blanco". Se los asocia. Hasta aquí hemos llegado. Y comprobamos que Miller va armando y poniendo en acto con la secuencia de su exposición algo de la lógica de un psicoanálisis. Ahora toca la solución. El concluir.

Dicha solución es dejar la conferencia sin título, más no sin nombre. El nombre que ha dejado -destaca- es solo, y ni más ni menos, que su nombre propio. Así salta a la vista que es a "tal" (en este caso él) a quién se ha ido a escuchar a la conferencia y no a un tema cualquiera. Esta es su respuesta a la demanda provocadora de asumir el papel de causa de deseo. Demanda aceptada, pero con la salvedad de hacerlo sin situarse en el lugar de objeto sino en función del nombre propio. Hace pasar, en consecuencia, el menos phi en el Otro del público revelando la castración del mismo.

El "blanco" -dirá- era, entonces, "el resorte de mi falicización", la "transformación en falo".

Así -subraya Miller- aparece la dimensión erótica de las conferencias, dimensión que queda más o menos velada en tanto la misma conlleva un tema, adquiere cierta regularidad o forma parte, por ejemplo, de un ciclo más amplio de charlas o congreso.

Las preguntas del público al final de la exposición, lejos de motivarse en un deseo informativo no serían otra cosa más que un modo de recuperación del valor fálico por parte de la audiencia.

La demanda de título para la conferencia y en última instancia la conferencia misma, suscitaba el desafío de poner a prueba su poder de convocatoria, poner a prueba su nombre propio luego de siete años de ausencia, se habría instaurado así "una competencia entre yo y mi nombre propio".

Juzgando por la cantidad de gente presente en el teatro y algunas anécdotas simpáticas que no hacían más que ratificar lo conocido de su presencia en la ciudad, supo concluir "mi nombre tiene vida propia en Buenos Aires"

Pero no todo terminaba aquí.

Es que sin lugar a dudas, para todos los allí presentes así como también para algunos ausentes (tal el conserje del hotel en el cual se alojaba, quien supo confundirlo de nombre más de una vez durante una conversación telefónica) su nombre remitía a su vez a otro nombre propio, y ese no era otro que el de Jacques Lacan.

Por eso, y para no dejar el asunto en una mera referencia a su nombre propio se propuso, luego de un breve intervalo, hablar de aquel otro.

Entonces habló de Lacan. Remarcó, destacando algunos detalles biográficos, que no había sido aquel un hombre que quisiera atraer la atención hacia sí mismo. Había sido, incluso, un "late bloomer", publicando solo unos pocos trabajos hasta los cincuenta y dos años. Tampoco había sentido afinidad por las conferencias ni a hablar para muchas personas. No daba charlas en teatros. Había comenzado a enseñar en su casa y hasta el año sesenta y cuatro no asistían más de 100 personas a su seminario. Su ruptura con la Asociación Psicoanalítica de París lo había obligado a enseñar públicamente. Y cuando así lo hacía solía disculparse, como si presentarse detentando un saber tuviera algo de obsceno. Se disculpaba por llamar sobre sí y sobre su obra la atención. Lacan hablaba sobre todo para sus discípulos, para sus analizantes y para los que controlaban con él.

Después de hacer algunas menciones al pase y a la relación comunicante entre la posición del analista y analizante, Miller llega a la idea de que Lacan era el "analizante de sus analizantes".

Lacan proponía la continuación de su análisis por otros medios. Su enseñanza oral era tal y su Otro -sostuvo el orador-aquel hubiera querido que fuera sus propios analizantes. Con respecto al analista de Escuela, agregó, se trataría también de proseguir el análisis y analizarse con la Escuela y a la Escuela.

Así, ya casi llegando a su fin la conferencia, Miller llegó a su vez en su disertación a los momentos finales de la vida de quién fue a un mismo tiempo su maestro y suegro. El punto común de arribo que se destacará en ambos será: los nudos.

"El momento de concluir", le habría dicho Lacan, iba a ser el nombre del último seminario. Según supo contar Miller, el gran psicoanalista estaba inmerso en sus dibujos en el pizarrón, casi no hablaba y era muy difícil seguirlo. De dichos encuentros solo quedaron fragmentos con los cuales -anuncia oportunamente- ha logrado recomponer algo, una suerte de artículo que figurará como anexo del seminario 25 y aparecerá el próximo año.

Con los nudos, Dirá Miller, es como si Lacan hubiera querido elaborar para el psicoanálisis una ciencia de lo real. El síntoma será abordado en tanto lo que de él o del goce queda una vez analizado el mensaje que porta y atravesado el fantasma.

El síntoma desnudo, o el síntoma nudo, es lo que representa la masa del ser. Los seres hablantes no saben comportarse salvo en tanto que síntoma. Los cuerpos se unen unos a otros en relación al síntoma.

Por lo tanto, hay un saber en lo real. Un saber de cómo relacionarse los cuerpos. Los nudos podrían dar ese saber. Se prestan a encarnar lo real. Son "un punto de huida sobre la perspectiva de Lacan sobre el psicoanálisis. Sobre su interpretación del análisis".

Cada analista interpreta qué es el psicoanálisis. Lacan lo habría pensado como una experiencia y como una deducción lógica, pero al final parece, dice Miller, como si hubiera querido hacer dudar de lo que ya había interpretado. Como si hubiera querido "Limpiar la escena" antes de irse, hacer una suerte de "toilette del Otro".

Su última versión sería, entonces, que los seres hablantes estamos hechos, no como supo decir el poeta, de la madera de nuestros sueños, sino más bien, que estamos hechos de la madera de nuestros síntomas. Y esto no sin dejar entrever que puede o podemos ser también el síntoma de otro u otros.

Quizá, concluye Miller, él mismo no sea más que uno que ha deseado ser un síntoma de Lacan.

Nota

Reseña de la conferencia dictada por Jacques-Alain Miller el 26 de abril de 2008 en el Teatro Coliseo, Buenos Aires, Argentina. Puede verse el video completo de la misma en la siguiente dirección: http://www.wapol.org/es/global/destacados/Template.asp?Archivo=jam_08-04-26.html (ese video ha sido subido también a Youtube y pueden accederse a los diferentes fragmentos desde http://www.taringa.net/posts/videos/1634006/Psicoan%C3%A1lisis,Jacques-A-Miller,conferencia--abril-2008,-BsA.html)

Seminario de Allouch
"El amor Lacan en tiempos de la no-relación sexual"

Juan Cruz Martínez Method

El seminario de Jean Allouch realizado en Buenos Aires el 31 de octubre, 1 y 2 de noviembre de 2008 se anuncia, desde su argumento, bajo el signo de lo absurdo: el tratamiento de una cuestión reconocida por Lacan mismo como no teniendo la mínima pertinencia, luego de un tiempo de producción de fórmulas que ligan el amor y la no-relación sexual. Sin embargo, ese tiempo señala el relevo para un movimiento más amplio, que viene a dar forma a una nueva figura del amor, esa que sería el amor Lacan, y que quizá ofrecería la posibilidad de una ganancia de saber en el análisis.

Es así que Allouch se dedicará en este seminario, deteniéndose en *Encore (1972-73) 1* de Lacan, a producir un movimiento de lectura y análisis en el camino de construcción de las piezas dispersas que darían forma a ese amor Lacan que se escribe con línea punteada.

Romperse con el parêtre

¿Con qué nueva figura del amor nos encontraremos en *Encore*? Allouch indica que Lacan abordará esa cuestión por un desvío.

En primer lugar, Lacan interesa la cuestión del amor en el discurso filosófico como variante del discurso del amo, apuntalándose en la fórmula según la cual en ese discurso "el amor apunta al ser". Valiéndose de operaciones de lenguaje que toman como apoyo la homofonía, la escritura *discours du m'etre* (con acento de negación sobre la e) le permite concluir que el discurso filosófico en tanto realización del discurso del amo es portador de un mandato según el cual "tú amarás apuntando al ser del otro". Se instala un extraño señuelo en este *apuntar al ser*, que no es otro que el de la ontología. Para Lacan, señala Allouch, se trata de romper esta obligación de la relación ontológica que impone un "es lo que es", de desinflar el globo ontológico haciendo notar que el uso del verbo "ser" (*être)* es una acentuación llena de riesgo, y entonces cuando escribe el discurso del amo así, de alguna manera ese *être* está afectado por una especie de negación.

En segundo lugar, hay un argumento más riguroso que promueve el ser, el lenguaje mismo. Lo impone de un modo retorcido, ya que al mismo tiempo lo vuelve inaccesible. Respecto del lenguaje, hay algo nuevo en este seminario indica Allouch: aquí el lenguaje no permite atrapar el significado, que deriva entonces de una referencia meramente intuitiva. Hay un desenganche del significado que se ubica *al lado* del significante y ya no debajo de la barra. 2 El significado ha sido deportado. ¿Es la contingencia la que hace aquí su aparición en la relación entre significante y significado? Esto incidirá en la cuestión del amor.

De este modo Lacan propondrá sustituir esta imposición del ser en el amor que procede del lenguaje por la admisión que *del ser no tenemos nada*. Allouch lee allí una invitación a una ascesis del lado del analista, una exigencia que cae sobre la posición del analista, que debe estar advertido respecto de este deseo de ser uno del amor, bajo riesgo de que la transferencia marche al infinito. Y *es el análisis del analista el lugar mismo de esa ascesis*. Se trata entonces de una *Proposición 3* en sentido estricto destaca Allouch, que se enuncia *romperse con el parêtre* . 4 Un *romperse* que implica un esfuerzo sobre, como el del gimnasta sobre la barra.

¿Cómo procederá Lacan con este *romperse con el parêtre* ? Por medio de juegos de escritura. Si el ser no se presenta jamás más que como *parêtre*, Allouch indicará el movimiento: primero pasa al griego en ese "para" (al lado), señalando que Lacan no escribe *para-être* (para-ser) ni *pour-être* (por-ser), tampoco *pare-être*, homófono con *paraitre* (parecer), lo que remitiría a la oposición fenomenológica entre ser y aparecer, o a un sentido ornamental del ser, a un engalanarse para una cita por ejemplo. No se trata tampoco en ese *pare-être* del "para" del para-brisas, que acentúa la noción de freno. Si el lenguaje no atrapa el ser, menos puede detenerlo. ¿Cómo escribir este ser que no se presenta más que como *parêtre* de tal modo de separarlo de la ontología? Allouch indica que en *L'étourdit*, Lacan elige escribirlo así: *parêtre 5*. Poco después, en el seminario *L'une bévue* agregará una "l" y ayudado por la literalidad inventará ese *parlêtre* hecho de ningún ser, o bien de un ser que sólo le llega por la palabra. Cuando el término queda

metamorfoseado de ese modo ya no será el *par* del "para" griego ni el "para" de la paranoia, sino el *par* de la palabra (*par-ole*). El *par* es allí ruptura respecto del ser. Sólo así el ser, como afirma Lacan, forma parte del *parlêtre*, por este pasaje por el *parêtre*.

Enunciados bífidos

Allouch puntualiza que este pasaje del ser al *parêtre* en que el ser es puesto a un lado, implica un cambio de Razón, atestiguado por un poema de Rimbaud, "Un cambio de razón", que lee emocionado en su enunciación. Este cambio de razón que constituye la apuesta del ser al *parêtre*, señala el surgimiento de un nuevo amor que sería el de la razón analítica, no de nuevo un amor, sino un amor-otro. Esta razón analítica de un nuevo amor *se rompe con el parêtre*, por lo cual este amor ya no sería impotente, no ignoraría que el amor es el anhelo de hacer uno y que respecto del Uno sólo hay-del-uno. Un amor así no podría apuntar al ser sino que estaría en relación con el *parêtre*.

En su siguiente movimiento, Allouch, cifrará la pregunta de la relación del amor con el *parêtre* desprendiendo en *Encore* una serie de enunciados bífidos, advirtiendo que hay para el lector actual de ese seminario una trampa, consistente en que lo que Lacan va a decir respecto del amor no es para nada lo que piensa del amor. Lacan se desvía de su programa, no articula directamente el amor y el *parêtre* sino que se dedica a revisitar lo más establecido y común respecto del amor. ¿Con qué objeto? Lacan se mantendrá sobre ese borde que toma como punto de partida el amor más común para metamorfosearlo en otra figura del amor. El movimiento de Lacan decepciona al lector, ya que no consiste en decir el amor-uno no va y esta es otra figura que se corresponde mejor con la experiencia del análisis, no nos libera de esa figura del amor que es la del *hacer-uno* entregándonos la del análisis, sino que se esfuerza sobre ella para desplazarla.

No nos sorprende ese actuar de Lacan en esta cuestión del amor. Basta recordar su denuncia del apartamiento de los analistas a la carga de la transferencia al rechazar lo sorprendente del acceso al amor que ésta ofrece.[6] Para Lacan se trata entonces aquí también de un *romperse*.

En lo que sigue, Allouch seguirá esa metamorfosis preguntándose dónde surge el amor como *hacer uno*, leyendo en Lacan lo que presenta como una *grosería del amor*. La operación que realiza el amor no es suplir la no-relación sexual, es otra. Definido como hacer uno, ubicándose como significado de la relación sexual, el amor nos acunaría con la ilusión que el término de relación sexual como significante podría estar en su lugar. Lacan apela a la grosería para hablar del amor como significado de la relación sexual, lo que hace a una ilusión, ya que el significado está *al lado* del significante. Esto le permite tomar distancia del amor sexual, de la libido.

Se trata entonces de una doble ilusión: la ilusión de hacer uno como espejismo, y por otra parte la ilusión se encuentra en esta *remisión* del amor a la relación sexual. Doble ilusión que confunde los dos unos que el análisis distingue: el uno de ellos/ambos 7 que es el uno del amor, y el uno del tres que es el uno de la relación sexual.

¿Para qué sirve esta ilusión? Allouch califica la respuesta de Lacan de *trivial:* es necesario que el sentimiento del amor dure, para que por su intermedio algo conduzca a la reproducción de los cuerpos.

La importancia insospechada que asume la figura del amor como *hacer uno* en Lacan, es señalada por Allouch a través de algunos hechos de la clínica, que dan cuenta a su vez del intento por *respirar del amor que hace uno*, con la ambigüedad que esta frase sugiere:

- La connivencia entre el sentimiento del amor y la reproducción de los cuerpos, el éxito en hacer un-niño, marca la dificultad de salirse de esa figura de hacer uno con el niño ya que se la ha realizado, y al mismo tiempo del intento por salirse de ese amor por poco que se sospeche que no funciona, buscando otra modalidad de amar. Otra explicación que la edípica que culpabiliza a aquél que abandona el hogar cuando nace un niño, da razón sin culpabilizar al que dice "ya no quiero de este amor unificante".

- Una pareja compra una casa, la mejora, la arregla, y cuando está terminada, ya no se quiere eso, esa casa como encarnación de la unidad.

- La psicosis post-parto: allí se juega de otro modo un decir no a ese amor unificador, en el rechazo del hijo. 8

¿Cómo ocurre que toma cuerpo esta ilusión como hacer uno? Con esta pregunta, Allouch vuelve sobre *Encore* en el momento en que Lacan retoma "la audacia" de Freud, quien sitúa el amor como vehículo de la reproducción a cuenta del narcisismo. Si el amor es narcisista, ¿cómo se puede amar a alguien? ¿Qué puede ser el amor del otro? Lacan destaca aquí la brecha que Freud abre sobre el amor al prójimo, lo que no le impide decir que ha puesto al analista en problemas al situarlo en esta confusión del amor-fusión. Sin embargo Lacan según Allouch deja el asunto del narcisismo en la ambigüedad, apelando no a su propio concepto de narcisismo acuñado con el estadio del espejo, sino a La Rochefoucault en el sentido de amor a sí mismo, dando su fórmula: 1+1= 1, esto es, no es uno más que otro, es 1=1.

Situando la dificultad que se gana en el análisis al distinguir el amor-fusión o amor unificador, se cierra este movimiento del seminario.

De una reducción posible de *ese* ser al *a*

Allouch proseguirá con el camino de Lacan en Encore, el camino de esa metamorfosis *del amor que hace uno a un nuevo amor,* puntuado por alusiones a la clínica de la transferencia, y en particular a los momentos de su cierre o final.

Una apertura es identificada, lugar por donde reaparece en Lacan la cuestión de la intersubjetividad de la mano del sofisma de los tres prisioneros. 9 Allí se demuestra un ejercicio *salvacionista* de la intersubjetividad. Ahora bien, Lacan intenta desprenderse de la intersubjetividad como una relación de uno a otro, en ningún caso puede tenerse como soporte al dos como ser-de-a-dos. Allouch expresa que uno no puede soportarse a partir de este ser de a dos, hay allí algo insoportable. Citando a Lacan, afirma que entre dos quienes sean siempre hay el 1 y el *a*, el otro en ningún caso podría ser tomado por un uno. Es decir que una vez más, Lacan no pone a un lado el amor como 1=1, ejerciendo un tratamiento sobre ese amor unificador que lo produzca como otro-amor, haciendo valer que otro amor es posible.

Se trata en el amor de una reducción posible de la función de *ese* ser del otro. Ese ser que Allouch sitúa en un registro óntico, no ontológico, se trata entonces del ser del otro narcisista, *ese* que hemos elegido, el otro que es aquél del uno de dos. ¿Qué reducción? Reducción de este uno que como espejismo me hace creer que es reducción de este uno a *a.*

Allouch remite este punto al acto analítico: por más extraviado que sea ese amor unificador por el atolladero que implica, abre la posibilidad de una reducción del ser del otro, el otro no será sino *a*, por ejemplo una mirada. Esta reducción es la que opera al término de la experiencia analítica, es lo que adviene al analist a al ser rechazado como objeto.

Sin embargo subsisten dos dificultades: podría ocurrir que habiendo dicho que en la relación del uno y el otro se transforma en una relación de *uno* y *a,* Lacan se haya deslizado del amor al deseo. La distinción amor/deseo es inestable en Lacan, lo que hace fracasar la distinción de la función del amor. La otra dificultad radicaría en la generalidad de la fórmula de la reducción, que no permite captar de qué se trata en el amor entre un hombre y una mujer, y entonces haya que distinguir dos amores diferentes, y no la transformación de uno en el otro…

Ahora bien, si Allouch festeja el hecho que Lacan se ubique como *exorcista del ser*, es para subrayar que en esa reducción del ser del otro hasta que ese otro advenga como *a*, no hay en ese *a* ningún ser. Se trata de pensar una alteridad de ningún ser, de un nulo-ser, y ese otro que de ninguna manera podría ser un ser, es el *a.* Es a propósito de esto que Lacan habla de des-ser. Al final del análisis, el analista es afectado de des-ser.

Por lo tanto es necesario que esa reducción del ser del otro se produzca ahí en el análisis, siguiendo esa transformación continua del amor que hace 1+1 en un nuevo amor, no hay allí ruptura como en una pareja, sino metamorfosis, y eso depende de cómo se ubica el analista en el análisis.

Pero Allouch se pregunta si no habrá extraído una conclusión muy rápida al decir que en Lacan hay *amor y amor*, pero ¿acaso que el goce del Otro no es el signo del amor no indicaría de otro amor que se dispensaría del goce del Otro como prueba de amor?

El muro de la psicología

Ahora Allouch intentará cernir la cuestión del nuevo amor mediante un rodeo de lo que se ofrece como soporte de esa separación máxima entre el *I* y el *a* indicada por Lacan 10, y de lo que se sitúa como la finalidad de su enseñanza. Ese rodeo es el muro de la psicología.

La psicología es definida por una inyección de ser a *a*. Entre el hombre y la mujer construye un muro que liga S de A barrada con *a* minúscula. La psicología no ayuda a la penetración, bromea Allouch. Ese muro que se llama psicología es un lazo, un camino entre S de A barrado y *a* minúscula, y también una separación. ¿Qué es un muro? ¿El Muro favorece el amor? ¿Por qué el amor sucede cerca de la puerta? En el amor siempre se trata de puertas, de falsas salidas, de balcones, ¿cuál es el objeto amado en un balcón? La aparición de un objeto en el balcón dice bien lo que es un amado: una aparición, que Allouch ha estudiado en el *Ghost* de Hamlet y en el fenómeno del duelo. 11 Concluye que ese muro de la psicología coagula S de A barrado y *a*, le otorga ser a *a*, para la psicología el Otro existe, no tiene barra, tiene ser. Para el psicoanálisis en cambio, la disyunción entre S de A barrado y *a* es realizable topológicamente, y esto es el fin de la psicología.

Por lo tanto la cuestión del nuevo amor sería la de un amor no-psicológico.

Allouch enuncia que este es un momento crucial de *Encore* en el que Lacan recusa la figura del amor como a-muro, que él mismo ha construido. Lo que ratificará ese rechazo es un nuevo nombre: *âmour.*

Un lenguaje hecho de signos

En el siguiente paso, Allouch se detendrá en lo que hace al signo, a partir de la frase de Lacan que recorre Encore, *el goce del Otro no es el signo del amor*, anticipando que el artículo que cae sobre "signo" será clave en lo que sigue. 12 ¿Qué quiere decir *signo* en Encore?

Se asistirá a una modificación discreta de la oposición significante/signo, a través de una torsión silenciosa sobre la definición de signo, y como ésta implica su correlato, se arriesga a modificar su definición de sujeto. El signo, dirá Allouch leyendo a Lacan, *no es signo de algo sino signo de un efecto que es lo que se supone de un funcionamiento del significante*. En esta frase hay un doble efecto, ¿el signo de un efecto y sujeto efecto del significante, son lo mismo? Viene a *pegarse* al funcionamiento del significante lo que Lacan llama *la suposición de un cierto efecto del cual hay un signo.* Se trata de una nueva configuración entre signo y significante, y de un efecto intermediario por donde se desliza el sujeto.

Lo que hay que retener, dice Allouch, es que el efecto signo viene a deslizarse entre los dos significantes. Si escribimos el matema S1-S2 y lo leemos como el acontecimiento de un análisis, un significante se vincula con otro y representa al sujeto ante el otro significante, el efecto signo viene a deslizarse ahí. Hay dos efectos, el efecto signo y el efecto sujeto por el lado del significante, pero Lacan junto ambos, ¿qué interviene? Es el 1. Allouch marca en el pizarrón el 1 del S1 en el matema S1-S2. ¿Qué viene a hacer ese 1? El efecto signo se pega a ese 1, y es a este uno al que el amor dará consistencia. Lacan advierte ese 1 y es lo que llama efecto intermediario, por lo cual se ve llevado a decir que Un significante es forzado a representar al sujeto ante Un otro significante.

El signo viene a interponerse entre un significante y ese otro significante ante el cual el sujeto sería representado, el signo se aprovecha por cuenta propia del 1 del S1, se precipita 13 sobre él produciendo ese efecto de sugerir que allí hay *algún uno* (*quelqu'un*) 14, donde el amor va a aferrarse. Hay un *parasitaje* del significante por parte del signo, un *engancharse.* ¿De qué *cierto uno* (*quelqu'un*) se trata entonces?

Allouch señala que esta aventura del signo no es nueva. En la *Proposición del '67 15* la relación S1-S2 no funcionaba bien, en el matema de la transferencia el significante comprometido a producirse ante otro significante no lo hace, permanece impedido durante el tiempo de la transferencia esa representación del

sujeto ante el significante cualquiera, por lo cual habría que escribir esa relación con línea punteada. 16 También podrían evocarse los discursos.

Si bien entonces, antes de *Encore* algo de lo simbólico no anda, Allouch presenta una novedad de este seminario, el signo viene a impedir la relación entre significantes: *hay un significante que se presenta, un S1, y antes de que este significante pueda representar al sujeto ante S2, entonces aparece el amor que dice "ahí hay uno, vamos a poder hacer 1+1"*. Nos enteramos entonces que ese 1 es el del 1+1, y entendemos retroactivamente, la razón de la sorprendente presencia de esta figura del amor en *Encore.*

De modo que el amor no habla con el significante, prosigue Allouch, *el amor es un lenguaje hecho de signos*. Si el deseo funciona con el significante, el amor lo hace con el signo. A su vez, en este engancharse del signo al significante se desliza la cuestión de la intersubjetividad. Por lo tanto, luego de recorrer las dos vías que Lacan transita en *Encore* respecto del amor, a saber:

-la admisión que el amor apunta al ser;

-el romperse con el *parêtre*;

Allouch podrá extraer una conclusión, un enunciado nuevo en Lacan, que ciertamente tiene un aspecto intersubjetivo: *el amor apunta a nada más que a un sujeto mediante el signo, ese signo con el cual va a cobijarse el amor, ese signo apunta a un sujeto.*

¿Entonces podemos decir que un sujeto hace signo?

Enigmas

Luego de este desarrollo, Allouch señala 4 enigmas:

- *La unicidad del signo*. Ese signo no es único, hay una constelación de signos que interviene como efecto colateral y detiene la función simbólica. El amor bloquea la función simbólica, de lo que testimonian los analizantes. ¿Qué dice ese signo? Lacan no aborda ese asunto. La construcción de ese signo, ¿exige el acuerdo? ¿Es necesario que cada uno de los amantes rectifiquen el signo, que estén de acuerdo en ese signo de amor o bien ese signo quedará para la eternidad de modo distinto para cada uno? Aquí la literatura es una vía de investigación. ¿Cuál es entonces el tenor del signo y cuál el estatuto de esa constelación?

- *El enigma de la intersubjetividad*. Si el amor apunta al sujeto como tal, ¿entonces habría co-presencia de dos sujetos en el amor? En Lacan eso queda difícil, como una puerta abierta, y va a rebotar en *Encore* respecto del amor como reconocimiento.

- *La relación entre el amor y el goce sexual*. Luego de la orientación inicial de *Encore*, que hacía del goce de ningún modo un signo del amor, Lacan propone una pequeña inversión al preguntarse cómo el amor conduce al goce sexual, y esa relación será cifrada recurriendo a la mística cristiana. Allouch está de acuerdo con esa vía. ¿Cómo el amor a Dios conduce a mi propio goce?

- El cuarto enigma es el enigma mismo como cuarto.

El amor Lacan

Finalmente, Allouch ofrecerá los contornos de lo que llama el amor Lacan, las vías de una investigación en curso, frente a cuyo resultado no vacila en decir que tiembla.

El amor Lacan se desencadena a nivel del objeto amado. Hay algo, un rasgo, un signo en el objeto amado que hace que el amor se dirija a él. No se trata de la figura del amor-representación, 17 aquélla del reencuentro en el mundo de una imagen, donde el objeto poco importa, sino de una nueva figura en la que el amado tiene una relación tal consigo mismo, y Lacan dirá, con el saber, que eso me enamora.

Ese signo que desencadena el amor Lacan no representa nada, es el signo de alguien que produce un efecto allí donde no hay representación. Aquí no estamos en el registro del objeto sustituible o del rasgo fantasmático. *El amor Lacan se sitúa en el registro de la singularidad de una relación con el saber*. Se entiende entonces que el amor de transferencia sea para Lacan una aplicación particular de esa experiencia del amor por la cual se produce ese reconocimiento enigmático por signos de la afectación del *parlêtre* por el saber, y que Allouch proponga llamar *transmour*[18](transamor) a ese amor, en tanto inherente a la transferencia, que tiene por objeto amado el alma del analista. En ese plano, si el amor apunta al sujeto eso puede tener por resultado que se encuentre algo que sea el *objeto a*. Es lo que se llama destitución subjetiva.

El esqueleto de su trabajo sobre el amor Lacan se apoya en lo que llama un isomorfismo en Lacan entre la relación con el amor y la relación con el saber. Del mismo modo que el S1 jamás alcanza al S2, el amor Lacan es el amor que uno obtiene no obteniéndolo. Y cada vez que se gana un saber es en la medida en que no se apuntó al saber como absoluto, a condición de una escisión por la cuál quedaría el saber que es producto del duelo del saber verdadero. Así como el saber se obtiene por una escisión, el amor se da sobre ese borde de la castración que lo hace otro que el amor incondicional, el amor divino o el amor sin límites.

Sobre ese borde entre el amor y el saber se posiciona el amor Lacan, condición para que el análisis se desarrolle. El amor Lacan significa que el amado es capaz de escupir el saber del que se encuentra como depositario, ése es el acto de fe de Lacan.

Notas

1 Lacan, Jacques (1972-73): El seminario. Libro 20: Aún. Paidós. Bs. As. 1981

2 Desarmándose por lo tanto la escritura que Lacan propone en "La instancia de la letra o la razón desde Freud" (1957). Siglo XXI. Bs. As. 1975

3 Proposición del mismo estatuto que *La proposición del '67 sobre el psicoanalista de la escuela*, hace notar Allouch. Sin embargo, Lacan no escribió este *romperse con el parêtre* como proposición, que Allouch lee en *Encore*.

4 La versión en castellano de *Encore* escribe este *parêtre* como para-ser.

5 *Paraser* en la versión castellana, págs. 60-62. *El Atolondrado, El Atolondradicho o Las Vueltas dichas*. Escansión I. Paidós. Bs. As. 1984

6 Lacan, Jacques (1972): *El atolondrado, el Atolondradicho o Las Vueltas Dichas. P. 50. Escansión I. Paidós. Bs. As. 1984. P. 50*

7 Equívoco en francés: *deux* (dos, ambos) con *d'eux* (ellos).

8 Véase "Marguerite o la Aimeé de Lacan" de Jean Allouch. Ediciones literales. Bs. As. 2008

9 Lacan, Jacques (1946): "El tiempo lógico y el aserto de certidumbre anticipada". Escritos I. Siglo XXI. Bs. As. 1975

10 Lacan, Jacques (1964): *El seminario. Libro 11: Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*. Paidós. Bs. As. P. 281

11 Allouch, Jean (1996): *Erótica del duelo en tiempos de la muerte seca*. Ediciones Literales. *2007*

12 Artículo definido que falta en la versión en castellano establecida por Miller.

13 Precipitación a entender en sentido químico aclara Allouch: precipitación de elementos que cristalizan un efecto por la intervención de un nuevo factor. ¿Contingencia del signo?

14 "Quelqu'un" traducido por algún uno o cierto uno y no como alguien permite acentuar ese uno que es alguno y no el alguien que sugiere la parte de un conjunto.

15 Lacan, Jacques (1967): *Proposición de octubre del '67 sobre el psicoanalista de la escuela.* Momentos cruciales de la experiencia analítica. Manantial. Bs. As. 1988

16 La relación entre el significante de la transferencia y el significante cualquiera.

17 O el amor-reminiscencia en Kierkeggard.

18 Allouch, Jean (2003): *Del mejor amado. Litoral 35: L'amour Lacan*. Ediciones Literales. 2005. P. 47

Presentaciones de Libros, Revistas y CDs

Libros y Revistas recibidos en la redacción de Acheronta

LIBROS

- Lacan, lector de Melanie Klein. Consecuencias para el "psicoanálisis de niños" - *Marie-Claude Thomas*
- Marie Langer. Psicoanálisis y Militancia - *Ximena Sinay*

REVISTAS

- El psicoanálisis ante el DSM - Revista Psicoanálisis y Hospital número 33
- Psicoanálisis y Literatura - Revista Non Nominus número 9
- ¿Qué es un psicoanálisis? - Revista Non Nominus número 8