

Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura
www.acheronta.org

Número 26
Diciembre 2010

El psicoanálisis y sus profesiones

Reportajes a

María del Carmen Merino, Jean-Michel Vappereau, René Epstein

Artículos de:

*Sara Hassan, María Lucía Baltazar, Ana Carolina Borges Leão Martins, Laéria Fontenele
Graciela Graham, Gladys Elena Saraspe, Adrián Liberman, Karin de Paula, Fernanda Restivo
Mauricio Eugenio Maliska, Marco Antonio Macías López, Juan Cruz Martínez Methol,
Mónica Prandi, Adriana Szyniak, Isabel Tatit, Gustavo Guerra, Sandra Rochel Cabo,
Manoel Tosta Berlinck, Marta Nardi, Juanita Amaya, Elizabeth Blanda, Teresa Correa,
Marie-Claude Thomas, Dora Arrascaeta, Jacquielina Nanclares, Julián Álvarez Tabares,
Jorge Bafico, Alexander Cruz Aponasenko, Ana María González, Anahí Bisio
Norman Marin Calderón, Sergio Campbell, Francisco Javier Medina García*

www.psicomundo.com
PsicoMundo
LA RED PSI EN INTERNET

Número 26
El psicoanálisis y sus profesiones
Diciembre 2010

Sumario

Editorial: El psicoanálisis y sus profesiones

Albert García y Hernandez

Reportajes

Presentación — Consejo de Redacción de Acheronta

La "profesión psicoanalítica" latinoamericana en España – por Albert García

Jean-Michel Vappereau – Realizado por Mariela López Ayala y Michel Sauval

René Epstein - Realizado por Federico Aboslaiman, Mariela López Ayala y Michel Sauval

María del Carmen Merino – Realizado por Mariela López Ayala y Sara Hassan

El psicoanálisis y sus profesiones

Presentación – Consejo de Redacción de Acheronta

El no-todo de la "profesión" psicoanalítica - Sara Hassan (Brasil)

O ofício de psicanalista? Resposta a um convite - Maria Lucia Baltazar (Brasil)

Os fins de uma análise: terapêutica e formação do analista - Ana Carolina Borges Leão Martins y Laéria Fontenele (Brasil)

La diversidad de la demanda en el que-hacer hospitalario - Graciela Graham (Argentina)

Psicoanálisis y Universidad. La formación del analista - Gladys Elena Saraspe (Argentina)

Frecuencia Modulada - Adrián Liberman L. (Venezuela)

Sobre o dinheiro numa psicanálise - Karin de Paula (Brasil)

El psicoanálisis: un trabajo de duelo - Fernanda Restivo (Argentina)

Psicoanálisis

Presentación – Consejo de Redacción de Acheronta

A teoria freudiana das pulsões - Isaac Vilanova e Silva Neto (Brasil)

O corp(oral) da voz - Mauricio Eugenio Maliska (Brasil)

Sobre el pasaje al acto y el acting-out. Sus implicaciones en el suicidio y las llamadas muertes accidentales y por enfermedad - Marco Antonio Macías López (México)

Instancias psíquicas y neurobiológicas del pensamiento - Laura Lueiro y Sergio Rodríguez (Argentina)

Romperse con el parêre - Juan Cruz Martínez Methol (Argentina)

Problemas “actuales”

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta

El analista y los síntomas contemporáneos - Adriana Szyniak (Argentina)

Rupturas familiares: uma questão para a clínica contemporânea - Isabel Tatit (Brasil)

ADHD : Un nombre para la falla de la función de inhibición - Mónica Prandi (USA)

Un consumo de locura - Gustavo Guerra (Uruguay)

La psicopatología fundamental: Contribución hacia la sociedad democrática - Manoel Tosta Berlinck (Brasil)

Mascaradas contemporáneas del patriarcado - Sandra Rochel Cabo (Argentina)

Psicoanálisis o género - Marta Nardi (Argentina)

Psicoanálisis con niños

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta

Un petit colloque sur l'autisme a eu lieu.... - Marie-Claude Thomas (France)

Elogio del juego - Dora Arrascaeta (Uruguay)

El padre: su función en el aprendizaje del niño - Juanita Amaya, Elizabeth Blanda, Teresa Correa, Jaquelina Nanclares (Uruguay)

Casos

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta

Sacher Masoch: Una variedad de amor - Sergio Campbell (Argentina)

Frida Kahlo y el rasgo del dolor... - Francisco Javier Medina García (México)

Extensiones

Presentación - Consejo de Redacción de Acheronta

El psicoanálisis, una hermenéutica de la cultura - Julián Alvarez Tabares (Colombia)

Del trauma: "La sociedad de la nieve" - Jorge Bafico (Uruguay)

O Fausto de Fernando Pessoa: Sub-versões dramático-poéticas na Tragédia Subjetiva - Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares (Brasil)

El oficio del escritor: Inter-sexión entre escritura y psicoanálisis - Norman Marín Calderón (USA)

Identidades: verso y reverso (Salander y Blomkvist) - Ana María González y Anahí Bisio (España)

Libros y Revisas recibidos**LIBROS**

"Clínica y Lógica de la autorreferencia: Cantor, Gödel, Turing", de G. Lombardi - Luciano Lutereau (Argentina)

Los pequeños matemas de Lacan - Jean-Louis Sous

Fobias en la infancia - Mirtha Benitez y Ariel Pernicone

REVISTAS

The letter. Irish Journal for Lacanian Psychoanalysis - Autumn 2008 - Issue 39

Responsabilidad e imputabilidad - Revista "Psicoanálisis y Hospital", número 39, verano

Editorial

Albert García y Hernandez

El psicoanálisis y sus profesiones

Hacia principios de julio de 2009 se propuso el tema del nº 26 de Acheronta. No podemos ocultar que la definitiva publicación ha tardado más de la cuenta. No crean que la perplejidad está del lado de lectores y colaboradores solamente. También el consejo de redacción se ha visto implicado en la pregunta por esta tardanza. Y, si sirve de algo o para alguien, el trabajo de redacción no ha cesado en ese tiempo. Pero aquí está. Y con él una nueva invitación para colaborar en el próximo número, del que recibirán próximamente la [convocatoria](#).

No estaría de más recordar, algún párrafo del texto extenso de la [convocatoria](#), por ejemplo el que planteaba una batería de preguntas: "*¿Es la práctica del psicoanálisis un trabajo, y en tanto tal, una especialidad laboral? ¿Es la práctica del psicoanálisis un ejercicio profesional? En cuyo caso, ¿cual es el estatuto del producto de dicho trabajo? ¿Cómo participa o circula ese producto en el mercado?, ¿cómo evalúa su "calidad" o eficacia?, ¿cómo se cotiza su valor, es decir, cómo se fijan los "honorarios" de sus practicantes? ¿en función del "tiempo" de "trabajo profesional"? ¿en función de la "calidad" del servicio realizado?, ¿pueden evaluarse los resultados de la práctica analítica como se evalúan los resultados de otros ejercicios profesionales? ¿Existe algún saber estandarizado, o criterios normativizados que permitan una "habilitación", como en otras prácticas profesionales, a partir de los cuales se pueda evaluar y juzgar una eventual "mala praxis" en la práctica del psicoanálisis? ¿Cómo evaluar la "calidad" de dicha práctica? ¿Cómo se juzga la "idoneidad" del "profesional" que la realiza?"*

No cabe duda de que el tema era amplio, susceptible de muchos enfoques, por lo que tuvimos dificultades tanto en ir agrupando los trabajos que nos llegaban como en establecer los apartados correspondientes donde incluirlos. Quizá el vocablo profesión produce un lugar ambiguo (¿podemos decir molesto?) cuyo contenido sigue abierto. Uno no puede evitar la evocación de textos como "El análisis profano" para tantear desde cuándo todo esto es así. De hecho, la convocatoria se adentraba también en un epígono: la legitimación. Arduo epígono! También se profundizó en la etimología: *professio*, "...que significa acción y efecto de profesar, una de cuyas definiciones, en el diccionario de la RAE, es "en una orden religiosa, obligarse a cumplir los votos propios de su instituto" (tal el caso de expresiones como "profesión de fe"), tal como se señalaba en la convocatoria del 26. Más aún, la invitación proponía tratar: *las conflictivas propuestas de regulación estatal de la práctica analítica; los condicionamientos que impone la dependencia de las obras sociales o medicinas prepagas; el mercado de la derivación de pacientes en los "servicios asistenciales" de diverso tipo de instituciones; el valor y modificaciones de los honorarios, el tiempo de las sesiones, los circuitos de las derivaciones, las modalidades publicitarias, etc.* Aunque resumido, se exponía un material que podía haber dado mucho de sí, de hecho hay varios trabajos que dan cuenta de algunos de esos temas. Pero quizá no sea el tiempo aún para que sea mostrado un más allá. O que se trata de un tema al que es difícil que le llegue el momento de concluir.

Fue difícil decidir, en algunos casos, en qué apartado incluirlos ya que comentaban aspectos que podían pertenecer a uno u otro. Decidimos iniciar con uno más estrictamente relacionado con la convocatoria, para seguir manteniendo aquellos que ya son habituales en Acheronta, como "Psicoanálisis", "Extensiones" (que abarca también trabajos que podrían estar en la frontera entre psicoanálisis y arte). Agrupamos una temática en "Psicoanálisis con niños". Hemos mantenido un apartado que ya apareció en el número anterior: "Casos"; de hecho, uno de los textos hace referencia a otro incluido en el mismo apartado del número anterior, cosa que nos permite recordar que indudablemente está siempre abierta la posibilidad de entablar "correspondencia" entre los colaboradores, hacer comentarios, aportar aspectos, proponer perspectivas, etc., partiendo de cualquier trabajo publicado en Acheronta. Aparece "Problemas actuales" que recoge una serie más ligada a la práctica diaria del psicoanálisis y los encuentros con otras disciplinas más cercanas a lo sociológico. Y la habitual sección de reseñas de publicaciones.

No quisiera finalizar sin recordar una anécdota de las múltiples que se produjeron en los debates previos dentro del consejo de redacción ante este número. Se habló de un "oficio de tinieblas". Acercamiento superficialmente poético que podría atribuirse al "oficio de analista". Escribiendo estas líneas, me revino

(tiniebla /s) y me vino otra acepción (penumbra/s). Fui a los diccionarios. La R.A.E. define "tiniebla" como: falta de luz; y, en plural, tinieblas, como: suma ignorancia y confusión por falta de conocimientos". Mientras que dice de la "penumbra": sombra débil entre la luz y la oscuridad, que no deja percibir dónde empieza la una o acaba la otra". Desde donde escribo, no pude evitar consultar un diccionario de lengua catalana. Estas son sus definiciones. Tiniebla: oscuridad profunda. Penumbra: espacio parcialmente iluminado que hay entre la sombra perfecta y la plena luz.

Y casi estuve tentado de quedarme con la definición catalana.

Y casi estuve tentado de proponer a mis colegas una convocatoria, de nuevo, a partir de estas dos palabras. Pero eso hubiera alargado infinitamente, o no, la edición de Acheronta 26.

Por lo demás, no abundaré en todo aquello que van a encontrar en el sumario. Sería redundancia y ya es tiempo para la, por fin, lectura.

A todos los colaboradores que han sufrido con paciencia este retraso nuestro más profundo agradecimiento.

Barcelona, 30 de diciembre 2010

Reportajes

Presentación sección "Reportajes" Consejo de Redacción de Acheronta

Para este número de Acheronta, el tema propuesto es "*El psicoanálisis y sus profesiones*" (ver [convocatoria](#)).

La "profesión psicoanalítica" latinoamericana en España.

Lo que se conoce por ahí como España es una historia de exilios, aunque algunos lo suavizan llamándoles movimientos migratorios. No voy a banalizar la cosa hablándoles de gallegos. Si uno busca en Internet, encontrará varios sitios latinoamericanos que, por ejemplo, recopilan "chistes de gallegos". La catarsis que supone "chistear" lo que inquieta es muy antigua, normalmente poco graciosa, y con una carga de tópicos que suele invalidar el humor. Sí, parece que muchos gallegos pululan por el mundo. Yo los encontré en Grecia, hace pocos años. ¿Dónde? Donde también saben: navegando en los barcos, imprescindibles para recorrer un país mayoritariamente formado por islas. No hay que ir a América para encontrar gallegos. Pero esa misma Galicia es la de la Santa Compañía, la de la carne a la brasa (¿les suena?), la de Rosalía de Castro, etc.

La llamada España ha dado exilios con un goteo desesperante. Empecé hablando de los gallegos, de acuerdo. Diré algo precipitado: si uno tiene en casa al enemigo, enfrente al mar y a la espalda el desprecio de Castilla, ¿qué opción sino lanzarse al Atlántico? Eso, en cuanto a los gallegos. Pero hay dos exilios lacerantes en el S. XX español: la derrota de la República ante los militares, la Iglesia y el Capital que produjo el vacío casi completo de toda forma de pensamiento. Otro fue durante el llamado "milagro español" (ironías de los calificativos), años 60, venta del país al capital extranjero, e inicio de dos devastaciones: la turística y la inmobiliaria. Cuando mejor circulaban las divisas, producto de todo eso, millones de españoles salían en condiciones poco humanas y eran recibidos en peores hacia la llamada Europa: Francia, Alemania, etc. De esa vivencia no hubo, parece ser, otro aprendizaje que no fuera el del esclavo agradecido o, si quieren suavizarlo, el del síndrome de Estocolmo. Así que, conseguido un Citroën o un Renault, volvían a la llamada España para ostentar tan flaco logro y someterse de nuevo, normalmente ejerciendo la hostelería, a los turistas para los que trabajaron con la mejor de las sonrisas y de la indignidad. ¡Qué diferente del griego que volvió de las mismas fábricas, de los mismos lugares! No olvidó ese tiempo de la explotación.

Esos "nuevos señores" del Citroën y del Renault aún tuvieron el gozo aumentado cuando, hace pocos años, vieron su espejo en la "inmigración" hacia sus casas. Por fin tenían, aparte de amos, esclavos con los que cebarse: el moro, el sudaca, el rumano, y un largo etcétera. Poco importaba (y a qué fijarse en esas cosas) si el moro respetaba sus creencias e historia con mayor fe que ellos; si el sudaca mostraba raíces culturales e inquietudes y ganas de saber que ellos siempre enarbolaban como estandarte de ese "abajo la inteligencia, viva la muerte"; si todos los llegados de los llamados países del este les superaban con creces en títulos universitarios o preparación artística que jamás podrán soñar. El caso es que venían en busca de trabajo. Por fin alguien a quien ordenar la limpieza de la casa.

En esos sangrantes ir y venir de los pueblos, no todo es eso, afortunadamente. Y todos tenemos ejemplos de cómo podemos sentirnos en casa con gente original de países lejanísimos.

Pero el miedo al otro hace mella y en eso estamos. Así pues, ¿qué exilios tocaron a las puertas de sus países? También podríamos centrarlos en dos: el político (dictaduras avaladas por el gringo) y el económico (corralitos y otros menesteres del mismo estilo). ¿Dónde estamos ahora? Quizá donde siempre: sufriendo todos lo de siempre, pagando en las propias carnes el ajuste cíclico del capital que, ahora, llaman crisis global, como si no fuera algo familiar y conocido.

(Albert García y Hernández)

Nos reunimos con [Jean-Michel Vappereau](#) en su casa, en el barrio de Almagro. La cuestión de la profesionalización y legitimación de la práctica del psicoanálisis fue derivando hacia una cuestión que ya nos había sorprendido y llamado la atención la primera vez que hablamos y conocimos en persona a Vappereau (en ocasión de un [reportaje](#) realizado en octubre del 2000 para la revista Fort-Da) que es la responsabilidad de las consecuencias de lo que se dice ("*el psicoanálisis es el único discurso donde el sujeto es responsable, incluso de las consecuencias de lo que dice, lo que es imprevisible*").

Jean-Michel Vappereau es psicoanalista. Fue colaborador de Lacan en la investigación sobre nudos durante los últimos años de su enseñanza (participó del seminario "Topología y tiempo", última clase). Profesor de Filosofía. Presidente de Topología en extensión (TEE), una sociedad de analista de París. Autor de numerosos libros: "Clínica de los procesos del nudo", "¿Es Uno... o, es Dos?", etc.

Email:
(France)

Nos reunimos con **René Epstein** el 17 de septiembre de 2009 en su consultorio en el barrio de Palermo. El disparador del reportaje es el lugar del tercero en el análisis. Freud afirmaba en su texto sobre el análisis profano que no hay más de dos para el análisis. Sin embargo, la circulación del psicoanálisis no es sin terceros. Las instituciones psicoanalíticas, las prepagas de salud, las universidades, etc., aparecen como instancias inevitables que inciden de una u otra manera en el dispositivo analítico. ¿Cuáles son las consecuencias de la presencia de estos terceros? Comenzamos preguntándole a René Epstein sobre la conformación y alcance del Instituto Universitario de Salud Mental, creado por APdeBA y financiado por IPA. La cuestión del análisis didáctico, la manera como halla cabida dentro las exigencias ministeriales y los posibles efectos de dicha adaptación son abordados durante la charla. Para René Epstein la cuestión pasa por *"cómo uno se posiciona frente al tercero"*. *"La teoría es ya un tercero"*, afirma. Epstein intenta evitar lo que él llama discutir de manera positivista, intentando *"resolver todos los problemas que no resolvió el anterior"*. Así sostiene: *"corsets hay de todo tipo y forma, y a mí el de la institución psicoanalítica no me resulta ni peor ni mejor que otra, si uno tiene conciencia de ello, de que hay un corset"*. La epistemología, la identidad social del analista, el valor de los títulos, la función de las instituciones, la pluralidad teórica, la posibilidad o no de garantías respecto a la formación del analista... Todos estos temas van siendo abordados en el transcurso del reportaje. Respecto a las garantías, Epstein nos dice: *"Eso es lo que a mí juicio sería la mejor garantía, que se pueda ir desarrollando del pluralismo teórico algo así como un espíritu integrativo, pasar de contradicciones opositoras a contradicciones complementarias."* Luego, los planteos nos llevan a la cuestión del psicoanálisis como ciencia. ¿Qué tipo de ciencia? Epstein arriesga una posibilidad: *"Yo creo que el psicoanálisis tiene que desarrollarse como ciencia, ni social ni natural, porque tiene una pata en una y tiene otra pata en la otra."*

La cuestión de las empresas de medicina prepaga es abordada a continuación: el tiempo variable o fijo, los honorarios fijos o nulos, el límite de sesiones y todas las reglamentaciones que de una manera u otra determinan ciertas especificidades en la práctica analítica cuando ésta se encuentra ligada a dichos servicios de salud.

Sobre el final, Epstein realiza una apuesta fuerte en cuanto a una suerte de aporte ético del psicoanálisis: *"...propagandizar la ética del conflicto en vez de la ética del positivismo, de la dicotomía. Es la triangularidad llevada a una forma de pensar, una dialéctica. Cuando la gente pueda pensar que su propia opinión puede ser motivo de conversación y no solamente de afirmaciones—inclusive autoafirmaciones, autoafirmación frente a una sociedad desconfirmatoria del individuo— el psicoanálisis va a poder haber aportado algo, una ética del conflicto, no una ética a secas."*

René Epstein es Médico especialista en Psiquiatría, Miembro de APdeBA y Profesor de Epistemología en el IUSAM

Email:
(Argentina)

En el marco del IV Congreso Internacional de Convergencia titulado "LO SEXUAL: INHIBICION, CUERPO, SINTOMA" charlamos con **María del Carmen Meroni**. En esta breve entrevista nos relata sus impresiones sobre el Congreso y aborda el momento clave en el cual surge el movimiento de Convergencia. Asimismo se refiere a las posibilidades de encuentros y des encuentros entre los participantes *"de este lado del océano"* (sobre todo Argentina y Brasil) y los *"del otro lado del océano"* (Europa), reflexionando sobre el tipo de lazo y dialogo a los cuales son propensos unos y otros, sus ventajas y desventajas.

María del Carmen Meroni es psicoanalista, miembro de la *Escuela Freudiana de Buenos Aires*

Email:
(Argentina)

La "profesión psicoanalítica" latinoamericana en España

Albert García

¿Qué saben ustedes de cómo ejercer la "profesión" de analista en la llamada Madre Patria?

Esa fue el origen de este reportaje, basado en una breve "encuesta". Formulé la propuesta con una dosis de humor: todo lo que siempre quiso saber sobre el psi. en la Madre Patria y nunca se atrevió a preguntar.

Prejuqué, por ejemplo, los motivos del exilio porque creí zanjar la cuestión con dos etapas: la del exilio político y la del económico. Tanteando a algunos colegas, vi que tenía que ampliar el campo de esos motivos. Algunos me dijeron que habían venido por amor, por curiosidad, por Serrat (sic), etc., así que dejé en "otros motivos" el cajón donde introducirlos.

Verán que el psicoanálisis en España no tiene nada que ver con el de Argentina (tampoco con otros lugares de origen) y que, también consecuencia de eso, los escollos para "ejercer la profesión" son muchos y desagradables. Juzguen ustedes mismos. No se hagan muchas ilusiones, pues, pero tampoco dejen de venir. Los exilios también renuevan el conocimiento y el avance de los pueblos.

Aquí les dejo algunas palabras de compatriotas que vinieron (he respetado el deseo de aparecer sin el nombre de algunos de los encuestados).

Albert Garcia Hernández

Barcelona, septiembre-noviembre 2009

ENCUESTAS:

Maricarmen Cota, 44 años, mexicana, en Santiago de Compostela.

1.- *¿Cuál fue el motivo para dejar su país y venir a España?*

El motivo entra dentro del grupo "otros". En realidad tiene que ver más con circunstancias personales, una cuestión relativa a la biculturalidad, que es parte de ser hijo de emigrantes españoles y desear (*mas que pensar*) el retorno al origen. Como parte de buscar espacios para aprender y trabajar en el lugar que elegí para retornar estaba tener un panorama del trabajo que se hacía en el mundo de la psicología dentro de la atención a niños y adolescentes. Por lo cual ya me había matriculado previamente a mi llegada en la facultad de Psicología de la Universidad de Santiago de Compostela para un master de dos años sobre atención temprana. Mismo que he terminado y que me ha dado un buen panorama de la Psicología dentro del ámbito universitario español.

2.- *¿Conocía la cuestión de las nacionalidades del Estado español? ¿Influyó en su decisión de escoger una ciudad u otra?*

Tenía un conocimiento más teórico que real, la cuestión de los "nacionalismos" por ejemplo, hay que llegar, verlo y vivirlo para entenderlo. Mucho mas si uno tiene un origen donde las diferencias culturales y de identidad nacional, son parte de la vida cotidiana y la lucha es integrarse al grupo pero siempre conservando las distancias de la diferencia, pero te integras o te mueres. Siempre vendrás "de fuera" respecto al lugar donde te encuentres en ese momento de la vida.

Elegí Galicia y concretamente Santiago de Compostela, por una cuestión ligada al propio origen y además por contar con un entorno universitario y ser una ciudad pequeña, justo lo contrario que mi lugar de procedencia, la Ciudad de México.

3.- *¿Dentro del campo psi., tenía alguna titulación antes de llegar? ¿Le sirvió en España?*

Tenía el título de Lic. En Psicología que era necesario para ingresar al mundo universitario y para ello cumplió su cometido (genera dinero al sistema) aunque no se encuentre homologado, pero para trabajar y ser colegiado, se requiere dicha homologación.

Además tengo un título de Psicoterapeuta Psicoanalítica de niños y adolescentes, pero esa es otra historia..... para contar un poco más adelante.

4.- *¿Qué trámites tuvo que hacer para la homologación?*

El recorrido metafóricamente es similar al peregrinar del Camino a Santiago..... Empezando por preparar el camino desde México, donde inicié con la solicitud de homologación y cuyos costos son bastante altos pues hay que legalizar un montón de papeles y recorrer muchos lugares. Te dicen que el trámite puede realizarse y después a esperar y esperar, andar y andar, casi un año y medio para que el Ministerio de Educación y Ciencia te dé aviso que el consejo universitario ha decidido la "sentencia": una homologación condicionada a la superación de algunas pruebas de conjunto de diferentes asignaturas, en mi caso era una o dos, dependiendo desde que universidad se mire. La prueba puede ser presentada en cualquier universidad española y allí es quizá donde el venir de fuera te hace más incauto para elegir bien en que contexto serás "evaluado". Pero, en fin, de que se puede se puede. Una vez que acreditas la superación de estas pruebas, en tres o cuatro meses tienes la homologación concedida. En total, son como mínimo dos años.

En el caso de Psicología te permite colegiarte y poder firmar un contrato de trabajo, cuyas condiciones laborales no siempre se cumplen tan a "rajatabla", como fueron las condiciones para obtener el título español.

5.- *¿Qué diferencia encontró en España respecto de su país de origen en cuanto al Psicoanálisis?*

Aquí viene la otra historia.....Desde el mundo de la Psicología Académica y el Ministerio no hay posibilidad de homologar una formación psicoanalítica, como "especialidad" o "profesión" (si fuera tal). Aquí es donde la cuestión de las asociaciones o instituciones psicoanalíticas dominan la escena, ellas serán las encargadas de dar "validez", para ello hay un desfile sin fin de siglas y siglas a las que puedes afiliarte y que dan legalidad y un lugar social al Psicoanálisis ¿oficio, arte o profesión?

En el mundo latinoamericano, por lo menos puedes llegar a optar por un título reconocido como doctorado, maestría o especialidad que tiene un aval público por las secretaría o ministerio de educación, además de estar mucho más relacionado al mundo PSI en general, tanto en el entorno universitario como sanitario y educativo.

6.- *¿Cómo fue su encuentro con las instituciones psicoanalíticas?*

Las cuestiones relativas al movimiento psicoanalítico institucional (motivo de este reportaje, por cierto) parecen universales y aparecen en su origen. La pertenencia a determinada orientación teórica, doctrina, dogma o fé dominan también la escena en México. En ello no encuentro diferencia alguna con España.

Lo que percibo distinto (al menos desde Galicia) es el lugar del Psicoanálisis como profesión (si fuera tal), es decir el estatus social que ocupa en la sociedad.

Los "nacionalismos psicoanalíticos" parecen adquirir mayor ferocidad y atraviesan el movimiento quizá de forma más intensa, a veces pienso que esto ha derivado en un reconocimiento social y legal aún más complejo, devaluado e inteligible para los "otros psi" y para el común de la gente.

En México, puede navegarse entre la "elite" de la consulta privada y las distintas asociaciones, quizá también entre la menor presencia del Psicoanálisis en la sanidad pública pero lo que es indiscutible es que nunca se le ha dado un lugar devaluado dentro del contexto "profesional" o social, casi diría que es lo contrario. Puede llegar a ser motivo de críticas o caricaturas pero tiene un lugar reconocido dentro del mundo Psi profesional, ya sea en el ámbito médico, académico o educativo. También social. Tiene "lugar" reconocido frente a terceros.

Respecto a todo el contexto español no podría generalizar haciendo gala de las diferentes nacionalidades, en Galicia tenemos pocas asociaciones psicoanalíticas, muy marginadas y rechazadas por el mundo de la psicología y psiquiatría en general y además con doctrinas poco plurales, suelen tener más una pertenencia ligada al lacanianismo. En gallego se diría "somos poucos e mal unidos".

Así pues más que un encuentro ha resultado en un desencuentro.....

Estamos en un proyecto común al haber fundado la Asociación Gallega de Psicoanálisis como un lugar de convivencia con la pluralidad teórica, clínica y profesional del psicoanálisis, cuyo IDEAL es el respeto a la diferencia. Desde luego la resonancia dentro del mundo psi, ya sea psicoanalítico, psiquiátrico y psicológico, ha sido poca y eso por momentos agota un poco, pero no hay peor lucha que la que no se hace.

Al final, es buscar un grupo de compañía para descubrir juntos si hay tal profesión y su reivindicación como un legítimo quehacer cotidiano: escuchar a otros.

Santiago de Compostela a 20 de Septiembre de 2009

Mujer, argentina, 69 años, en Barcelona.

1.- *¿Cuál fue el motivo para dejar su país y venir a España?*

- - político
- - económico
- - otros

Si salvar la vida se puede llamar "motivo político" así fue.

2.- *¿Conocía la cuestión de las nacionalidades del Estado español? ¿Influyó en su decisión de escoger una ciudad u otra?*

Sí, las conocía. Había amigos que se habían ido antes que yo. Escogí Barcelona por el mar y por Joan Manuel Serrat.

3.- *¿Dentro del campo psi., tenía alguna titulación antes de llegar? ¿Le sirvió en España?*

Soy doctora en filosofía con mención en literaturas románicas. Me homologaron así el título en España y sin ningún problema. Había entonces un acuerdo Franco- Perón que funcionaba a favor de los inmigrantes argentinos.

Seguí mi análisis y mi formación como analista en España y en Francia.

4.- *¿Qué tramites tuvo que hacer para la homologación?*

Llevar el título, creo recordar al Ministerio de Educación en Madrid y me lo enviaron ellos. Todavía no se habían hecho las "transferencias" a las autonomías.

5.- *¿Qué diferencias encontró en España respecto de su país de origen en cuanto al psicoanálisis?*

El psicoanálisis tenía poca presencia, y en la Universidad, casi como hoy, era despreciado por la ideología positivista en sus diversas manifestaciones. Pero en otros ámbitos culturales fue creciendo su influencia.

6.- *¿Cómo fue su encuentro con las instituciones psicoanalíticas?*

Cuando decidí que tenía que estar en una Asociación entré en Apertura, donde estuve muchos años. Luego, por diferencias teóricas, seguí trabajando con otros psicoanalistas pertenecientes a la Fundación europea para el psicoanálisis, donde sigo trabajando. Actualmente además soy colaboradora de Umbral Red.

7.- En la actualidad, ¿pertenece a alguna de ellas? Y si no, ¿ha tenido muchas dificultades o ha encontrado ventajas por ello?

Actualmente son miembro de la Fundación Europea para el Psicoanálisis y también de Umbral, Red de Asistencia Psi. En las dos asociaciones de psicoanalistas en que he participado, he realizado mi formación clínica y teórica. Cuando tuve problemas en apertura, sencillamente dejé de pertenecer. La Fundación Europea para el Psicoanálisis, creada por el Cartel fundador constituido por Mustapha Safouan, Gérard Pommier, Charles Melman y Claude Dumézil, todos ellos discípulos de Lacan, es un lugar excelente para estudiar y confrontar, y para conocer analistas de diferentes asociaciones y países.

Me considero muy afortunada de haber venido a España y de la experiencia que he hecho en este país, en el que vivo hace tanto tiempo que, a pesar de mi "ser orgánicamente apátrida", considero como mío. Nunca he sentido ninguna nostalgia de Argentina, excepto por la dificultad par ver a mis padres, que ya han muerto, y a algunos muy queridos amigos que la dictadura no hizo desaparecer.

Mujer, uruguaya, 53 años, en Galicia desde 1987

1: ¿Cuál fue el motivo para dejar su país y venir a España?

- - político
- - económico
- - otros

Otros

2: ¿Conocía la cuestión de las nacionalidades del Estado español? ¿Influyó en su decisión de escoger una ciudad u otra?

Conocía la historia de España. Intrigada amargamente por la llamada "guerra civil" en vez de Golpe de Estado a la República, siempre me sentí muy cerca, por familiares y amigos hijos de emigrantes, de la realidad española. La elección de lugar fue por una oferta de trabajo para trabajar en Medicina.

3: ¿Dentro del campo psi., tenía alguna titulación antes de llegar? ¿Le sirvió en España?

No tenía titulación psicoanalítica, más bien formación continua ya que en mi país la medicina y el psicoanálisis se retroalimentan en esferas por ejemplo, como la Neuropsicología, donde yo participaba en ateneos clínicos y cursos de psicoanálisis.

4: ¿Qué tramites tuvo que hacer para la homologación?

Ninguno. Retomé mi formación psicoanalítica y mi análisis. Puesto que quería hacer Psiquiatría que en mi país aborda también el psicoanálisis, al conocer la realidad española de esta especialidad decidí formarme como psicoanalista.

5: ¿Qué diferencias encontró en España respecto de su país de origen en cuanto al psicoanálisis?

Inmensas. El psicoanálisis en Galicia está repudiado a nivel universitario y especialmente en la Facultad de Medicina y de Psicología. Algo del psicoanálisis se ve en Filosofía y Ciencias de la Educación. Pero a nivel de la consulta la demanda es de "escucha", por tanto me pareció una especie de fractura entre el saber

universitario y la sociedad debida a la historia española. La sociedad demanda, pero no sabe qué es, ni donde acudir.

6: *¿Cómo fue su encuentro con las instituciones psicoanalíticas?*

Con las instituciones analíticas aprendí que son el reflejo de la sociedad donde se desarrollan. Los problemas particulares de las instituciones, -aparte de las dificultades inherentes a todo grupo humano-, están contaminados por esa fractura que mencioné antes. Por tanto los analistas, fracturados en su pensamiento libre y en su ejercicio de la libertad tras la vivencia del terror franquista y la beatería mojigata, también ejercen "pequeñas dictaduras", no sabiendo usar la democracia y la criticidad. Buscan un padre liberador y siendo "hijos" no vivencian la inevitable orfandad del analista.

Conocí muy buenos analistas y el ejercicio de la lectura y el debate, pero preferí recurrir al "psicoanálisis independiente" ante la repetición demasiado agudizada de escisiones por transferencias sadomasoquistas alimentadas en el seno de las instituciones (lacanianas).

7: *En la actualidad, ¿pertenece a alguna de ellas? Y si no, ¿ha tenido muchas dificultades o ha encontrado ventajas por ello?*

Actualmente no pertenezco a instituciones analíticas específicas, pero sí a Asociaciones en torno a la Salud Mental y participo en la Asociación Gallega de Psicoanálisis creada con el fin de ser una asociación cultural para dar cabida a demandas y encuentros psicoanalíticos que enriquezcan la sociedad en la que vivo. Contamos con colegas españoles y rioplatenses que apoyan la labor de transmisión, así como de espacios de lectura y estudio de la situación actual de psicoanálisis y sus retos teóricos, clínicos e institucionales. Esto es una gran ventaja para mantener la flexibilidad de pensamiento y acción necesaria para mantener vivo el movimiento que fundó Freud. A la vez no deja de ser una vivencia de "marginalidad" que muchos analistas del mundo han vivido, viven o vivirán, según cómo la subversión del psicoanálisis sea admitida por los poderes de turno y los paradigmas vigentes.

Mujer, uruguaya, en Mallorca desde 1982

1.- *¿Cuál fue el motivo para dejar su país y venir a España?*

- - político
- - económico
- - otros

La razón de nuestra emigración fue la postergación que sometía nuestro país a aquellos que queríamos hacer algo con nuestras vidas más allá de cubrir las necesidades más inmediatas. Estudiar, investigar, viajar, disfrutar. La situación política y económica en el 82, año en el que emigramos, no era el contexto más facilitador de este deseo. Queríamos otro futuro para nuestros hijos y para nosotros mismos, ya que éramos jóvenes aún.

2.- *¿Conocía la cuestión de las nacionalidades del Estado español? ¿Influyó en su decisión de escoger una ciudad u otra?*

Si, aunque yo hubiera preferido ir a Francia, por mi educación francesa, que es también la de nuestros hijos, España nos ofrecía un abanico más amplio de posibilidades.

3.- *¿Dentro del campo psi., tenía alguna titulación antes de llegar? ¿Le sirvió en España?*

Si, era licenciada en psicología por la Escuela Universitaria de Psicología de la Universidad de la Rep. Oriental del Uruguay, título que convalidé, título a título, en el año 86 con fines académicos y profesionales por el Ministerio de Educación y Ciencias de España

4.- *¿Qué trámites tuvo que hacer para la homologación?*

Enviar todo mi dossier académico así como el título oficializado por el Consulado Español en Uruguay, al Ministerio de Educación en Madrid, al departamento de homologaciones.

5.- *¿Qué diferencias encontró en España respecto de su país de origen en cuanto al psicoanálisis?*

Una falta de información y de formación muy notable, imperaba el conductismo y el psicoanálisis era una disciplina desconocida. Por lo menos en Mallorca, en dónde se impartía solo conductismo y algo del incipiente cognitivismo en la UIB. El psicoanálisis era denostado por "pasado de moda" aún sin conocerlo. Aún hoy, muchos colegas psicólogos y sobre todo muchos psiquiatras, lo desaconsejan, sin saber su alcance terapéutico ni sus diferentes escuelas.

6.- *¿Cómo fue su encuentro con las instituciones psicoanalíticas?*

Pertencí a un foro de psicoanálisis de niños (Red Cereda) Fórum psicoanalítico desde 1984 hasta 1986. Esta red congregaba a varios grupos psicoanalíticos de niños, en Barcelona. Luego formé parte del Campo Freudiano desde ese año hasta 1998, en el que ya era miembro de la Escuela Europea de Psicoanálisis. Pasé a la categoría de miembro desde 1990 hasta 1998, que se produjo la escisión del Campo freudiano. Desde 1998 hasta el 2004, fui miembro de las Red de Foros y de la AEPCL (asociación española de psicoanálisis del campo lacaniano), de la que me desafilé por discrepancias teóricas e institucionales en el 2004. A raíz de una asamblea general en Santiago de Compostela, en dónde se decidió que dicha asociación dejara su independencia por la que luchamos desde su constitución en el año 2000, y pasara a formar parte de una nueva escuela de los foros del campo lacaniano, bajo la dirección de Colette Soler. Mi no adscripción a dicha escuela se debió a que no estaba (ni estoy) de acuerdo con la exclusividad del pensamiento lacaniano, sin dar lugar a otras lecturas que enriquezcan la teoría psicoanalítica y a que la formación de psicoanalistas no la considero exclusiva dentro de una escuela. Considero que ambos aspectos: la teoría única y la formación de escuela exclusiva, cercenan el pensamiento psicoanalítico y circunscriben su difusión a un reducto elitista, con consecuencias nocivas para la clínica. Desde entonces sólo pertenezco a la Asociación Española de Neuropsiquiatría, sin participación activa en ningún ambiente institucional.

Paradójicamente, desde que no trabajo por y para las instituciones, he participado en un diccionario de Conceptos Freudianos, escribiendo uno de sus conceptos (libido) y he co-redactado dos libros: "Nadie sabe lo que puede un cuerpo" y "Feminidades". Dentro de las instituciones, el trabajo se hace "para" la institución, volviéndose muchas veces ecolálico, y la producción propia se posterga o se solapa por la inmediatez de la constante demanda.

7.- *En la actualidad, ¿pertenece a alguna de ellas? Y si no, ¿ha tenido muchas dificultades o ha encontrado ventajas por ello?*

Esta pregunta se ha contestado en la anterior.

Mujer, 60 años, argentina, en Barcelona desde hace 30 años.

1.- *¿Cuál fue el motivo para dejar su país y venir a España?*

- - *político*. No por una militancia, nunca la tuve, sino porque no quise vivir en un país con gobierno militar y asesinatos cotidianos. Llegué a Europa en 1978.
- - *económico*
- - *otros*

2.- *¿Conocía la cuestión de las nacionalidades del Estado español? ¿Influyó en su decisión de escoger una ciudad u otra?*

La conocía un poco. Serrat era uno de mis cantantes favoritos. Elegí Barcelona porque en metro se va del mar a la montaña y eso es único. También por su cultura y belleza urbana: una ciudad que se recorre caminando. La elegí a conciencia de que detesto los nacionalismos, ese es un punto difícil porque la sociedad es bastante endogámica. Hablo y puedo llevar curas en catalán

3.- *¿Dentro del campo psi., tenía alguna titulación antes de llegar? ¿Le sirvió en España?*

No. Mi formación juvenil no viene del campo "psi" sino del arte y la docencia. Aquí continué mi formación psicoanalítica tal como la indica Freud sin pasar por la universidad.

4.- *¿Qué tramites tuvo que hacer para la homologación?*

No homologué títulos. Me di de alta fiscal como psicoanalista, hace 30 años era posible, hoy no.

5.- *¿Qué diferencias encontró en España respecto de su país de origen en cuanto al psicoanálisis?*

Vengo de Buenos Aires, ciudad donde el discurso psicoanalítico circula en lo social (educación, servicios sanitarios, medios de comunicación, etc.) Aquí esto no ha sucedido aún y dudo mucho que se produzca. Hoy día, aún, si un periodista escribe sobre el lapsus de algún político dice que lo traicionó el subconsciente. El término inconsciente pertenece al campo de lo ignorado.

6.- *¿Cómo fue su encuentro con las instituciones psicoanalíticas?*

Cuando llegué hace 30 años había solo dos. No entré ni me acerqué porque nunca me gustaron las multinacionales. Luego de la eclosión del lacanismo en grupos o instituciones pequeñas me acerqué a una donde estuve 16 años, bien integrada. Me separé con un grupo de colegas porque fuimos censurados al acercarnos a realizar actividades en otro espacio. Otra vez la exigencia de la multinacional pero a nivel provinciano. Luego me he acercado a la Fundación Europea del Psicoanálisis, que mantiene espacios de trabajo en encuentros puntuales en distintos países europeos.

7.- *En la actualidad, ¿pertenece a alguna de ellas? Y si no, ¿ha tenido muchas dificultades o ha encontrado ventajas por ello?*

Participé de la fundación de una asociación UMBRAL, Red de asistencia "psi" (www.umbral-red.org), que en la actualidad lleva más de seis años trabajando en atención clínica a honorarios accesibles, preocupados por la extensión del psicoanálisis en lo social, como clínica posible contra la invasión de las neurociencias que rige en España, a todos los profesionales de los servicios públicos de atención. La institución ha generado sus espacios de formación a partir del deseo y las propuestas de los profesionales que la componen.

El trabajo con gente (y las instituciones lo son) es complejo, las ventajas de sostener un buen espacio hacen trabajables las dificultades y activa la posibilidad de escucharse y respetar las ganas que cada uno tiene de hacer, minimizan los fenómenos grupales y permiten que la asociación sea un buen lugar para la interlocución, la formación permanente, la escritura, publicación, etc.

Lía Chaufan, argentina, 28 años, en Barcelona desde 2007

1.- *¿Cuál fue el motivo para dejar su país y venir a España?*

- - otros

2.- *¿Conocía la cuestión de las nacionalidades del Estado español? ¿Influyó en su decisión de escoger una ciudad u otra?*

Conocía la cuestión de las nacionalidades del Estado español. Vine inicialmente con visado de estudiante porque, a pesar de mis antepasados europeos, descubrí que mi árbol genealógico es la excepción a la ley de nacionalidades, tanto española como italiana. Luego me casé y obtuve la residencia.

Mi decisión de venir a Barcelona tenía que ver con cuestiones personales así que no influyó el tema legal en ella.

3.- *¿Dentro del campo psi., tenía alguna titulación antes de llegar? ¿Le sirvió en España?*

Me recibí de Licenciada en Psicología en la Universidad de Buenos Aires justo antes de venir a España pero tuve que hacer el trámite de homologación para otorgarle validez aquí.

4.- *¿Qué tramites tuvo que hacer para la homologación?*

Solicitar algunos kilos de papeles en mi universidad, hacer un recorrido record por 4 ministerios para legalizarlos y presentarlos en el Ministerio de Educación español.

3 meses después recibí una carta invitándome a rendir 5 asignaturas para darle validez a mi título (son las 5 mismas asignaturas que le adjudican a todo psicólogo de la UBA; por si la información puede resultar útil: Pensamiento y lenguaje, Psicobiología, Psicología de la educación, Psicología de la personalidad y Procesos psicológicos básicos).

Un par de semanas antes de la inscripción en la UAB, me llegó otra carta que era en realidad la definitiva (cosa que por mi ignorancia al lenguaje burocrático no había acabado de entender). En fin, rendí las asignaturas y a los 2 meses pude colegiarme.

En total demoré un poquito más de un año (debo sumarle 6 meses más porque en la UBA no estaban entregando títulos porque "había faltante de cartulinas...").

5.- *¿Qué diferencias encontró en España respecto de su país de origen en cuanto al psicoanálisis?*

6.- *¿Cómo fue su encuentro con las instituciones psicoanalíticas?*

Me referiré a la segunda pregunta, pues a la primera sería apresurado contestar: llevo 2 años aquí y hace recién algunos pocos meses que acabé los temas burocráticos, me asenté y comencé a rumbear por la profesión, por lo que no podría responder con fundamento.

En relación a lo institucional, mi sensación es que todo aquí es más reducido: hay menor cantidad de instituciones, de analistas, de ofertas de posgrados. Pero encuentro que parece menos "colapsado", menos "saturado" y da la impresión de que hay caminos pseudo vírgenes por recorrer. En Buenos Aires pareciera que hay mucho de todo, que hay que elegir y alistarse a lo ya formulado.

Además encuentro una mayor apertura, una ortodoxia menos estricta.

Sin embargo y a título personal, creo que es difícil la inserción por el simple hecho de cambiar de país, de tener que armarse una red de contactos nueva, de armarse un lugar donde sentirse cómodo.

7.- *En la actualidad, ¿pertenece a alguna de ellas? Y si no, ¿ha tenido muchas dificultades o ha encontrado ventajas por ello?*

Actualmente estoy haciendo una formación (Master en psicoterapia psicoanalítica de adultos) en iPsi. Los contenidos y las líneas teóricas de los docentes son variados. El plus que tiene es un programa de prácticas clínicas en el que derivan pacientes a los alumnos y, en mi experiencia, para comenzar a atender no está mal hacerlo dentro del marco de una institución, aunque no siempre la línea teórica sea con la que uno se identifica o elige.

Mujer, argentina, 35 años, en Valencia desde 2002

1.- *¿Cuál fue el motivo para dejar su país y venir a España?*

- - político
- - económico
- - otros

Otros...

2.- *¿Conocía la cuestión de las nacionalidades del Estado español? ¿Influyó en su decisión de escoger una ciudad u otra?*

La verdad es que no profundicé en el conocimiento de esa cuestión y la fui aprendiendo aquí. Elegí la ciudad en relación a mis ancestros como base de ligazón que me permitiera sentirme parte del lugar al que venía (bisabuela valenciana) y porque no había tantos argentinos como en Barcelona (todavía no éramos plaga...) y porque se parece a Rosario, mi ciudad en tamaño, clima, paisaje...

3.- *¿Dentro del campo psi., tenía alguna titulación antes de llegar? ¿Le sirvió en España?*

Tenía el título de Psicóloga y profesora de Psicología.

No, hasta que lo homologué y el de profesora no lo pude homologar y tuve que hacer el CAP.

4.- *¿Qué tramites tuvo que hacer para la homologación?*

Más de tres años de papeleo y dar 2 exámenes, que me perdieran 3 veces la carta donde me informaban del resultado del Ministerio y que me informaran mal en la Universidad de Valencia a la hora de preparar los exámenes (me hicieron estudiar una materia anual que no correspondía porque la funcionaria insistía que iba incluida en la que determinaba el ministerio, cosa que luego desmintió y se disculpó el Decano de la facultad..)

5.- *¿Qué diferencias encontró en España respecto de su país de origen en cuanto al psicoanálisis?*

Abismales. Aquí el Psicoanálisis está por fuera de la universidad, no es bien visto y no es la formación preponderante. Existen grupos que se forman en esta orientación, con poca gente joven (pocos jóvenes se animan o lo ven válido..) . Respecto a su transmisión veo el psicoanálisis enfocado solo en la clínica y no en la extensión a la comunidad. Por otra parte considero que el nivel excepto honrosas excepciones es bastante pobre en relación a la formación y el nivel que hay en Argentina....de todas las charlas a las que asistí fueron poquíssimas de las que puedo decir que me gustaron realmente o que aproveché, motivo por el cual me desanimé con el tiempo a asistir a ellas...en poco tiempo conoces los grupos, quiénes exponen y qué tipo de discurso pueden decir....(muchas pajas mentales con los grafos...sobre todo...)

6.- *¿Cómo fue su encuentro con las instituciones psicoanalíticas?*

Las instituciones son difíciles en todos los sitios y aquí no ha sido la excepción. El nuevo es observado, mirado como amenaza, una falsa apertura. No he encontrado discursos ni enseñanzas que me atraigan como para intentar incluirme....tenía la sensación de estar perdiendo el tiempo y que no hablamos de lo mismo cuando hablamos de Psicoanálisis...cerrados...

7.- *En la actualidad, ¿pertenece a alguna de ellas? Y si no, ¿ha tenido muchas dificultades o ha encontrado ventajas por ello?*

No pertenezco a ninguna. He encontrado personas más que instituciones que me han servido y sirven en relación a pensar mi práctica y la teoría....más importante para mí que pertenecer a ninguna de las instituciones que he visitado aquí en Valencia...

Probablemente la mayor desventaja sea una cierta soledad en algunos momentos y la falta de fuerza para realizar algunas cosas de mayor alcance...

Mujer, argentina, 33 años, en Barcelona desde 2004

1.- *¿Cuál fue el motivo para dejar su país y venir a España?*

- - político
- - económico
- - otros: para terminar doctorado en salud mental. Beca pre-phd.

2.- *¿Conocía la cuestión de las nacionalidades del Estado español? ¿Influyó en su decisión de escoger una ciudad u otra?*

No

3.- *¿Dentro del campo psi., tenía alguna titulación antes de llegar? ¿Le sirvió en España?*

Sí, licenciatura, especialización clínica. No me sirvieron hasta que homologué la licenciatura.

4.- *¿Qué tramites tuvo que hacer para la homologación?*

Rendir exámenes que el ministerio de educación de España determinó como faltante a mis programas, ninguno de los requerimientos fue complementario. En definitiva estudié para 3 materias que había dado en Bs As con buenas notas, pero otra vez, y otra vez porque encima me desaprobaban en Barcelona.

5.- *¿Qué diferencias encontró en España respecto de su país de origen en cuanto al psicoanálisis?*

A escala pequeña en España encontré zonas rígidas y elitistas respecto del discurso y algunos hábitos comparables a los debates que se escuchaban o al menos leído (en mi caso, soy de otra generación) en la década de los 50 en Bs As, por los que también, no sé bien si por prejuicio o no me había llevado a evitar ciertos circuitos psicoanalíticos en Bs As.

6.- *¿Cómo fue su encuentro con las instituciones psicoanalíticas?*

Muy lento y pausado. Por afinidad, por algún buen amigo que al conocerme con el tiempo se dio cuenta que las rigideces y teoricismos están lejos de la clínica que a uno lo hizo sufrir en el hospital general o en una guardia.

7.- *En la actualidad, ¿pertenece a alguna de ellas? Y si no, ¿ha tenido muchas dificultades o ha encontrado ventajas por ello?*

Sí: Accep. , Umbral, OMIE. Fundación vasca para la salud mental. Master en grupos.

Mujer, argentina, 55 años, en Barcelona desde 2006

Llegué en 2006, por motivos familiares soy hija y nieta de inmigrantes españoles en Argentina, de 55 años, homologué mi título de Psicóloga orientación clínica (plan 70, de la gloriosa facultad de humanidades y artes de rosario) en la UAB (2007) me examiné en tres materias.

1) Primera impresión, los programas en Psicología se conformaban con temáticas cuya bibliografía se extraían de manuales.

2) Segunda impresión, Colegio de Psicólogos, la psicología en España no es una profesión de la salud, cuando te colegías te piden que te identifiques en cuanto a línea de intervención.

3) Instituciones psicoanalíticas? En principio mi inserción pasó por seminarios del departamento de cultura y estética de Filosofía de la UB y un seminario de psicoanálisis y contemporaneidad que dictaba De Brasi en EPBCN, no te puedo decir mucho más.

4) Me incorporé a umbral porque precisamente no es escuela, y hablar del psicoanálisis aquí....olfateo que le falta la calle y el potrero de Argentina.

Lamento no poder decirte mucho más.

Hombre, argentino, 62 años, en Valencia desde 2005

1) País: Argentina. Motivos: personales, ya hacia 20 años que quería venir

2) Soy ciudadano comunitario. En España me homologaron el título de médico. Lo que creí suponía una ventaja.

3) Sí, tengo titulaciones que no sirvieron para nada

o

4) Muchas, largas de enumerar, lo que para cierta clase media e intelectual, analizarse es común, hasta da status, en la jerga cotidiana está incorporado etc. etc., aquí NO

5) Regular y/o mala

6) Pertenezco a una simplemente para ponerla en la tarjeta. Se conoce algunas personas, nada importante.

Mujer, argentina, 41 años, desde abril del 2002 en Barcelona

1- Diría: otros. No tenía problemas económicos pero sí deseos de vivir en otro sitio.

2- Sabía que existían regiones que aspiraban a ser naciones, pero no tenía presente la importancia del tema, tal vez un poco más respecto del País Vasco, menos del caso de Catalunya. No influyó en la elección.

3 y 4- Me gradué en 1991 con el título de Psicóloga en la Universidad Nacional de Rosario, Argentina. En 1997 me titulé como Especialista en Psicología en Educación, de la misma Universidad. Ya desde Argentina había comenzado el trámite de la Homologación en 1998, que fue denegado porque, según el Ministerio de Educación de España, mi título "guarda pocas correspondencias con respecto al título de Licenciado en Psicología de España", por responder a una orientación "preeminentemente psicoanalítica". Recurrí ese dictamen y volvieron a ratificarse en lo expresado. Al llegar a España me encontré con colegas que habían estudiado en la misma universidad que yo, con el mismo o casi el mismo Plan de Estudios, y le habían homologado el título o, en el peor de los casos, le demandaban que cumplieran dos o tres asignaturas que se consideraban poco cubiertas. Me comuniqué con el Defensor del Pueblo presentando los hechos y la diferencia de juicios para casos similares, pero no me ofrecieron ninguna solución.

5- Principalmente, una fuerte resistencia hacia el psicoanálisis en las Universidades. He cursado un Doctorado en Humanidades en la Universidad Pompeu Fabra, y allí pude palpar el rechazo -sobre una base de desconocimiento- hacia el psicoanálisis. También a nivel de lo cultural, hay poco conocimiento y rechazo, en los medios de comunicación, etc. La mayoría de la gente que accede a un psicólogo - que es poca- generalmente da con un profesional de la línea cognitivo-conductual, que se promociona como la "única con base científica".

6 y 7- Nunca pertencí a ninguna escuela de Psicoanálisis, si bien siempre estuve ligada a él por la práctica, la docencia universitaria y el análisis personal. Respecto de las "internas" del psicoanálisis,

siempre me ubiqué como "desalineada". Eso no quita que concurra a algunas de ellas cuando me interesa alguna jornada, conferencia, etc. Me he incluido en Umbral y Psicoanálisis y Sociedad, que son instituciones de orientación hacia el psicoanálisis lacaniano pero con mucha apertura, y desvinculadas de las internas millerianas/solerianas, etc. Estas dos instituciones me han supuesto muchas posibilidades de enriquecimiento.

Albert Garcia Hernández

Barcelona, octubre 2009-junio 2010

Entretien avec Jean Michel Vappereau

Realisé par Mariela López Ayala et Michel Sauval

Michel Sauval : Le sujet de ce numéro d'Acheronta est « la psychanalyse et ses professions ». Une des inspirations fut le livre de Guy Le Gaufey « L'anatomie de la troisième personne ». Nous reprenons le problème des modes sous lesquels une troisième personne intervient dans le dispositif psychanalytique : la politique, la sécurité sociale, etc.

Jean-Michel Vappereau : Vous faites la différence entre la troisième personne dans le mot d'esprit et puis le tiers. C'est différent

MS : « *Meine person* », comme dirait Freud dans l'article sur le transfert. La représentation de sa personne.

JMV : Mais ça c'est encore autre chose. Tout ça, il faut bien distinguer. La troisième personne dans le « chiste » c'est celui dont on parle, et c'est celui qui a raconté une histoire, aussi. C'est un facteur important de la transmission, puisque la seule transmission dont parle Lacan c'est dans la passe, et il dit que c'est fait sur le model du « chiste », du mot d'esprit. Quelqu'un dit quelque chose à quelqu'un, et celui qui entend le répète automatiquement, donc, ça se transmet. Ce n'est pas de la communication, parce que c'est une « double » communication. Et la ça nécessite qu'il y ait trois personnes : « je vais te raconter une histoire que je viens d'entendre.. », ça c'est, typiquement, la bonne transmission. C'est « j'ai entendu quelque chose et je la raconte ». Ça c'est qu'il y a quelque chose, de la signification, de l'incorporel – comme l'appellent les stoïciens – ce que l'étranger ne peut pas comprendre, justement, et que les locuteurs, eux, ils vivent de ça, c'est ce que véhicule le discours. Il faut être dans ce lien sociale pour apprécier l'incorporel. Donc, ça c'est la transmission, c'est un fait de langage exclusivement. Chez les animaux il y a des codes, avec des signaux, mais il n'y a pas ce phénomène. Chez les humains ça fonctionne aussi : quand on est professeur on sait que souvent, quand on fait un cours, le discours est rabattu sur la communication, le code, et que les élèves sont incapables de répéter, justement...

MS : ... la bonne histoire !

JMV : ... oui, la bonne histoire (rires)

Quand une abeille arrive après les autres, et elle n'a pas vu la danse, personne ne lui dit où il faut aller chercher les fleurs. Et ça arrive dans les groupes humains. La foule, les phénomènes de foule, de masse, c'est des phénomènes sans transmission, avec de la communication. Et on communique grâce au *lieder*. Donc, il faut bien épinglez ces structures, dans mon avis, pour ces questions.

La troisième personne, vous, vous en parlez comme le référent. Vous avez une expression excellente, vous dites, dans votre texte, que la légitimation implique une conformité avec les lois d'un référent troisième. Vous avez tout à fait raison. Alors, moi j'ai pensé, en lisant votre texte que la question de la psychanalyse et sa légitimité, si on prend en compte la question de Laznik, il a tout à fait raison de souligner qu'il y a un problème entre le fondement et la légitimation « sociale ».

La légitimation de la psychanalyse, elle n'est pas sociale, mais elle n'est que le tiers dans la psychanalyse, c'est le langage lui-même. Il existe une langue. Et s'il existe une langue, il existe le langage. Et en plus si c'est une langue qui est parlée, elle nécessite un tiers, le grand Autre, le lieu de la vérité, le lieu auquel on se réfère quand on parle sérieusement, quand on parle authentiquement, quand on parle vraiment. Quand on fait un acte de parler, il y a un tiers, et la psychanalyse n'en connaît pas d'autre. Freud a complètement raison de dire qu'il ne doit pas y avoir quelqu'un d'indiscret qui serait le troisième personnage dans la cure. Dans la séance d'analyse, il y a un analysant et un analyste, et il y a une référence à un troisième personne qui légitime parfaitement la psychanalyse, qui est le fait qu'elle insiste plus que n'importe quel autre discours sur la dimension de la parole et du grand Autre, et puis, du langage. Il n'y a pas de théorie de la psychanalyse, il n'y a pas de discours psychanalytique sans une réflexion de fond sur le langage. Alors, pour moi, je pense qu'il faut répondre dès le début, très directement à votre première question, la psychanalyse n'est pas une profession. Vous demandiez si psychanalyse est une profession, moi je réponds que la psychanalyse n'est pas une profession. Et je trouve le mérite de votre façon de poser le problème, « la psychanalyse et ses professions », c'est que votre titre fait la différence en disant la

psychanalyse « et » qu'est-ce que c'est une profession, des professions ?, et à propos de la psychanalyse, comment ça se présente ?

Qu'est-ce que c'est la psychanalyse ? C'est un lien social. Un lien social ça veut dire, un lieu, du temps, mais aussi des lettres. Ça ce n'est pas dans Kant. Et c'est ça qui vous paraît curieux, parce que aujourd'hui la philosophie kantienne est dominante. Elle permet de penser la science classique, elle ordonne les difficultés mathématiques jusqu'à Gödel. Marx déjà c'est plus difficile, et Freud ça ne va pas du tout. Pourquoi ? Qu'est-ce que découvre Freud ? C'est quelque chose incontestable, qui est légitimé par l'existence du langage, et qui est illégitime seulement pour ceux qui considèrent que le langage doit disparaître et qu'on doit tuer tous ceux qui parlent et qui écrivent.

C'est un enjeu occidental énorme. Au vingtième siècle on a massacré en masse deux peuples. Les juifs – qui est un peuple de la lecture, la bible se lit à l'envers, à l'endroit, il n'y a pas de voyelles dans l'alphabet hébreu, un peuple comme les juifs, les paranoïaques ne supporte pas ça, qu'on lise, la forclusion c'est refuser la lecture, lire c'est une forme d'invention, il faut inventer pour pouvoir lire. Donc au vingtième siècle on a tué en masse les juifs, c'est Auschwitz, et on a tué en masse les japonais, c'est Hiroshima et Nagasaki.

Seul Lacan souligne – dans *Liturerre* il écrit ça – que les japonais ont une lecture très spécifique, c'est un peuple qui lit sa langue dans une écriture venue de la part des chinois, les caractères chinois. Ils ont une double lecture permanente, et il dit que c'est ce qu'on peut attendre de mieux d'une psychanalyse. Lacan dit qu'il n'y a même pas besoin de psychanalyse pour les japonais de la tradition. Maintenant, aujourd'hui, le Japon, comme la Chine, si elle rentre dans le monde occidental, industriel, impérialiste, elle va avoir besoin de la psychanalyse, parce que c'est un problème qui répond à la question posée par Descartes à partir du témoignage qu'il donne du sujet de la science. Il y a une nouvelle position du sujet qui va conduire à la nécessité de Freud. C'est Descartes.

Qu'est-ce que découvre Freud en prenant le corps d'un point de vue neurologique, comme une machine, où cherchant l'horloge, où la machine, dans le corps ? Il découvre le rêve et le fait que le rêve écrit, que le corps écrit. Ce que découvre Freud c'est que nous écrivons pour survivre. Nous sommes une espèce mammifère prématurée, déficiente, débile, qui surmonte son insuffisance grâce au fait que nous puisons, nous triturons – c'est ça le « trieb » de Freud, ce n'est une pulsion mais une « trituration » - qui nous permet de faire vivre nos organes, du fait que nous écrivons des histoires avec nos organes, avec nos parents – c'est le ... -, avec les organes et le corps – c'est le narcissisme. Cette possibilité d'écriture nous montre ce que Freud nous fait voir, c'est que ce discours, ce lien social qu'est l'analyse, on fait lien social entre nous pour étudier la lecture, l'écriture, la parole. Les activités principales que nous avons, ne sont pas du fait de travailler ou aimer, mais c'est la langue, la parole et l'écriture.

Mais nous sommes dans une civilisation qui voudrait faire disparaître – depuis trente ans c'est devenu dominant, avec Thatcher, Reagan, et l'hyperlibéralisme – on veut faire disparaître, derrière la biotechnologie et l'électro technologie, tout ce qui langage. On parle de communication.

Le langage ce n'est pas la communication. Le langage c'est la transmission de temps en temps, et puis c'est qui est une activité du corps, d'un mammifère qui fait ça, et qui transforme ainsi tout le monde. Le langage ce n'est pas un dupliqué du monde, ça transforme le monde. À part le fond des océans ou le milieu de l'Amazonie, il n'y a pas un endroit où on trouve une nature. Dès que le travail humain est venu, même la Patagonie est redessinée. C'est passionnant, maintenant on envoie même des navettes jusqu'à Mars. Ça a commencé autour de notre mort, comme dit Freud, à tourner la vie, autour d'un corps qui essaie de survivre, et puis ça fait des cercles de plus en plus grands, c'est incontrôlable.

Ce que Lacan précise, avec l'objet a, c'est une chose qu'il faut noter dès le début dans ce lien social, c'est que dans l'esthétique de Kant vous n'avez pas la lettre. Vous avez des objets. La perception, la sensibilité, fournit à mon intuition, des objets qui sont définis par le temps et l'espace : l'esthétique Kantienne. Et puis on va les classer - bleu et blanc, léger et lourd, petit et grand, etc.- on conceptualise.

Mais quand j'entends quelqu'un qui parle, ou quand je lis, les signifiants et les lettres, est-ce que je les conceptualise ? Quand je lis, est-ce que je fais des ronds autour des lettres pour les classées ? Je peux faire de la grammaire, je peux faire des choses comme ça, mais la première fonction des objets lettres et signifiants, du côté des oreilles, ou du côté scopique, graphique ou auditif, ça s'appelle phonème, ça a été découvert par Benoit Courtney à la fin du XIX^e - et puis il a fallu Saussure pour relancer l'intérêt pour ça, parce que à l'époque ils étaient tellement Darwinien – c'est Jakobson qui l'explique très bien, il a fait un

petit livre qui est un bijou, ça s'appelle « *Six leçons sur le son et le sens* », il a fait ça à New York en 42, à la demande de Lévi-Strauss – moi je le fait lire à tous mes étudiants – et donc le phonème de Benoit Courtney – que malheureusement Saussure a traité en termes de signe linguistique, ce qui fait revenir à la représentation, il ne s'agit pas de représentation, il s'agit d'une activité du corps. Le corps lit, le corps écrit, le corps parle. Lacan dit « ça parle », et sur ce « ça parle » il y a un « ça écrit ». Nous ne savons pas ce que c'est lire et écrire. Moi j'ai une clinique analytique qui n'a rien à voir avec de la psychologie ou de la médecine, je rencontre des gens, des analysants que je soutiens dans leur tentative de faire une analyse, des gens qui ont un problème, qui case dans un coin de lecture, d'écriture ou de parole, et ça leur fout la vie complètement en l'air, ça leur mine l'existence. Ils ne peuvent pas aimer, ils ne peuvent pas vivre avec quelqu'un d'autre, ils sont obligés de se cacher. Regardez, les études que nous faisons à l'école nous invitent à plaquer tout ce que nous ne savons pas faire. Il faut montrer ce qu'on sait lire, qu'on sait écrire. Et on obtient un travail par l'école et l'université. Personne ne veut s'intéresser à tous ces manquements, à tous cette grande difficulté que nous avons tous. Tout le monde a des aphasies, tout le monde a des difficultés avec lire, écrire, parler.

La psychanalyse ne dit pas qu'elle sait tout. Elle dit, voilà ce que nous étudions. Ceux qui veulent étudier ça avec nous peuvent le faire, et si vous voulez vous en servir pour faire autre chose, pour d'autres professions, ou parce que vous êtes père de famille. Vous n'avez pas à faire le psy, mais votre analyse peut vous servir à être plus à l'aise avec votre langue, votre parole, votre écriture, votre lecture. C'est une activité très générale le langage. Donc vous pourrez aimer vos enfants différemment. C'est comme l'analyse d'enfant, ça n'existe pas l'analyse d'enfants, puisque pour être en analyse il faut être un adulte, il faut s'engager.

C'est là que l'on va rencontrer le problème d'une profession dans la psychanalyse. Je trouve très bien votre commentaire initial, c'est finalement les psys, les psychologues, les psychiatres, les psychothérapeutes, qui se plaignent que la psychanalyse est une peste. La peste se répand sur les professions. Mais ces gens sont des escrocs : pourquoi prétendent-ils représenter la psychanalyse et pas simplement la psychothérapeutique ? Ils ne pratiquent pas la psychanalyse, ils pratiquent la psychologie. Toutes les questions que vous posez dans votre texte, il faut les poser aux psychologues et aux psychiatres

MS : On l'a fait (rires)

JMV : Il faut le poser ces questions en tant que tels, et pas en tant que psychanalystes, ou au nom de la psychanalyse. Et il faut aussi la poser à la psychanalyse et aux gens qui font de la psychanalyse. Mais alors il faut dire quelle est la profession qu'on professe, dont on fait profession publique. Je professe la psychanalyse ? Non. Ça c'est une affaire privée, pratiquer la psychanalyse. Lacan propose, au séminaire sur l'acte psychanalytique, de nommer cette profession que nous pouvons être amené à faire dans la psychanalyse, à assumer comme profession, comme vous le ramenez à l'étymologie - effectivement, il ne faudrait que ce soit une profession de foi, avec cette allure religieuse que ça prend – on fait profession de l'acte analytique. Mais qu'est-ce que ça veut dire ? ça veut dire qu'il ya effectivement un éthique, et pas seulement une éthique, il y a un discours, qui s'appelle le discours analytique, qui dit que n'importe qui qui a des patients au titre de la psychanalyse est considéré psychanalyste. Lacan n'en n'a dénoncé aucun. Si vous avez des patients, pourquoi ne seriez vous pas psychanalyste ? Ce sont les patients qui instituent le psychanalyste. Et ça il faut le dire dans la cité. Et c'est pour ça que je suis très content de répondre à vos questions, parce qu'il faut en parler, il faut qu'on entende partout que quand on va voir un psychanalyste on rentre dans un acte. Le fait de prendre le téléphone, téléphoner, prendre rendez-vous, venir au rendez-vous, l'acte est accompli, même naïvement. Le naïf accompli un acte. Moi je ne lui fait pas la leçon quand il me vient voir, le premier venu, je ne lui fait pas de leçon. Mais c'est un discours ou il y a des conditions. J'ai écrit un texte qui s'appelle « la psychanalyse et ses contraintes spécifiques ». Il faut que tout le monde sache qu'il y a des contraintes. La psychanalyse ce n'est pas n'importe quoi.

Ce que Freud a inventé – vous parlez bien du dispositif – le dispositif que Freud a inventé, a proposé – il dit, moi je le propose comme ça parce que ça m'arrange, je en supporte pas le regard des autres en face – bon, mais il y a un dispositif qui est déjà le cabinet de consultation, fermé, dans lequel il ne doit y avoir aucune réglementation, aucune réglementation, même pas la réglementation de l'association, de l'institution analytique. Par contre, le discours analytique, l'analyste le représente. Ce discours existe parce qu'il y a de textes, des textes de Freud, des textes de Lacan, et d'autres textes, il y a un discours avec des textes, des gens qui se réunissent, des gens qui parlent, et il y a d'autres cabinets de psychanalystes. C'est absolument nécessaire. Freud était dans une position exceptionnelle, quand il a commencé il était le seul. Mais ce n'est plus le cas.

Donc, il y a un lien social, et ce lien social dit que celui qui prend la responsabilité de diriger la cure, c'est-à-dire, de faire l'analyse pour celui qui le lui demande, qui est celui qui l'institue. Il n'y a pas besoin de diplôme, ni rien. C'est ça qu'il faut dire. Pour que les gens se sentent responsables, et sachent qu'il n'y a pas d'autre garantie que leur appréciation de la psychanalyse et de l'analyste. Si vous retirez ça vous retirez toute l'expression même de la psychanalyse, puisque la psychanalyse est le seul discours ou le sujet est responsable y compris les conséquences de ce qu'il dit, ce qui est imprévisible. C'est une responsabilité politique énorme : être responsable des conséquences de ce qu'il dit. Tout le monde dit des méchancetés, des horreurs et commets des crimes rien qu'en parlant des autres, et partout on s'en fout – a part la diffamation, de temps en temps – et la psychanalyse c'est le contraire. Et Lacan l'écrit. Il dit qu'il fut toujours considéré comme responsable des conséquences des propos qu'il tenait devant son séminaire parce qu'il était l'analysant de son séminaire, et qu'il s'adressait à des psychanalystes. Et quand on s'adresse à un psychanalyste on est responsable des conséquences. Et c'est le cas de faire les entretiens préliminaires : il faut pratiquer ces entretiens préliminaires aussi longtemps qu'il est nécessaire, jusqu'au point où le sujet ne vient plus se plaindre, et s'engage. On ne le lui demande pas, il faut attendre. Et s'il ne le fait pas, il vaut mieux de le d'éconduire. S'il s'engage dans son analyse, s'il se rend compte que ce n'est plus une affaire de son moi et du monde qui le fait souffrir, mais de lui comme sujet du langage, donc, qu'il n'est pas un animal et qu'il n'est pas une machine. Le névrosé, en général vient voir l'analyste pour dire, regardez, pourquoi je ne suis pas un animal, j'ai peur de tout – c'est la phobie – ou pourquoi je ne suis pas un animal féroce – ça c'est le pervers – et le psychotique vient voir l'analyste en disant pourquoi je ne suis pas une machine ?

Notre civilisation ne veut plus entendre parler parce qu'elle est extrêmement paranoïaque au sujet du langage et de la lecture, et nous, nous représentons le survivant, non pas écologique, mais du langage.

MS : Je me souviens que quand nous vous avons fait le reportage pour la revue Fort-Da, voilà bien 5 ou 6 ans, vous souteniez l'idée que les analysants avaient les analystes qu'ils méritaient.

JMV : Exactement

MS : Vous le posiez même historiquement, sous la forme que chaque époque offre les analystes que les analysants méritent, que Lacan était l'analyste que méritait les analysants de cette époque, et puis maintenant, on a les analystes que les analysants d'aujourd'hui méritent. C'est une formule très forte. Et je me demande si elle pourrait se poser extensivement à la production théorique des analystes. On trouve, par exemple, des définitions de la place « alpha » dans les institutions, comme la place qui résulte de la présence d'un analyste. L'acte analytique est posé par la simple présence d'un analyste. Ces analystes, sont les analystes que méritent les analysants actuels ?

JMV : Oui. C'est pour ça que je ne les registre pas comme analystes. C'est leur affaire, comme vous le souligner dans votre texte a propos de pourquoi faudrait-il une dimension éthique en plus de la thérapeutique. Pour moi, la psychanalyse n'est pas une thérapeutique. On se porte mieux si on pratique la psychanalyse mais la psychanalyse ne garantit pas. Elle ne garantit pas ni la guérison ni qu'on se porte mieux. Jamais.

La seule garantie c'est l'analysant qui garantit sa propre analyse. Et il faut lui dire, « vous êtes responsable, si vous ne voulez pas être responsable continuez à être fou ». Le fou c'est la belle âme. « Plaignez-vous du monde et dites que vous n'y êtes pour rien », dans la psychanalyse c'est exclu.

Mais les psychanalystes, ne font pas ça, dans leurs discours publics. Seuls Freud et Lacan disent des choses comme ça.

Quand vous préparez cet interview, ce dossier, dans Acheronta, vous prenez le soin de préciser l'étymologie de « professionnel », et vous voyez bien qu'aujourd'hui l'inconscient est accepté – on ne sait pas ce que c'est, mais c'est accepté – et la psychanalyse c'est pareil, tout le monde croit savoir ce que c'est. Même le ministre de la justice, en France, quand il y a eu une erreur judiciaire, il a dit que les victimes de l'erreur judiciaire doivent faire leur « deuil ». Alors il y aura un soutien psychologique pour les victimes de l'erreur judiciaire. Alors, vous voyez, c'est très populaire la psychanalyse, mais ce n'est pas de la psychanalyse ça, c'est de la psychologie. Que les psychologues fassent leur travail. Et vous posez une excellente question : pourquoi aurait-on besoin d'un débat étique en plus du débat thérapeutique ? Vous avez raison. Ce que je trouve formidable dans votre texte c'est cette façon de présenter les choses en disant que les psychologues se plaignent de se trouver dans ce borborygme, mais c'est parce qu'il y a de la confusion déjà du côté de la psychanalyse.

Je ne dis pas que c'est simple a résoudre. Mais pour lutter contre la confusion le mieux c'est qu'on en parle, qu'on en discute, et qu'on arrête de faire des tribunaux, des exclusions, des dénonciations. Moi je ne suis même pas de l'idée de dénoncer des gens "ad hominem".

Freud a considéré que pour occuper la place d'analyste, d'abord il faut être analysant, et l'analysant – c'est la question de « analyse finie ou infinie » - même si on passe par une coupure, comme dit Lacan, par une scansion importante, qui peut donner lieu a un témoignage, une transmission, de toute façon l'analyse est infinie.

Quand fous dites, dans le dernier paragraphe de votre texte, quand vous citer deux fois Lacan dans « La direction de la cure », vous voyez bien pourquoi la psychanalyse ne peut pas être une profession, comment peut-on faire une profession ou l'analyste paye avec ce qu'il y a d'essentiel dans son jugement le plus intime ? Ça, c'est tellement intime que ça ne peut pas devenir public. Et vous avez tout à fait raison de signaler cette implication de l'analyste pour pouvoir se mêler d'une action qui va au cœur de l'être, comment voulez-vous faire une profession de ça ? Il faut qu'on se calme un peu. Il faut dire aux psychanalystes que c'est l'analysant qui va aller au cœur de son être. Moi, je peu le diriger, pourquoi ? Je fais profession de l'acte analytique, parce que je prends cette responsabilité de mon côté, qui ne retire rien de la responsabilité de l'analysant pour sa cure. Moi je soutiens son désir de faire une cure quand j'estime qu'il y a une petite chance qu'il arrive à faire quelque chose. Je suis de l'avis que les entretiens préliminaires doivent être mené suffisamment longtemps – et ça pourrait même avoir lieu dans des différents services, dans les services sociaux, dans les dispensaires, dans les hôpitaux, si les gens sont informés que ce qu'ils font ce n'est pas de la psychanalyse, et que le patient pourra la faire, uniquement s'il abandonne l'aide, la garantie, et tous les soutiens. C'est vrai, les gens qui sont très pauvres, qui sont durement atteint, la psychanalyse n'est pas directement indiquée pour eux.

MS : Pourquoi pas pour les riches aussi ? Parce qu'en réalité, il ya toujours un malentendu. Personne ne va voir un psychanalyste

JMV : A ce titre là, personne.

MS : Tout au plus il se rendra compte, après coup, qu'il voulait faire une analyse.

JMV : Vous voyez que c'est un acte, parce que n'importe qui, qui va voir le plus stupide psi, qui fait du yoga en même temps que de la cuisine écolo, n'importe qui, qui va demandez rendez-vous a quelqu'un, il se souvient toute sa vie du premier rendez-vous et de la première rencontre, même s'il n'y a pas de suite. Ça a toujours des conséquences. Nous ne sommes pas immunisés contre le fait d'aller voir quelqu'un d'une manière confuse, on ne sait pas bien pourquoi, mais on sait que ça nous touche.

Le problème c'est que les analystes, au lieu de dénoncer les autres, et de faire les gendarmes, il faut mettre chacun au pied du mur de sa responsabilité. C'est ce que fait Lacan. Tous les analystes reprochent à Lacan de ne pas être un maître, un directeur, un chef. Il a dit des choses, il faut les lire, les réfléchir, les discuter – ce n'est pas a prendre comme de l'argent comptant, c'est difficile le discours analytique, et Lacan ne facilite pas les choses, il ne donne pas. Il dit : « il faut que vous le preniez, il faut que ce soit votre analyse », vous comprenez ? Pour que ce soit vraiment efficace il faut que ce soit vous qui le preniez. Et du coup, les lacaniens même se plaignent que Lacan, finalement, peut qu'il se trompe, qu'il exagère. Il y a des gens que disent qu'il s'occupait de la topologie mais que c'était un laboratoire de recherche avec des gens comme vous, mais pas avec les autres. Mais qu'est ce que ça veut dire ça ? On ne comprend rien au discours analytique – on en a la preuve depuis 30 ans que Lacan est mort – si on ne va pas jusqu'au bout, y compris cette fameuse topologie. Alors, on fait des remplacements, on met la psychologie et la psychiatrie a la place.

Nous sommes responsables. Moi je suis responsable, ma responsabilité est tres nette : j'ai refusé de me battre avec les psychanalystes, qu'ils soient freudiens ou lacaniens. Je ne veux pas jouer un mauvais « remake » de « Totem et tabou » pour l'héritage de Freud et Lacan. Je ne me battrais pas. S'ils veulent me tuer ils me tueront, mais moi je ne me battrais pas. Vous voyez, je viens jusqu'ici pour pouvoir travailler. Je travaille en France et je travaille ici, mais je suis mieux reçu ici qu'en France, à cause de l'opinion, de la doxa, de la rumeur, et du tribunal. Et ces gens là veulent corriger Lacan et disent que Lacan était sénile – parce que Benveniste était sénile, il a rejeté Freud, mais pas Lacan – mais Lacan n'était pas sénile a la fin de sa vie. Je l'ai vu quelque mois avant sa mort, il était malade, il avait un cancer, mais il n'avait pas perdu

la tête. Bon, l'opinion déforme les choses. Mais le point est que les élèves de Lacan voudraient reformer, amender, ce que Lacan donne dans le discours analytique pour organiser l'association, l'institution qui est l'intermédiaire entre la pratique de l'analyse et le public, ou il est question de préciser ce que Lacan propose, le AE et les AME, ou les AME c'est une garantie d'une formation qu'on donne, ou on dit « je garantis la formation – mais pas l'analyse – du monsieur un tel ». Lacan fait la distinction. Dans les écrits il reprend une vieille formule américaine en anglais, c'est le « double training », une psychanalyse c'est un « double training », il y a la cure personnelle et la formation des études freudienne ou lacanienne qui, à mon avis, peuvent même être faites à l'Université. Pourquoi des gens qui font de la psychologie à l'université auraient-ils besoin d'une formation clinique spéciale qu'ils vont prendre dans un institut privé, de psychanalyse ? S'ils veulent faire une analyse, qu'ils la fassent, mais qu'ils ne disent pas que c'est leur formation.

L'Université peut donner une formation aux psychiatres et aux psychologues, il peut même avoir des départements de psychanalyse ou on enseigne les études freudiennes ou lacaniennes, ce que vous signalez comme ce qu'il y a de l'universel. Mes livres peuvent être enseignés à l'Université. Il y a des mathématiques et du discours analytique là dedans, il y a de la linguistique, de l'anthropologie. Tout ça peut être enseigné. Mais la cure, elle-même, doit être protégée par le discours analytique et l'institution. Alors, cette institution, il n'est pas question qu'elle soit sans rendre compte. Ce n'est pas de garanties qu'elle donne. Elle ne garantie que la formation qu'elle donne, si elle en donne une. Mais pour la cure elle dit, le discours analytique existe, et nous nous réunissons dans nos colloques, dans nos cartels, dans nos revues, etc.

A propos des revues - je collabore beaucoup avec la revue d'Erik Porge, qui s'appelle « Essaim » - il y a un problème avec les revues, la plupart ce sont des revues internes de groupes qui publient un discours que personne ne lit. Ou sont les grands textes de la psychanalyse ?

On peut poser la même question à propos de la linguistique. Ou sont les grands textes linguistiques ?

Depuis Chomsky, il a tout cassé Chomsky. Il a interrompu le programme structural, en 57, et il n'y a plus de linguistique.

C'est une ruine. Pas seulement la pollution contre laquelle parle l'écologie. C'est pire que ça. C'est un moyen de destruction du sujet du langage. Je ne parle pas d'humanité, je parle du sujet qui parle, et qui sait lire. Parler et écrire, ce qu'on appelle l'écoute et la lecture.

Parler ça a un côté sexuel, un aspect imaginaire, mais aussi il y a la fonction de la vérité, du tiers, du grand trou. Et donc cette fonction imaginaire du symbolique, c'est très difficile à analyser, et c'est de ça que nous nous occupons. Ça substitue la parole, le fait de parler et le fait d'écrire.

Et qu'est que c'est le transfert ? Ma pratique de l'analyse me montre une chose qui est amusante, c'est que depuis 30 ans je reçois des gens qui essayent de me convaincre que ce sont de bons analysants parce qu'il

Reportaje a Jean-Michel Vappereau

Realizado por Mariela López Ayala y Michel Sauval

(Traducción de Federico Aboslaiman)

Michel Sauval: El tema de este número de Acheronta es “el psicoanálisis y sus profesiones”. Una de las inspiraciones fue el libro de Guy Le Gaufey: *Anatomía de la tercera persona*. Retomamos el problema de los modos bajo los cuales una tercera persona interviene en el dispositivo analítico: la política, la seguridad social, etc.

Jean-Michel Vappereau: Ustedes hacen la diferencia entre la tercera persona en el chiste y por otra parte el tercero. Es diferente.

MS: «*Meine person*», como diría Freud en el artículo sobre la transferencia. La representación de su persona.

JMV: Pero eso es otra cosa. Hay que distinguir todo eso. La tercera persona en el «chiste» es aquella de la cual se habla, y es, también, la que ha contado una historia. Es un factor importante de la transmisión, puesto que la única transmisión de la que habla Lacan es en el pase, y él dice que está hecho sobre el modelo del «chiste».

Alguien dice algo a alguien, y el que escucha lo repite automáticamente, entonces, eso se transmite. Eso no es la comunicación, porque es una comunicación «duplicada». Y aquí es que se necesita que haya tres personas: «te voy a contar una historia que vengo de escuchar...», esa es, típicamente, la buena transmisión. Es «escuché algo y lo cuento». Esto es que hay algo, de la significación, de lo incorporal – como lo llaman los estoicos-, eso que el extranjero no puede comprender, justamente, y que los locales, ellos, viven de eso, es lo que vehicula el discurso. Hay que estar dentro de este lazo social para apreciar lo incorporal.

Entonces, eso es la transmisión, un hecho de lenguaje exclusivamente. En los animales hay códigos, con señales, pero no hay este fenómeno. En los humanos funciona así: cuando se es profesor se sabe que frecuentemente, cuando se dicta un curso, el discurso se pliega sobre la comunicación, el código, y que los alumnos son incapaces de repetir, justamente...

MS: ... la buena historia!

JMV: ... sí, la buena historia (risas)

Cuando una abeja llega después de las otras, y no ha visto la danza, nadie le dice dónde hay que ir a buscar las flores. Y eso pasa en los grupos humanos. La locura, los fenómenos de locura, de masa, son fenómenos sin transmisión, con comunicación. Y comunicamos gracias al líder.

Entonces, en mi opinión, hay que pescar bien estas estructuras para estas cuestiones.

La tercera persona, ustedes la mencionan como el referente. Tienen una expresión excelente; dicen, en su texto, que la legitimación implica una conformidad con las leyes de un referente tercero. Tienen razón completamente. Entonces yo pensé, leyendo su texto, que la cuestión del psicoanálisis y su legitimidad, si se toma en cuenta la pregunta de Laznik, él tiene toda la razón de destacar que hay un problema entre el fundamento y la legitimación «social».

La legitimación del psicoanálisis no es social, sino que no es más que el tercero en el psicoanálisis: es el lenguaje mismo. Existe una lengua. Y si existe una lengua, existe el lenguaje. Y además, si es una lengua que es hablada, necesita un tercero, el gran Otro, el lugar de la verdad, el lugar al cual uno se refiere cuando se habla seriamente, cuando se habla auténticamente, cuando se habla verdaderamente. Cuando

se hace el acto de hablar, hay un tercero, y el psicoanálisis no conoce otro. Freud tiene absoluta razón al decir que no debe haber ningún indiscreto que sea la tercera persona en la cura. En la sesión de análisis, hay un analizante y un analista, y hay una referencia a una tercera persona que legitima perfectamente el psicoanálisis, que es el hecho de que el psicoanálisis insiste más que cualquier otro discurso sobre la dimensión de la palabra y del gran Otro, y por lo tanto, del lenguaje. No hay teoría del psicoanálisis, no hay discurso psicoanalítico, sin una reflexión de fondo sobre el lenguaje.

Entonces, para mí, pienso que hay que responder desde el principio más directamente a su primera pregunta: el psicoanálisis *no es una profesión*. Ustedes preguntaban si el psicoanálisis es una profesión, yo respondo que el psicoanálisis no es una profesión. Y encuentro el mérito en su manera de presentar el problema, «el psicoanálisis y sus profesiones», y es que su título hace la diferencia diciendo el psicoanálisis «y» ¿qué es una profesión, las profesiones?, y a propósito del psicoanálisis, cómo se presenta.

¿Qué es el psicoanálisis? Es un lazo social. Un lazo social quiere decir un lazo de tiempo, pero también de letras [lettres]. Esto no está en Kant. Y esto les parecerá curioso, porque hoy en día la filosofía kantiana es dominante. Ella permite pensar la ciencia clásica, ordena las dificultades matemáticas hasta Gödel. Marx, es ya más difícil, y con Freud no funciona en absoluto. ¿Por qué? ¿Qué descubre Freud? Es algo indiscutible, que es legítimo por la existencia del lenguaje, que es ilegítimo solamente por los que consideran que el lenguaje debe desaparecer y que se debe matar a todos los que hablan y que escriben.

Es una apuesta occidental enorme. En el siglo veinte se ha masacrado en masa dos pueblos. Los judíos, que son un pueblo de lectura –la biblia se lee al revés, al derecho, no hay vocales en el alfabeto hebreo. Un pueblo como los judíos; los paranoicos no soportan eso, que se lea. La forclusión es rechazar la lectura; leer es una forma de invención, hay que inventar para poder leer. Entonces, en el siglo veinte, se mató en masa a los judíos –esto es Auschwitz– y se mató en masa a los japoneses –esto es Hiroshima y Nagasaki–.

Únicamente Lacan subraya –en Lituraterre escribe eso- que los japoneses tienen una lectura muy específica. Es un pueblo que lee su lengua en una escritura venida de parte de los chinos, los caracteres chinos. Tienen una doble lectura permanente, y él dice que es lo mejor que se puede esperar de un psicoanálisis. Lacan dice que no hay incluso necesidad de psicoanálisis para los japoneses de la tradición. Ahora, hoy en día, el Japón, como la China, si entra en el mundo occidental, industrial, imperialista, va a necesitar de psicoanálisis, porque es un problema que responde a la cuestión planteada por Descartes a partir del testimonio que da del sujeto de la ciencia. Hay una nueva posición del sujeto que va a conducir a la necesidad de Freud. Es Descartes.

¿Qué descubre Freud tomando el cuerpo de un punto de vista neurológico, como una máquina, o buscando el reloj, o la máquina, en el cuerpo? Descubre el sueño y el hecho de que el sueño escribe, que el cuerpo escribe. Lo que descubre Freud es que escribimos para sobrevivir. Somos una especie mamífera prematura, deficiente, débil, que remonta su insuficiencia gracias al hecho que extraemos, trituramos –es ese el “trieb” de Freud, no es una pulsión sino una “trituration”- lo que nos permite hacer vivir nuestros órganos, por el hecho de que escribimos historias con nuestros órganos, con nuestros padres – es el... – con los órganos y el cuerpo– es el narcisismo. Esta posibilidad de escritura nos muestra lo que Freud nos hace ver; es que este discurso, este lazo social que es el análisis, se hace lazo social entre nosotros para estudiar la lectura, la escritura, el habla [parole]. Las actividades principales que tenemos no son el hecho de trabajar o amar, sino la lengua, el habla y la escritura.

Pero nosotros estamos en una civilización que querría hacer desaparecer –después de treinta años devino dominante, con Thatcher, Reagan y el hiperliberalismo–, se quiere hacer desaparecer, detrás de la biotecnología y la electrotecnología, todo lo que es lenguaje. Se habla de comunicación... El lenguaje no es la comunicación. El lenguaje es, de momentos, transmisión; y además es una actividad del cuerpo, de un mamífero que hace eso, y que transforma así todo el mundo. El lenguaje no es un duplicado del mundo, el lenguaje transforma el mundo. Dejando de lado el fondo de los océanos o el medio de la Amazona, no

hay ningún sitio donde se encuentre naturaleza. Desde que el trabajo humano vino, incluso la Patagonia está redibujada. Es apasionante, ahora incluso se hacen lanzamientos a Marte.

Esto comenzó en torno de nuestra muerte; como dice Freud, ha transformado la vida, en torno de un cuerpo que intenta sobrevivir, y además eso produce círculos cada vez más grandes, es incontrolable.

Lo que Lacan precisa, con el objeto a, es una cosa que es necesario señalar desde el principio en este lazo social, y es que en la estética de Kant usted no tiene la letra [lettre]. Tiene los objetos. La percepción, la sensibilidad, proveen a mi intuición objetos que son definidos por el tiempo y el espacio: la estética kantiana. Después se los va a clasificar –azul y blanco, liviano y pesado, pequeño y grande, etc. – se conceptualiza.

Pero cuando escucho alguien que habla, o cuando leo, los significantes y las letras, ¿los conceptualizo? Cuando leo, ¿hago círculos alrededor de las letras para clasificarlas? Puedo hacer gramática, puedo hacer cosas como esa, pero la primera función de los objetos letras y significantes, de lado de los oídos o del lado escópico, gráfico o auditivo, se llama fonema. Fue descubierto por Benoit Courtney al final del siglo XIX, y después fue necesario Saussure para relanzar el interés por esto, porque en la época eran tan darwinianos... Es Jakobson quien lo explica muy bien. Tiene un librito que es una joya, se titula *Seis lecciones sobre el sonido y el sentido* [Six leçons sur le son et le sens], él lo hizo en Nueva York en el '42, a pedido de Lévi-Strauss (yo se lo hago leer a todos mis estudiantes). Entonces, el fonema de Benoit Courtney, que lamentablemente Saussure trató en términos de signos lingüístico, lo que hace retornar a la representación. No se trata de representación, se trata de una actividad del cuerpo. El cuerpo lee, el cuerpo escribe, el cuerpo habla. Lacan dice “ello habla” [ça parle], y sobre este “ello habla” hay un “ello escribe”.

No sabemos lo que es leer y escribir. Yo tengo una clínica analítica que no tiene nada que ver con la psicología o la medicina. Yo encuentro gente, analizantes, que sostengo en su tentativa de hacer un análisis, gente que tiene un problema, que archivan en algún lugarcito de lectura, de escritura o de palabra, y eso les jode la vida, les mina la existencia. No pueden amar, no pueden vivir con ningún otro, están obligados a esconderse. Miren, las tareas que hacemos en la escuela nos invitan a abandonar todo lo que no sabemos hacer. Hay que *mostrar* que se sabe leer, que se sabe escribir. Y se obtiene un trabajo por la escuela, por la universidad. Nadie quiere interesarse por todas esas carencias, por todas esas dificultades que tenemos todos. Todo el mundo tiene afasias, todo el mundo tiene dificultades con leer, escribir, hablar.

El psicoanálisis no dice que sabe todo. Dice: aquí está lo que nosotros estudiamos. Los que quieran estudiar esto con nosotros pueden hacerlo y, si usted quiere, pueden servirse de ello para hacer otra cosa, para otras profesiones, o porque son padres de familia... No tienen que ser psi, pero su análisis puede servirles para sentirse más cómodos con su lengua, su habla, su escritura, su lectura. Es una actividad más general el lenguaje. Entonces podrán amar a sus hijos de manera diferente. Es como el análisis de niños, no existe el análisis de niños, puesto que para estar en análisis hay que ser adulto, hay que comprometerse.

Es aquí que se va a reencontrar el problema de una profesión en el psicoanálisis. Encuentro atinado su comentario inicial, son finalmente los “psi”, los psicólogos, los psiquiatras, los psicoterapeutas, quienes se lamentan de que el psicoanálisis es una peste. La peste propaga sobre las profesiones. Pero esta gente son estafadores: ¿por qué pretenden representar el psicoanálisis y no simplemente la psicoterapia? No practican el psicoanálisis, practican la psicología. Todas las preguntas que ustedes plantean en su texto hay que hacérselas a los psicólogos y a los psiquiatras.

MS: Se las hicimos (risas)

JMV: Hay que hacerles estas preguntas en tanto que tales, y no en tanto que psicoanalistas o en nombre del psicoanálisis. Pero entonces hay que decir cuál es la profesión que uno profesa, de la que se hace profesión pública. ¿Yo profeso el psicoanálisis? No. Es un asunto privado practicar el psicoanálisis. Lacan

propone, en el seminario sobre el acto analítico, nombrar esta profesión que podemos estar llevados a hacer dentro del psicoanálisis, a asumir como profesión, como ustedes lo restablecen en la etimología - efectivamente, no debería ser una profesión de fe, con ese aire religioso que toma - se hace profesión del acto analítico. Pero, ¿qué quiere decir esto? Quiere decir que hay efectivamente una ética, y no solamente una ética, hay un discurso, que se llama el discurso analítico, que dice que cualquiera que tiene pacientes a título del psicoanálisis es considerado psicoanalista. Lacan no denunció a nadie. Si usted tiene pacientes, ¿por qué no sería psicoanalista? Son los pacientes quienes instituyen el psicoanalista. Y esto hay que decirlo en la ciudad. Y es por eso que estoy contento de responder a sus preguntas, porque hay que hablarlo, es necesario que se escuche por doquier que cuando se va a ver a un psicoanalista se entra en un acto. El hecho de tomar el teléfono, llamar, pedir una entrevista, venir a la entrevista, el acto es llevado a cabo [accompli], incluso inocentemente. El inocente lleva a cabo un acto. Yo no le doy una clase cuando me viene a ver, la primera vez, no le doy una clase. Pero es un discurso que tiene condiciones. Yo escribí un texto que se llama "el psicoanálisis y sus obligaciones específicas". Es necesario que todo el mundo sepa que hay obligaciones. El psicoanálisis no es cualquier cosa.

Lo que Freud inventó –ustedes mencionan bien el dispositivo–, el dispositivo que Freud inventó, propuso – él dice: yo lo propongo así porque así me conviene, no soporto la mirada de otros frente a mí– bueno, hay un dispositivo que es ya el consultorio, cerrado, dentro del cual no debe haber ninguna reglamentación, ninguna reglamentación, ni siquiera la reglamentación de la asociación, de la institución psicoanalítica. Al contrario, el discurso analítico, el analista lo representa. Este discurso existe porque hay textos, los textos de Freud, los textos de Lacan, y otros textos, hay un discurso con estos textos, gente que se reúne, gente que habla, y hay otros consultorios de psicoanalistas. Es absolutamente necesario. Freud estaba en una posición excepcional cuando comenzó: estaba solo. Pero ese no es más el caso.

Entonces, hay un lazo social, y este lazo social dice que aquél que toma la responsabilidad de dirigir la cura, es decir, de analizar para aquél que se lo pide, que es éste el que lo instituye. No hay necesidad de diploma, de nada. Es esto lo que es necesario decir. Porque la gente se siente responsable, y sabe que no hay otra garantía que su apreciación del psicoanálisis y del analista. Si quitan esto quitan toda la expresión misma del psicoanálisis, puesto que el psicoanálisis es el único discurso donde el sujeto es responsable, incluso de las consecuencias de lo que dice, lo que es imprevisible. Es una responsabilidad política enorme: ser responsable de las consecuencias de lo que dice. Todo el mundo dice vilezas, horrores, y comete crímenes con sólo hablar de los otros, y a nadie le importa –aparte de la difamación a veces– y el psicoanálisis es lo contrario. Y Lacan lo escribe. Dice que que siempre lo consideraron responsable de las consecuencias de los planteos que sostenía en su seminario, porque era el analizante de su seminario, y que se dirigía a analistas. Y cuando alguien se dirige a un psicoanalista, es responsable de las consecuencias. Y es el momento de hacer las entrevistas preliminares: hay que practicar estas entrevistas preliminares tanto tiempo como sea necesario, hasta el punto en el que el sujeto no venga más a quejarse, y se comprometa. No se lo demandamos, hay que esperar. Y si no lo hace, es preferible rechazarlo. Si él se compromete en su análisis, si se da cuenta que no es más un asunto de su yo [moi] y del mundo que lo hace sufrir, sino de sí como sujeto del lenguaje, por lo tanto, que él no es un animal, que no es una máquina. El neurótico, en general viene a ver al analista para decir, mire, ¿por qué no soy un animal?, tengo miedo de todo –es la fobia– o ¿por qué no soy un animal feroz? –es el perverso– y el psicótico viene a ver al analista diciendo ¿por qué no soy una máquina?

Nuestra civilización no quiere escuchar más hablar porque es extremadamente paranoica del sujeto del lenguaje y de la lectura, y nosotros, nosotros representamos el sobreviviente, no ecológico sino del lenguaje.

MS: Recuerdo que cuando le hicimos el reportaje para la revista Fort-Da, hace 5 ó 6 años, usted sostenía la idea de que los analizantes tenían los analistas que merecían.

JMV: Exactamente.

MS: Usted la admitía incluso históricamente, bajo la forma de que cada época ofrece los analistas que los analizantes merecen, que Lacan era el analista que merecían los analizantes de esa época, y ahora tenemos los analistas que los analizantes de hoy en día merecen. Es una fórmula muy fuerte. Y me pregunto si ella podría enunciarse extensivamente a la producción teórica de los analistas. Se encuentra, por ejemplo, definiciones del lugar “alfa” en las instituciones, como lugar que resulta de la presencia de un analista. El acto analítico es establecido por la simple presencia de un analista. Estos analistas, ¿son los analistas que merecen los analizantes actuales?

JMV: Sí. Es por eso que yo no los registro como analistas. Es su asunto, como ustedes lo señalan en su texto a propósito de por qué haría falta una dimensión ética además de la terapéutica. Para mí, el psicoanálisis no es una terapéutica. Uno se siente mejor practicando el psicoanálisis, pero el psicoanálisis no lo garantiza. No garantiza ni la curación ni que uno se sienta mejor. Jamás.

La única garantía es el analizante, que garantiza su propio análisis. Y hay que decirle “usted es responsable, si no quiere ser responsable, siga siendo loco [fou]”. El loco es el alma bella. “Quéjese del mundo y diga que usted no tiene ninguna responsabilidad”, en el psicoanálisis esto está excluido.

Pero los psicoanalistas no hacen eso en sus discursos públicos. Sólo Freud y Lacan dicen cosas como esa.

Cuando ustedes prepararon esta entrevista, este dossier, en Acheronta, se tomaron el cuidado de precisar la etimología de “profesional”, y ven bien que hoy en día el inconsciente es aceptado –no se sabe lo que es, pero es aceptado– y el psicoanálisis, otro tanto, todo el mundo cree saber lo que es. Incluso el ministerio de la justicia, en Francia, cuando hubo un error judicial, dice que las víctimas del error judicial deben hacer su “duelo”. Entonces habrá un apoyo psicológico para las víctimas del error judicial. Por lo tanto, ustedes ven, es muy popular el psicoanálisis, pero no es el psicoanálisis eso, es la psicología. Que los psicólogos hagan su trabajo.

Y ustedes plantean una excelente pregunta: ¿Por qué habría necesidad de un debate ético además del debate terapéutico? Tienen razón. Lo que encuentro formidable en su texto es esta manera de presentar las cosas diciendo que los psicólogos se lamentan de encontrarse en este atolladero, pero es porque hay confusión ya del lado del psicoanálisis.

No digo que sea sencillo de resolver. Pero para luchar contra la confusión lo mejor es que se hable, que se discuta, que se deje de hacer tribunales, exclusiones, denuncias. Yo incluso no soy de la idea de denunciar personas “ad hominem”.

Freud consideró que para ocupar el lugar de analista, en principio hay que ser analizante, y el analizante – es la cuestión de “análisis terminable o interminable” – incluso si se pasa por un corte, como dice Lacan, por una escansión importante, que puede darle lugar a un testimonio, una transmisión... de todas maneras el análisis es interminable.

Cuando ustedes dicen, en el último párrafo de su texto, cuando citan dos veces a Lacan en “La dirección de la cura”, ven bien por qué el psicoanálisis no puede ser una profesión. ¿Cómo puede hacerse una profesión allí donde el analista paga “con lo que hay de esencial en su juicio más íntimo”? Eso es tan íntimo que no puede devenir público. Y tienen toda la razón en señalar esta implicación del analista para “poder mezclarse en una acción que va al corazón del ser”. ¿Cómo quieren hacer una profesión de eso? Hace falta calmarse un poco. Hay que decirles a los psicoanalistas que es *el analizante* quien va a ir al corazón de su ser. Yo, yo puedo dirigirlo. ¿Por qué? Yo hago profesión del acto analítico, porque tomo esta responsabilidad de mi lado, que no quita la responsabilidad del analizante para su cura. Yo sostengo su deseo de hacer una cura cuando estimo que hay una pequeña chance de que llegue a hacer algo. Soy de la idea de que las entrevistas preliminares deben ser llevadas durante un tiempo suficientemente prolongado –y esto podría incluso tener lugar en diferentes servicios, en los servicios sociales, en los

dispensarios, en los hospitales, si las personas son informadas de que eso que hacen no es psicoanálisis, y que el paciente podrá hacerlo, únicamente si abandona el apoyo, la garantía, y todas las ayudas.

Es cierto, las personas que son muy pobres, que están duramente aquejados, el psicoanálisis no está directamente indicado para ellos.

MS: ¿Por qué no es lo mismo para los ricos? Porque en realidad, hay siempre un malentendido. Nadie va a ver a un psicoanalista.

JMV: A ese título, nadie.

MS: A lo sumo se dará cuenta, *après coup*, que quería hacer un análisis.

JMV: Ustedes ven que es un acto, porque cualquiera, quien va a ver al más estúpido psi, quien hace yoga al mismo tiempo que cocina naturista, cualquiera, quien va a pedir una entrevista a alguien, se acuerda toda su vida de la primera entrevista, del primer encuentro, incluso si no hay continuación. Eso tiene siempre consecuencias. No estamos inmunizados contra el hecho de ir a ver a alguien indistintamente, no se sabe bien por qué, pero se sabe que eso nos toca.

El problema es que los analistas, en lugar de denunciar a los otros, de hacer de gendarmes... hay que acorralar a cada uno frente a su responsabilidad. Es lo que hizo Lacan. Todos los analistas reprochan a Lacan no ser un maestro, un director, un jefe. Él dijo cosas; hay que leerlas, reflexionarlas, discutir las; no es para tomarlo como dinero en efectivo, es difícil el discurso analítico, y Lacan no facilita las cosas, él no da, dice: "es necesario que tomen, es necesario que sea su análisis", ¿comprenden? Para que sea verdaderamente eficaz, es necesario que sean ustedes quienes lo toman. De golpe, los mismos lacanianos se lamentan de que Lacan, finalmente, puede que se equivoque, que exagere. Hay gente que dice que se ocupaba de la topología, pero que era un laboratorio de investigación con personas como ustedes, pero no con los otros. ¿Pero qué quiere decir eso? No se comprende nada del discurso analítico –tenemos la prueba desde hace 30 años que Lacan murió– si no se va hasta el final, incluso esta famosa topología. Entonces se hace reemplazos, se mete la psicología o la psiquiatría en su lugar.

Somos responsables. Yo, yo soy responsable, mi responsabilidad es muy clara: rechacé pelearme con los psicoanalistas, sean freudianos o lacanianos. No voy a hacer una mala "remake" de *Tótem y Tabú* por la herencia de Freud y Lacan. No pelearé. Si quieren matarme me matarán, pero yo no pelearé. Miren, vengo hasta aquí para poder trabajar. Trabajo en Francia y trabajo aquí, pero soy mejor recibido aquí que en Francia, a causa de la opinión, de la doxa, del rumor y del tribunal. Y esa gente que quiere corregir a Lacan y dice que Lacan estaba senil –porque Benveniste estaba senil, rechazó a Freud, pero no a Lacan– pero Lacan no estaba senil al final de su vida. Yo lo vi algunos meses antes de su muerte; estaba enfermo, tenía un cáncer, pero no había perdido la cabeza. Bueno, la opinión deforma las cosas. Pero el punto es que los alumnos de Lacan querían reformar, enmendar, lo que Lacan dio en su discurso analítico para organizar la asociación, la institución que es la intermediaria entre la práctica del análisis y el público, donde es cuestión de precisar lo que Lacan propone, el AE y los AME, donde los AME es una garantía de una formación que se da, donde dice "garantizo la formación –pero no el análisis– del señor tanto". Lacan hace la distinción. En los escritos retoma una vieja fórmula americana en inglés, es el "double training", un psicoanálisis es un "double training", está la cura personal, y la formación de estudios freudianos o lacanianos que, a mi modo de ver, pueden incluso ser hechos en la Universidad. ¿Por qué los que hacen psicología en la universidad tendrían necesidad de una formación clínica especial, que van a tomar en un instituto privado, de psicoanálisis? Si quieren hacer un análisis, que lo hagan, pero que no digan que es su formación. La universidad puede dar una formación a los psiquiatras y a los psicólogos. Puede, incluso, tener departamentos de psicoanálisis donde se enseñen los contenidos freudianos o lacanianos, aquello que señalen como lo que tienen de universal. Mis libros pueden ser enseñados en la universidad. Están las matemáticas, y el discurso analítico ahí dentro, está la lingüística, la antropología. Todo eso puede ser enseñado. Pero la cura, ella misma, debe ser protegida por el discurso analítico y la institución. Entonces, esta institución, no es cuestión que sea sin rendir cuentas. No es garantías lo que ella da. No garantiza la formación que da, si da alguna. Pero por la cura ella dice, el discurso analítico existe, para que nos reunamos en coloquios, en cartels, en nuestras revistas, etc.

Reportaje a René Eptstein

Realizado por Mariela López Ayala, Federico Aboslaiman y Michel Sauval

Michel Sauval: El tema de este número de Acheronta es "*el psicoanálisis y sus profesiones*". Podríamos presentarlo del siguiente modo: Freud arranca el texto sobre el análisis profano con esta cuestión de que no hay más de dos para el análisis, no hay cabida para un tercero en el análisis. Pero la circulación del psicoanálisis no es sin terceros. Si bien en el dispositivo analítico no hay lugar para terceros, no hay lugar para el estado, no hay lugar para un seguro médico, no hay lugar para una institución psicoanalítica, no hay lugar para ideologías, no hay lugar para un partido, etc., no obstante los psicoanalistas tienen que trabajar a través de seguros médicos, tienen que tener algún título habilitante reconocido por el estado, circulan por instituciones, etc. Entonces, la pregunta apunta a ese espacio que hay entre la práctica del psicoanálisis y el conjunto de las profesiones que la recubren. En nuestra convocatoria planteamos algunos problemas. Uno es la del título habilitante o de título: ¿hace falta un título para ser psicoanalista? Esto ya fue un problema abordado por Freud con respecto a los médicos y que ahora se hace extensivo a los psicólogos. ¿Hay un título de psicoanalista?, ¿el estado tendría que regular esta práctica? En Francia se planteó toda una discusión al respecto, a partir de la enmienda de Accoyer. Es también una cuestión central para los postgrados universitarios.

Al respecto, pensamos que en su experiencia en tanto ha participado en la puesta en marcha del Instituto Universitario de Salud Mental impulsado por APdeBA, y tengo entendido que con el apoyo de la IPA que, de algún modo, ha colaborado a su financiamiento.

René Epstein: Si, pero no desde el punto de vista de la IPA como tal sino brindando financiación. La IPA tiene una política de subsidios para proyectos destinados a la promoción de formación de terapeutas (además de subsidiar investigaciones empíricas que se supone que podrían ayudar al desarrollo de la formación de terapeutas, el DPPT). Así que estuvo involucrada de esta manera. Este fue el estatus de la relación.

MS: Entiendo. Ahora bien, lo llamativo de esta experiencia es que APdeBA, en este sentido, ha dado un paso diferente respecto de otras instituciones psicoanalíticas que, en general, han desarrollado algún tipo de asociación o acuerdos con diferentes universidades para la instrumentación de postgrados de orientación psicoanalítica. En el caso de APdeBA ha optado por tener su propio instituto universitario.

RE: Justamente, la discusión inicial en APdeBA fue que al incluir una maestría en alguna facultad o alguna universidad, de algún modo se depende de la ideología o perfil de esa institución, y nosotros pensamos en tener independencia de ideologías vinculadas a otro tipo de saberes: nos pareció que valía la pena hacer un instituto cuyo saber central fuera el psicoanálisis. Salió como Instituto Universitario porque para ser universidad, por la ley universitaria, debía ser poldisciplinario, no monodisciplinario.

Esa fue la discusión de base.

MS: La pregunta que nos hacíamos es la siguiente: ¿por qué no serían suficiente los institutos habituales del psicoanálisis?, ¿porque han considerado necesario u oportuno requerir una homologación de la CONEAU? ya que, supongo que la formación que brinda el IUSAM es similar a la que brindaría un instituto, los profesores deben ser los mismos que en los seminarios de APdeBA, es decir, el nivel de enseñanza debe ser similar.

RE: Bueno, para empezar, tenemos maestrías que no corresponden a la formación de psicoanalista. Tenemos una maestría en Cultura y Salud Mental... bueno, "tenemos" ... yo ya no estoy más, pero... hay una Maestría en Cultura y Salud Mental, cuyo director es Félix Schuster, una Maestría en Familia y Pareja que dirigen Isidoro Berenstein y Janine Puget, la Especialización en Psicopatología y Salud Mental, Dr. Carlos Bucahi... La Especialización en Psicoanálisis, que es la clásica formación anterior a la existencia del Instituto Universitario. Justamente, la diferenciación entre especialización y maestría tiene que ver con que "especialización" forma para una práctica. Entonces, como formación para una práctica, tiene que tener una formación también práctica, no una formación solamente teórica. Esa fue toda una cuestión que llevó bastante tiempo – entre otras cosas – para que se hiciera el instituto. Porque inicialmente se había

presentado únicamente la especialización. Pero, primero, eso no alcanzaba para dar la forma del instituto universitario de acuerdo a los requisitos de cierto volumen de postgrados, digamos, pluricarreras – llamémosle así – y segundo, la gran lucha con a CONEAU fue, ¿qué era esto de que los estudiantes tenían que estar en tratamiento?. Esa discusión se zanjó a través de insistir, y el término en inglés, es "training analysis", análisis de entrenamiento, llevó a que se considerase el análisis didáctico más bien un entrenamiento que un tratamiento. Eso fue lo que permitió que la CONEAU aceptara incluir la especialización.

MS: ¿Pero, entonces, el análisis didáctico está incluido dentro de la especialización como "training"?

RE: Exacto, tal cual, si, si.

MS: ¿Y cómo evalúa la CONEAU eso? Esta especialización sería prácticamente un título de psicoanalista.

RE: Yo quiero aclarar que mi posición en ciertos aspectos no es necesariamente la mayoritaria, justamente porque mi posición es una posición en cuanto a la profesión que, después, en todo caso, la puedo explicitar. Yo soy profesor asociado de Félix Schuster en epistemología, en la s carreras en que se dicta Epistemología, que no es la especialización, porque en la especialización del psicoanálisis se dictan Bases Epistemológicas del psicoanálisis. Además estoy completando ahora para hacer un doctorado en Filosofía y Letras de la UBA sobre epistemología y psicoanálisis. Entonces, mis posiciones están un tanto teñidas ya por una cierta reflexión que me aleja un poco de lo que sería simplemente el interés de darle o no darle un título universitario al psicoanalista.

El tema inicial era que se consideraba que esta ampliación, de que fuera un título universitario, pudiera ser atractiva para que la gente se volcara a la formación como analista ¿sí? Con consciencia de que eso no implicaba nada desde el punto de vista del ejercicio profesional porque no es una especialización reconocida por el Ministerio de Salud Pública. Digamos, es una "especialización", en el sentido "práctico" del Ministerio de Educación, pero no es una "práctica" en el sentido "profesional" del punto de vista de los ministerios que regulan el ejercicio de la profesión, en este caso Salud Pública.

MS: Lo que regula Salud Pública sería el título de licenciado en psicología.

RE: Licenciado en Psicología, Especialista en Psiquiatría y Médico.

MS: Son las tres.

RE: Son las tres, digamos, que algo tienen que ver con nosotros, tal cual. Entonces, el afán era, inicialmente, muy inicialmente, porque empezó en el 2001, o antes, yo no estaba en la primera parte de la formación del instituto; empezó con esto de las maestrías y como darle un título universitario a profesionales que de algún modo se quisiesen vincular con el ejercicio del psicoanálisis, en vez de hacerle un título en otra universidad, hacer una universidad que les diera el título. Esa fue la idea inicial. Después se expandió a estas otras carreras y maestrías. Pero inicialmente no hubo demasiada consciencia – yo diría – desde el punto de vista de lo amplio de la importancia de tener el instituto universitario, quizás más que en el grupo que estábamos en la iniciación de la preparación del proyecto para presentar en la CONEAU. ¿Por qué? Porque finalmente nos eligieron a nosotros, a un grupo de cuatro personas - que fue el núcleo central - porque teníamos títulos universitarios y antecedentes universitarios más o menos adecuados. Lancelle, que era vicerrector académico, era profesor de la U. del Salvador, Ferrari había llegado - no sé si en ese momento ya lo fue o no - a director del Departamento de Salud Mental de la Facultad de Medicina de la UBA, el Dr. Boshan también era profesor en ese departamento. Yo había sido docente universitario, pero además yo fui durante diez años investigador del CONICET, antes de empezar como psicoanalista. Entonces ahí se conformó un grupo de gente, que tenía más antecedentes e inclinación a incluir el tema del psicoanálisis dentro de salud mental, por decirlo así. El título de Salud Mental fue un requisito porque no podía ser instituto universitario de psicoanálisis...

MS: Es un título de postgrado.

RE: Es un título de postgrado. Desde el punto de vista de la CONEAU es un título de postgrado: uno tiene que ser médico o psicólogo para acceder a la Especialización en Psicoanálisis.

MS: Esto vuelve a plantear ciertos problemas típicos en relación a los "didácticos", en el sentido de la incidencia que tiene la dimensión institucional en un análisis, por ejemplo, que la transferencia va a incluir la relación con la institución. Por lo tanto, si un psicoanálisis supone, para plantearlo de un modo clásico, la transformación de la neurosis en una neurosis especial, una "neurosis de transferencia", para poder resolver la neurosis resolviendo la transferencia, ¿cómo hacemos para resolver esa neurosis de transferencia cuando parte de esa transferencia incluye a la institución? Eso ya es una discusión, dentro de la IPA, en relación a los didácticos, y en las organizaciones lacanianas, en relación a los procedimientos del pase. Ahora bien, en este "training", ¿cómo se resuelve este problema? ¿Cómo funciona? ¿Figura como una materia?, ¿es como decir una pasantía?, es como la parte...

RE: Es una práctica. No es una materia, es una práctica.

MS: Bueno, sería como una pasantía por ejemplo...

RE: -Llamémosle una pasantía.

MS: ¿Donde en vez de haber pacientes, uno se va a someter a la condición de paciente?

RE: Claro, pero digamos, desde el punto de vista de lo que se anotan, son los mismos que antes se hubieran anotado en el instituto de formación psicoanalítica, antes de que esto existiera, nada cambió más que el agregado – por llamarlo así – del título universitario. En la forma de la organización, nada ha cambiado.

Ahora, yendo a lo otro, y ahí empiezo a hablar de algo muy epistemológico, yo creo que muchas de esas discusiones son falsas discusiones. Son falsas discusiones porque estamos peleando contra el positivismo de una forma positivista, para peor, con lo cual se nubla un poco el panorama.

Ud. había empezado a hablar del asunto de la presencia de los terceros en la sesión y yo, desde el punto de vista epistemológico, puedo inclusive adherir a la definición de psicoanálisis de Freud y digo: una teoría ¿no es un tercero?

MS: Depende, ¿por qué no?

RE: Entonces, si quiere el tercero está, pero el asunto es cómo uno se posiciona frente al tercero. Las discusiones en epistemología son muy divertidas, los epistemólogos empiezan siempre peleando con otros, parecen psicoanalistas, ¿no es cierto? Porque ahí está el positivismo, cada uno tiene que tener la verdad, cada uno tiene que tener la posición última que va a resolver todos los problemas que no resolvió el anterior, o los defectos o las malformaciones que produjo el anterior, lo cual es un cuento. Entonces si uno parte de esa postura, la cosa se vuelve – a mi juicio – bastante más interesante aunque no diría que está muy presente ni en el ambiente psicoanalítico, ni entre los epistemólogos. Yo acabo de hacer ahora un seminario de postgrado que era lo que necesitaba hacer para tener puntaje para el doctorado con un profesor – Ricardo Gómez – que enseña en Los Ángeles y está en una línea que él llama algo así como la vuelta a la ontología en la sociología. Es una línea neomarxista que insiste en que no hay metodología pura - tipo la línea positivista - sino que la metodología siempre tiene que ver con aquel objeto al cual se dedica. Si las pelea incluso contra los positivistas es como si fuese un positivismo, la única alternativa para generar una verdad que garantice, entonces, a mí, el problema de esa transferencia institucional no me preocupa mucho porque creo que es una malformación, algo que se escapa, y que en todo caso, en el caso de los psicoanalistas, está exacerbada. Para mí los psicoanalistas son como la última profesión liberal que queda - tengo alguna cosa escrita al respecto – entonces están muy preocupados por su identidad profesional, por ser los que tengan la verdad. Yo diría ya casi como una enfermedad profesional, con lo cual excede un poco lo que serían los problemas de una profesión liberal que de repente se ve encorsetada en prepagas, se ve encorsetada en todo tipo de instituciones, y entonces no hablaría ni del corset de las instituciones privadas ni públicas y estatales. Entonces, corsets hay de todo tipo y forma, y a mí el de la institución psicoanalítica no me resulta ni peor ni mejor que otra, si uno tiene conciencia de ello, de que hay un corset. Si no se tiene conciencia de ello, entonces tenemos un problema. Pero si tenemos

conciencia de ello, no tenemos problemas en el sentido que estamos en una posición no omnipotente, lo que requiere reflexionar sobre las variantes de la forma de nuestro trabajo, según el lugar y la forma bajo la cual se realiza.

MS: ¿y qué quiere decir "conciencia de ello"?

RE: ¿Qué quiere decir conciencia de ello? Por un lado tenemos, por ejemplo a Habermas que es uno de los que habla de tener conciencia de sí mismo, que habla de ser capaz de la autorreflexión, hasta ahí llegaría, o podría agregar Bhaskar con el tema del conocimiento y la emancipación. La otra es tener la conciencia de que uno es ciudadano de una cultura que prescribe más que instruye. No puede dejar de prescribir, pero una cosa es que en su principio debe ser tomada como una verdad que supera todas las anteriores, y otra cosa es que la prescripción sea tomada como un punto de partida para la discusión.

MS: Pero si retomamos lo que decíamos del análisis, lo que Freud llama neurosis de transferencia, es la vía para poder abordar, desde un contexto artificial - como es el dispositivo analítico - los parámetros que, según la conceptualización que tengamos, hacen a la estructura de esa neurosis. Para un análisis clásico freudiano será atravesar el Edipo, precisar las relaciones con el padre y la madre; en términos lacanianos, tendremos la consistencia del Otro y el estatuto del objeto a; pero, de alguna manera, el análisis tiene que ser una experiencia práctica de todo eso. En ese sentido, una teoría es un tercero, y de alguna manera, el analista se probará que es analista en la medida en que se pueda correr de sus propias teorías.

RE: Ese es un punto importantísimo. Desde el trabajo de Sandler de 1983 acerca de las teorías de los psicoanalistas en sesión hasta acá - inclusive ahora se están haciendo investigaciones, dentro de dos semanas va a haber una jornada sobre esto, hay un grupo de trabajo que toma ciertas ideas que están ya en juego en Europa - se trató de detectar en el material clínico todas las teorías que están en la cabeza del analista que está interviniendo en ese material clínico, partiendo de la base que seguro va a haber más de una. Entonces, digamos, ir a este campo tan difícil es ver qué papel juega la teoría en la cabeza del analista en el momento de la sesión. Si hay más de una, ya estamos en un poco menos de dificultades, ¿por qué? Porque hay más sensibilidad, menos rigidez ¿no es cierto?

Además, esto no lo hace en forma demasiado consciente, con lo cual uno puede decir: eso da lugar a algo así como a la irresponsabilidad o a la flexibilidad - pero eso ya es problema del analista, si da lugar a una cosa o a la otra. Esto es muy interesante porque yo creo que nosotros tenemos un problema, que es muy severo, que tiene que ver nuevamente con la profesión. Nosotros en sesión somos totalmente distintos a lo que somos fuera de sesión. En sesión nosotros estamos al servicio del paciente - por decirlo así - y fuera de sesión estamos a nuestro propio servicio, y no funcionamos de la misma manera en los dos casos - siempre y cuando en sesión estemos trabajando como analistas. Cuando estamos con el paciente nos interesa resolver, o ayudarlo a resolver, lo que puedo entender, interpretar - llámelo como quiera - del conflicto que está en juego. Y cuando estamos fuera de sesión nos interesa ver cómo podemos encontrar alguna solución a nuestros propios conflictos. Esta "duplicidad" de "funciones" del analista - que en algún otro trabajo hemos llamado "antes y después de la sesión" , en particular cuando repiensa su tarea - es una cuestión que enriquece al psicoanálisis y al mismo tiempo lo complica, porque todo analista tiene que tener - por decirlo así - por lo menos dos formas de pensar, y una de estas formas de pensar, la del analista, no es ni manualizable ni tecnificable como en otras profesiones.

Ahora, nosotros, esta dificultad, si queremos llamarla dificultad, también podemos llamarla complejidad, podemos llamarla riqueza - a mí no me gusta para nada este término que está tan de moda, yo prefiero complejidad - esta complejidad es una cosa que si nosotros somos conscientes de estas dos formas de pensar, podemos avanzar un poquitito en utilizar una forma de pensar un poco más flexible cuando estamos fuera de sesión, algo así como contagiarnos de esa forma de pensar, porque fuera de sesión tampoco somos infalibles.

Visto desde otro punto de vista: la identidad del analista, en la sesión, no corre - teóricamente no debería correr -, es decir yo tengo que estar constantemente en una situación de ser una función, alguien hablaba de aspectos psicoanalíticos de la personalidad. Ser una función no es una cosa muy alentadora; entonces fuera de sesión los analistas creo que tienen - además de ser una profesión liberal - además tienen todavía más exposición a tratar de recuperar su identidad que no tienen durante su trabajo.

Amplío: está medio de moda lo de tratar de incluir la investigación empírica usual en psicoanálisis, lo digo en el sentido de fenómeno frecuente, no como fenómeno subjetivo y la oposición a ello. Con la oposición creo que lamentablemente estamos nuevamente en un antipositivismo que se manifiesta "positivísticamente".

Yo creo que el problema fundamental es que vamos a tener que reflexionar sobre qué es lo que tiene el psicoanálisis como disciplina propia, que hace que no sea ni una ciencia natural, ni una ciencia social. Qué nombre ponerle como tal yo no sé, pero desde el punto de vista de lo que le pasa al individuo, venimos desde la conformación – por decirlo así – de su aparato emocional, y eso está bastante lejos de lo social. Por el otro lado, tenemos que darle una capacidad de ver, a través del Edipo, que existe una cultura y que él está inserto en esa cultura – por decirlo así – tiene que estar en contacto con el otro. En ese amplio campo, yo creo que la epistemología permite una reflexión sobre qué es lo que aporta cada postura teórica que no aporta la otra - porque si apuntasen a lo mismo no tendrían razón de existir - pero eso no quiere decir que una sea mejor que la otra sino complementarias, empirismo y hermenéutica.

MS: Claro, pero tomando eso que usted dice, los dos modos....

RE: ¿Cuáles son los dos modos ?

MS: Afuera y adentro...

RE: Si.

MS: Como analista y como persona.

RE: Dentro de sesión y fuera de sesión.

MS: Si justamente, en sesión, eso no es maleable, no es tecnificable, es porque implica una posición que no se adquiere a partir de un saber teórico sino a partir del propio análisis personal

RE: Casi, casi.

MS: Por algo está...

RE: Es la capacidad de reflexión de autoanálisis que debería dejar.

MS: Si hubo un análisis debería dejar esa marca.

RE: Si.

MS: Obviamente no lo restrinjo solamente a eso ya que quizás pueda haber gente que, por circunstancias de vida particulares, pueda llegar eventualmente a funcionar como analista, aún sin haber terminado un análisis.

RE: Si.

MS: Y también lo menciono para correrme del problema de que haya que haber hecho determinado tipo de fin de análisis para verificar que eso sea un análisis o no, es decir, más allá de que sean de IPA o lacanianos. Lo importante es que se supone que es el análisis el que aporta esa diferencia.

RE: Yo no me juego a que esa diferencia se pueda conseguir de un sólo modo.

MS: No es que sea un sólo modo, es un tipo de experiencia, que es lo que hace que el análisis no se pueda reducir a un saber universitario.

RE: Claro, pero yo diría que estamos entrando en una forma positivista de discusión

MS: ¿Por qué positivista?

RE: ¿Por qué? Porque si nosotros nos ponemos en dicotomías, vamos a encontrar en última instancia, la dicotomía más sencilla: la generalidad y la excepción. La generalidad y la excepción, porque excepciones puede haber de distinto tipo y, entonces – como usted mismo decía – negar que pueda trabajar de analista alguien que no haya pasado por las instituciones, a mí no me cierra. Afirmar que el tener una vinculación institucional ayuda a ser analista, a mí me cierra porque, por empezar, te da la posibilidad de discutir mil cosas con otro. Que esa institución sea más o menos formal es un segundo problema. El problema es tener un grupo en el cual yo no esté desarrollando una convicción delirante sino que tenga, en todo caso, una convicción de estar enmarcado en una forma de pensar que es compatible, porque sino es narcisismo puro.

MS: Está bien pero esta dimensión del análisis personal es la que hace la diferencia con cualquier otra práctica. Por eso siempre ha sido planteado como un requisito. Y, de hecho, supongo que por eso han tenido que pensar en el "training", cómo meter el "training" en esta especialización. Es decir, hay algo que, por más materias que uno haga, que por más discusiones, elaboración de saber que haga, de epistemología, de filosofía, de ciencia, de medicina, etc., el atravesamiento de algún punto de lo que es mi relación edípica, y de cómo resolver esa relación edípica o mi relación con la castración del Otro y demás...

RE: Espere, espere.

MS: ... se tiene que hacer en un dispositivo, con un analista... para que algo ahí...

RE: Perdón, entonces para usted alguien que no haya hecho alguna suerte de didáctico no puede trabajar de analista.

MS: No, porque no me pondría en la posición de juez. Pero extremando el asunto – y sin que eso implique negar que alguien pueda llegar haber funcionado como analista para alguien - si hay que formalizar en algún punto ¿dónde hay una diferencia?, está en el análisis personal.

RE: Si quiere formalizar, todo lo que usted quiera, pero si formalizamos, tenemos que tener cuidado de no formalizar y al mismo tiempo volvemos positivistas.

MS: Se puede precisar, formalmente, la diferencia que implica el análisis personal.

RE: Si, pero si formalizamos, puede ser un sello de positivo. Digamos, una sola garantía es positivista. Y nuevamente, si la garantía está necesitada es porque existe otro.

MS: Pero el problema es que el análisis personal es un azar, como un encuentro amoroso. Es el azar del encuentro con un analista, por más referencias que se tenga del mismo...

RE: Entonces yo soy sumamente trígamo porque tuve tres (risas)

MS: En síntesis, es algo no garantizado, justamente, no se puede garantizar que eso haya sido análisis.

RE: Ahí no estoy de acuerdo con usted.

MS: ¿Cómo se puede garantizar que hubo análisis?

RE: Es que yo no quiero garantías.

MS: Yo tampoco, pero el asunto es que el "training" es una garantía.

RE: No, no es una garantía, es un "training", y no una garantía.

MS: Pero en algún momento se lo dan por "aprobado" al "training"

RE: Bueno, volvemos a lo mismo. ¿Vamos a tener un mundo donde el otro no es institucionalizado, o vamos a tener un mundo donde puede haber un otro institucionalizado o no? Es un tema.

MS: Justamente, ¿qué sentido tiene la institución si no es de garantía? Y la pregunta es, justamente, ¿cuál es el efecto sobre los análisis que tengan esa garantía? Porque el que hace un "training", tiene un análisis garantizado.

RE: Perdón, lo lamento. Primero que garantía no figura, tiene que sacar un seguro contra mala praxis.

MS: Si, pero tiene un alta, tiene un...

RE: Si, como cualquier paciente.

MS: No...

RE: ¿Por qué no?

MS: Para los análisis que no son de la órbita, o de la idea, de un análisis didáctico, o para los lacanianos, no hay alta.

RE: Lo que sería la concepción - y digo concepción porque me quiero referir a la teoría, a la institucionalización, a la forma de funcionamiento - la concepción lacaniana, yo no la conozco. Mis desacuerdos son poco fundamentados. A algún artículo hemos hecho sobre el goce.

Pero, si quiero un mundo de garantías, tengo dos posibilidades: o el autoengañarme o el estar un poco más tranquilo. Si pienso que la garantía es realmente lo que la palabra dice - una garantía - me estoy autoengañando. Si me deja un poco más tranquilo, estoy un poco mejor. Por ejemplo, tengo una garantía de seis meses, una garantía...siempre y cuando nadie abra el capot, en fin, hay distintos tipos de garantía, ¿no es cierto? Garantía, el que se siente garantizado yo creo que se engaña, y creo que es parte de la cultura positivista, porque toda la línea positivista es la verdad garantizada...

MS: Pero lo que ofrecen al aprobar el training es eso

RE - Eso, para quien se lo crea. La Universidad también ofrece el movimiento estudiantil, ofrece profesores mal pagados, ofrece muchísimas cosas. El ministerio - es un tema de la especialización en psicoanálisis - el ministerio no garantiza nada de eso.

MS: ¿No se supone que garantiza el título?

RE: Mire, el título a esta altura - si usted me pregunta - es una formalidad. Sería cuestión de hacer una buena publicidad, lo más amplia posible, acerca de todas las instituciones psicoanalíticas que existen, que se presentan como instituciones psicoanalíticas, y después, que venga un sistema - no sé cómo se llaman los sistemas estos que hacen la lista de los países emergentes, los que tienen riesgo...

MS: ¿"Riesgo país"?

RE: ... eso, entonces, después vendría alguien que me ordene todas esas instituciones, de acuerdo al mayor o menor riesgo que tengo si me meto con un analista de esa institución, y además tendrían que recomendarle al paciente que, por favor, cuando vaya, se fije en el diploma del tipo a ver si está además - cómo se dice - pasado por escribano público, si realmente el diploma es auténtico, y tampoco estamos garantizados.

MS: Eso está claro, pero la universidad ofrece la posibilidad de presentarse al público con un plus, como...

RE: Si.

MS: ... como con las garantías ISO, por ejemplo, ISO 9001 que especifica los requisitos de un buen sistema de gestión...

RE: Manuel Mora y Araujo, rector de la Di Tella, planteó que era hora de que se hiciese un control de calidad de las universidades. Y yo me preguntaba: ¿ dónde iremos a parar nosotros?. Pero si tengo las garantías, no vamos a ningún lado.

MS: De acuerdo, pero la pregunta es por los efectos de esa oferta de garantía que de alguna manera implica un título; la pregunta es como eso va a incidir en la experiencia propia de cada uno en ese "training", más allá del consejo de no creérsela.

Porque si yo voy a la universidad, salgo creyéndome, o con el "derecho" a creerme lo que me dicen que me vendieron. Cuando yo salgo del concesionario de autos y me dicen que tiene dos años de garantía, yo sé que, aunque hay alguna posibilidad de que sea una estafa, más o menos me lo voy creyendo, y por eso compro el auto. Y análogamente, por eso me subo a un avión, porque más o menos me la creo que no se va a caer – más allá de que cada vez se caen más aviones, pero bueno, sigo subiendo.

Entonces, si voy a la IUSAM es porque me ofrecen, me venden, una especialización en psicoanálisis que está acreditada por la CONEAU. Entonces, como con las garantías de los autos, eso vale lo que vale, obviamente, pero eso es lo que me están ofreciendo, y la pregunta es por los efectos que eso tiene, en particular en el contexto de masividad que tiene el psicoanálisis en Buenos Aires. Cuántos hay que se la creen porque tienen el título, porque hicieron el "training", y atienden a sus pacientes desde esa posición. Es decir, ¿ cómo resuelven la "neurosis de transferencia" en el contexto del "training", si este no es algo pasible de cuestionamiento sino una materia que debe aprobarse?

RE: Yo en lo que insistiría es en lo siguiente; la verdad es que, el hecho de que haya un instituto universitario que recubra de la CONEAU al título de especialista en psicoanálisis que da, que haya una IPA que recubra el título de psicoanálisis que da, que haya una EOL que recubra a los títulos que da, es más de lo mismo. No cambia el panorama. El panorama es que estamos inmersos en una cultura donde es muy fácil trasladar a los demás la responsabilidad propia, y esa cultura la avalamos con el saber. A mí eso, la verdad, a mí eso mucho no me preocupa. A mí, en todo caso, me interesa – si es que se puede lograr, no parece fácil – que esos analistas se formen junto con gente que se forma en otra cosa. Eso me interesa, tampoco es una garantía de nada, simplemente es no estar, durante su aprendizaje - no durante el didáctico - durante el aprendizaje, estar en un ambiente de intercambio un poco mayor que el intercambio de los pares dentro de la misma formación y los docentes de esa misma formación. Eso también es un plus. Si es mayor o menor que el instituto clásico, en sus efectos, por ahora no lo sabemos y va a requerir que los analistas cambien su forma de pensar para que lo llegue a ser. Estaba viendo un número del Journal de la IPA dedicada al pluralismo, es muy interesante las distintas cosas que dicen ahí adentro, los distintos autores. Plantean cosas tales como que en este momento en el psicoanálisis se debatirían - quizás no soy totalmente fiel a cómo lo dicen porque lo estoy recién viendo - una línea más causalista y una línea más de significado, como que hubiera dos culturas ¿no es cierto? Una más tirando hacia el lado de la investigación empírica, la otra inspirando más hacia la investigación de los significados.

Uno de los autores dice que frente - no dice esta palabra, la digo yo – frente a este maremagnum de posiciones, él teme que eso sea volver a rigideces. En ese mismo número hay un artículo de otro analista que dice; es hora de que desacoplemos – no es la palabra que usa, pero no importa – la teoría de la práctica. Es una afirmación muy fuerte. Si uno la mira un poco más, lo que daría, en teoría, sería la experimentación, los estudios empíricos, eso son los que darían teoría, y termina diciendo que la práctica es lo fundamental. Y lo cita - ¿ustedes conocen a Sandler de nombre, lo mencioné antes? - y hay una cita donde dice : "psicoanálisis es todo lo que hace un psicoanalista" que sería lo que puede decir algún lacaniano. ¿Qué hacemos con todo eso? Lo del instituto universitario, a mí personalmente, me parece un tema interesante si podemos meter todo eso adentro de un instituto universitario, de un instituto universitario no sólo de distintos psicoanalistas sino también de sociólogos y otras disciplinas. No sé si se podrá. Ahí, en ese mismo número sobre el pluralismo, aparece un israelí diciendo esto mismo, y se dicen muchas cosas distintas. Ahora, ¿qué hacemos cuando se dicen muchas cosas distintas? Bueno, por

empezar, no pidamos garantía; por seguir, en vez de pelearnos, veamos cómo se complementan, porque a mí me parece que muchas veces se complementa lo peleado.

A mí no me van a decir que Winnicott, cuando dice que la madre tiene que tener capacidad de sostén, me están diciendo que tiene que tener buenos brazos para sostener al bebe y que cuando se habla de capacidad de "rêverie", estamos hablando de una madre que sólo le habla al chico y no lo agarra, porque quizás quiere decir eso si nos vamos a los extremos. Ahora, si juntamos las dos cosas podemos relacionar, y ver que uno mira las cosas desde un ángulo y otro las mira desde otro.

Eso es lo que a mí juicio sería la mejor garantía, que se pueda ir desarrollando del pluralismo teórico algo así como un espíritu integrativo, pasar de contradicciones opositoras a contradicciones complementarias. Y yo creo que eso tiene que ver con dialéctica materialista histórica. Lo digo con todas las letras, en este momento, porque al fin y al cabo puedo decir que me lo dijo Gómez, que es profesor en Los Ángeles, y nadie me va a acusar que estoy diciendo algo que está fuera de lugar (risas)

MS: Bueno, ud retoma la preocupación del propio Freud en su artículo sobre el psicoanálisis profano y la idea del instituto donde se discuta de literatura, mitología, sociología, etc.

RE: No, no, no. Estoy diciendo que consista, no que se discuta. Si están bajo el mismo techo tienen más chance de dialogar, pero son hechos distintos si los profesores son profesores de epistemología, digo, porque es la más fácil de pensarla, como atravesarla en distintas carreras. Eso además demuestra cómo los epistemólogos se pelean igual que los psicoanalistas. Pero, del artículo sobre si los legos pueden ejercer el psicoanálisis, hay una frase de Freud que dice; "*espero que la terapéutica no mate a la ciencia*". Bueno, ese es un tema.

MS: Esa es justamente la pregunta que está por detrás. Esta amplificación cada vez mayor del discurso universitario, cuando el psicoanálisis empieza a ser digerido por esta dimensión del saber universitario - no es solamente para el psicoanálisis, cada vez hay más saber universitario para todo, hay que hacer postgrados para todo – este saber universitario no es la "ciencia", sino la "terapéutica", ese saber es una tecnicatura, un "training" para la terapéutica.

RE: La terapéutica significa algo para un individuo y la ciencia no significa nada para un individuo, significa para un conjunto de individuos. Entonces, lo del saber universitario - que yo sé que es un concepto que yo no manejo bien - para mí es positivismo, es decir, la imposición del conocimiento como la verdad última. Eso para mí no tiene nada que ver con la universidad, tiene que ver con el uso de la universidad o cómo se utiliza lo universitario.

Lo institucional, la verdad es que yo no tengo respuesta. Que el instituto universitario sea una respuesta, se sabrá con el tiempo. Los criterios con los cuales se formó son los que dije y no creo que sean la solución de nada, porque así como está este instituto universitario, en este artículo están los que dicen que la investigación empírica es lo que va a darle carácter universitario al psicoanálisis que debería adquirirlo. Digamos, me parece bien que exista la investigación empírica pero, no garantiza nada, como tampoco garantiza nada que haya tres personas que nos sentemos a hablar con la mejor buena voluntad posible. Entonces, ¿cuál es el futuro - es un poco la pregunta - del psicoanálisis?

Para mí, el futuro del psicoanálisis es que se enseñe como ciencia en primera instancia. Usted habló del Edipo. El Edipo es una ley en el sentido de las ciencias naturales. El que no atraviesa el Edipo no llega a ser un individuo bien constituido, es una ley. Qué vamos a hacer, aunque no nos guste, estamos fijados a ciertas etapas en el desarrollo del psiquismo que, si no son recorridas de una cierta forma...

Pero volvamos al futuro del psicoanálisis. Yo creo que el psicoanálisis tiene que desarrollarse —como dije al principio— como ciencia, ni social ni natural, por que tiene una pata en una y tiene otra pata en la otra. Si ustedes quieren, el lugar donde las patas están juntitas, es instinto-pulsión. Si lo llamamos "instinto" estamos yendo para la naturaleza, si lo llamamos "pulsión" estamos yendo para... ¿las sociales? No me gusta. Yo creo que...

Federico Aboslaiman- ¿Estaría en el *pivote* donde dice Lévi-Strauss que se da el encastré entre naturaleza y cultura: la prohibición del incesto?

RE: Antes que eso todavía. Yo fui investigador del CONICET y trabajé en lo que se llama neurociencia, trabajé en un laboratorio en Francia, donde Kandel — ¿han oído hablar de Kandel, premio Nobel?— venía a aprender la técnica que después utilizó para sacar el premio Nobel, así que estaba en un lugar donde Neurociencias estaba naciendo. En esa época se llamaba neurofisiología, no se llamaba neurociencia. Hoy por hoy, cuando a mí me hablan de emociones, a mí me resulta mucho más fácil pensar en emociones y neurociencia que en pensamiento y neurociencia, y emociones me resulta no demasiado difícil pensarlo yendo para el lado de la pulsión, digamos, cantidad. Ese es para mí el lugar donde se une, en última instancia, un poquito más adelante, el mensaje preverbal y el mensaje verbal. Ahí está, pero el mensaje preverbal es un mensaje que nos acerca a la situación pre lingüística, el niño la tiene. Yo creo que todo esto lo tiene que cubrir el psicoanálisis. "Ciencia del individuo", ¡qué sé yo!, pero no me gusta el nombre porque si no se hace moda es una pérdida de tiempo. Pero yo creo que nosotros tenemos que recorrer ese lugar, ese espacio que va desde las ciencias naturales hasta las ciencias sociales y los universitarios nos van a ayudar. Es decir, lo de memoria emocional nos va a ayudar. Yo siempre digo; vamos a discutir el número de sesiones y por ende va a ayudar, algunos científicos van a decir que si yo tengo una sesión cada cuatro días la memoria a corto plazo se me fue al diablo, así que...

MS: Ya que menciona la frecuencia de las sesiones, que sería otra pata para juntar, donde ese otro tipo de instituciones por donde tienen también que circular o encontrar su cabida profesional los psicoanalistas, como son por ejemplo los seguros médicos, las prepagas; vemos algunas consecuencias de este saber universitario. Porque si hay un saber, hay un training y hay un encuadramiento previo de cómo es la terapéutica...

RE: Sí.

MS:...que puede dejar un huequito para ciertas cuestiones de lo singular.

RE: Sí.

MS: Pero está esa predefinición y por eso se requiere un diagnóstico, se requiere, de alguna manera, un plan terapéutico. Pero si justamente, en algún sentido, el psicoanálisis implica que no haya terceros, o mejor dicho, que no va a ser posible que no haya terceros pero que la clave está en cómo poder correrse respecto de la incidencia de ese tercero, porque es la manera de dejar lugar a esta singularidad, ¿cómo transita allí el psicoanálisis? , porque todo termina siendo una psicoterapia, y no un psicoanálisis. Cada profesional tiene que adecuarse a cierta terapéutica, por ejemplo, a que en seis meses al paciente se le pasen sus angustias. Ahora, si sigue igual que siempre, con su Edipo, con su papá, con su mamá, pero en vez de estar angustiándose se la pasa rascándose la nuca veinticinco veces por día, aunque haya "solucionado " su angustia, va a terminar haciendo otros seis meses de tratamiento para solucionar, ahora, el problema de rascarse la nuca o no sé...

RE: Voy a hacer un chiste malo: le tendríamos que decir a Obama que nos consulte antes de que arme su plan de salud para todos, para ver qué pone en el camino de salud mental. Doy marcha atrás.

MS: Este es uno de los problemas. De hecho, para los lacanianos, que tienen el planteo de las sesiones de tiempo variable, las discusiones con las prepagas se parecen a las viejas discusiones de Lacan con IPA sobre el tiempo de sesión...

RE: Ahí tengo una objeción - de esas fundamentales que tengo contra, no sé si es Lacan, los lacanianos o quiénes - porque a mí me parece que, justamente, una de las muestras de humildad que el analista tiene que tener frente al paciente es que el tiempo sea igual para los dos. Que yo decida sobre el tiempo del paciente, a mí me parece que genera una asimetría que, más que saber universitario, es saber omnipotente, porque ya nada los rige a los dos.

MS: Pero, justamente, si hay un tiempo fijo para los dos, hay un tercero.

RE: Bueno, pero el que no haya terceros... entonces, discúlpeme.

Yo no voy a discutir *todos* los terceros. Voy a tener que discutir qué terceros son más discutibles y cuáles no. No puedo no discutir algún tercero y aceptarlo porque si no, no puedo hablar, el lenguaje es un tercero. Voy a otra cosa respecto del tercero. Yo creo que uno de los problemas que sufren los psicoanalistas – y hablo como si no lo fuera, pero estoy hablando de afuera la sesión y no de adentro la sesión – es que piensan que tratan la singularidad y yo creo que tratan *la generalidad de la singularidad*. Tratan lo que se repite, por eso es un tema muy importante, porque ya la singularidad no es una singularidad tan maravillosa donde entra la poesía, la literatura y demás. Diría esto por lo del lenguaje, porque el lenguaje también es una generalidad y un tercero. Pero tenemos la generalidad del individuo, nosotros tratamos *lo general* del individuo y sus distintas formas de expresarse, pero por la repetición estamos tratando lo general del individuo, ¿sí? Esto es lo que nos permite hacer investigación empírica maravillosamente porque, para hacer investigación empírica, uno lo que tiene que tener es un fenómeno que se repite.

MS: Pero la repetición que encontramos en *un* paciente no se puede equiparar a la repetición *entre* pacientes.

RE: Mire, la repetición en la línea "vinculadora" que se está desarrollando, ahora es entre paciente y terapeuta, se repite entre ellos. Estamos con el asunto del impacto del psicoanalista sobre el paciente, lo nuevo que el psicoanalista genera en el paciente. Ya está, estamos en un "entre". En esa línea, yo creo en la asimetría, yo no creo que haya simetría como se postula desde las posiciones de vínculo. Pero yo no creo en la simetría en nada, así como no creo en las garantías no creo en las simetrías. Yo creo en el conflicto, en la terceridad, en la dificultad de organizar un campo complejo cuya visión más sencilla es la del tercero; y si no hay un tercero, no tenemos campo. Estamos en el plano chato. Si le agregamos el tiempo ya tenemos un poco más. Pero las relaciones son siempre triangulares, fáctica o imaginariamente. Entonces lo del tercero a mí no me preocupa porque yo tengo que aprender a vivir en un sistema concreto en el cual una situación triangular es la situación más sencilla y como el tiempo transcurre, tampoco esa relación triangular entre dos personas es eterna, va variando. Tendríamos que aprender a vivir en la complejidad. Perdón, esa es mi postura, y a esa complejidad yo creo que el psicoanálisis puede hacer aportes enormes, por empezar, el que escapa del alcance de la complejidad del Edipo, perdió.

MS: Entonces, una concepción psicoanalítica que entienda la posición del tiempo variable, queda excluida o restringida en un espacio prepago u hospitalario donde se imponga como regla algún tiempo fijo.

RE: Yo no voy a discutir qué es lo que va a pasar con esto porque me parece que el tiempo variable en la sesión – como yo decía – es un tema que también hay que mirarlo con mucho cuidado.

MS: Lo pongo como ejemplo porque es el más inmediato, porque condensa todas las cuestiones... por eso le decía, si uno tiene que, en seis meses...

RE – Sí, sí, sí...

MS: O la cuestión de los honorarios, también. Sobre las relaciones con el dinero siempre se van a jugar cuestiones libidinales, edípicas.

RE: Siempre vamos a tener alguna cuestión sobre la cual algo se va a jugar.

MS: Pero eso no se puede trabajar cuando el horario de la sesión es fijo, o cuando los honorarios son fijos o nulos.

RE: Mire, por ejemplo, uno de los ausentes de la discusión actual, que es muy divertido, es la ausencia de discusión si psicoterapia o psicoanálisis, es "divertidísimo" que esté ausente...

MS – Bueno, pero esto son cuestiones relativas a si se trata de psicoanálisis o psicoterapia.

RE: Claro, pero en la discusión está ausente. ¿Se acuerdan cuando se hacían las discusiones sobre psicoanálisis o psicoterapia? Hoy por hoy hacemos análisis, hacemos - comillas, no me la creo – hacemos "análisis" por Skype, y no discutimos si es psicoterapia o psicoanálisis.

MS: Bueno, no discutimos porque está claro que no

RE: Volviendo a esta complicación de las cosas, un psicoanalista es un terapeuta, no es un científico en el sentido de que es el detentador de una teoría. La teoría es un conjunto, es una generalidad. Las formas de aplicar esa teoría a distintas situaciones es una cosa que está en discusión y no está resuelta. Después hay cosas muy interesantes: yo he hecho investigaciones de psicoanálisis con subsidio de la IPA con un sistema que ordena cien descriptores de lo que pasa en una sesión. Y se lo presenté a terapeutas, psicoanalistas de APdeBA, psicoanalistas de APA, gente del grupo de Fiorini, gente de la línea cognitiva, y tienen que conformar una selección de esos cien descriptores en una sistemática tal de que tienen que poner lo más frecuente, propio de una sesión según el que me responde el cuestionario, lo menos frecuente o lo que no debería aparecer, y lo que es indiferente. Y con eso se arman perfiles de la imagen de la sesión en la cabeza de la gente de distintas formaciones. Era muy interesante ver cómo la gente de la escuela de Fiorini —eso está publicado así que no hay problema— tenía la misma concepción de la sesión psicoanalítica que la gente de APA y APdeBA. Pero la gente de APA y APdeBA no tenía una concepción acerca de una sesión de psicoterapia cuando se les preguntaba ¿qué es una sesión de psicoanálisis y qué es una sesión de psicoterapia? Las respuestas al "cuestionario" no tenían homogeneidad ¿A dónde voy yo con esto? A que distintas formas de aplicar la teoría acerca de cómo funciona el psiquismo, incluida – para mí – la teoría del inconsciente, la teoría de la psicogénesis y la teoría de la transferencia, pueden armar dispositivos distintos. Si a uno le sale así, es una cosa. Si los arma así con fines distintos, es otra cosa. Si los arma así con fines distintos, tiene que aclarar cuáles son los fines. Si los arma para tratar un prepago, no es lo mismo que si los arma para un consultorio particular porque la institucionalidad la está generando otro tipo de cuestionamiento. Entonces, pensar que va a poder funcionar igual en todas esas circunstancias y con todas las alternativas posibles, me parece que es imposible...

MS: Está claro que el psicoanálisis, nos guste o no, tiene que transitar por esas cosas, porque ellas existen. Es como andar por una ciudad: las calles están y los edificios están, y uno no puede pasar a través de los edificios. La analogía, en ese sentido, sería pensar: la ciudad va creciendo de cierta manera, ¿cómo se va transformando el tránsito? Entonces, el psicoanálisis, durante mucho tiempo —justamente por este carácter de profesión liberal— estuvo más ligado a la práctica propia de un profesional liberal, pero el avance de las prepagas, de las obras sociales, hace que cada vez más la gente vaya a un prepago, es decir empiece por lo menos por ahí...

RE – Mire...

MS - Eso tiene su virtud también, porque la gente empieza por ahí y después puede terminar en otro consultorio, o el mismo consultorio, pero al margen del prepago.

RE: Yo estoy haciendo admisiones desde hace muchos años, hago nada más que admisiones, antes hacía terapia, ahora ya no hago más. Es muy interesante la gente cuando viene y pregunta o dice lo que quiere. Por ejemplo, yo diría que desde hace tres o cuatro años ha dejado de decir que quiere un terapeuta que hable. ¿Por qué? No tengo ni idea. Pero antes era el asunto de que querían un terapeuta que hablase, era un pedido...

(risas)

MS: Los efectos negativos del lacanismo... (risas)

RE: ¡No, yo creo que eran los kleinianos!

MS: ¿Los kleinianos?

RE: ¡Pero claro! ¿Ustedes conocen el librito de Racker?

MS: Sí, alguna vez lo leí.

RE: Bueno, como soy un llegado tarde al psicoanálisis porque primero hice investigación, yo leí el libro de Racker que hablaba de la cosa rígida y demás, y yo pensaba que estaba hablando de los lacanianos, y estaba hablando de los kleinianos... (risas) ¡divertidísimo!

Cuando me di cuenta... bueno, uno podría decir cosas así: agarro el DSM IV, hago un diagnóstico, y todos los que tienen Trastornos de Personalidad en el Eje II, a psicoanálisis; y todos los demás, a psicoterapia. Porque el trastorno de personalidad no lo resuelvo en seis meses. Entonces yo podría decir, agarro el DSM IV, aplico los cinco criterios - porque son cinco ejes que no se usan nunca, ya eso es una situación compleja, cinco ejes—, aplico los cinco ejes, y el que me da como el más pesado, el eje II, trastorno de lo que sea, a psicoanálisis...

Mariela López Ayala - Los psiquiatras no saben qué hacer con los trastornos de la personalidad... (...)

RE: Es que...

MLA: Ellos no saben qué hacer...

RE: Nosotros tampoco, porque todavía hablamos de los casos de Freud como si fueran neurosis y en muchos casos son más trastorno de personalidad que neurosis en el sentido estricto del término. Entonces, por ejemplo, un plan de salud tendría que ser así: todos los que tienen eje II al psicoanálisis, y los otros a psicoterapia. Se lo podemos proponer a Obama (risas)

MS: Entonces, para usted la discusión de los prepagos no colabora para el psicoanálisis.

RE: Y, hay que saber qué es "colaborar", discúlpeme...

MS: En el sentido de...

RE: Ha acercado la atención en salud mental a mucha gente que antes no la hubiera tenido. ¿Si es la mejor atención en salud mental? Podría decir que es mejor en algunos hospitales y peor que en otros hospitales...

MS: Pero no derivaría en psicoanálisis...

RE: Yo no creo que derive en psicoanálisis. Deriva en que terapeutas utilicen conocimientos psicoanalíticos, en vez de cognitivos, tratar a los pacientes; lo cual pienso que es mejor porque incluye lo emocional.

Ahora me hace acordar donde iba con el asunto de la investigación. En la investigación – eso no lo hice yo, lo hizo otra gente – estudiaron con esa técnica de los descriptores, sesiones. Uno puede agarrar sobre las sesiones y decir: aparece con más frecuencia este tipo de intervención, este tipo de situación... Porque los cien descriptores son descriptores respecto de lo que hace el terapeuta, de lo que hace el paciente o dice el paciente y de lo que pasa en la situación. Entonces uno puede describir la sesión real, no la teórica que tengo en la cabeza, de esa forma, personas entrenadas. Y estudiaron sesiones de Psicoterapia Interpersonal - que es un eufemismo norteamericano para alguna de las líneas de la psicoterapia psicodinámica - y Cognitiva. Llegaron a la conclusión de que los cognitivos trabajaban más al pie de la letra de acuerdo a su teoría que los de las psicoterapias interpersonales, pero que los cognitivos cuando aparecían, en el calor de la sesión, intervenciones de tipo interpersonal, tenían mejores resultados finales que si no aparecían. Yo lo que quiero decir con esto es que el paciente tampoco es una hoja en blanco al que uno le puede decir cualquier cosa, y si yo no soy demasiado cuadrado, de repente le voy a decir algo en función de lo que él me está diciendo, aunque no esté en mi manual. Voy a lo anterior: qué terapia para cada uno también es un tema, porque los prepagos no ofrecen terapia para cualquiera. No sólo desde el punto de vista económico. Los límites de seis meses o los límites de treinta sesiones por año, cuánta gente que veo y pregunto: "¿Qué pasó con la terapia que hizo?" "Y bueno, terminé las treinta sesiones y ahora quiero seguir." E interrumpió un año y medio y ahora quiere otras treinta sesiones.

Nosotros pensamos en cura, ¿qué es la cura? ¿Que nunca se vuelva a enfermar?

MS: Pero ese que vuelve después de un año y medio, ¿quiere análisis o viene a pedir otras treinta sesiones?

RE: Viene a pedir otras treinta sesiones. Y a veces con el mismo terapeuta, y a veces "no, no, porque al fin y al cabo yo no estaba tan de acuerdo", etc., etc. Si nos ponemos del lado del mostrador de los pacientes yo diría que hay un pluralismo mucho mayor —porque no es teórico— que del lado de los terapeutas. ¿Cómo se ensambla esto con los prepagos y los hospitales organizadamente? No tengo la más pálida idea...

MS: Tomando esto que usted dice me pregunto...

RE: Sí.

Michel Sauval -... si no hay cierta tendencia a tratar de resolver los problemas con el apoyo de un "personal trainer". Por ejemplo, la gente no sabe qué hacer con los chicos violentos en la escuela, no sabe cómo hacer con los chicos en su casa, y para cualquier cosa están pidiendo un "especialista" que les diga qué hacer. Y parece que los psicólogos se van proponiendo cada vez más masiva y sistemáticamente para atender todas las problemáticas psicosociales. Entonces al tener estos sistemas de atención de seis meses, sean más psicodinámicos, o más cognitivos, o más psiquiátricos, ¿no nos estaría fagocitando un sistema de "training" o de "soporte" psicológico que busque responder a todas las preguntas? Quizás en otro contexto, sin tanta oferta o sin tanto rodeo de atención de salud mental, habría más lugar para el psicoanálisis, eso hubiera dado lugar a una reflexión más profunda. Es decir, la pregunta sería: mucha gente que va a trabajar a los prepagos dice "es mi manera de conseguir pacientes", con la idea de que alguien empieza, hace seis meses, y algunos de esos, de diez uno o dos —según la estadística de cada cual— le pica para ir más lejos y se pone a hacer análisis, y el que quiere ser psicoanalista y no sabe cómo ofrecer su servicio, encuentra ahí una veta para decir "bueno, hago psicoterapia con ocho y al cabo de diez años, con dos por año que hacen un análisis termino haciendo psicoanálisis". En ese sentido uno diría "bueno, la salud mental, los prepagos, son una puerta de entrada al malentendido del cual a veces sale del psicoanálisis", porque, de hecho, casi nadie va a hacer un análisis de entrada. La gente va a curarse de algo (...)

RE: Salvo la clase media ilustrada.

MS: No sé si va a hacer análisis...

RE: Bueno, habría que discutir qué es ilustrada... (risas)

MS: Volviendo al problema, visto así, esto casi que funcionaría como al revés, como que el sistema de "soporte psicológico" se lo termina tragando todo. Es decir...

RE: No, yo no... no soy demógrafo y no hago demografía. Ojo, no estoy diciendo...

MS: No sé si vio una estadística que salió en los diarios de hace una semana, donde se indicaba que uno de cada dos porteños ha pasado por una experiencia psicoterapéutica (<http://edant.clarin.com/diario/2009/09/04/sociedad/s-01991743.htm>).

RE: No, no la vi.

MS: Hace una semana o dos. Uno de cada dos porteños, ha pasado o está en una experiencia psicoterapéutica.

RE: Yo creo que eso lo hacen para criticar a los porteños y decir que son lo suficientemente estúpidos como para haber pasado por un psicoanalista y en forma masiva además. Yo voy a otro lado, yo no sé, ya sobre esto no sé, ahí es donde yo me voy a la cultura, lo que impone la cultura y trato de no decir moda, trato de no decir moda. Yo podría decir que la gente que tiene un chico que no sabe qué hacer con él en la casa, que consulte a un psicólogo, que es mejor a que le pegue a palos. Pero no puedo decir que sea mejor que otra cosa que eso, a esta altura del partido. Quizás también sea bueno que sepan que existen

los psicólogos y no que son seres estratosféricos que se dedican a cosas esotéricas sino que lo tengo en el barrio y puedo ir. Quizás uno, si quisiera hacer un estudio de esto, podría hacer un estudio viendo qué es lo que pasa con la psicoterapia de pareja; como está en crecimiento y en nacimiento, quizás podríamos hacer un estudio de qué es lo que pasa desde el punto de vista del desarrollo y de la cultura y demás. Los prepagos ya la tienen. No sé si es mejor o peor. Es decir, responder a esa pregunta a mí me resulta prácticamente imposible

Yo ya no me acuerdo tanto del DSM III, el anterior al DSM IV, si trastorno de personalidad existió o si el trastorno de personalidad es tan importante, pero está claro que yo no puedo mandar a un paciente a que vaya a un prepago porque tiene un trastorno de la personalidad. Lo mando a un prepago más bien por una cuestión como, por ejemplo, la tragedia de los "ataques de pánico" - cosa que era tan linda y romántica llamarlo episodio de angustia, ahora se llaman ataques de pánico, lo cual ya le da una connotación medio mecánica, dramática, extrema - pero vienen por ataques de pánico, vienen porque no saben cómo enfrentar las ansiedades depresivas —porque ya no son depresiones, son ansiedades depresivas, por lo general no son depresiones, son depresiones menores—.

En alguna época yo pensaba que había problemas en cuanto a conseguir pacientes porque el crecimiento del número de los psicólogos era más rápido que el crecimiento del número de pacientes. Puede ser, lo que pasa es que el crecimiento del número de pacientes no es el crecimiento del número de pacientes de los que estaban *antes* como pacientes, son *otros* los pacientes que ahora vienen masivamente, pero vienen a psicología.

MS: – Sí, exactamente.

RE: Sí. Podría haber sido mejor si hubieran ido para allí o para allá, no sé. Pero todo el asunto de la investigación empírica empezó en Alemania (nada empezó en un sólo lugar, pero empezó muchísimo en Alemania), gracias a dos alemanes (exagero) que se llaman Thomae y Kaechele, porque como el servicio social alemán reembolsaba terapia, empezaron a tener el problema de que tenían que demostrar —cosa que los cognitivos tenían más a mano— que era eficaz el psicoanálisis como terapéutica reconocible. Si podían demostrar que era mejor, mejor todavía, pero eso es muy difícil de demostrar porque en tratamientos breves no son muy distinguibles los resultados; en tratamientos largos, sí.

Ahora les cuento otra respecto de la historia y de cómo evolucionan las cosas. Yo era investigador del CONICET. Tuve, en el tiempo que fui investigador del CONICET, dos obras sociales distintas; una fue la de bancarios y después tuve la de docentes. Si no recuerdo mal en ambas a mí me reembolsaban una parte de las cuatro sesiones semanales de psicoanálisis: ¿dónde fue a parar eso? Dios lo sabe, pero yo iba con un recibo de mi analista IPA y me reembolsaban, no les puedo decir en este momento cuánto pero pongamos: ¿un treinta por ciento (¡no me acuerdo!) de lo que ella me cobraba? ¡Cuatro por semana!

MS: - ...estaba en el paradigma de los análisis didácticos como modelo.

RE: La historia, la historia. ¿De qué año les estoy hablando?. Les estoy hablando de los años, entre el 62 y el 68.

MS: Y en el CONICET, las investigaciones que hizo usted qué son, de neurociencias o...

RE: Hoy se llamarían neurociencias.

MS: Pero ¿qué temáticas por ejemplo?

RE: Sinapsis muscular, sinapsis. Yo trabajé con los mismos bichos que trabajaba Kandel en la época que estudié en Francia.

MS: Y las investigaciones empíricas que promueve o que les interesa a la IPA están ligadas en general con la preocupación que hay detrás es esta cuestión de la eficacia, de la discusión de la eficacia para...

RE: Mucho. También se está haciendo investigación conceptual –así se la llama1– pero mucho se está haciendo en preocupación por la supervivencia del psicoanálisis en el mercado. La preocupación es también la disminución de los candidatos.

MS: Sí.

RE: Miren, entren en la hoja web y lo leen, toda la fundamentación está ahí, y todas las investigaciones están en la hoja web.

MS: ¿Bajan los candidatos en dónde, en Estados Unidos? Porque aquí no...

RE: No ha crecido como el crecimiento de la población de psicoterapeutas en general...

MS: Sí, sí, sí, bueno, esa es una de la preocupación o la pregunta, es justamente: la psicoterapia nos está fagocitando al psicoanálisis y vamos a terminar...

RE: Pero si usted me dice eso, yo tengo que decir: al psicoanálisis desde el punto de vista técnico pero no desde el punto de vista teórico. El aparato mental sigue siendo el aparato mental descrito por el psicoanálisis. Si usted quiere yo soy grueso y digo que la psicoterapia es para los síntomas y psicoanálisis es para personalidad, muy groseramente dicho. Hay cosas que no se han estudiado, no se discuten, no se piensan; por ejemplo la investigación empírica en este momento se está traduciendo por relación médico-paciente o por alianza terapéutica y se está medio borroneando la transferencia. Eso es lo que dice la teoría del psicoanálisis.

Discriminamos distintas formas de técnicas, discriminamos distintas formas de técnica en función del paciente, de la situación, ¿hacemos todo eso o no? Esa sería un poco la pregunta. O agarramos un tronco común y punto. Yo personalmente creo que nos quedaríamos cortos si hacemos sólo eso. Yo creo que tenemos que hacer todo lo demás pero especificar claramente límites, posibilidades, condiciones, razones, todo. Fiorini tenía un trabajito muy interesante, que nunca más lo vi, mucho no se ve, que hablaba de lo que era la postura de transferencia de una terapia de apoyo, ¿se acuerdan cuando se diferenciaba entre psicoterapia de apoyo y psicoterapia de esclarecimiento? Psicoterapia de apoyo, psicoterapia de esclarecimiento y psicoanálisis, una diferencia de la transferencia básica que se da en esas distintas instancias, es un tema interesantísimo para desarrollar. Este trabajo lo publicaron en el acta psiquiátrica de la revista que sacó Vidal hace años.

FA: Me pregunto si muchas de estas cosas no se dirimen finalmente del lado del paciente que va a depositar en algún lado, de algún modo un cierto tipo de discursos que los puede depositar en otro y poder encontrarse con alguien que no obstaculice las cosas, más allá de si se llama a sí mismo psicoanalista o no.

RE: Sí, en eso me parece que tiene que ver un poco lo que se decía hace un rato que uno puede ser psicoanalista de algún otro aunque no tenga el título. Eso es cierto, yo creo que es así. Ahora, qué hacemos para que eso la gente lo entienda. Se puede buscar donde pensar sobre su propio discurso con ayuda, para que la gente lo haga, lo piense. Digamos, qué hacemos con todas las variantes de pseudo self o de caracteropatía que hace que haya un límite fuerte de entrada ya, qué hacemos con todo eso. Por eso yo pienso un poco en el tema del psicoanálisis como una ciencia individualizada de lo social porque puede aportar a lo social, por ejemplo en esta cuestión, y voy a ser muy grosero: ¿y si hacemos un test psicológico a ver cómo anda el complejo de Edipo en los alumnos y les digo: "a usted le conviene consultar y a usted no"? (risas) ¿Cómo hacemos para que se pueda hacer algo desde la cultura? Se está haciendo, digamos, yo diría que el postmodernismo justamente en ese sentido ha aportado en cuanto a la posibilidad de aceptar las diferencias, pero me parece que se ha ido un poco del lado de que todas las diferencias valen por lo mismo, entonces tengo chicos con capacidades diferentes. Es muy complicado.

MLA: Mi pregunta era cuál es la oferta específica que puede ofrecer el psicoanálisis en esto de: el tercero de la cultura está y uno puede anotarse en un instituto universitario porque juega el juego y le conviene porque es algo adonde va la cultura y puedo después tener más trabajo o no... obtener cierto rédito pero al mismo tiempo, del lado de armar y qué es lo que se ofrece, ¿no?, qué es lo que se podría pensar ahí, no simplemente acompañar lo que se va dando a nivel cultural.

RE: Ahora en el simposio de APdeBA presentamos con un colega un trabajo donde hacíamos eje en dos cosas: una es la que ya les dije, que no tiene mucho sentido pelearse con las leyes de las ciencias naturales porque tienen leyes y son normativas, porque el Edipo es tan normativo como las ciencias naturales son normativas. Lo imponemos – por decirlo así – en el sentido de que el que no atraviesa el Edipo, tiene problemas, eso es una ley. Y la otra es qué es lo que el psicoanálisis puede hacer a nivel de la ética. Yo creo que en el psicoanálisis una de las cosas que tiene al nivel de la ética es propagandizar la ética del conflicto en vez de la ética del positivismo, de la dicotomía. Es la triangularidad llevada a una forma de pensar, una dialéctica. Cuando la gente pueda pensar que su propia opinión puede ser motivo de conversación y no solamente de afirmaciones—inclusive autoafirmaciones, autoafirmación frente a una sociedad desconfirmatoria del individuo— el psicoanálisis va a poder haber aportado algo, una ética del conflicto, no una ética a secas. Una ética de que el pensar es siempre un conflicto y la palabra conflicto no quiere decir más que eso; una discusión entre varios términos, no una pelea. Pero la palabra conflicto gira mucho para el lado de pelea, pero ese no es el sentido psicoanalítico del conflicto, el concepto psicoanalítico de conflicto es cómo se resuelve la cuestión (...)

MS: Al par uno lo quiere matar.

RE: Sí, pero eso es un cariño, ¿o no? Dijo "quiere".

MS: Mhm.

RE: Bueno, es un cariño. El tema es... para mí más que el tema si es universitario o no, es el tema de la cultura, de la amplitud, de la discusión universitaria. Si eso es un ideal que no existe, ¡qué sé yo!, puede que sí o puede que no, pero es lo que yo llevaría adelante desde una institución universitaria.

MS: Dijimos una hora, estuvimos como dos horas. Bueno... (Risas)

Notas

(1) Ver en

- http://www.spdecaracas.com.ve/download/cdt_262.doc
- <http://www.apm.org.mx/Portal%20APM/cuadernos/2000/1-2/lineas%20y%20tecnicas.html>
- http://www.apuruquay.org/revista_pdf/rup96/rup96-bernardi.pdf
- http://www.apuruquay.org/revista_pdf/rup96/rup96-altmann.pdf

(2) Autorización de la CONEAU para el IUSAM: <http://www.coneau.edu.ar/archivos/818.pdf>

Reportaje a María del Carmen Meroni

Realizado por *Mariela López Ayala y Sara Hassan*

Mariela López Ayala: ¿Cómo fue tu participación en Convergencia?

María del Carmen Meroni: ¿Te referís al Congreso o al movimiento de Convergencia?

MLA: A las dos cosas, si nos podés contar

MDCM: En cuanto al movimiento de Convergencia me parece un movimiento que surgió en una especie de emergencia, unos diez años atrás, porque la dispersión cultural que producía un lugar problemático para el psicoanálisis junto con la dispersión a la que dio lugar la muerte de Lacan, no dejó al psicoanálisis lacaniano parado, ubicado, de la manera en la que por lo menos desde esta parte del mundo muchos tenían pensado el porvenir. Y claro, de alguna manera se produjo una especie de sorpresa que torcía esa expectativa del futuro alrededor del año ochenta cuando murió Lacan y en el ochenta y pico y los años siguientes. Esa expectativa que había sobre cuál iba a ser el futuro del movimiento lacaniano y cuál iba a ser el lugar que algunos iban a ocupar en ese futuro, recibió, digamos, un golpe importante. Tanto del lado de la cultura como del lado de cómo ocurrieron las cosas a la muerte de Lacan. De modo que Convergencia parece un movimiento producto de una situación que fue una especie de emergencia.

Este congreso me parece interesante dentro del espectro que Convergencia abarca que es el de un movimiento latinoamericano, no solo argentino, bastante creativo y pujante respecto del psicoanálisis y un movimiento europeo que no lo es tanto. Digamos, en todas las instituciones que se nuclean en Convergencia del lado europeo, incluso del lado norteamericano, son instituciones muy pequeñas, que padecen en carne propia según el testimonio de sus miembros, el aislamiento en el cual el discurso del psicoanálisis está quedando en cuanto al avance de las leyes del capitalismo. Son grupos pequeños y grupos que sufren de cierto aislamiento y eso se ve reflejado en la presencia y en las intervenciones de los miembros transatlánticos presentes en el congreso

MLA: ¿De qué modo? ¿En qué sentido?

MDCM: En el sentido de que hablan mucho, muchas veces del impacto bajo el cual están. Del impacto acerca del lugar en el que está ubicada la práctica del psicoanálisis para ellos. Es muy importante que en las universidades, en los hospitales, etc. algunos de ellos, sobre todo los que tienen más edad, es evidente que no tienen el papel que solían tener o el que podían esperar que continuara y no continuó. Ahora...

Sara Hassan: En relación a lo que estás diciendo, se me ocurre pensar que tal vez, depende lo que entendamos por emergencia, sigue habiendo una emergencia, pero que la emergencia es otra en este momento. En relación a aquella primera emergencia digamos que ubicaste como punto de partida

MDCM: Sí. A mí me parece que en ese sentido ya no está... me parece que en aquel momento la emergencia era en relación al impacto en el lacanismo, después de la organización que quedó a partir de la muerte de Lacan y en este momento la emergencia es el impacto cultural que todos estamos recibiendo. Pero me parece que es distinto cómo lo estamos recibiendo de este lado del océano que cómo lo están recibiendo del otro lado. Y en ese sentido es interesante el congreso, pero de todas maneras es evidente que del lado de acá del océano, en la Argentina y en Brasil también la posibilidad de dialogar entre distintas instituciones y entre distintos pensamientos, no es la misma a la que están acostumbrados en Estados Unidos o en Europa. Es decir, me parece que parte de lo pequeño y aislado de algunas de las instituciones del otro lado del océano se debe a cierta manera de dialogar que nosotros en Argentina, Brasil, etc. no tenemos la misma manera. Desde hace mucho tiempo tenemos un diálogo con los que no piensan igual que nosotros, y ese diálogo por supuesto tiene sus inconvenientes también porque muchas veces no se puede establecer bien la diferencia en la franja que va entre llegar a un punto de choque o de silencio con el otro, y banalizar el discurso para que ese punto no aparezca. Es difícil ubicarse en esa franja que es delgada. Entonces no es que el diálogo más fluido que tenemos acá no tenga sus inconvenientes, pero es distinto a que el diálogo no se produzca.

MLA: Y en ese sentido ¿cómo se piensa la organización en el congreso por ejemplo de las mesas, del tiempo de exposición? Una cosa que ví participando del congreso y que charlaba con otra gente que vino a escuchar es que queda muy poquito tiempo para la discusión. Se presentan varios trabajos en las mesas y luego el tiempo queda muy corto para poder dialogar

MDCM: Bueno, eso justamente, me parece que enganchás bien con la última parte de lo que venía diciendo. No es que el diálogo a la manera que solemos tenerlo acá no produzca problemas. Efectivamente en el hecho de admitir todas las voces se genera un problema, y es que la polifonía es tal que muchas veces la conversación no puede establecer ejes. Porque al establecer ejes, la polifonía debería limitarse. Entonces, hay un punto muy estrecho donde si uno elige demasiado el coro polifónico de voces, se limita la posibilidad de que surjan ejes de discusión, ejes de trabajo, que se establezcan lo que podríamos llamar significantes amo, que no es el patrón, ni el tirano, sino el eje sobre el cuál uno empieza a hablar, eso es el S1, no es un señor que manda. Entonces la polifonía hace cierta barrera a que se establezcan ejes. Una de las manifestaciones de eso es, me parece, cuatrocientos trabajos, con cinco minutos para hablar. Ese es uno de los problemas que son el resultado del tipo de diálogo que logramos en la Argentina, en Brasil, etc. que es elogiado por algunos rasgos pero que tiene sus problemas, ¿no? Que todo el mundo pueda hablar muy poco, que todo el mundo quede en pié de igualdad, que cualquiera que quiera agregar un poquito más sea visto inmediatamente como el tirano que quiere imponerse y entonces se lo tiene que silenciar, pero bueno, en fin, puede ser que no sea alguien que quería tomar dos horas, puede ser alguien que quería tomar dos minutos más. Pero el problema que tiene la democracia generalizada y el coro polifónico es que ni bien surge algún eje o alguna diferencia, inmediatamente se cree encarnado allí una especie de tirano y entonces hay que destronarlo.

MLA: En relación a los ejes de trabajo ¿cómo se pensó el tema de convocatoria y qué te pareció lo que pudiste escuchar de la presentación de trabajos? Si respondía o no a la convocado, si se plantearon cosas nuevas, originales...

MDCM: Me pareció que en algunos trabajos sí escuché algunas cosas nuevas, pero desde luego fue en los trabajos –pero creo que esto es inevitable, para mí personalmente- de la gente a la que no escucho cotidianamente, porque en la gente que escucho cotidianamente el efecto de novedad es lógico que no se produzca tanto. Los trabajos más interesantes que escuché, respondieron a la convocatoria del tema, que fueron trabajos sobre inhibición y sobre pulsión, que me parece que es un tema que tiene mucho que ver con el tipo de subjetividad reinante hoy día, por lo menos fuertemente promovida por el actual malestar en la cultura. La cuestión de la inhibición o la proliferación de la impulsividad, que sabemos que viene del lado de la pulsión. Escuché trabajos interesantes respecto del eje inhibición-pulsión, creo que responden a la convocatoria del congreso y creo que el tema del congreso no está mal elegido respecto de la preocupación de lo que la cultura hoy en día promueve y del resultado que da eso, que es la fragilización del sujeto por la impulsividad, el desborde, o la inhibición. Ahora, estoy de acuerdo en que el mismo congreso se ha visto tomado, digamos, por una de las formas posibles de este desborde. Que es la cuestión de admitir tantas voces y admitirlas de tal manera que hay muy poca oportunidad de que se trace algún eje. No de que alguien venga y lo trace, sino de que quede trazado. Para eso hace falta tiempo.

SH: Claro, post efecto

MDCM: Claro, pero también es cierto que se puede armar un congreso no sólo efecto a posteriori sino que se puede armar en el mismo congreso el ámbito donde por ejemplo haya espacios para que algunos que hayan coincidido en un eje se junten a conversar. Puede haber un congreso donde esté previsto un espacio de tiempo para que eso ocurra. Puede haber un congreso donde en un plenario de dos horas, no tengan que presentar sus ponencias seis personas. O en un plenario de una hora y media no tengan que presentar su ponencia nueve personas. Por ejemplo, que sé yo, uno podría exigir –lo cual no entroniza a ningún tirano- que un grupo de trabajo elabore, se tome el trabajo de elaborar, antes del plenario o de la hora y media que tiene, algo, un escrito, algún pequeño escrito, que más o menos presente la posición del grupo y que después cada uno intervendrá en el diálogo durante la hora, o los cincuenta minutos, que puede quedar para la discusión.

MLA: Hubo algún caso

MDCM: A mí no me tocaron

MLA: A mí tampoco, pero me comentaron que alguna mesa funcionó con esa modalidad.

SH: Hubo una mesa en la que se trabajó "Semblant, sexuación" en que cada uno presentó su trabajo, aunque los participantes venían de un grupo de trabajo anterior y eso, de alguna manera, se notó en que los trabajos: aunque diferentes, me pareció que guardaban alguna relación entre sí, probablemente por estar discutiendo textos en un momento anterior.

MDCM: Pero entonces no hubo una sola presentación sino nueve.

MLA: Claro, al revés.

SH: Sí, pero de grupos de trabajo previamente formados. Cada uno presentó su trabajo en un segundo momento en relación a un primer momento de interlocución anterior de ellos.

MDCM: Ah, ¿entonces en el momento de la conversación cada uno habló, pero en el primer momento hicieron una presentación del grupo?

SH: No. Habían trabajado juntos antes y cada uno presentó su trabajo.

MLA: No, claro, yo lo que decía es al revés, es un grupo de gente que trabajó junta un tema y presentó un solo escrito y después debatieron

MDCM: ¿Vos presenciaste eso?

MLA: No, me lo contó una colega.

MDCM: Ah, por que yo tampoco, y estuve en muchos grupos de trabajo.

MLA: No, yo no lo presencié, pero hubo un caso que me comentaron y justamente la persona que asistió marcaba la diferencia, me decía que le resultaba más provechosa esta modalidad

MDCM: Sí, puede ser más provechoso, pero el tema es que exige en algún punto deponer la propia palabra para retomarla, en todo caso después, durante los cincuenta minutos que queden. Me parece que es un problema digamos, el que cualquier vínculo (dentro o fuera de un congreso) se base en promover un tipo de escenario donde deponer la propia palabra durante un instante siempre sea considerado una cosa grave, que no tiene que ocurrir. O que se estaría violando o atropellando a alguien que tendría la obligación o el derecho a hablar. Bueno, creo que esto no es necesario, es una manera de configurar la escena y de pensar las cosas y creo que ese es un problema del tipo de lazo que solemos armar entre los más conocidos que vivimos acá. Por eso digo, hay una ventaja en el tipo de lazo que hacemos del lado de acá y es que es menos aislante y al mismo tiempo hay una desventaja y es que la polifonía no permite el tiempo y la suspensión necesaria para que un eje se constituya. A mí no me tocó presenciar una mesa de trabajo donde se haya presentado un breve informe y se haya podido conversar mucho. Me tocaron esas mesas de trabajo de nueve personas hablando siete minutos y donde había una hora y media pero finalmente para el diálogo terminan quedando diez minutos.

MLA: Una última pregunta antes de terminar, ¿cuál es la relación de la Reunión Lacanoamericana con Convergencia? Las relaciones y las diferencias que haya entre ambos

MDCM: La Lacanoamericana se fundó antes de Convergencia, a mi modo de ver se fundó para construir una especie de refugio en el movimiento lacaniano latinoamericano, frente a lo que en ese momento era una especie de impacto traumático tremendo, que fue el hecho de la aparición de Jacques Alain Miller, pretendiendo unificar bajo su comando el campo resultante después de la muerte de Lacan. En fin, algunos en ese momento, muy golpeados por ese impacto, terriblemente decepcionante respecto de cómo se habían desarrollado los acontecimientos después de Lacan, llamaron a Miller usurpador. Yo no estoy de acuerdo con esa caracterización de usurpador, incluso de "yerno usurpador", ya que Miller aparecía en vida de Lacan, diez años antes, quince años antes, como –piense uno lo que piense- contando con toda la confianza de Lacan, respecto de sus versiones por escrito de seminarios, respecto de las notas al margen

que aparecían en escritos de Lacan como Radiofonía y Televisión, con la aprobación explícita de Lacan que los había revisado y autorizado, y bueno, piense uno lo que piense de eso, no fue un acto de usurpación. Bueno, otra cosa es cómo J. A Miller desarrolló el uso de ese lugar que no usurpó. Porque uno puede desarrollar el uso de ese lugar de varias maneras, ¿no?. (Por ejemplo, establecer una versión escrita de los seminarios que Lacan no pudo revisar, incluyendo posibles malentendidos, discordancias, grafías varias que pueden pasar al escrito un neologismo que fue dicho, o haciendo una versión plana, donde el texto fue decidido por un lector de borradores o grabaciones, sin consultar con otros lectores). Aún cuando el lugar que Lacan le reconocía en vida él no lo haya usurpado. Pero en fin, la Reunión Lacanoamericana fue una consecuencia del impacto traumático, para usar alguna palabra conocida, que causó el modo en que Miller irrumpió en esa época. Me parece que Convergencia se funda, en un momento en el que se reconoce también partiendo de Latinoamérica, de Argentina, de Buenos Aires específicamente, se produce un cierto reconocimiento de que no es posible no tener un contacto explícito, pretender que se podría seguir, a raíz del impacto del movimiento de Miller, seguir ajenos a todo el desarrollo del lacanismo europeo y del resto del mundo fuera de Latinoamérica. Y hacer solamente lo que nosotros hacemos en Latinoamérica y veníamos haciendo desde antes, y se terminó. Me parece que Convergencia fue un producto de cierto reconocimiento de que no es posible decir nos arreglamos entre nosotros y del otro lado no hay nada que tengamos que saber, no queremos saber nada y no nos interesa lo que esté pasando. Pero bueno, hay un problema porque los europeos están con sus problemas, acá nosotros estamos con los nuestros, la organización que los europeos se dan respecto de que escuchan de manera distinta algunas palabras establecidas como más importantes o a quienes ellos reconozcan más (es una tradición patronal muy fuerte que tienen, en los hospitales franceses a un jefe de servicio se lo llama "el patrón") no es el mismo tipo de organización que nosotros solemos darnos (con una fuerte idealización de los valores democráticos) que en principio, hace que sea más importante el reparto igualitario antes que cualquier otra cosa, para que estemos dispuestos a escuchar, o bien: de cualquier otra cosa que no sea el reparto igualitario de los tiempos, los lugares, etc. se sospecha fuertemente de entrada y eso hace barrera. Esto produce que haya cierto choque entre el tipo de subjetividad y lazo social al que ellos son más propensos y el tipo de lazo social al que nosotros somos más propensos. Y esto se cristaliza a veces en desencuentros inevitables, se cristaliza cuando el diálogo se interrumpe.

SH: ¿Cuando hablás de "nosotros" estás hablando de Argentina?

MDCM: De Argentina y también de Brasil. Yo conozco mucha gente en Brasil que comparte esta manera, digamos, con cierta poca simpatía hacia el modo que prefieren darse los europeos...

SH: Si, tal vez mas en Argentina?

MDCM: Más en Argentina, estoy absolutamente de acuerdo

La peor acusación que se les podría hacer, que partiría de nosotros hacia ellos, es la de monárquicos, por ejemplo de que no pueden olvidar a Napoleón, y la acusación de banalizar todo discurso, de no poder llegar a establecer ningún eje porque todo tiene que quedar puesto en el mismo plano, esa podría ser la peor acusación recíproca, de ellos hacia nosotros. Me parece que hay un diálogo posible cuando se logra ubicar una franja atravesando la fijación en esas dos cristalizaciones, que serían esas acusaciones recíprocas.

MLA: Bueno María del Carmen, te agradecemos mucho por tu tiempo.

MDCM: No, al contrario.

El psicoanálisis y sus profesiones

Presentación de la sección "El psicoanálisis y sus profesiones" Consejo de Redacción

En esta sección incluimos los artículos que responden a la [convocatoria](#) temática del presente número. Nos hemos encontrado –y los lectores podrán verificarlo- con una exigua cantidad de respuestas a nuestra invitación a reflexionar sobre el tema que titulamos El psicoanálisis y sus “profesiones”. Dado este panorama nos preguntamos: ¿cuáles serán las dificultades o resistencias que salen al paso cuando nos disponemos a pensar dicha temática? ¿Será, como fue anticipado en la convocatoria, que en lo que respecta a la referencia “profesional” cada cual se ve impelido a tomar posición de acuerdo a sus implicaciones e intereses personales, y según su inserción en un lugar u otro del complejo campo de relaciones planteadas?



¿Psicoanálisis y/o profesiones?

De los artículos que integran la presente sección, un primer grupo aborda en términos generales la articulación posible entre psicoanálisis y profesión, ya sea presentándola como una profesión “no como las otras”, un oficio no-todo, o bien en su vertiente disyuntiva: o psicoanálisis o profesión.

► En [El no-todo de la "profesión" psicoanalítica](#), **Sara Hassan** aborda el tema del psicoanálisis y sus profesiones por el lado lógico, puntuando, en lectura de “Pueden los legos ejercer el psicoanálisis” (Freud, 1925) elementos de una original elaboración de la particularidad e incompletud propias del psicoanálisis, como también su condición de profesión “imposible”, juntamente con el gobernar y el educar.

En la secuencia, se refiere al cuestionamiento, por parte de Lacan, de la proposición universal en la tradición aristotélica, señalando la opción de este psicoanalista francés por la modalidad máxima de la proposición particular en la construcción de las llamadas “fórmulas de la sexuación”, para la escritura del “no-todo” femenino (lado derecho del matema).

Siguiendo desarrollos de Guy Le Gaufey en relación al “notodo de Lacan”, la autora hace derivar de esta escritura, la condición “no-toda” del psicoanálisis, más cercana entonces a un oficio, mencionando también las paradojas clínicas y éticas que de ello se desprenden

Sara Hassan es psiquiatra e psicanalista. Ex docente do CEP (1995-2009). Atualmente dita seminário mensal sobre "O não-todo de Lacan" (ver link para Agenda Psicomundo), coordena grupo sobre Psicanálise e psicofármacos, participa das reuniões semanais do PAES (Programa de Atendimento de Somatizadores) da Unifesp, em São Paulo. É membro do Conselho de Redação da revista Acheronta desde 1997. 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.

Email: sarahassan@hotmail.com

(Brasil)

► En [O ofício de psicanalista? Resposta a um convite](#), **Maria Lucia Baltazar** responde con una lectura cuidadosa a la convocatoria de Acheronta 26, como invitación (“convite” = convivas) a convivir con las diferencias, según entendemos, señalando un matiz significativo a propósito de las lenguas —portuguesa y española en este caso—. Anticipa ahí su posición sobre la singularidad del lugar del analista, al que fundamenta como un oficio. Concluye planteando en disyunción: o psicoanálisis o profesión.

La autora toca el nervio de una suposición —controvertida— al plantear, de entrada, la omnipresencia problemática del psicoanálisis en los EEUU hasta la década del 80 del siglo pasado, como generadora de resistencias y hasta de reacciones de oposición en el campo vecino de la psiquiatría, en su tendencia prevalente actual. Por haber sido llamada, también, como “oficiante en este último campo”, Maria Lucia da cuenta de su posición en ambas praxis, psicoanalítica y psiquiátrica, formulando las condiciones de posibilidad de una psiquiatría de raíz hipocrática que, a diferencia de otra, no cercenaría al sujeto.

Discurre también sobre la función del dinero en el análisis, significativo amo y móvil del gesto del pago en psicoanálisis: “en psicoanálisis no importa cuánto (en dinero) se paga, sino qué y cómo se paga,

significando eso algo de castración, pérdida de goce, haciendo posible que se pague lo debido donde se debe”

Maria Lucia Baltazar es Psiquiatra y Psicanalista. Mestre em Psiquiatria pela USP, doutora em Psiquiatria pelo IAMSPE. Encarregada da Enfermaria de Psiquiatria do HSPE-FMO. Preceptora de Residentes e Especializandos de Psiquiatria do HSPE_FMO. Professora do Curso Psicanálise e Linguagem PUC-Cogea durante 10 anos.

Email: pgpsiq@click21.com.br

(Brasil)

► En [Os fins de uma análise: terapêutica e formação do analista](#), **Ana Carolina Borges Leão Martins** y **Laéria Fontenele** pretenden “*demarcar teoricamente três conceitos que, em razão de deformações por eles sofridas após a morte de Freud, merecem ser retomados de forma absolutamente distinta: o fim de análise, a finalidade terapêutica e a formação do analista. Parte para isto “de um texto tardio, o Análise Terminável e Interminável, de 1937, onde esses conceitos já estavam bem definidos”*. Toma “*o problema no instante de seu desenlace teórico, para, em seguida*”, percorrer “*o caminho inverso, retroativo, dos textos freudianos da primeira tópica, nos quais o fim de análise e a perspectiva terapêutica achavam-se intimamente articulados*”. “*Feita essa genealogia, incluiremos o terceiro termo, a formação do analista, equipando-nos, dessa feita, dos operadores conceituais de Jacques Lacan*”. Destacamos neste texto a afirmação final de que “*passagem a psicanalista não coincide, portanto, com a passagem para a profissão*”

Laéria Fontenele possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (1986), mestrado em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (1993) e doutorado em Sociologia por essa mesma instituição. (2000). Atualmente é psicanalista e professora adjunta da Universidade Federal do Ceará, atuando na graduação e pós-graduação em Psicologia. Tem experiência na área de Psicologia e em Psicanálise, pesquisando, principalmente, os seguintes temas: psicanálise, clínica psicanalítica, psicanálise e arte, psicanálise e literatura e teoria da sexualidade. Dirige, ainda, o *Corpo Freudiano - Seção Fortaleza*. Membro da Academia de Letras e Artes do Nordeste. Autora dos livros “*A Interpretação*” e “*O discurso feminino e a poesia de Adélia Prado*”. E-mail: laeria@terra.com.br
(Brasil)

Ana Carolina Borges Leão Martins possui graduação em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (2006) e mestrado em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará (2010). Atualmente é professora, em regime temporário, do Departamento de Fundamentos da Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Ceará e desenvolve atividades de ensino e pesquisa no Laboratório de Psicanálise da UFC. Membro em Formação Permanente do Corpo Freudiano de Fortaleza. Tem experiência na área de Psicologia, com ênfase em Psicologia, atuando principalmente nos seguintes temas: psicanálise, sintoma, fim de análise
E-mail: carolinablmartins@yahoo.com.br
(Brasil)



Hospital, Universidad e Institución Psicoanalítica

En este segundo grupo la articulación psicoanálisis-profesión se circunscribe a determinados ámbitos concretos de inserción (hospital, universidad, institución psicoanalítica).

Por una parte la especificidad del psicoanálisis frente a otras profesiones que se ejercen dentro del ámbito hospitalario. En segundo lugar, la tensión omnipresente entre el discurso de psicoanálisis y el discurso universitario y la creciente tendencia a la cooptación del primero por parte del segundo. Por último los condicionamientos impuestos por las asociaciones profesionales en su intento de estandarización dogmática de la práctica.

► En [La diversidad de la demanda en el que-hacer hospitalario](#), **Graciela Graham** distingue entre la demanda en las instituciones médicas y la demanda psicoanalítica. Aborda la cuestión de la posibilidad o no del psicoanálisis dentro del ámbito hospitalario. En suma: el psicoanálisis tendría una respuesta específica a las diversas demandas en el interior del hospital, que lo diferenciaría de otros discursos que coexisten dentro del mismo ámbito.

Graciela Graham es Psicoanalista, Miembro de la *école lacanienne de psychanalyse*.

Email: gracielagraham@yahoo.com

(Argentina)

► En [Psicoanálisis y Universidad. La formación del analista](#), **Gladys Elena Saraspe** realiza un recorrido por las posiciones tanto de Freud como de Lacan respecto a la relación del psicoanálisis con dicha institución. Abordando la pregunta por el estatuto del saber psicoanalítico mismo, se interna en la consideración que dichos autores han efectuado del problema, para tratar de despejar las razones acerca de lo conflictiva que la enseñanza universitaria del psicoanálisis ha resultado.

Según Saraspe, la interrogación por la pertinencia de la enseñanza universitaria del psicoanálisis ha estado abierta desde que Freud se ocupara de ella, y no ha encontrado un cierre, aún luego de la incorporación progresiva del psicoanálisis en los programas de estudios de las carreras de psicología. En palabras de la autora *“las posturas cambiantes, frecuentemente antiuniversitarias de Freud y Lacan, y la exclusión de los ámbitos académicos, denunciada por su creador, de la que fue objeto el psicoanálisis en sus primeros tiempos, echaron leña imaginaria al fuego de la interrogación, fundada más allá, en la separación estructural de los discursos del psicoanalista y de la universidad, imposibles de traducir uno en otro.”*

Se sucedieron entonces producciones teóricas, debates y reflexiones al respecto, que manteniendo en tensión el asunto permitieron que “el analista continuara autorizándose de sí mismo” para continuar con su práctica, teniendo aparentemente claro que *“nadie podía otorgar títulos de especialista en psicoanálisis”*, mientras que al mismo tiempo la universidad impartía su enseñanza sin pretensiones de habilitación profesional. *“El malestar se ha mantenido desde hace años, pero finalmente se avizora en un horizonte demasiado cercano, una avanzada defensiva, un intento de cooptación de un discurso por otro, reforzado por el empuje a la evaluación, el control y la especialización”*,

Gladys Elena Saraspe es Psicoanalista. Profesora Adjunta del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad Argentina J. F. Kennedy.

Email: gsaraspe@yahoo.com.ar

(Argentina)

► En [Frecuencia Modulada](#), **Adrián Liberman L.** partiendo del cuestionamiento de la estandarización de los procedimientos técnicos (en este caso la frecuencia de las sesiones), reflexiona sobre cómo estos criterios terminan volviéndose señas de identidad institucional. Liberman arriesga la idea de que los intereses de las asociaciones profesionales terminan siendo obstáculo para pensar ciertos problemas técnicos que deberían formar parte de la reflexión constante de los analistas. Opone, a la dogmatización de las reglas técnicas, la idea de que la cura es función de las peculiaridades del analizando. El autor finaliza con una propuesta de carácter técnico sobre el manejo de la frecuencia de las sesiones

Adrián Liberman L. es licenciado en Psicología (Universidad Católica Andrés Bello, 1991). Tiene postgrado en psicología clínica (Hospital Militar "Dr. Carlos Arvelo", 1996). Actualmente es psicoanalista, miembro asociado de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas. Es miembro de la IPA y FEPAL. Es profesor del instituto de psicoanálisis de la Sociedad Psicoanalítica de Caracas. Es supervisor de prácticas clínicas de los postgrados de la Universidad Central de Venezuela, Universidad Católica Andrés Bello y Hospital Psiquiátrico del Este, "El Peñón".

Es columnista de los diarios "El Nacional" y "Nuevo Mundo Israelita". Junto a la periodista Alexandra Cariani conduce el programa semanal "el diván sale a la calle", por la emisora cultural de Caracas, 97.7 FM.

Email: adrianliberman@gmail.com

(Venezuela)



Dinero y Duelo

Completamos la sección con dos artículos: el primero aborda el lugar del dinero en el psicoanálisis y su especificidad con respecto a otras profesiones en tanto en éste adquiere función de pago. El segundo presenta el psicoanálisis como un trabajo de duelo y considera al producto de éste una pérdida.

► En [Sobre o dinheiro numa psicanálise](#), **Karin de Paula** se pregunta por qué se atribuye al dinero un lugar especial en relación a otros, si el significante puede ser cualquiera y hace a lo particular en un psicoanálisis. Plantea a continuación dos hipótesis: 1. El dinero como uno de los objetos marcados por la castración, y punto de intersección entre necesidad, demanda y deseo. Como tal, cifraría la propia "economía" del deseo del sujeto, lo que permite la construcción de la condición de desciframiento. 2. El dinero como mediación entre las partes agencia como tercer elemento que interviene, hace límite y divide a los implicados.

Explicita que no pretende discutir la esencia del dinero sino abrir un campo de escucha de la cuestión del mismo en psicoanálisis. Dinero no se reduce, entonces, a la frecuencia o cantidad de la moneda. Y "billete" ("cédula" en portugués) es diferente de "pago".

Así, el análisis es siempre caro (en más de un sentido, suponemos) "por el narcisismo que se pierde"; el valor es siempre simbólico, cifrado en referencia a esta pérdida; el dinero (cifra) "es un dato de lo Real, por la imposibilidad de efectivizarse como objeto y así cancelar la deuda simbólica". El dinero metaforiza la incompletud implicada en el deseo y, por otra vertiente, es metáfora de la falta-a-ser. Implica el interés del analista de hacer circular su propio deseo en el mundo y de que el analizante no lo complete. El dinero ocupa el lugar del objeto faltante (fálico) y sin colmar la falta, la denuncia.

Siempre avanzando, la autora se pregunta y desarrolla la cuestión de cómo sería el caso en que el dinero faltase en un análisis. Finalmente discurre sobre la condición ética en el análisis en relación a la inclusión y manejo del dinero e invita al debate sobre estas cuestiones en la práctica clínica

Karin de Paula es Psicanalista, autora de "[Do espírito da coisa: um cálculo de graça](#)"

Email: karindepaula@forked.de

(Brasil)

► En [El psicoanálisis: un trabajo de duelo](#), **Fernanda Restivo** retoma algunas de las preguntas planteadas en la convocatoria del presente número de Acheronta, a saber: "*¿El psicoanálisis es un trabajo? Y si es un trabajo, ¿cual es el producto que se desprende del mismo?*". La autora responderá a tales preguntas en la línea indicada en el título: el trabajo de un análisis es un trabajo de duelo y el producto de este trabajo es una pérdida, pérdida que encierra sin embargo cierta especificidad: "*este producto no cotiza en bolsa, no pertenece al circuito de los objetos de intercambio propios del mercado. Es una pérdida a secas. Sin ningún otro objeto que lo sustituya.*"

"*Cuando somos convocados como analistas -dice Restivo- estaremos siendo llamados a acompañar a alguien, a que realice un doloroso trabajo: un duelo*". Y agrega "*no será inocuo en esta tarea, que el analista haya realizado o no su propio duelo. No porque esto garantice que podrá soportar todos los trabajos de duelo a los que será invitado por cada transferencia, ya que no hay equivalencia entre los duelos. Un duelo, como dice Kenzaburo Oé en el título de una de sus novelas, es "Una cuestión personal"*".

Fernanda Restivo es Psicoanalista. Miembro de la Escuela Freudiana de Buenos Aires. Coautora del libro "[La sexualidad femenina](#)"

Email: fernandarestivo@hotmail.com

(Argentina)

El *no-todo* de la "profesión" psicoanalítica

Sara Elena Hassan

"Lo que en verdad interesa, las posibilidades de desarrollo interno del psicoanálisis, están más allá de ordenamientos y prohibiciones".

S. Freud [1](#)

En la introducción a "¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?", Freud comienza por apuntar de lleno a las restricciones de una ley austríaca de su tiempo que "*prohíbe al no médico tratar enfermos*" [2](#), sin por eso perder de vista las leyes equivalentes de otros países [3](#), mucho menos restrictivas en relación a la pregunta que en ese momento le interesa: ¿quien ejerce el psicoanálisis?

Freud destaca, entonces, la relatividad de esa ley. Pasa después a cuestionar, por medio de su interpretación, la condición universal de su aplicación [4](#), dejando entrever, aunque sin explicitarlo, los meandros de una ética que abre camino a las particularidades, y da lugar a la contradicción: "*Es eso, y a la vez no es eso, y tampoco puede reducirse a eso*":

*"Acaso se llegue a averiguar que **en este caso** los enfermos **no son** como otros enfermos, los legos **no son** genuinamente tales, **ni** los médicos **son** exactamente lo que hay derecho a esperar de unos médicos y en lo cual pueden fundar sus pretensiones"* [5](#)

¿Y si el psicoanálisis fuese una profesión [6](#)...no como las otras? Un psicoanalista vive en formación permanente [7](#) y aunque la disponibilidad de su parte sea necesaria, es el analizante quien hace al psicoanalista, en el sentido de confirmarlo o no en su lugar a aquel que se ofrece y puede sostenerse como tal. O sea, en el "*après-coup*" de una praxis en la que vale el "sólo después". Muy diferente del acúmulo de información y saberes anticipados y garantizados, propios del reinado de la ciencia y el capitalismo.

Puede que sea menos problemático, menos atravesado por connotaciones de fé religiosa, aunque sin escapar completamente a ellas, referirse al psicoanálisis como un oficio (del latín *opus* = obra; *facere*: hacer) [8](#), vecino por las connotaciones de este término, a un aprendizaje y a un *savoir faire* artesanal, transmitido de a uno por uno.

Si en psicoanálisis "*se hace necesario invocar la dimensión ética más allá de la terapéutica, que es la que a veces se propaga*" [9](#) a las otras profesiones, es por efecto de la novedad que aquel (¡aún!) trae: un orden discursivo diferente que favorece la emergencia de la singularidad del sujeto.

Leemos a Freud, tratando de explicar este punto, en el prólogo a un libro de Aichhorn [10](#): "*Tempranamente había hecho mío el chiste sobre los tres oficios imposibles – que son: educar, curar, gobernar-, aunque me empeñé sumamente en la segunda de esas tareas*". La mención del "chiste", por parte de Freud, no deja de evocar aquí a la "tercera persona" que lo sanciona como tal.

Freud repite, en 1937: "Y hasta pareciera que analizar sería la tercera de aquellas profesiones "imposibles" en que se puede dar anticipadamente por cierto la insuficiencia del resultado. Las otras dos, ya de antiguo consabidas son el educar y el gobernar" [11](#)

Tenemos entonces la imposibilidad anunciada por Freud como marca del oficio de psicoanalista [12](#), sin que él entre en detalles sobre el verdadero alcance de esa condición lógica.

La subversión freudiana arrancó al psicoanálisis de las universalizaciones del pensamiento/concepto científico, aunque no siendo sin él. Por más que no se quiera, diferencias de la lógica del inconsciente con las otras lógicas hacen de la práctica psicoanalítica algo resistente a las tentativas de armonizarlo con lo que regula y ordena socialmente otras prácticas profesionales, por lo que tiende a extraer su regulación desde dentro de su propio campo. Es justamente por cómo el psicoanálisis va a lidiar con la imposibilidad, lo que hace emerger una otra dimensión, ética, más allá de la terapéutica.

Tanto por el lado de la lógica como por el lado de la ética, Lacan va producir algunos aportes. Este psicoanalista llama la atención sobre la debilidad de la proposición universal, y sobre todo, de la ambigüedad que, desde Aristóteles, carga el "algunos" de la proposición particular.

Hay *"todo un camino en Lacan que lo conduce a jugar con la lógica clásica para subvertirla en su ambición de universalidad"* [13](#). Allí donde Aristóteles arroja el guante en el partitivo "algunos", imprimiendo una dirección a la lógica, desde hace dos mil años, es donde Lacan va a retomarlo. El desarrollo de Aristóteles induce a que la proposición particular afirmativa sea pensada como una instancia particular de la proposición universal afirmativa. Diferentemente, para Lacan, la particular afirmativa objetiva - y a la vez fundamenta - la universal del mismo tipo. Así, una existencia cuestiona siempre el "concepto", como una regularidad. Una existencia de psicoanalista funda entonces el "concepto" psicoanálisis.

En esta cuestión, Lacan contraria la lógica aristotélica, *"por razones que en parte van mas allá de la cuestión de la relación sexual"* [14](#). Según la lectura de Guy Le Gaufey, en el mismo texto, hay un recorrido en Lacan desde la invención del objeto "a" hasta el no-todo del lado mujer en las fórmulas llamadas de la "sexuación", donde lo fundamental es la propuesta de *"una existencia sin esencia"*.

¡Difícil posición entonces, la que el analista es llamado a tomar (semblante de objeto "a", causa de deseo), sin parangón en los otros discursos (no psicoanalíticos)! ¿Es tal vez la "cara de nada", cargada de vacío del mismo objeto "a" que inspira la metáfora del "recubrimiento" del oficio de psicoanalista por otras facetas profesionales de rostro mas identificable?.

Tomado en este juego de semblantes la responsabilidad mayor va a recaer en la persona del psicoanalista y no en el psicoanálisis que, como figura, resiste la colectivización, la profesionalización, o aún la especialización, el "para-todos". Por la misma razón, el colectivo institucional psicoanalítico se prestaría allí para un otro tipo de recubrimiento. Y hasta profesiones de Fe.

Esto sin contar con que, al menos un imposible ronda la cuestión ética de la felicidad: pensada desde el psicoanálisis: como imposible de alcanzar, y a la vez como problemática inevitable de eludir.

No se trata de que el psicoanálisis quede al margen de reglamentaciones y prohibiciones, sino de que estas se puedan poner en relación con su propio "desarrollo interno" [15](#). A propósito, el psicoanálisis destaca el lado pacificador y el lado perturbador de toda ley.

Constatamos que el interlocutor de Freud, en *¿"Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?"* e s, además de un imaginario juez imparcial, alguien de "benévolas intenciones".

¡Si Freud supiese lo que Lacan iría a decir sobre la benevolencia! [16](#). Tierra arrasada, campo minado de un oficio donde el paciente, según Freud, *"dice más de lo que sabe"*, y el analista, *"por definición, no sabe lo que hace"* [17](#)

Moviéndose en el filo de la contradicción, en una práctica donde está en juego "un juicio de los protagonistas sobre sus acciones desde donde su intervención se modula"¹⁸, el apelo a un juez, por mas imparcial que fuese, no puede dejar de plantearse como un desdoblamiento del propio juicio de Freud, así como lo es para cada uno de los que nos comprometemos en esta práctica.

Pero, ¿es suficiente este juicio íntimo? Freud argumenta que *"la ley no se aplique sin modificaciones al presente caso"*. Lo que no quiere decir que no se aplique a la persona como ciudadano responsable.

Este lado del psicoanálisis es el que contamina desde su condición particular, una profesión "no como las otras", un oficio "no-todo", para parafrasear el "no-todo" de la mujer, a las otras profesiones, para a su vez, "recubrirse" con ellas. La controvertida "profesión" de psicoanalista sería entonces alcanzada por la modalidad de la imposibilidad, por la lógica del no-todo, y por las paradojas éticas

Sara Elena Hassan
São Paulo, 31-10-09

Notas

1 Freud, S: ¿"Pueden los legos ejercer el psicoanálisis"? (1925), pag. 234, [Vol 20](#), Obras Completas. Amorrortu Editores.

2 Freud, : Pág 171, OC, Vol 20, 1996, 5ª ed. Amorrortu Ed..

3 Ibid. En este caso, las de Alemania y EEUU.

4 Ibid. "*Algunas complicaciones que la ley no considera*", pag. 172.

5 Ibid. pág 172

6 Un oficio, de preferencia, como veremos en seguida.

7 El "desarrollo interno" de la citación que precede este texto.

8 Hay también oficios religiosos y oficios en derecho.

9 [Convocatória de Acheronta 26](#).

10 De Aichhorn, "[Juventud descarriada](#)"(1925).

11 Freud, "*Análisis terminable e interminable*". 1937, Cap VII. [Vol. 23](#) de Amorrortu. P 249.

12 La "*profesión*" por antonomasia, en inglés, y/o en itálica entre comillas, en las versiones en español de las Obras Completas, es escrita de ese modo por Freud para referirse a la profesión médica. Encontramos en Lacan – pag. 234 de la versión en portugués del seminario VII, mención al ejercicio "profesional" del joven que se instala en su función de analista. Aquí las comillas son nuestras, como en el título de este trabajo.

13 Le Gaufey, Guy: "[El no-todo de Lacan](#)", Cuenco de Plata, 2008.

14 Ibid. pág. 116-117.

15 Ver citación de Freud, arriba.

16 Lacan, J. Seminario VII: "*La ética del psicoanálisis*"

17. Para Lacan, la benevolencia remite a una vieja cuestión. "Um denominado Mêncio" – nos diz que ela e julga da seguinte maneira – a benevolência está na origem natural do homem, ela é como uma montanha coberta de árvores. só que habitantes das redondezas c omeçam a cortar as árvores. O benefício da noite consiste em trazer uma nova abundância de brotos, ma, pela manhã, vêm os rebanhos que os devoram, e finalmente, a montanha é uma superfície calva, sobre a qual nada cresce". Lacan, J Seminario VII, pag 375 , de la versión en portugués.

18 Lacan , em "Dirección de la cura', y nuevamente en seminario VII, "Las paradojas de la ética".

O ofício de psicanalista?

Resposta a um convite

Maria Lucia Baltazar

*A essência da teoria psicanalítica é um discurso sem palavras.
(Lacan, J. Seminário XVI, 1969)*

*O que me salva do ensino é o ato.
A verdade pode não convencer, o saber passa em ato.
(Lacan, J. Alocução sobre o Ensino, 1970.)*

Respondo a um dos sentidos da convocatória, seja, o de convite, que lembra convivas, que lembra *banquete*. A palavra **convocatória** existente em português é mais usada em nossa língua como adjetivo. Exceto como termo para a carta jurídica que exige o comparecimento, usamos mais frequentemente *convocação*. Que, apesar de ter as mesmas ressonâncias para o português, é mais suave no que concerne ao apelo por dever religioso, jurídico ou de guerra, sentidos quase apagados (resiste ao de *convocação* ao serviço militar), persistindo o de chamado à reunião, assembléia, para o que também usamos a palavra convite. A palavra **convocatória**, pela estranheza que me causou, fez-me ir aos dicionários, conferir o saber da língua. E lá se lê de sua raiz "uÿx, uÿcis" [voz], "cÿnuocatiÿ, ÿucatÿria" [mandato do príncipe, citação], carta oficial, ligada às coisas jurídicas, religiosas e à convocação à guerra. A palavra **convite** tem equivalências de sentido de solicitação da presença ou participação bem como o seu suporte material, mas de raiz latina "convivere", viver com, chama ao *banquete*.

A Psicanálise e suas profissões é resposta de um sistema capitalista à pergunta que se ignora? O título é de grande equivocidade, pode referir-se ao analista vindo de diversas formações, ao também analista que ocupa lugares em outras profissões, da psicanálise imiscuída em outras profissões e, por fim, o de uma profissão entre outras.

Cada uma dessas possibilidades leva a questões atuais existentes ou ultrapassadas ou em vias de ultrapassagem no campo freudiano. Quais sejam, a da análise leiga, o da psicanálise e os lugares que ocupou até os anos 80, nos EUA, como pedagogia nas escolas, universidades, no *american way of life*, nas empresas (recursos humanos), nos grupos, casais, famílias, comunidades, hospitais, consultórios, fenômenos sociais e artísticos, enfim, uma onipresença que, ao nosso ver, provocou uma reação forte do estado, das universidades e dos convênios médicos, uma das causas, certamente não a única, do surgimento dessa psiquiatria guiada pelos códigos, espécie de suicídio da psiquiatria que invadiu essa prática em quase todo mundo. Nos Estados Unidos, da peste fizeram vacina e da vacina, veneno. Caso exemplar em que a difusão da psicanálise levou à resistência, nada trouxe de benéfico à sua prática, serviu à resistência e seus efeitos deletérios extrapolaram para o campo vizinho, cujo efeito se fez sentir nesse casamento espúrio do sistema capitalista com os empiristas de plantão.

Outra questão que vem sendo discutida é a de "etificação da psicanálise" e a correlata desta, a de transformar a psicanálise em profissão regida pelas leis estatais e sujeitas aos procons da vida. Esta questão não é nova. Seja talvez renovada a sua aparência e suas determinações, mas Freud já se ocupara dela, preocupado com as questões éticas dessa prática, discutindo as diferenças entre psicanálise e psicoterapias, de cuja leitura restou-me a máxima "*cada um tem o analista que merece*". Freud conclui que o analisante buscará o analista segundo suas determinações inconscientes, aliás, como sempre, e se estiver determinado a enganar-se e a permanecer no gozo de seu sofrimento, não hesitará na busca de quem com ele compactue, no seu afã de *pagar o que não deve e onde não deve*.

Com estes comentários prenuncio minha posição frente a essas questões, bem como qual a territorialidade que atribuo à psicanálise.

Tendo sido chamada porque, além de analista, oficiar também a psiquiatria e dedicar-me ao ensino e pesquisa de ambas as práxis, a psicanalítica e a psiquiátrica. É muito possível que ocupe lugar de agente nos 4 discursos estabelecidos por Lacan. Ora, isto não nos autorizamos se não dando contas de nossos fazeres.

*O analista só autoriza-se de si mesmo, isso é óbvio.
Pouco lhe importa uma garantia (...). Não é com isso que ele opera.
Só existe analista se este desejo [de saber] lhe advier.
(Lacan, J. (1973), Nota Italiana)*

A questão começa com o **ser analista**, tomado como sintoma ou como **ser**, a questão de ser um oficiante da prática analítica é controversa. Surge um analista no passe em sua análise, momento do ato analítico em que o sujeito ali passa da posição de analisante a analista. Na *Nota Italiana*, fica claro que neste mesmo movimento em que há a queda do sujeito suposto saber pela constituição do sujeito, representado por um significante, foi-lhe transmitido um "desejo inédito, transmitido aos rebotalhos da douta ignorância". Tendo também lhe sido transmitido aí um modo particular de escuta e de leitura – ler no escutado, operar no discurso sem palavras. A este sujeito, assinalado por uma particularidade - a sua -, ainda lhe faltará uma volta a ser percorrida para que se desenhe seu objeto causa de desejo. O qual repercutirá em seu *ser de sujeito*, decidirá de seu modo de operar e de sua posição de gozo sexual, masculino ou feminino, uma vez que só há duas posições possíveis de sexuação, embora muitas de erotismo. A um analista não lhe é dado não saber de onde retorna, diz Lacan (1964), em seu **Seminário XI**, é necessário que *a falta esteja no lugar de operar*. Simplificando um pouco as operações, eis aí que surge um sujeito identificado ao seu sintoma, vale dizer, um fim de análise. Entendendo-se sintoma aí como esta articulação mínima que resta das operações pelas quais passou. No meu entender, não há 'sintoma de analista ou de psiquiatra', há o sintoma particularíssimo deste sujeito que poderá ou não permitir que ocupe estas funções. No entanto, esta passagem de analisante a analista não garante um oficiante desta prática. Pois se a psicanálise fosse uma prática cuja produção seria produzir oficiantes de psicanálise, isto não seria uma práxis no sentido que Lacan emprestou a este termo e tão pouco uma clínica entendida por Lacan como "o real impossível de suportar" (Lacan, 1977). Esta 'fábrica de analistas' ou bem teria se transformado em uma prática ideológica, assimilável às em pauta, "reservas de mercado", na melhor das hipóteses, ou uma espécie de iniciação religiosa, o que bem sabemos não se inscreve no horizonte de nossa práxis, como poderão atestar os que aí se propõem a instalar esta função, os quais podem ser chamados os oficiantes da psicanálise.

O que opera em uma análise é o desejo de obter a pura diferença, o assim chamado *desejo do analista*, que não é desejo de **um** analista, mas sim uma função. Este desejo pode instaurar o dispositivo analítico para aquele que assim o demandar. Sustentar esta função nem todos os que se produzem no discurso do analista, nem o desejam nem o propõem.

Evidente, é preciso precaver-se de uma possível iatrogênese nesta função, pois todos que por aí passam podem formalizar suas análises e mesmo se interessam pela psicanálise. Lacan dizia que, mais especificamente, uma análise pode revelar-se didática no *só-depois*, naqueles casos em que, finda, o sujeito aí produzido declara seu desejo de ser um oficiante desta práxis, não tendo nunca separado a análise terapêutica da análise didática. É necessário que aquele que aí responde como semblante do objeto **a**, não exorbite e não se valha dos seus poderes sugestivos, não conduzindo aos que não é dado, a um lugar então indevido. *Saber-fazer-aí* com seu sintoma, saber e fazer do analista, sempre se faz acompanhar pelo entusiasmo resultante das paixões transformadas e do desejo de obter a pura diferença; Lacan (1973) menciona ainda na *Nota Italiana* um desejo de saber, um saber no real, distinto do real da ciência, pois se trata deste particular saber no lugar da verdade.

A frase de Lacan (1967) de que "*o analista não se autoriza senão de si mesmo*", assim a decifro, como a de alguém que nesta função seja capaz de que seja produzido o ato assim chamado analítico, eis de onde se a(u)toriza. A autoria do ato, sabemos, é do significante, mas apenas o desejo do analista possibilita que o significante venha aí produzi-lo, o que por sua vez só ocorre se houver um que sustente esta função. Reconhecido por alguns outros, certamente, sendo o primeiro aquele que se produziu por este ato.

Justo por ser uma função e não um **ser**, o analista que aí está é, em outra instância, um sujeito que pode se propor a outros ofícios, agenciando outros discursos. Entendo que só há analista na situação analítica em que uma analisante o constituiu enquanto semblante de seu objeto causa de desejo, em um discurso causado pelo saber no lugar da verdade. Aí e só aí. Com sua família, no concerto, no futebol, no hospital, no laboratório, na reunião de pais, na universidade, circula um sujeito, na melhor das hipóteses. Um sujeito

e seu modo de operar, sua sexualização, seu nome e um estilo, e também, na melhor das hipóteses, alguém que pode sustentar e responder por sua existência. Enfim, um falante, não mais um falado, que deixou para sempre o lugar de 'ventríloquo do Outro', não sem percalços é bem verdade.

É uma pergunta de Lacan (1969-1970) em **O Averso da Psicanálise** o que seria dos demais discursos por ele formulados quando um sujeito constituído em uma análise voltasse para freqüentar os outros discursos de onde fora negado ou forcluído. A pergunta de Lacan é interessante, na medida em que ele questiona não apenas as conseqüências sobre os outros discursos, mas sobre o próprio discurso do analista. Este de que ele disse, cujo saber tem conseqüências, a mais evidente, o próprio sujeito.

Para que haja um analista, o terceiro possível e necessário é o Es que advirá eu, nenhum outro. Portanto não vejo como uma análise poderia estar como profissão. O lugar da psicanálise é estar à margem, este é seu território, mas o que está à margem não se confunde com marginal. Como, é óbvio, não há margem sem o marginado, o topos é uma geometria de relação e não das formas. Se há possibilidade do exercício da psicanálise é porque ela, apesar de estar neste *topos*, fez-se reconhecer socialmente como de algum valor, foi capaz de fazer um laço social com seu discurso. Os arautos do fim dos tempos já estavam em seus inícios, ela durará o que durar. No meu entender, o discurso do analista não necessariamente não operasse sem que se o soubesse, como diz Lacan (1974) em **Televisão**; sabê-lo não garante que opere, o que é necessário é que *um saber no lugar da verdade* possa causá-lo. Exige condições.

Formularia a psicanálise como um ofício e não uma profissão, tal como nas artes liberais medievais. Lacan, antes de formular a psicanálise como práxis, o que o faz no **Seminário XI**, pensava-a como arte e o analista como um artesão, dentro das artes medievais, pois é uma prática que só se transmite de um a um. Como sabemos, Lacan sempre ultrapassa conservando. Assim, conservando-a como práxis e, depois, como ciência do real, que é exercida como ofício e não como profissão. De novo recorreremos aqui ao saber da língua em Ernout e Meillet:

Opifex fait sur opus, ouvrier, artisan opifico opificium officium;
 Officium trabalho, execução de uma tarefa ou tarefa a executar;
 No direito público, obrigação de uma incumbência;
 Filosofia - to aqon "o dever";
 'service rendu';
 Sec. XII função.

"Opus" traduz-se por obra, trabalho, ato, atitude e ainda por coisa necessária. No entanto, há quem distinga obra de trabalho. Na obra estaria o sujeito, o trabalho se reduziria à funcionalidade ligada às necessidades de manutenção da vida e mesmo sua perda no caso do proletário que oferece sua mais valia ou dos técnicos – como peça de engrenagem. Ademais, esse ofício não advém da necessidade e sim da contingência, o que distingue aqui o real em causa.

Assim, **ofício** parece-me uma palavra justa para *o estar do fazer* do analista, do século XII recupera-se o sentido de função, seu produto é obra – o sujeito. De beleza quase poética nesse discurso em que por haver um sujeito que se disponha a ocupar o lugar de semblante de objeto para aquele que demanda, o sujeito advenha. Há ainda a referência de um dever, inclui-se aí um estatuto ético, como convém ao inconsciente, do dever, enquanto o devido (da lei) distinto de dívida e da obrigação. E obrigação é a de uma incumbência que ambos contratantes, analista e analisante, justamente se incumbem ainda que e por força dos lugares assimétricos.

A um oficiante de uma psicanálise assim formulada corresponde um lugar *que necessita um sujeito* que se proponha a essa função, qual seja, ocupar o lugar de semblante de objeto e fazer reinar o desejo de obter a pura diferença. Eis a *falta no lugar de operar*, talvez se possa dizer um dos nomes do desejo do analista. Para quem ocupa assim este lugar, haverá exigências para freqüentar outros discursos, sob pena de incoerência que revela a inconsistência das posições. No caso de, além da função de analista, agenciar outros discursos, por exemplo, qual psiquiatria poderá officiar?

A psiquiatria, dita socialmente uma profissão, cujo ato médico é regulado não apenas pela ética médica, advinda do mítico Hipócrates, mas que recentemente recebeu aprovação na Câmara dos Deputados para leis que regulam suas incumbências e atos, e que podem ser processados quando seus atos extrapolam

seus códigos. Ainda assim acho que é possível pensá-la como uma *techné* (ciência, técnica e arte), no sentido hipocrático, oposto à episteme, da ciência dita pura, e dar também a ela um estatuto de ofício e não só de profissão. A ética implicada nessa práxis excede a condição de profissão, é também um ofício. A tradição hipocrática, uma das aceitas pela comunidade médica, permite-me esta posição, mesmo sendo patente que nem toda medicina seja hipocrática, como já tive ocasião de assinalar em outros lugares (Baltazar, 1993, 2005). O médico hipocrático, para preservar sua ética e conseqüentemente sua prática, não pode ser 'um profissional'. Pratica a *douta ignorantia*, sua *techné* não se firma na doxa, opinião, exige argumentos como reza o primeiro aforismo de Hipócrates:

*"A vida é curta, a "technè" é longa
o momento oportuno [kairos] é fugaz,
o empirismo é perigoso,
o arazoamento (argumentos) é difícil.*

*É necessário não somente se fazer o devido,
mas ainda ser secundado pelo doente,
pelos que o assistem e pelas circunstâncias externas."
(Hippocrate, 1934)*

O método hipocrático está fundado sobre dois princípios complementares: a percepção (*aisthesis*) e o arazoamento, argumentos (*logismos*). Essa percepção não se liga apenas ao que os olhos vêem, mas ao exame da inteligência, supõe um "discernir com critérios" e a partir da interpretação dos dados observáveis.

O médico hipocrático fixa-se **menos no nome das enfermidades e mais no estado geral do enfermo**, na evolução do processo mórbido nas suas relações com sua natureza, sua cultura, seu meio e sua história. Seu exame profissional dos sintomas o conduz a emitir um prognóstico sobre a evolução do enfermo e decide sobre a possibilidade ou não do tratamento, não promete o que não pode, reconhece seus limites.

Aqui, o sujeito da história não é a doença (enquanto realização de um tipo abstrato), mas o paciente com sua natureza individual e seu organismo humano.

Postulo que ética não é um conjunto de normas que legitima ou legaliza uma prática, como muitas vezes é definida, mas sim uma posição perante o real desta prática, que a determina.

No artigo *Psicanálise e Psicofármacos* (2005), tivemos ocasião de assinalar as diferenças entre a medicina hipocrática e a que chamamos cnídica, que estiveram sempre presentes na prática médica desde a sua fundação. Uma correspondendo ao discurso do mestre e a outra, por regressão, ao discurso universitário como aponta François Morel, em seu artigo *Une fiction de psychiatrie, publicado no número 5 de Acheronta*.

Nossas análises convergem em muitos pontos com este autor, exceto o fato de que esses modos discursivos na medicina, ao nosso ver, não surgem a partir do sec.XIX, como Morel atribui às conseqüências da entrada do método anátomo-clínico na prática médica. Diríamos que essas tradições sempre estiveram em toda história da medicina, predominando uma ou outra, conforme as contingências. A importância do reconhecimento dessas tradições é poder perceber suas diferenças. Na tradição hipocrática há um lugar para o sujeito (ainda que não seja o postulado pela psicanálise) e na outra há a sua forclusão. No que chamaríamos psiquiatria cnídica, incluímos a psiquiatria formulada pelos códigos, cujo diagnóstico se faz pela soma de sintomas e suas conseqüentes comorbidades, que procede a redução do corpo à carne; aí não há mente, apenas cérebro; o destino de sua terapêutica é a polifarmácia e a sua psicoterapia é uma espécie de reeducação do autômato cartesiano. E esta espécie de suicídio da psiquiatria só pode florescer porque havia um lugar para ser ocupado neste campo. Em nossa tese de doutorado (1997), em que estudamos os temas de investigação, métodos, os modos das práticas psiquiátricas, enfim a estrutura e conteúdo da produção psiquiátrica na literatura específica, tivemos ocasião de observar que os psiquiatras que se dedicavam a buscar as funções psíquicas em cada milímetro da massa encefálica, que usavam testes emprestados da psicologia para mensurar os sintomas, abraçaram com paixão essa "nova" psiquiatria que trazia com ela não apenas seus manuais, mas seus

testes, suas escalas, felizes em encontrar no seu próprio campo seus instrumentos de medida, o que repercutiu nas casas universitárias, nas publicações associadas à indústria farmacêutica. Mas, apesar das aparências, até 1997, fazia barulho, mas não dominava, havendo uma outra psiquiatria que, apesar de não ter caixas de ressonância a seu dispor, com esforço, fazia e se faz tão presente quanto.

Valendo-nos das formulações realizadas por Morel, ensaiamos um quadro estrutural das diferenças discursivas dos discursos que marcam estas tradições e que aqui reproduzimos.

Quanto ao valor dos termos:	
Tradição Hipocrática	Tradição Cnídica
<p>Discurso do Mestre $\frac{S1}{S} \rightarrow \frac{S2}{a}$</p> <p>S1 - significante mestre que supõe uma prática que busca relações (prática simbólica).</p> <p>S2 - saber inacabado constituinte /a ser constituído pela prática de estabelecer relações</p> <p>S o real - simbólico da clínica como fenômeno que se manifesta o que lhe atribui deste modo, e neste lugar, um valor de significante (<i>representante da representação</i>)</p> <p>a - o corpo ou o discurso do paciente falado ou não em que se inscreve a realidade clínica, a letra como signos que buscam deciframento.</p>	<p>Discurso Universitário $\frac{S2}{S1} \rightarrow a$</p> <p>S1 - significante mestre que institui o 'todo saber' engessado, não se articula a significantes</p> <p>S2 - saber do sistema fechado idealizado como 'todo saber'</p> <p>S- enquanto tal é forçado substituído pelo resultado das operações quantitativas ou o resultado partição das disseções</p> <p>a - opacificação do O(outro) tomado 'coisa em si' (corpo, discurso, etc.)</p>
Causas e Consequências	
<p>Língua como sistema aberto: os signos aprendem novas significações.</p> <p>Conserva a linguagem, a língua e a referência, portanto a conotação e a denotação.</p> <p>Com a referência, possibilitam o discurso do O(outro).</p> <p>Toma em conta o sujeito e a representação (o haver simbólico)</p> <p>Qualidades e significações singularidades, particularidades e diferenças.</p> <p>Sua ciência toma em consideração a questão da representação e do real como impossível, que sempre escapa.</p> <p>Não negam as ideologias, buscam conhecer as subjacentes à sua prática.</p> <p>Discurso que conserva a autoria, autores e estilos.</p> <p>Sistema polissêmico, comporta sistemas de verdade.</p>	<p>Língua como sistema fechado: os signos transformam-se em objetos.</p> <p>Língua idealizada. Engessamento do simbólico. O Sistema é denotativo, perde a conotação. Unifica a linguagem e neutraliza o discurso, elimina a referência,</p> <p>ao eliminar o discurso do O(outro)</p> <p>→ Elimina o sujeito.</p> <p>Ao transformar o signo em 'coisa em si' Seu campo semântico será a quantidade.</p> <p>Perde o acesso às particularidades, e às diferenças.</p> <p>À sua ciência não lhes resta mais que a descrição e a quantificação das supostas 'coisas em si'.</p> <p>Ao negar as ideologias e utilizar a idealização do sistema tornam-se fortemente ideologizadas.</p> <p>Perde-se a autoria, o autor e os estilos, ao eliminar as possibilidades de significações, de sistemas de verdade e diversidade discursivas.</p> <p>Sistema monossêmico baseado na verossimilhança.</p>

Estas éticas fundam clínicas distintas com distintos modos de operar com e sobre o sintoma, e mesmo de conceber o sintoma. Assim, formularíamos o seguinte quadro em que contemplam as duas tradições psiquiátricas e a psicanálise.

- **Aniquilar** o sintoma sem decifrá-lo.

- • Sintoma como "coisa em si".
- • Sintoma como mal a ser debelado não para restituição da saúde, mas para o domínio da morte.

- **A ética é livrar da morte.**

- **Decifrar** o sintoma para curar, aliviar ou consolar.

- • Sintoma como quebra da homeostase.
- • Signo em que se inscreve a particularidade da doença e que, no estabelecimento e leitura das relações, permite alcançar a particularidade do doente.
- • Entregar o corpo /mente a si mesmos auxiliando-os a reconstituir-se.

- **A ética é a conservação da vida e /ou do ser em toda a sua complexidade e qualidade.**

- **Reduzir** o sintoma como conceito de cura.

- Redução do sintoma à sua articulação mínima, representante da particularidade do sujeito.
- Amarração borromeana, ou nomação.
- Através da equivocidade da interpretação/ Corte, Pontuação, Escansão. Construção.

- **A ética é a do desejo e a do bem-dizer.**

Estas clínicas têm diferenças marcantes. No entanto, há diferenças que são inconciliáveis. Não vemos como a clínica psicanalítica poderia se articular com uma prática que forclui o sujeito tal como a esta que chamaríamos de cnídica. Dessa forma, acho possível a um psicanalista ser também psiquiatra, desde que sua escolha recaia por uma psiquiatria que conserve a possibilidade da emergência do sujeito, que tome em conta o simbólico, cuja consciência da linguagem permita distinguir seus conceitos das realidades que ele abarca, livre desta doença dos olhos que é acreditar que *o que vê é real*, ou que *as coisas são como as vejo*, que não considere que o real enquanto tal é inapreensível. Uma clínica que forclui o sujeito não só toma por objeto os sujeitos que trata, como não permite aos que a professam a ousadia do sujeito. Estes, assim tomados como objetos nesta prática, a que desejo servem? Quem usufrui de suas almas seqüestradas?

Vemos na clínica psiquiátrica fenomenológico-existencial uma destas possibilidades, aí cobra-se do sujeito a sua responsabilidade, sobretudo por suas escolhas. Fortemente influenciada por Husserl, Jaspers, Heidegger, Merleau Ponty, Sartre, filósofos que dispensam considerações à cerca de suas relações com as questões da linguagem. É tributária de toda a tradição pineliana, que por sua vez reintroduziu a tradição hipocrática no tratamento dos doentes mentais, e não era outra a tradição dos alienistas do sec XIX, como Esquirol, Morel, Règeis, Capgras, Sèglas, Fauret etc. Esta psiquiatria tem memória, tem história, é cuidadosa com seus movimentos epistêmicos, nela surgiram Jaspers, Binswanger (que foi sensível às influências freudianas), Minkowski, Schneider, Kretschmer, Mayer Gross, Lopes Ibor, Lopes de Lerma, Honório Delgado e, mais atualmente, Gérman Berrios e, entre nós, Carol Sonenreich e outros. Mesmo Bleuler, porque não? Há outras, por exemplo, a fundada por Henri Ey e os do grupo Confrontation, atualmente bastante influenciados por Lacan.

Lacan, depois de se valer da psiquiatria fenomenológica, em sua tese de doutorado, não perde ocasião de criticar a compreensão, a explicação, a intencionalidade, Sartre e seu inferno, a liberdade, enfim. No entanto, há o elogio a Merleau Ponty, a quem o Lacan dos inícios tanto se assemelhava e que tantas inspirações lhe trouxe. Esta má vontade de Lacan, não conta com a mesma benevolência que permitiu

extrair do automatismo mental de Clérambault a sua cadeia de significantes. No entanto, esfriando a necessidade de diferir, de separar o imaginário do simbólico e do real, outros pontos igualmente profícuos poderão ser obtidos. Por exemplo, que tal pensar a compreensão fenomenológica como respeito ao referente comum e capacidade de metaforizar? Pode ser instrumento importante de distinção entre neuróticos encobertos sob uma patoplastia psicótica que os do DSM não hesitariam em elencar como esquizofrênicos. Apenas um parêntese para demonstrar que pode haver aí uma profícua articulação não suficientemente explorada. Mantendo-se o acordo de que quando um analista "*compreende seu analisante*" perdeu uma boa ocasião de interpretar.

Lacan (1958), em *A Psicanálise verdadeira e a falsa*, faz constar de seu ensino seminários, a apresentação clínica e supervisão terapêutica à época ligada ao serviço do Prof. Delay. E, no *Ato de Fundação* (1971) da Escola Francesa de Psicanálise, a que veio a ser Escola Freudiana de Paris, propõe a Seção de Psicanálise Aplicada (o que significa de terapêutica e clínica médica) que admitiria **grupos médicos, analisados ou não**, desde que estivessem em condições de contribuir para a experiência analítica. Esperava desse grupo um trabalho crítico de toda a clínica, no aspecto nosológico, nosográfico e terapêutico. Sabe-se que até o fim de seus dias esteve na "*Présentation des malades*". Há hoje diversos escritos que tentam teorizar esta atividade de Lacan como um ato analítico simultaneamente ligado à cura e ao ensino. Seria necessário um pouco mais para julgar a justeza destas formulações, por exemplo, as intervenções de Lacan que efeitos geraram sobre os sujeitos em questão? Quanto ao ensino, os quantos ali estiveram presentes testemunham sua eficácia.

Lacan nunca fugiu à questão da cura na clínica psicanalítica, redefiniu-a muitas vezes, mantendo uma clara diferença da cura psiquiátrica. Podemos dizer que para Freud e Lacan a psicanálise era uma clínica, e é dentro desta perspectiva que é possível uma articulação entre ambas as clínicas, desde que se guarde seus limites e diferenças. Ao oficiante cabe detectar em que lugar é chamado em cada demanda, e à qual responde, pois não lhe será dado ocupar ambos os lugares ao mesmo tempo. Discursos diferentes fundam diferentes laços sociais, pedem distintos elementos em lugar de agente, têm distintas produções. A diferença é estrutural, não pode ser simplesmente no hospital, psiquiatra e, no consultório, analista. Enquanto que no hospital a falta do gesto de pagamento pode não permitir que se instaure o discurso do analista.

A função do dinheiro na análise

*"Nesses assuntos de dinheiro, eu sou intratável".
(Lacan respondendo a Pierre Martin(1984))*

*"O desejo implica a necessidade; é o apetite do espírito,
que é tão natural quanto a fome é para o corpo.
É daí que a maioria das coisas tiram seu valor."
(Nicholas Barbon(1696) apud Martin,P (1984))*

O dinheiro, na análise, intervém como um significante mestre, móvel do gesto de pagamento.

Na psicanálise, não importa o quanto [em dinheiro] se paga, mas o quê e como se paga. Vale dizer, que este pagamento possa de fato significar algo da castração, represente a perda de gozo na incidência da lei, tornando possível que *se pague o devido onde se deve*.

Conforme Pierre Martin

"O dinheiro na transferência analítica mobiliza, no lugar de significante mestre, a elaboração desse fantasma [da morte do pai, pelo qual se tenta denegar a angústia de nascer (naître/ n'être)], é nisto que ele é o poder do Outro, e significante radical da falta. É (está) a este título *na lembrança (convocação) [rappel] do pai morto* enquanto significante da Lei, *reencontro repetitivo da deiscência do ser*. Instrumento do *ter* enquanto que significante de um mercado de *saber*, ele se abre no fim da análise sobre o *nada* da demanda". (1984:116)

"Sobre o 'fundo perdido' do gozo, todo trabalho, toda produção repete a castração original. Talvez isso reapareça no discurso do analista de transpor a ordem na dimensão humana de sempre, aquela em que, no gozo renunciado, o falo positivado é significativo do apelo do ser" (1984:126)

O gesto que articula o ato de pagamento é mediador do corpo e da linguagem, é elemento da transferência, parte faltante à imagem especular, metonímia da castração original. É, na relação analítica, o que porta algo de real. Daí a importância do pagamento em dinheiro e por vez. O pagamento em cheque reveste-se de um valor imaginário e introduz um terceiro indevido na situação analítica, imaginariamente pode converter-se em números que saem de uma conta para outra, no registro do contrato social, sem haver o pagamento real-simbólico no que respeita à castração. Igualmente por aí seria calculável a intromissão dos convênios de saúde, bem como a questão da análise nos serviços públicos. Sabe-se dos efeitos para o "Homem dos lobos" o não ter pagado sua análise com Freud, cuja incidência pode constatar Ruth Mac Brunswick, comentado por Lacan no **Seminário I** e em *Função e Campo da Palavra*, como um dos elementos desencadeantes de sua psicose.

Entre outras razões, eis porque a psicanálise não é uma profissão. O analista sabe ou deve saber o que cobra, cabendo ao analisante saber o que paga. Lugar de economia reversa, em que se paga para perder, ganhando-se um certo saber e ainda mais um não-senso, o precioso real.

Lacan respondendo a filósofos sobre a questão do pagamento e se a psicanálise é ou não classista, nos diz "*o fato da psicanálise ter que ser paga não implica que ela seja uma terapia classista, mas as duas são tudo o que resta atualmente da ironia*". Tenha-se em conta que a ironia aqui referida é uma categoria filosófica que pode ser pensada na psicanálise como um operador que pode convocar o sujeito, usada por Lacan para dirimir cristalizações imaginárias e colocar o sujeito em questão.

Em uma análise opera-se a passagem do dinheiro como objeto fálico ao dinheiro como significante fálico. Do valor fálico na economia libidinal como objeto à positivação do falo enquanto significante. Elemento privilegiado da transferência, em cujas incidências permite observar os diversos deslocamentos da posição do sujeito. Sua economia está para além da circulação de mercadorias, faz parte da estratégia e não da tática na direção da cura; e lembrando Lacan, *o analista é mais livre em sua tática do que em sua estratégia*, constituindo-se a estratégia de operadores que implantam o dispositivo analítico.

Quando preparávamos este trabalho, topamos com uma tese de doutoramento, cujo título é **Proposição de um dispositivo de formação para o psiquiatra clínico** de Isidoro Eduardo Americano do Brasil (2001). Psiquiatra e psicanalista, com prática de ensino em ambas as disciplinas, formaliza este dispositivo recorrendo a Lacan. Por motivos semelhantes aos nossos, também vê essas práticas como ofícios. No entanto, utiliza para formação do psiquiatra clínico formulações que incluem o discurso do analista, de maneira rigorosa e com exigência de análise. O inconveniente que vemos nesta proposta é o apagamento das diferenças das duas clínicas. Alguém com mais de trinta anos de trabalho em ambos os campos, membro de uma instituição psicanalítica do Rio de Janeiro e também professor de psiquiatria, e que produz esta tese quase como um testamento de seu longo caminho, como dizem suas palavras: "*Esta tese se reveste de um caráter testamentário. É o que suponho ser uma contribuição, um legado, aos nossos contemporâneos e sucessores no ofício, onde dedico minha existência de trabalhador decidido, o campo da doença mental.*" Percebe-se a posição de alguém que introduziu a questão do sujeito em sua prática psiquiátrica e por um viés que nos parece novo, embora problemático no que tange aos limites e diferenças dos campos. Pois não só se vale do discurso do analista como também de algumas propostas de Lacan para seu ensino tais como o passe e o cartel, utilizados para formalizar o seu "*dispositivo de formação para o psiquiatra clínico*", que concebe sob a forma de uma transmissão. Deixa clara a sua pretensão: "*Quero também encontrar uma condição de possibilidade para a interseção Psicanálise/Psiquiatria onde a Psicanálise ofereça meios à Psiquiatria para a transmissão de seu campo*". Foi sua forma original de resolver as aporias que surgem àqueles que exercem ambas as práxis e que não se viu obrigado a entrar na lógica do **ou** excludente.

Este autor, como nós, observa a proletarianização do chamado campo da 'saúde mental'. Em finais dos anos 70 e início dos 80, na esteira das lutas contra a ditadura, vimos surgir os chamados 'trabalhadores da saúde', esta espécie de esquerdismo que efetua as políticas da direita de diminuição dos gastos com a 'saúde mental'. E que, pretextando democracia, anula diferenças por pensá-las como uma questão aritmética, esconde sob algumas de suas boas ideias e práticas a luta pela 'reserva de mercado' e a inveja

dos que supõe poder. O autor procede a uma crítica desse posicionamento a partir da *'bela alma'* e da *'lei do coração'*. São interessantes suas observações. Quanto a nós, desde o surgimento dos tais trabalhadores nos perguntamos quem seriam seus patrões, pois sempre pensamos a medicina, e com ela a psiquiatria, como um assunto entre o médico e seu paciente, nisto que chamo ofício no contexto das artes liberais, seja onde seja que se encontrem, nos hospitais públicos ou privados, nos ambulatórios, nos consultórios etc. Enquanto cidadãos, prestamos contas às leis que regulam as profissões, bem como às associações de classe, mas repetimos que entre o médico e seu paciente o que vige é a ética de sua práxis, conforme tivemos ocasião de formular mais acima. Trago aqui este feliz encontro que, tal como os trabalhadores da saúde, que não estão sós, também nós, embora sós, não estamos sós, e bastaria dois, que aliás não se conhecem, para que isto já constituísse um campo. Nele podemos ler os efeitos de um certo real que, enquanto tal, nos questiona.

A psicanálise, enquanto ofício tem seus modos particulares de transmissão. Sabemos que ela se dá de um a um e o puro discurso do mestre ou o universitário não conseguem transmiti-la, ainda que ela possa deles se valer.

Distingo transmissão, ensino e difusão da psicanálise. Formulo a transmissão como a transmissão do "discurso do analista", o que se daria apenas em uma análise, como já assinalamos anteriormente. Enquanto que seu ensino diz respeito ao *"saber do analista"* o que pode se dar em várias instâncias; o próprio Lacan nos diz que a melhor forma de transmissão deste saber seria pelos matemas, que sempre implica que alguém possa falar deles. O *saber do analista* e não mais o *discurso do analista*, se transmitiria através dos matemas, modo que ele achou mais próprio para escrever o real que a experiência da análise deixa como resto, pois, indo além de Wittgenstein, Lacan postula que aquilo que não se pode falar se escreve, não de qualquer modo, mas pelo matemas ou pela poesia.

Esta equivocidade provocada por Lacan pelo uso da palavra *transmissão*, como sempre, nos faz trabalhar. Que espécie de saber se transmite com a transmissão do discurso do analista? Basta dizer que é um *saber ler no escutado?* O *desejo de saber* mencionado por Lacan na **Nota aos Italianos?** é isto, também, no entanto, por estranho que possa parecer, transmite-se um *não-saber*, um real, *"há saber no real"*, como nos diz Lacan. A transmissão desse *não-saber* implica que cada análise seja única, implica também que cada analista *'reinvente a psicanálise'*. É um algo que apenas a passagem pela experiência pode nos tributar. Não se deve ao analista e tão pouco ao analisando, advém do próprio funcionamento do discurso do analista, como uma espécie de resto não simbolizado em cada análise. A consequência lógica dessa transmissão foi a instituição do passe, não como nomeação, pois se uma análise chegou de fato a seu termo, um sujeito que aí se produziu estará sob o *essaim (S1)* que o identifica e, ainda que não o determine, lhe permite seguir o percurso de sua análise em que recebe um nome próprio, distinto do nome do pai. Esta nomeação lhe permitirá dar sustento à sua existência, responder em nome próprio junto a outros. Nomeação esta que o impossibilita de estar sob outras, pois ficaria em dívida ética com o seu desejo e assujeitado a alguma fascinação imaginária, e se um sujeito não tiver como sustentar sua existência não hesitará em fazê-lo justamente, *pagando onde não deve com o que não deve*.

Não é de nomeação e nem de garantia o do que se trata e, sim, de algo que necessita ser simbolizado, não sendo, contudo dirigido ao próprio analista enquanto depositário do sujeito suposto saber, posto em deposição, mas a um espaço que permita uma possível simbolização. Sendo uma das formas possíveis, talvez não a única, a formulado por Alain Didier Weil (2006) como o 'lugar de insistência', cuja transferência diz ser não topográfica, mas topológica, lugar efêmero e de uma temporalidade do *só-depois*, regido por uma transferência para o real. Finalmente, podendo produzir significante(s) novo(s) que responde (m) a este furo no saber (S(ȳ)), jamais simbolizável inteiramente e de uma vez. O *crer no inconsciente*, amor não narcísico da Bejahung. Considero esta a mais inestimável transmissão. Dela se esperam os significantes novos, a *reinvenção da psicanálise* que nos compete enquanto analistas.

A transmissão na análise implica um ato que coloca o sujeito inapelavelmente frente a uma lei por ele aceita e que lhe exige uma renúncia, não necessariamente uma perda. A figura mítica do solitário ato de Abraão que transmite a fé a Isaac, ao levá-lo para o sacrifício a pedido de seu D'us, que lhe exige a renúncia, mas que não efetua a perda impedida pelo anjo a seu mando, pode se oferecer como a imagem mais próxima deste ato de transmissão. É bom notar que o ato consiste em se dispor a cumprir o pedido e não em consumá-lo, pois se Isaac fosse morto se provaria, mas não se transmitiria a fé. E se provaria a fé de um pai assassino, então melancólico, e num Deus igualmente assassino. A transmissão se dá no além das barganhas e trocas imaginárias e mesmo simbólicas, pois é de um real que se trata, um real que

possa não ser forcluído, como na psicose. Eis o paradoxo da dialética da transmissão e sua ética do *sacrifício do sacrifício*. Aqui, Isaac filho-falo, uma vez perdido enquanto tal ressurgiu enquanto outra alteridade ali então futura que recebe, no depois de sua constituição, a transmissão da fé.

Lacan (1973), em *L'Étourdit*, postulou que o discurso do analista é justamente aquele capaz de fundar um laço social livre de qualquer necessidade de grupo, no que o efeito de grupo acresce de imaginário ao discurso.

Visando diminuir os efeitos de grupo, para o ensino Lacan formulou dois modos.

- O *Seminário*, em que o analista assume em próprio nome o lugar do analisando, buscando articular "os restos que a experiência lhe deixa" à teoria, à psicanálise em extensão.
- O *cartel*, de estrutura efêmera e de produção particular, com a figura do *mais-um*, cuja função seria dirimir as injunções imaginárias que aí possam surgir.

Estruturas que buscam outras formas de associar-se que não o grupo, cujas formações imaginárias são peças de resistência ao saber inconsciente. Razão suficiente para a afirmação de Lacan de que os analistas não devem se associar sob a forma de grupo. Sabemos desde Freud que a estrutura de grupo se prende à identificação de um traço do líder, tomado enquanto ideal de eu. Freud asseverava que as instituições se estruturam sob a forma da igreja ou do exército, a primeira pelo Eros desarticulado de Thanatos e a segunda no viés contrário. Freud constituiu a sua no primeiro viés, Eros sem Thanatos, une, mas burocratiza; teriam os lacanianos escolhido o segundo? Sabemos que a pulsão de morte desarticulada de Eros, ao invés de separar e/ou simbolizar, destrói ou leva à ruptura. As contínuas cisões dos grupos lacanianos não sugerem isto?

Ao nosso ver, os analistas, quando se associam, seria mais próprio que o fizessem em torno de seu objeto o *a*, causa de **desejo**, no caso **o de saber**, mais propriamente a vigência do não-saber ou do furo no saber. O que só se torna suportável se se atravessou momentos distintos da castração, o próprio fantasma, e de cujo sujeito acéfalo das pulsões se tenha chegado a este amor não narcísico – "o *crer nele*" - no inconsciente, após a *bem-dita* nomeação, o que lhe permite não se desviar desse furo no saber, desse incognoscível que é o real.

A psicanálise assim formulada é *não-toda*, que está sempre a advir nos desafios e impasses que o real desta clínica lhe coloca. Para Lacan, transmitir a psicanálise é contribuir para o saber analítico em que há sempre um "insabido", sendo o analista aquele que trabalha com sua falta, a saber, o que foi reiterado na sua *Carta aos Italianos (1974)*: "Tudo deve girar em torno dos escritos que estão por vir". Associações em que não interessaria o amor e tampouco o ódio, mas o objeto em causa.

Em uma análise uma das questões, das mais dolorosas, que surge é a da **existência**, que uma vez não formalizada pode perpetuar um Outro consistente [e seus representantes] que garanta a existência do um.

Ivete Villalba (2008), em seu artigo *Outra razão – Ser Falante* formaliza esta possibilidade do suporte à existência do sujeito podendo então prescindir do amor ou do ódio do Outro. Um sujeito, uma vez questionado pela pergunta *Quem sou eu?*, persiste sem o sentido de sua determinação e sem a significação de sua existência, pois, ao se identificar a um atributo – um significante (o que não é idêntico e sim diferente de si mesmo), perde sua existência ontológica, só podendo recuperá-la no passo de uma das operações descritas que é a da **decisão** [é isso, não é isso] da **asserção sobre o juízo de existência**, dita **nominação**. Só então poderá aceder à sua existência. Operação que só se torna possível quando se separa a razão da causa, após a emergência do o objeto causa de desejo. Há uma passagem da lógica atributiva para a lógica de predicado, que é a da estrutura do sintoma. Da *causa material*, **o significante** que produz e barra o gozo, pela *causa formal*, que define uma coisa e faz com que ela seja o que é; pela operação *da causa eficiente* o sujeito separa a representação da percepção e do mundo externo e pela *causa final*, a questão do gozo, em que o sujeito encontra a razão de seu ser no discurso de que participa, "pois é impossível existir por si mesmo, sem o outro".

A autora elenca a seqüência das operações em uma análise.

Da **interrogação e implicação**, as perguntas:

- *Se faço o que me prejudica, então quem penso que sou e por quê?*
- *Quer o que deseja?* O objeto causa comparece como negado – **a decisão é afirmativa**
- *Quem sou eu?* Como o significante da identificação não responde é necessária uma outra lógica, outra razão que responde com um **nome próprio** além do nome do pai, que o **sustenta** na condição de **ser humano**.

Villalba conclui: "Assim, uma análise é terminável quando há saber bem dizer, que é um fazer. Nessa posição, o ser falante poderá voltar-se mais para o que produz, haver-se com a realidade do humano, dizer-se causado por um conceito [objeto causa] e designado por um nome".

Nossa posição é a de que o passe, enquanto nomeação (AME, AE, AP, etc.), no interior de uma instituição, pode proporcionar uma ocasião de sutura deste furo e de esquecimento deste real, o que às vezes pode estar sendo necessário a alguém para dar conta de sua existência.

Isidoro Vegh (2005) propõe –se a avançar sobre o terreno da lógica das estruturas coletivas, articulando a questão do *próximo*, que Lacan define como "*a iminência intolerável do gozo*" (Lacan, 1969). "*Da inconsistência do Outro e do impossível esgotamento do real funda a demanda necessária do outro*" (p. 92) e *teria um antecedente na demanda incondicional do Outro primordial*.

Vegh formaliza algo sobre o *amor ao próximo* (distinto do semelhante) como o amor imotivado do Outro, em resposta à pergunta de Lacan, "*de como um sujeito após a travessia de seu fantasma pode viver a pulsão*". Para o autor, este amor ao próximo seria fundado no Real do Outro primordial e se transmite no Real para o sujeito, há uma transmissão no real, na afirmação do ser enquanto vida e que traz o gosto do encontro com o outro. Aponta uma via de como um sujeito canaliza o seu gozo, uma vez percorridos os extremos da experiência de análise, como invoca os outros, os que ele reivindica no lugar de próximo.

O próximo exemplifica Vegh, é aquele seu amigo que você não vê há anos e quando o vê continua a conversa como se fosse ontem.

Para mim, amigo é aquele *que lembra a você quem é você, quando você se esquece*, atento a seus descarrilamentos sem dor sem esforço. E mais, você o ouve sem mágoa, sem conflito, agradecido e com alegria. No meu entender, a amizade é talvez a única das relações humanas que exige a ética para existir, pois anda longe de Eros, das paixões.

O amor do próximo é distinto do altruísmo contra cuja agressividade nos adverte Lacan. Segundo Vegh, o próximo proporciona o reencontro com o nosso ser de duas maneiras distintas:

- com a significância do nosso ser, nossa condição de sujeitos como "falta em ser";
- com o ser de nosso corpo enquanto lugar do gozo.

Esse amor não se funda nos méritos do objeto, nada tem a ver com a justiça, o que não quer dizer que prescindida da lei.

Para Vegh, este *além da travessia do fantasma*, o chamado o sujeito acéfalo da pulsão não seria uma questão para depois da análise e sim seu questionamento deveria se dar no interior do próprio processo analítico. Haveria que se acrescentar uma etapa: que o sujeito investigue como distribui seu gozo, uma vez que sai da fixação de suas formas privilegiadas. Que investigue como canaliza seu gozo, os diferentes modos como invoca os outros. O sujeito deveria estar advertido dessas diferenças, vale dizer entre o que sabe e o gozo que põe limite a este saber. Invocar o outro do melhor modo poderia permiti-lo situar como próximo. Termina dizendo "nossa estrutura não se fecha sem a distribuição do gozo que o outro nos propõe".

Ora por quê trouxemos para o lugar do ensino estas duas últimas referências, sendo que ambas tratam de questões da clínica? Porque detectamos uma sintomática que perambula pelos lugares em que os analistas se reúnem e que pensamos tem algo a ver com estas questões, como deixamos entrever ao

comentá-las. Assim, tomar estas questões em consideração pode apontar novos caminhos no que se refere à transmissão e ao ensino da psicanálise. Elementos que trazidos podem otimizar as possibilidades dos analistas poderem se reunir em torno deste que é o objeto da psicanálise por um lado e, por outro, melhor advertidos para invocar os outros em condição de próximos, já que este *furo no saber* que é da nossa conta exige-nos trabalho.

Quanto à difusão da psicanálise, é auto-explicável, trata-se da entrada da psicanálise no mercado das práticas e dos saberes, ao meu ver, sempre uma faca de dois gumes. Se, por um lado, difunde a psicanálise, é de se perguntar, por outro, o quanto não a dissolve, criando fechamentos e resistências ao discurso do analista.

O mesmo se poderia dizer da assim chamada profissionalização da psicanálise. Penso que, por todos os arazoamentos acima expostos, fica claro nosso ponto de vista, de que pela especificidade e exigências de implantação deste discurso seria uma impossibilidade para psicanálise. Diríamos de modo sucinto: ou bem psicanálise ou bem profissão.

Referências Bibliográficas:

Baltazar, M.L. Medicina hipocrática e DSM-III. **Temas (Teoria e prática do psiquiatra)**.S.P. 23 (45): 18-24, 1993.

_____ **Modelos e tendências da psiquiatria no Brasil**. Estudo retrospectivo (1955/1970 e1980/1990). 1997. 262p. Tese (doutoramento em Psiquiatria), IAMSPE.

_____ Psicofármacos e Psicanálise. *Pulsional Revista de Psicanálise* (183):5-20, 2005

Brasil, I.E.A. do **Proposição de um dispositivo de formação para o psiquiatra clínico**. Tese de Doutorado apresentada à Escola Nacional de Saúde Pública. R. J., 2001.

Ernout, A et Meillet, A *Dictionnaire etymologique de la langue latine*. Paris, Librairie C. Klincksieck, 1951.

Hippocrate *Les aphorismes D'Hippocrate*. Traduzido por Dr Ch.Darembreg Collection Antiqua, Paris 1934.

Hipócrates. *Tratados hipocráticos*. Madrid, Ed. Gredós, 1983.

Lacan, J. Proposition du 9 octobre 1967 sur le psychanalyste de l'École. **Scilicet**, 1: 14-30, 1968.

_____ Lettre aux Italiens. **Lettre mensuelle de l'École de la Cause freudienne**, p.9, avril 1982. Rédigé en 1974.

_____ *Overture de Section clinique*. **Ornicar** (9):11, 1977.

_____ L'Etourdit. **Scilicet**, 4: 5-52, 1973.

_____ **Le Séminaire. Livre XI (1964).Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse**. Paris: Seuil, 1973.

_____ **Séminaire XVI: (1969) D'un Autre a l'autre**. Paris: Seuil, 2006.

_____ **Le Séminaire. Livre XVII (1969-1970).L'envers de la psychanalyse**. Paris. Seuil, 1980.

_____ **Le Séminaire XXII: RSI – Seminário inédito, 1974-1975**.

_____ **Le Séminaire XXIII (1975-1976): Le Sinthome** Paris: Seuil, 2005.

_____ Radiophonie –**Scilicet**. Paris, v. 2/3,1970.

_____ **Télévision**. Paris: Seuil, 1974.

_____ **Outros Escritos**, RJ, Jorge Zahar Ed, 2003, trad. Vera Ribeiro

- A psicanálise verdadeira e a falsa (1958) p.173-182
- Resposta aos Estudantes de Filosofia (1966) p. 210-218
- Ato de Fundação (1971) p. 235-247
- Alocução sobre o Ensino (1970) p.302-310
- Nota Italiana (1973) p. 311-315

*Martin, Pierre. **Argent et psychanalyse**. Paris, Navarin, 1984.*

*Le geste du paiement – **Scilicet** ,Paris, Seuil,1975 (5): 111-123.*

*Morel, François **Une fiction de psychiatrie, Acherontha** (5).*

*Vegh, Isidoro **O Próximo**. RJ, Companhia de Freud, 2005, traduzido por André Luís de Oliveira.*

*Villalba, Ivete **Outra razão – Ser falante. Texturas** (7): 31-34, 2008.*

Weil, Alain Didier. Por um lugar de Insistência in Lacan e a formação do psicanalista. Marco Antonio Coutinho Jorge (organizador) RJ, Contracapa, 2006 , pp 107-119.

Os fins de uma análise: terapêutica e formação do analista

Ana Carolina Borges Leão Martins y Laéria Fontenele

No segundo capítulo de *Análise Terminável e Interminável*, Freud nos lança dois significados para a expressão " *análise terminada*". O primeiro desses pode surpreender aos seus leitores, por sua aparente trivialidade: (...) *de um ponto de vista prático (...), uma análise termina quando analista e paciente deixam de se encontrar para uma sessão analítica* (p. 235). Já o segundo significado, longe de ser banal, é mais ambicioso: *o que estamos indagando é se o analista exerceu uma influência de tão grande consequência sobre o paciente que nenhuma mudança ulterior se realize neste, caso sua análise venha a ser continuada* (p.235). Da alternativa simples, óbvia em si mesma, ao significado imponente do que seria uma análise terminada, há uma pergunta que Freud desenrola no pano de fundo de suas duas definições: quais são as condições para que uma análise chegue a seu termo?

No primeiro caso, para que um analista e um paciente não se encontrem mais em uma sessão analítica, dois grupos de condições devem ser *parcialmente* preenchidos: do lado do paciente, é preciso que ele não sofra mais de inibições, sintomas e angústias. Do lado do analista, Freud enumera quatro outras possibilidades:

(...) que o analista julgue que foi tornado consciente tanto material reprimido, que foi explicada tanta coisa ininteligível, que foram vencidas tantas resistências internas, que não há necessidade de se temer uma repetição do processo patológico em apreço. (Grifos nossos) (FREUD, 1937/1996, p. 235)

Do lado do paciente, percebemos que a finalidade terapêutica coincide com o término do tratamento analítico. Pois nada mais natural do que o analisando que sofre os incômodos de sintomas, pedir a o seu analista que deles os desembarace. Entretanto, Freud nos ensina que a terapêutica só ressurgue como finalidade para o paciente, cabendo ao analista levar as coisas um pouco mais além da demanda de cura que lhe é endereçada.

Do lado do analista, a mola terapêutica esbarra em sua parcialidade: não é possível esgotar a totalidade do inconsciente, eliminando as fronteiras entre as instâncias psíquicas e esclarecendo tudo o que há de ininteligível nas formações sintomáticas. *Há quase sempre fenômenos residuais, uma pendência parcial* (FREUD, 1996/1937, p. 244). Essa impossibilidade ante uma eficácia terapêutica absoluta nos empurra ao segundo significado do que seria uma análise terminada.

A segunda definição se constrói em torno de um ideal: a terapêutica, radicalizada ao ponto limite de coincidência com o término de análise, produziria um sujeito imutável, indiferente às transformações da vida. Nesse ponto, a análise exerceria uma influência tão grande sobre o sujeito, que o tornaria inflexível a qualquer reedição dos sintomas neuróticos. Uma espécie de estado zero do psiquismo, normalidade ao limite, na qual os sujeitos não mais se deixariam abater por quaisquer vicissitudes, sejam as da vida, sejam as da pulsão. A condição para essa segunda definição de término de análise seria, portanto, a insurgência de uma *normalidade psíquica absoluta*, impossível nos termos propostos pela segunda tópica:

É como se fosse possível, por meio da análise, chegar a um nível de normalidade psíquica absoluta – um nível, ademais, em relação ao qual pudéssemos confiar em que seria capaz de permanecer estável, tal como se, talvez, tivéssemos êxito em solucionar todas as repressões do paciente e em preencher todas as lacunas de sua memória. (FREUD, 1937/1996, p. 235)

O raciocínio seguinte a esse texto freudiano será o de provar a impossibilidade de cumprir com as três grandes ambições terapêuticas: 1. Resolver definitivamente o conflito entre o Eu e a Pulsão; 2. Impedir a reedição de novos conflitos; 3. Fazer ressurgir um conflito inexistente, com fins profiláticos. Algo se coloca como obstáculo ao cumprimento das ambições analíticas, e é exatamente a descoberta desse obstáculo o fator responsável pela dissociação definitiva entre o fim de análise e a finalidade terapêutica.

Retrocedendo no tempo, à época das *Conferências Introdutórias* de 1917, observa-se algo diverso. Freud, então, acreditava ser possível a cura definitiva dos sintomas e o impedimento de suas reedições em situações futuras. Na primeira tópica, a cura e a profilaxia faziam parte dos horizontes concebidos para uma análise.

Na Conferência XXVII, intitulada *A Transferência*, Freud parece taxativo diante das condições determinantes da eficácia do processo terapêutico. A fórmula *tornar consciente o inconsciente* atravessa todo o artigo e se constitui como o operador lógico tanto dos acréscimos terapêuticos quanto do término do tratamento analítico:

Aquilo que empregamos, sem dúvida, deve ser a substituição do que está inconsciente pelo que é consciente, a tradução daquilo que é inconsciente para o que é consciente. (...) Transformando a coisa inconsciente em consciente, suspendemos as repressões, removemos as precondições para a formação dos sintomas, transformando o conflito patogênico em conflito normal, para o qual deve ser possível, de algum modo, encontrar a solução. Tudo o que realizamos em um paciente é essa única modificação psíquica: a extensão em que ela se efetua é a medida da ajuda que proporcionamos. (Grifos nossos) (FREUD, 1917b/1996, p. 437)

Se fizermos um contraponto entre a citação acima e aquela de 1937, onde Freud explicita condições mais modestas para o término de uma análise, perceberemos que, em 1917, a proposta de tornar consciente o inconsciente não apenas participa como pressuposto terapêutico como também se insinua enquanto única modificação psíquica possível a ser efetuada em uma análise. Ao fim desse mesmo parágrafo, no texto de 1917, Freud ainda acrescenta: lá onde os recalques não podem ser desfeitos, não podemos esperar muita coisa de um tratamento analítico.

Entretanto, o que significa tornar consciente o inconsciente e suspender o recalque?

Sabemos que o recalque é o mecanismo que divide os componentes da pulsão: de um lado, há os caminhos para os representantes representativos da pulsão, de outro, há os destinos do afeto. Os representantes representativos da pulsão caem sob o domínio do inconsciente, enquanto os afetos podem se deslocar de representação a representação, podem condensar-se em inervações corporais ou, simplesmente, manterem-se desvinculados das representações e das inervações, caso em que assumem o colorido da angústia (FREUD, 1915/2004, p. 182).

Conforme a metapsicologia, o aparelho psíquico é regido pelo princípio do prazer, que busca rebaixar a sua sobrecarga energética, mantendo-a tão baixa quanto possível ou, simplesmente, mantendo estáveis os níveis de tensão. Nesse contexto, o mecanismo do *recalque* é tido como sendo o modo neurótico de defesa da ocorrência de estados de sobrecarga psíquica. O recalque será bem sucedido na mesma medida em que conseguir evitar o aumento de tensão no interior do sistema, aumento que desencadearia uma sensação de desprazer. *Se um recalque não consegue impedir que surjam sensações de desprazer ou de medo, podemos dizer que ele fracassou, ainda que seu objetivo tenha sido alcançado com relação à parcela representacional.* (FREUD, 1915/1996, p. 183).

Feito esse parêntese, podemos vislumbrar uma resposta a nossa pergunta: *tornar consciente o inconsciente* significa atualizar os representantes pulsionais que caíram sob o domínio do inconsciente, solucionando o enigma que os sintomas comportam. Pelos caminhos da fala, o sentido dos sintomas é reintegrado à consciência, processo que constitui a base dos acréscimos terapêuticos de uma análise. Podemos observar que a proposição terapêutica, centrada na fórmula *tornar consciente o inconsciente*, atravessa de ponta a ponta as formulações freudianas e ressurgiu, em 1937, como a primeira condição de término do lado do analista (*que o analista julgue que foi tornado consciente tanto material reprimido*).

Mas o que dizer da suspensão do recalque? Seria a mesma coisa?

O recalque, por sua vez, põe em cena não apenas os destinos dos representantes pulsionais, mas nos faz questionar sobre o que teria acontecido, terminada a análise, com o elemento quantitativo da pulsão. Sabemos que os representantes são atualizados no decurso das associações dos pacientes. Resta nos perguntarmos de que modo o afeto é remanejado no curso do tratamento analítico. Na *Conferência XVIII*, sobre o *Tratamento Analítico*, Freud nos antecipa a resposta a essa pergunta:

Essa revisão do processo de repressão só pode ser realizado (sic) em parte, em relação aos traços mnêmicos dos processos que conduziram à repressão. A parte decisiva desse trabalho se consegue criando na relação do paciente com o médico – na transferência – novas edições dos antigos conflitos. (FREUD, 1917c/1996, p. 455)

O mecanismo de recalque impõe um rearranjo precário das quantidades pulsionais, onde toda a energia disponível no psiquismo é capitalizada em torno do sintoma. Característica comum aos neuróticos: suas incapacidades de fruir da vida, suas inibições e paralisações para as tarefas mais banais e o enorme dispêndio mental (e adicional) necessário(s) para sustentarem o ônus de seus sintomas.

Onde existe extensa formação de sintomas, esses dois tipos de dispêndio podem resultar em extraordinário empobrecimento da pessoa no que se refere à energia mental que lhe permanece disponível e, com isso, na paralisação da pessoa para todas as tarefas importantes da vida. (FREUD, 1917a/1996, 361)

Com relação ao dado quantitativo da pulsão, a análise deve proporcionar um novo rearranjo da energia psíquica, de modo que, ao fim do processo, seja ela novamente disponibilizada ao sujeito neurótico. Esse remanejo, no entanto, só se torna possível por meio da transferência.

Freud propõe que, em um primeiro momento do tratamento analítico, a libido neurótica seja retirada dos sintomas e reinvestida na pessoa do médico. Em um segundo momento, desfeita a *neurose de transferência*, a libido seria readmitida ao sujeito neurótico, o qual poderá dela dispor como bem queira. A proposta em *liquidar* a transferência ao fim do percurso analítico pressupõe que a totalidade do elemento pulsional possa ser readmitida pelo Eu, desfecho favorável à ambição terapêutica em eliminar em definitivo o conflito psíquico entre a pulsão e o Eu:

Assim, nosso trabalho terapêutico incide em duas fases. Na primeira, toda a libido é retirada dos sintomas e colocada na transferência, sendo aí concentrada; na segunda, trava-se uma luta por esse novo objetivo e a libido é liberada dele. A modificação decisiva para um resultado favorável é a eliminação da repressão nesse conflito reconstituído, de modo que a libido não possa ser retirada do ego, novamente, pela fuga para o inconsciente. (FREUD, 1917c/1996, p. 455).

Em 1917, estamos no terreno das grandiosas ambições terapêuticas: o recalque é definitivamente eliminado, o conflito psíquico é solucionado e desfazem-se as resistências entre os sistemas. Nesse mesmo artigo, Freud comparou o trabalho analítico com o de um cirurgião: as modificações empreendidas em uma análise deveriam ser de tal ordem, tão profundas, que desfilariam efeitos pelo resto da vida. A contrapartida do trabalho do "analista-cirurgião", de acordo com Freud, seria a *cosmética* dos tratamentos sugestivos, os quais não fariam mais do que "maquiar" temporariamente os sintomas neuróticos.

Nos vinte anos intervalares entre os textos de 1917 e 1937, que tipo de modificação teria acometido a obra freudiana para que se desmoronasse o castelo edificado com suas ambições terapêuticas?

Com a introdução de um modo de funcionamento do psiquismo em uma *mais além do princípio do prazer*, em 1920, Freud encontrou o limite ao trabalho cirúrgico dos analistas: não mais se torna possível esticar os efeitos cirúrgicos de uma análise ao ponto de produção de um sujeito pleno, autônomo, normal. Esse seria o ideal de *normalidade psíquica*, impossível após 1920.

De fato, a análise das compulsões à repetição e das neuroses de guerra demonstraram que o aparelho psíquico não consegue direcionar a totalidade do elemento pulsional. E porque a pulsão não se integra completamente ao psiquismo, as perspectivas terapêuticas devem encontrar um limite, e o fim de análise, distinto da finalidade terapêutica, precisa redefinir-se como uma tomada de posição (singular) ante o elemento pulsional.

No texto de 1937, Freud aponta um obstáculo muito preciso em contraposição à normalidade psíquica absoluta: trata-se da *força relativa das pulsões*. A força das pulsões em relação ao Eu funciona como um índice da impossibilidade do psiquismo em integrar completamente a pulsão. Lembremo-nos de que, na segunda definição do conceito de fim de análise, tudo se passa como se esse índice fosse zerado em prol de uma *eficácia terapêutica absoluta*.

Assim, na relação entre o sujeito e a pulsão, duas saídas tornam-se possíveis ao término de uma análise: ou bem o sujeito admite o elemento pulsional, situação em que o recalque seria parcialmente destruído, ou bem ele faz uma segunda negação desse elemento, situação em que o recalque seria reconstruído, diz-nos Freud, em bases talvez ainda mais sólidas. De qualquer modo, as saídas para a economia pulsional devem ser verificadas no um a um de cada análise:

A análise capacita o ego, que atingiu maior maturidade e força, a empreender uma revisão dessas antigas repressões; algumas são demolidas, ao passo que outras são identificadas, mas construídas de novo, a partir de material mais sólido. (FREUD, 1937/1996, p. 243).

Até esse ponto, todo o trajeto de nosso trabalho reflete o inestimável esforço que fizemos em trilhar, nos textos freudianos, o percurso de dissociação entre os conceitos de fim de análise e de finalidade terapêutica. Como se justifica, então, que, após a morte de Freud, esses dois conceitos voltassem novamente a coincidir? E o pior: no campo da "psicologia do Eu", a normalidade psíquica absoluta não apenas se impôs enquanto condição para o término do tratamento como também se tornou critério para a formação de analistas.

Pois se fizermos coincidir a finalidade terapêutica com o fim de análise, estaremos no terreno, tão amplamente criticado por Freud, do *furor curandis*, do desejo incontrollável de curar. Por outro lado, se a formação do analista coincide com o ideal terapêutico, estaremos no terreno igualmente perigoso da assunção de um analista normopata (pleno, autônomo, normal), assunção radicalizada na fórmula de que, ao fim da análise, por meio de uma aliança com o Eu do paciente, deverá haver a identificação ao Eu do analista. Nessas condições, o Eu do analista impõe-se como padrão de normalidade absoluta, e o fim de análise passa a definir-se tão simploriamente a partir da radicalização terapêutica.

A confusão entre terapêutica, fim de análise e formação do analista contribuiu para alimentar a ilusão de que os analistas seriam seres superiores, abençoados por Deus (e por suas análises didáticas), e à parte de quaisquer paixões arrebatadoras do ser. Construía-se, assim, um "sonho" de analista: o voto de que o ser do analista se aproximaria cada vez mais de um ser ideal. Lacan (1961/1992) bem nos lembrou que o contexto de publicação de *Psicologia de Grupo e Análise do Eu* compunha-se como uma resposta de Freud ao "sonho" do analista ou, em outras palavras, à organização das sociedades analíticas em torno de um ideal.

Se colocarmos, de antemão, a formação do analista como finalidade de uma análise, cairemos também nos riscos de acreditarmos no *american dream* do analista. Essa situação nos levaria a imaginar que uma análise poderia produzir um ser especial, o *ser analista*. Após a morte de Freud, o movimento psicanalítico andava as voltas com o que seria o *ser* do analista, e foi preciso que Lacan restituísse o lugar privilegiado do campo da fala e da linguagem na teoria freudiana para desfazer os engodos relativos ao ser.

Na segunda parte do nosso trabalho, percorreremos brevemente alguns textos e seminários, nos quais Lacan aponta as conseqüências da incidência do significante no inconsciente. Pois no campo em que o inconsciente é estruturado como uma linguagem, não há um único significante que possa dar conta do ser do sujeito. A pergunta "*quem eu sou?*", direcionada ao campo do Outro, não encontra qualquer possibilidade de resposta no ato de sua enunciação, além daquela que poderá ser engendrada no percurso analítico: "*deixas-te ser*".

A resposta ao *que sou eu?* não é nenhuma outra coisa de articulável, da mesma forma que eu lhes disse que nenhuma demanda é suportada. Ao *que sou eu?* não há outra resposta no nível do Outro que o *deixas-te ser*. E toda precipitação dada a essa resposta (...) não passa de *eu fujo ao sentido desse deixas-te ser*. (LACAN, 1961/1992, p. 239)

O campo do Outro, definição preciosa ao ensinamento de Lacan, emerge como o lugar do código, onde a bateria significante encontra suas regras. Nesse lugar, inicialmente nada falta: os significantes, tomados em conjunto, constroem seu próprio mundo, engendram sua própria realidade. Essa é a idéia de *autonomia do simbólico*, comum aos primeiros seminários de Lacan, em que ele postula o lugar do código (o simbólico) em anterioridade à entrada do sujeito na ordem do significante:

Para conceber o que se passa no âmbito próprio à ordem humana, é preciso que partamos da idéia de que esta ordem constitui uma totalidade. A totalidade da ordem simbólica denomina-se um universo. A ordem simbólica é dada em seu caráter universal. Não é aos poucos que ela vai se constituindo. Assim que o símbolo advém, há um universo de símbolos. (LACAN, 1954/1985, p. 44)

No entanto, uma vez que se entra nas engrenagens do universo simbólico, uma falta é aí instituída. Pois, nesse movimento, a própria bateria significante é posta em questão, é desafiada pela impertinente pergunta sobre o ser. Na formulação dessa pergunta e no ato de endereçá-la a um Outro, paga-se um preço, libra de carne que se perde nos desfiladeiros do significante. *Marca de ferro do significante no ombro do sujeito que fala* (LACAN, 1958/1998, p. 636). Pagamos com o nosso próprio ser o ônus de sermos seres de linguagem.

Nos primeiros anos de seu ensinamento, Lacan acreditava que o sujeito poderia resgatar, no Outro, o sentido de seu ser, desfalecido quando em seu acesso à linguagem. Nesse percurso, a unidade entre o significado e o significante seria restituída e a comunicação inconsciente seria restaurada. Portanto, no artigo intitulado *A Função e o Campo da Fala e da Linguagem*, Lacan postula que toda pergunta, formulada no campo do Outro, inclui subjetivamente sua própria resposta, como se fosse possível ao Outro recompor, mesmo que de modo invertido, o buraco de nossa falta-a-ser. Assim, ao formular a questão *tu és minha mulher*, o sujeito recebe, do campo do Outro, sua própria mensagem de modo invertido: *sou teu esposo*. Exemplo de uma fala verdadeira, plena, fundada no reconhecimento dos seres em uma comunicação intersubjetiva:

A linguagem humana constituiria, então, uma comunicação em que o emissor recebe do receptor sua própria mensagem sob a forma invertida, fórmula esta que nos bastou apenas retomar da boca do opositor para nela reconhecer a marca de nosso próprio pensamento, ou seja, que a fala sempre inclui subjetivamente sua própria resposta, que o "*tu não me procurarias se não me houvesse encontrado*" só faz homologar essa verdade. (LACAN, 1953/1998, p. 299).

Em um primeiro momento, o percurso analítico será definindo pelo movimento que se inicia em uma fala vazia, onde a verdade do desejo está excluída, a uma fala plena, onde haverá a reintegração da verdade ao discurso. À medida que avançar no seu ensino, Lacan atestará a impossibilidade de uma fala que anule a barra do inconsciente, devolvendo ao significante o sentido relativo ao ser. Pois não basta ao sujeito reconhecer-se pelo Outro como *um esposo*: o domínio do ser se estende para muito além de qualquer assertiva. *Ser esposo, ser mulher, ser neurótico...* nenhum desses enunciados dará conta da falta-a-ser instituída pelo significante.

Onde falta um significante último, em que o ser possa agarrar-se, a neurose encontra aí seu terreno mais propício, constituindo-se, ela mesma, como uma espécie de resposta à pergunta "quem eu sou?". A histórica constrói sua resposta frente à *facticidade* em relação ao seu sexo (o *ser mulher* em questão) e o obsessivo busca incessantemente responder à sua própria existência, nos labirintos em que essa existência é lançada.

(...) na coextensividade do desenvolvimento do sintoma e de sua resolução curativa revela-se a natureza da neurose: fóbica, histérica ou obsessiva, a neurose é uma questão que o ser coloca para o sujeito "lá onde ele estava antes que o sujeito viesse ao mundo". (LACAN, 1957a/1998, p. 524)

É em torno dessa discussão sobre o ser que Lacan constrói sua crítica ao conceito de *contratransferência*, ponto de partida de seus seminários da década de 50. Em que ponto estava o movimento psicanalítico quando Lacan iniciou os seminários? Estavam eles no ponto de procurar o ser para além do muro que a linguagem institui.

Podemos partir de uma pergunta formulada pelo próprio Freud, na *Conferência Introdutória XVIII* sobre a Terapia Analítica, para nos afastar definitivamente dos engodos relativos ao ser do analista, engodo reeditado infinitamente na noção de contratransferência. Freud se pergunta: qual seria a diferença entre a transferência e a sugestão? Comparando o método psicanalítico e o método hipnótico, Freud encontra a resposta para a sua pergunta: os tratamentos sugestivos centram-se fundamentalmente sobre a autoridade do médico ou, redefinindo nos termos que Lacan nos coloca, poderíamos dizer que a sugestão

fundamenta-se essencialmente sobre o ser do médico. Nesse caso, importa muito o grau de influência do médico sobre os sintomas de seu paciente.

Ironicamente, os analistas pós-freudianos pareciam retornar a um período pré-freudiano, aos tempos da sugestão hipnótica. Os analistas voltaram a se interessar pelos domínios do ser, e tanto mais eles se achavam preocupados na pergunta "o que é o analista?" menos se tornavam seguros de suas ações. Estabeleceram, esses analistas, infinitas regras envolvendo a condução de suas análises e a formação de novos analistas, excesso de formalização que só podia indicar o quão longe estavam eles de saberem o que faziam na análise de seus pacientes.

Pois o que poderia ler-se nas entrelinhas dessa ênfase exagerada no ser eram as relações de poder impostas quando o analista, ao contrário de dirigir um tratamento, dirigia o próprio paciente. Tornava-se o analista uma espécie de guia moral, o responsável por trazer o paciente aos parâmetros da normalidade psíquica (instaurados por ele mesmo). A normalidade psíquica absoluta, essa radicalização terapêutica impossível nos termos colocados por Freud, ressurgia como critério em que se apoiava não apenas o ser do analista, mas também o do paciente, identificado ao analista.

Freud nem sempre parece haver-se muito bem com isso, nos casos que relata. E é por isso que eles são tão preciosos. Pois ele reconheceu prontamente que nisso estava o princípio de seu poder, no que este não se distinguia da sugestão, mas também que esse poder só lhe dava a solução do problema na condição de não se servir dele, pois era então que se assumia todo o seu desenvolvimento da transferência. (LACAN, 1958/1998, 603)

O que dizer, então, do que é o ser do analista?

Ao modo de um sintoma neurótico, o *ser analista* também se constrói como uma tentativa de resposta à pergunta "quem eu sou?". *Ser analista* é, portanto, um sintoma. Moustapha Safouan (*J. Lacan e a questão da formação do analista*) bem nos faz recordar que os sintomas são formações do inconsciente, e não formações das escolas de psicanálise. Eis aí, de acordo com o autor, o sentido mais preciso do que seria a *formação* do analista.

Diante dessas questões, resta-nos perguntarmos que tipo de modificação uma análise produziria na relação que o sujeito estabelece com o seu sintoma, tendo-se em vista a fixidez de ser que o sintoma institui.

Ali onde o sintoma *impõe* um sentido ao ser, a análise *supõe* que um sujeito possa advir, marcado, como todo sujeito, pela falta irremediável de uma resposta ao domínio de seu ser. Lacan se aproveita da homofonia entre a palavra alemã ES, o Isso freudiano, e a pronúncia da letra francesa S, utilizada para representar o sujeito do inconsciente. No lugar em que se formula uma pergunta sobre o ser (*Est-ce?*) - as palavras ES, S e *Est-ce?* (*é?*), em francês, soam do mesmo modo -, é nesse ponto em que há a possibilidade do advento do sujeito do inconsciente. Outro modo de dizer a famosa frase freudiana *Wo Es war, soll ich werden*, traduzida por Lacan como "*Lá onde isso estava, eu, como sujeito, devo advir*".

Essencialmente neste nível, se vocês permitem um jogo de palavras, o S se coloca verdadeiramente não somente como o S que se inscreve como uma letra, mas também nesse nível como o Es da fórmula tópica que Freud dá do sujeito, Isso. Isso, sob uma forma interrogativa, sob a forma na qual, se vocês metem aqui um ponto de interrogação, o S se articula "é?". Está aí tudo o que neste nível o sujeito formula ainda dele próprio. (LACAN, 1959/2002, p. 399)

A conseqüência inevitável do endereçamento do sujeito de uma pergunta ao campo do Outro é a constatação de que, a esse Outro, também falta um significante. Pois se foi preciso pagar com o ser para ter acesso ao simbólico, o retorno do investimento não é garantido: o Outro não pode me devolver a verdade concernente ao meu ser. No ponto em que o Outro ressurgue enquanto castrado e igualmente marcado pela falta significante, uma nova pergunta se articula: *que quer o Outro de mim?* E para o enigma do desejo do Outro, também não existe resposta possível.

Nesse intervalo, é entre a linguagem pura e simplesmente quesitiva e a linguagem que se articula – em que o sujeito responde à pergunta do que é que ele quer, em que o sujeito se constitui em relação ao que

é – é nesse intervalo que vai se produzir algo que vai se chamar nomeadamente o desejo. (LACAN, 1959/2002, p. 190)

Pelas vias do enigmático desejo do Outro, meu próprio desejo poderá ser articulado no inconsciente. No ato de formulação do aforismo *o desejo do homem é o desejo do Outro*, Lacan não fez mais do que nos desviar dos domínios do ser, da relação intersubjetiva, conduzindo-nos novamente às vias do desejo (caminho por excelência da construção teórica freudiana), mas, agora, colocando-o em acordo com o campo da fala e da linguagem.

Pois desde os primeiros tempos da psicanálise, os caminhos da palavra são os únicos viáveis para a desestabilização do sentido fixo dos sintomas, cujo efeito principal seria a restituição do desejo inconsciente. As conseqüências das formações sintomáticas são a interrupção da comunicação inconsciente, na medida em que o sintoma subtrai da fala a verdade referente ao desejo. Nesses termos, o sofrimento neurótico carrega um enigma, relacionado ao desconhecimento do desejo, e o bê-a-bá freudiano nos ensina que a elucidação do enigma dos sintomas, e a conseqüente restituição do desejo inconsciente, é a mola mestra dos acréscimos terapêuticos. O que a análise provoca, portanto, por intermédio da fala, é um longo deslize, que tem início no ser e se encaminha ao desejo.

Os efeitos da análise sobre o sintoma *ser analista* devem permitir a restituição do desejo inconsciente, agora parcialmente desconectado dos domínios do ser. Após Lacan, não mais se torna necessário nos perguntarmos o que é um analista: a pergunta encontra sua reformulação no campo do desejo (*o que é o desejo do analista?*). E é preciso tomar o desejo ao pé da letra.

Em *A Direção do Tratamento*, Lacan propõe um deslocamento do operador que encaminharia uma análise ao seu termo: do ser do analista ao desejo do analista. Essa modificação, muito mais do que técnica, teria implicações éticas: *"cabe formular uma ética que integre as conquistas freudianas sobre o desejo: para colocar em seu vértice a questão do desejo do analista"* (p. 621).

Enquanto a noção de contratransferência aprofundava a direção do tratamento na ênfase ao ser do analista, o deslocamento teórico realizado pelo conceito de *desejo do analista* desobrigou os analistas a corresponderem ao "sonho" de uma normalidade psíquica absoluta. Pois que se esteja mais ou menos atravessado pelas paixões do ser, que se deseje ir às vias de fato com o analisando, *jogá-lo pela janela ao tomá-lo nos braços* (LACAN, 1961/1992) nada disso corresponde a um (des)controle dos fenômenos de contratransferência, os quais supostamente deveriam ser enquadrados em uma análise dita de controle (supervisão). Nada de intuir sobre os sentimentos em jogo em uma análise, já que, para além do muro da linguagem, não mais se torna necessário perscrutar sentidos ocultos. Nesse ponto, torna-se mais do que necessário *escutar* o que o analisando tem a dizer, ao contrário de *auscultar* os comportamentos e afetos do lado de lá do significante:

Que seja para além do discurso que se acomoda nossa escuta, sei disso melhor do que ninguém, quando simplesmente tomo o caminho de ouvir, e não de auscultar. Sim, isso mesmo, não de auscultar a resistência, a tensão, o opistótono, a palidez, a descarga de adrenalina (sic) em que se reconstruía um Eu mais forte (resic): o que escuto é por ouvir. (LACAN, 1958/1998, p. 622)

Lembremos que, para Freud, a única análise verdadeiramente interminável era aquela que teria por objetivo a formação de um analista. No domínio da análise didática, a formação do analista seria esticada para mais além do fim de análise. No capítulo VII de *Análise Terminável e Interminável*, Freud nos diz que a análise didática, de formação de um analista, será bem-sucedida apenas se fornecer ao "candidato" uma firme convicção da existência do inconsciente. Nenhuma exigência, portanto, de normalidade psíquica absoluta: *os analistas são pessoas que aprenderam a praticar uma arte específica; a par disso, pode-se conceder-lhes que são seres humanos, como quaisquer outros* (FREUD, 1937/1996, p. 264).

Se, por um lado, o fim de análise ultrapassa as perspectivas terapêuticas, por outro, a formação do analista ultrapassa o próprio fim de análise. Os efeitos de "desontologização" proporcionados pelo percurso analítico produzem um novo desejo, *o desejo do analista*, em conexão íntima com as formações do inconsciente. No entanto, a análise não garante que se possa assumir uma função em relação a esse desejo. A passagem a psicanalista não coincide, portanto, com a passagem para a profissão. Em um mais

além da produção do desejo do analista, há o percurso teórico, há o reconhecimento social do desejo (pelas escolas de psicanálise?) e a sustentação, sempre renovada, do ato analítico.

BIBLIOGRAFIA:

FREUD, Sigmund. (1915) O Recalque. In: *Escritos sobre a Psicologia do Inconsciente I*. Rio de Janeiro: Imago Ed., 2004.

FREUD, S. (1917a). O Caminho de Formação dos Sintomas in *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (Parte III)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996

FREUD, S. (1917b) A Transferência in *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (Parte III)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. (1917c) A Terapia Analítica in *Conferências Introdutórias sobre Psicanálise (Parte III)*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FREUD, S. (1937) Análise Terminável e Interminável in *Moisés e o Monoteísmo, Esboço de Psicanálise e outros Trabalhos*. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

LACAN, J. (1953) Função e Campo da Fala e da Linguagem in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LACAN, J. (1955) Variantes do Tratamento Padrão in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LACAN, J. (1957a) A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LACAN, J. (1957b) A Psicanálise e seu Ensino (1957) in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LACAN, J. (1958). A Direção do Tratamento e os Princípios de seu Poder (1958) in *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

LACAN, J. (1954-1955) *O Seminário Livro II: O Eu na Teoria e na Técnica da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

LACAN, J. (1958-1959). *O Seminário Livro VI: O Desejo e sua Interpretação*. Publicação não comercial: circulação interna da associação Psicanalítica de Porto Alegre, 2002.

LACAN, J. (1960-1961). *O Seminário Livro XIII: A Transferência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.

SAFOUAN, M. *Jacques Lacan e a Questão da Formação dos Analistas*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1985.

La diversidad de la demanda en el que-hacer hospitalario

Graciela Graham

Intervención en las Jornadas de Salud Mental de Ituzaingo

Tengo una especie de costumbre que seguramente tiene que ver con el quehacer en el que estoy comprometida, que es el psicoanálisis. Leo el título de una jornada como una demanda, mejor como un pedido, me piden hablar de "la diversidad en el qué - hacer hospitalario". Y por esta especie de tic que me ataca, me ha pasado muchas veces que mi respuesta es decir lo que tengo para decirles se ajusta de alguna manera al título, tengo que desmenuzar ese pedido. Fragmentarlo en su composición para poder decir algo

La palabra diversidad proviene en primera instancia de la biología, la diversidad de las especies, luego tomó un lugar importantísimo en los últimos años en lo social. En el estudio de género y en la lucha por los derechos humanos. La consigna es algo así como *igualdad de derechos en la diversidad*. Hay diversidad de géneros, de colores de piel, de capacidades intelectuales, de culturas, de franjas etarias, etc. El problema no es la diversidad, el problema es que por una cuestión, que tiene que ver con la captura de lo imaginario, creemos que esa diversidad implica diferencias en los derechos y las obligaciones, en los derechos y las responsabilidades.

Esta palabra tiene especial importancia para nosotros por ejemplo, cuando se trata del loco, el loco ese que nos concierne en nuestra práctica.

Hay una palabra que inventa Lacan, es decir es un neologismo de Lacan en francés que es una condensación de variedad y verdad. La palabra es *varité*.

Con lo que se escucha fácilmente que hay una verdad en la variedad. Es decir: enunciados variados con una proposición verdadera. Agregaría esta palabra *varité* para ser más precisos, le adjudicamos entonces, algo de la verdad al pedido que nos viene a hacer aquel que se dirige a nosotros, por el simple hecho de que nos habla.

Eso es parte de nuestro que-hacer como psicoanalistas en el hospital. Le damos un valor es decir no devaluamos la palabra de aquel que viene a contarnos su verdad. Con todas las variables y las variedades que pueda tener ese pedido.

El qué – hacer del analista tiene como pivote la escucha valuada de la verdad del pedido, por más variado que se presente.

No hay un "ser" del analista sino un "hacer". El psicoanálisis es un hacer, es una praxis.

El hospital es un lugar donde se cruzan varios discursos, pero en general están comandados por lo que podemos llamar "lo médico"

¿De qué modo influye en una institución la presencia del analista?

¿Nos situamos en los límites del poder de la medicina. Estamos ahí, donde la ciencia médica no tiene las soluciones?

El paciente se traslada al hospital con su cuerpo enfermo y o doliente o con su espíritu doliente. Con su síntoma.

¿El psicoanalista está allí para ocuparse de ayudar a la ciencia médica? ¿Su función es reintroducir al sujeto en esa ciencia, que como toda ciencia forcluye al sujeto?

¿Estamos seguros que la medicina es una ciencia en el sentido estricto del término?

¿Por dónde pasan entonces las diferencias? Obviamente, por "*el modo de respuesta*"

Cualquier psicoanalista un poco advertido, sabe que la demanda de tratamiento no es necesariamente demanda de análisis. Y aquí nos encontramos con la palabra más psicoanalítica del título. Es la palabra demanda: es psicoanalítica y lacaniana, así a simple vista u oída quiere decir pedido. Pedido de tratamiento, pedido de análisis, pero Lacan le da una vuelta más y allí reside todo el problema

El problema de la demanda para el psicoanálisis es justamente que implica una serie de consideraciones **necesarias** para que la demanda sea una demanda de análisis. Por ejemplo el nombre y la presencia del analista.

Sobre el trasfondo de las categorías de falta de objeto, aparece en Lacan el término "demanda" como una derivación de la palabra inglesa "*demand*", que puede traducirse por "exigencia constante", o mejor aún como "exigencia agobiante".

Este significante inglés es utilizado por una analizante bilingüe (castellano-inglés) para caracterizar a su madre, significante al que no encuentra correspondencia castellana y que suele traducir como "una madre agobiante", que no la deja tranquila ni a sol ni a sombra, de exigencia continua.

Porqué nos interesa a los psicoanalistas tanto la demanda: porque nos ocupamos del deseo, el deseo se escurre en la demanda, en cuanto hablamos demandamos y decimos nuestro deseo.

Lacan dice que en el límite, toda demanda es demanda de amor.

Esto no quiere decir que decimos esto y ya está, AH! ya sabemos toda demanda es de amor es eso lo que viene a buscar el sujeto y ya está, **no**, no es tan fácil.

La demanda de análisis es demanda de amor. La cosa es cómo se responde, qué se da como retorno de esa demanda.

Parece que hay que dar muchas vueltas alrededor de eso que se viene a buscar para poder arreglárselas con que a veces no era eso, lo que se venía a buscar y si era eso, eso no hay.

O quizás que lo que en realidad demanda es que le demanden, es decir pide que le pidan amor.

Para el analista advertido también tiene que poder separar la paja del trigo, el deseo y el amor no son lo mismo y si bien es solo por lo que llamamos amor de transferencia que se puede acceder al deseo, no debemos confundirlos.

"no es necesario ser psicoanalista, ni siquiera médico, para saber que cuando cualquiera, nuestro mejor amigo, sea hombre o mujer, nos pide algo, esto no es para nada idéntico, e incluso a veces es diametralmente opuesto, a aquello que desea..."

El deseo está articulado en el pedido en la demanda en lo que el paciente dice, pero eso no es el amor. El amor forma parte de la experiencia del análisis, con una lógica que no es el lugar de explicar hoy pero que incluye al analizante y al analizado.

Se espera de un analista que escuche esa demanda ajustado al deseo que ella conlleva.

Lacan dice por allí que hay que poner en forma una verdadera demanda de análisis. Es decir que se presenta de formas variadas.

Ahora resulta que la persona va al hospital con su pedido. Decíamos antes, que la demanda en el sentido estricto del término, Lacaniano implica unas cuantas condiciones, algunas de ella tiene que ver con el nombre de aquel a quien va dirigido y con su cuerpo, sí con su presencia.

Hay una vieja y trillada discusión sobre el lugar del psicoanalista en el hospital, si lo que hace en el hospital un psicoanalista es o no psicoanálisis. Una de las razones de esta discusión que tiene varias reflexiones, varias respuestas, sin mayores acuerdos son estas condiciones necesarias, para que lo que llamamos dispositivo analítico se cumpla en su eficacia.

Claro este tipo de preguntas y las respuestas que los analistas nos damos, cada uno a su estilo, tiene consecuencias en la práctica. Si creemos que definitivamente no hay nada que un analista pueda hacer o escuchar en el hospital, nos cerramos y le cerramos la puerta a aquellos que pudieran hacer uso de lo que el psicoanálisis brinda realmente en su eficacia.

Y creo, que si estamos convencidos de que no importa el lugar el dispositivo, o a quién va dirigido el pedido, igual contamos con las herramientas que nos da nuestra doctrina y nuestra práctica, corremos el riesgo de meter la pata. Pero si pensamos lo contrario, también, puesto que se trata de encontrar las diferencias los límites y las formas de intervención para cada espacio.

Como sucede muchas veces en psicoanálisis diría que no es ni lo uno ni lo otro y el analista en el hospital debería estar advertido de esa dificultad, para hacer con ella, de ninguna manera para rechazar la apuesta.

Lo mismo para la supervisión, es lo que yo hago hoy en Las Naciones, superviso al equipo, es una modalidad de supervisión pública que implica un ámbito de *diálogo, discusión, intercambio, transmisión y formación*.

Es para el analista digamos un poco más experimentado la manera de transmitir una experiencia. Pero no es lo que Lacan llamaba análisis de control, tiene más que ver con lo médico con la enseñanza en el sentido médico y no con la transmisión en el sentido psicoanalítico del término.

Y voy a decir algo con lo que no sé si mis colegas estarán de acuerdo, y que quizás es políticamente incorrecto entre los analistas. Pero pónganlo solamente a mi cuenta, el supervisor en el hospital está en un lugar distinto al del analista, y es un lugar que en general le produce cuando sale bien, una satisfacción. La de poder trasvasar a otros una experiencia, que lo trasciende.

En mi práctica al menos y como yo pienso el análisis de control, se trata de otra cosa, donde la renuncia a la satisfacción es de otro orden, para el analista supervisor.

El pedido de supervisión en el hospital, también tiene entonces una diferencia con la demanda de control a un analista en forma individual, donde la transferencia, término que no he hecho aparecer hasta ahora, tiene un rol fundamental.

Entonces voy tratando de separar demanda cuando se trata de análisis que se presenta en forma variada y que con lleva una verdad, *varité* la llama Lacan.

Diversidad cuando se trata de pedido a la institución hospital o a lo que sea.

Si me permiten voy a hacer una inversión, o quizás entonces agregar algo al título. Puede ser que los pedidos al hospital sean diversos, pero creo que lo que es realmente diversa es la modalidad de la respuesta, en el hospital.

Claro en el caso del hospital esa demanda es al hospital, al psicólogo al médico. Yo diría que de acuerdo a la contingencia al azar de ese encuentro del que va a pedir y con quién se encuentra los modos de repuesta serán diversos. Con los que ahora me parece hay un giro, la diversidad es de la demanda, sí es posible, pero sobretodo es del modo de respuesta.

El sujeto llega con su dolor con su síntoma con eso que no anda, viene a buscar ayuda, una escucha algo que calme su sufrimiento si allí hay un psicoanalista escuchando, ofrecerá una forma de recibir de acoger ese sufrimiento distinta del médico, incluso del psicoterapeuta.

En el consultorio sucede más a menudo, no siempre tampoco, que el que golpea la puerta con su síntoma que no anda, con lo que no puede arreglárselas, sabe un poco mejor qué se va a encontrar. Está la reputación, el nombre del analista, la derivación, el hecho de que se llame a sí mismo psicoanalista, no sucede lo mismo en el hospital.

El sujeto llega con su sufrimiento a cuevas y muchas veces es la contingencia del encuentro, digo con quién se encuentre, si con el médico, el psicólogo el analista, la asistente social, el grupo de violencia familiar, el psiquiatra, las respuestas serán diversas.

Entonces hay diversidad en el pedido, pero sobretodo en el hospital hay diversidad de respuestas.

En el hospital confluyen muchos discursos, se atienden muchas necesidades, educación, salud, seguridad social, pobreza carencias donde el estado tiene el rol principal. Si me permiten llevar las cosas al límite, diría que el pedido va dirigido al estado, que claro es el que tiene que hacerse cargo de dar respuesta, a través de los que están allí como sus representantes. Con lo cual, no es creo al psicoanalista que el sujeto viene a pedir ayuda ante su sufrimiento, su padecimiento, su locura, la violencia, la muerte, el abuso, el incesto, es al estado a quién se dirige ese pedido y creo que el psicoanalista que ejerce su tarea, la que sea en el hospital no debería en su estrategia de dirección de la cura olvidar esta variable. Y que hay respuestas que son de ese registro, social, político, estatal.

Si bien podemos decir que de alguna manera siempre la demanda tiene que ver con el malestar en la cultura.

La relación entre el hombre y la cultura ha sido siempre conflictiva para el hombre. Es paradójal, el hombre crea la cultura y luego como en una pesadilla esa misma cultura que es su creación, como un Frankenstein se rebela contra su creador y lo lleva por caminos que contradicen su deseo.

Pagamos un alto precio para a favor de la cultura y ese precio es la represión de sus pulsiones. Freud coincide con Aristóteles en aquella vieja frase en la que se afirma que el que vive fuera de la polis o es una bestia o es un dios, nótese que esta frase la expresó Aristóteles precisamente contra los bárbaros que no tenían la producción cultural griega-ateniense. Así pues, si quieres vivir en la polis, el peaje a pagar es la culturización, lo cual implica aprender a ganar debates y persuadir a otros en el ágora con argumentos y no con golpes. Esta es, diría Nietzsche, la tiranía de la palabra. Nietzsche dice del logos.

Y en esta sociedad moderna y capitalista algunos pagan un precio más alto que otros, pagan con su cuerpo, pagan con una libra de carne. Los recursos que enumera Freud para enfrentar el malestar en la cultura, una de ellas es lo bello, otra es la neurosis.

Claro pero para poder acceder a lo bello a la construcción simbólica de lo bello hay que contar con algunos recursos del lenguaje, que sabemos que la mayoría de nuestros pacientes en los hospitales no tienen. Como tampoco tienen los recursos para hacerse una buena neurosis.

Por eso las otras modalidades, las del hospital de día, por ejemplo donde hay talleres donde se aprehende lo bello. No sé qué piensan ustedes pero me parece que los talleres, no son terapia ocupacional, no se trata de mantener ocupados a los pacientes, si hacen cosas con las manos, porque están en déficit y no podrían hacer otra cosa entonces se va a sentir mejor. No; se trata del recurso de lo bello que le da otra vestimenta al horror al que todos estamos expuestos, pero algunos más que otros y eso es social.

Lacan decía que la locura tenía que ver con el lazo social, con algo que pasa o no pasa en ese lazo social. El psicoanálisis no es una introspección, no es una pregunta por el ser.

Lacan dice en un seminario del año 1976, cuando ya era un viejo analista, más sabio por la experiencia "El psicoanálisis no es un progreso, es un rodeo práctico que Freud ha inventado para que la gente se sienta mejor"

Por ello creemos en la presencia del psicoanálisis en el ámbito público, presencia que entendemos hace a su política. El psicoanálisis es como decíamos antes una forma de intervención sobre el malestar en la cultura, y un nuevo discurso que Freud introdujo entre los hombres es una nueva forma de lazo social entre los hombres discurso que Lacan matematiza, pero ese es otro tema, que ese discurso tenga un efecto en lo social en la polis, es nuestra tarea.

En la conferencia "Los caminos de la terapia psicoanalítica"(1), leída en el congreso de Budapest en 1918, Freud bosquejó nuevos rumbos para la aplicación de su método. Cinco años más tarde, insistía: *Si el psicoanálisis, a la par de su importancia científica, tiene valor como procedimiento terapéutico, si puede ayudar a quienes sufren ante las demandas de la civilización, su ayuda debería ser accesible también a la gran población imposibilitada de pagar al analista por su ardua labor. Y agregaba a renglón seguido: Esto parece ser una necesidad social particularmente en nuestro tiempo en el que el estrato intelectual de la población, especialmente propenso a la neurosis, se hunde irresistiblemente en la pobreza.*

Notas

(1) Sigmund Freud, "Los caminos de la terapia psicoanalítica", Obras Completas

Psicoanálisis y Universidad La formación del analista

Gladys Elena Saraspe

Introducción

La pregunta acerca de la pertinencia de la enseñanza universitaria del psicoanálisis, que Freud se formulara en 1919, no encontró en su incorporación a la mayor parte de los planes de estudio de las carreras de psicología, una respuesta definitiva, un cierre.

Las posturas cambiantes, frecuentemente antiuniversitarias de Freud y Lacan, y la exclusión de los ámbitos académicos, denunciada por su creador, de la que fue objeto el psicoanálisis en sus primeros tiempos, echaron leña imaginaria al fuego de la interrogación, fundada más allá, en la separación estructural de los discursos del psicoanalista y de la universidad, imposibles de traducir uno en otro.

La cuestión siguió abierta y dio lugar a una producción: cadenas de cuestionamientos sobre la posición del psicoanalista en la universidad y del psicoanálisis entre los transmisibles universitarios: ciencias, técnicas y artes.

Pero la no resolución de la pregunta, permitió que el psicoanalista continuara autorizándose de sí mismo de acuerdo a la indicación de Lacan, ya que estaba claro que nadie podía otorgar títulos de especialista en psicoanálisis y que mientras tanto en la universidad, como cuerpo extraño, el psicoanálisis siguiera transmitiéndose sin cerrar y sin pretender la habilitación profesional.

El malestar se ha mantenido desde hace años, pero finalmente se avizora en un horizonte demasiado cercano, una avanzada defensiva, un intento de coaptación de un discurso por otro, reforzado por el empuje a la evaluación, el control y la especialización.

¿Es el psicoanálisis una ciencia?

La pregunta por el estatuto del saber psicoanalítico, debería permitirnos un acercamiento a las razones por las que su enseñanza universitaria ha sido conflictiva. Así, si llegáramos a la conclusión de que este saber, definido por Freud como la ganancia que se obtiene del ejercicio de su práctica (1), es claramente acientífico, estaríamos en condiciones de justificar aquellas dificultades.

Sin embargo, veremos que su situación entre los otros saberes no es tan precisa y que tampoco es su particular articulación con la ciencia, lo que determina el engorro de su transmisión.

El carácter científico del psicoanálisis, ha sido siempre defendido por Freud, quien lo tituló "*ciencia de lo inconsciente en el alma*" (2) y lo mantuvo alejado de las creencias religiosas y de los sistemas filosóficos que pretenden explicar el universo por deducción, partiendo de algunos principios establecidos.

Esto lo llevó a responder de modo enfáticamente negativo, a la insistente pregunta respecto de la cosmovisión particular del psicoanálisis: "*una cosmovisión es una construcción intelectual que soluciona de manera unitaria todos los problemas de nuestra existencia a partir de una hipótesis suprema*" pero el psicoanálisis es una "*ciencia especial, una rama de la psicología – psicología de lo profundo o psicología de lo inconsciente -*" y como tal es "*por completo inepta para formar una cosmovisión propia; debe aceptar la de la ciencia*" (3), con la cual ha contribuido al "*haber extendido la investigación al ámbito anímico*" (4)

Su convicción sobre el estatuto científico del psicoanálisis y su afán de ubicarlo en el campo de las ciencias naturales, lo habían llevado ya en 1895, a enfrascarse en la redacción de un ambicioso proyecto, el de una psicología científica que diera sustento neurológico a su teoría. Pero este escrito fue finalmente dejado de lado por su autor, a pesar de lo cual, sus herederos decidieron la publicación del mismo, once años después de su fallecimiento, con el nombre de *Proyecto de psicología*.

Cuarenta y tres años después de aquel intento inconcluso, en *Esquema del psicoanálisis*, publicado en 1940 y escrito poco antes de su muerte, Freud aún insiste en señalar que el lugar del psicoanálisis se encuentra en el campo de las ciencias naturales, porque se ocupa de procesos acerca de los cuales es posible "establecer las leyes a que obedecen, perseguir sus vínculos recíprocos y sus relaciones de dependencia" (5)

Agrega después, que esta nueva ciencia no ha podido dejar de crear conceptos, a los que corresponde atribuir el mismo valor que a las construcciones auxiliares de otras ciencias naturales, que podrán ser modificados, cuando la experiencia permita hacer de ellos una definición más segura. "Por tanto, concuerda en un todo con nuestra expectativa que los conceptos fundamentales de la nueva ciencia, sus principios (pulsión, energía nerviosa, entre otros), permanezcan durante largo tiempo tan imprecisos como los de las ciencias más antiguas (fuerza, masa, atracción)." (6)

Pero a pesar de la certidumbre de su creador, el psicoanálisis ha sido muy cuestionado en su estatuto científico.

Una de las críticas más conocidas que ha recibido, fue la elaborada por Karl Popper, cuyo criterio de falsación es enunciado de la siguiente manera: "una teoría tiene que ser capaz de decir bajo qué condiciones podría no ser verdadera para ser considerada una teoría científica" (7)

Es decir, que una hipótesis científica legítima, no puede pretender explicarlo todo, deben existir excepciones a la ley general, y según Popper el psicoanálisis no cumple con este requisito, ya que las posibles refutaciones de la teoría, que sostiene la omnipresencia del inconsciente, son rechazadas por los psicoanalistas, quienes ven en los casos excepcionales, por ejemplo en el azar, siempre algo del inconsciente. A esto se le agrega, de acuerdo con este autor, el criterio de no validación empírica del psicoanálisis, puesto que de sus proposiciones no pueden deducirse consecuencias determinadas; las nociones freudianas de conversión histérica o complejo de Edipo, no son susceptibles de validación empírica, ya que podrían atribuirse los mismos efectos a otras causas.

Es evidente que esta impugnación hecha al psicoanálisis, sólo toma en cuenta el intento realizado por Freud de incluirlo en el campo de las ciencias naturales, pero olvida que puede situárselo en otros dominios, por ejemplo el de las artes de la interpretación, cuya tradición científica "consiste menos en demostrar la validez de una deducción que en elaborar un discurso capaz de dar cuenta de una verdad simbólica y subjetiva" (8)

En este sentido se manifiesta Imre Lakatos, discípulo de Popper, que disiente con él y sostiene que el valor científico de una teoría depende sólo del apoyo objetivo que le prestan los hechos. Desde este punto de vista, puede revisarse la situación del psicoanálisis, ya que las formaciones del inconsciente (síntomas, fallidos, lapsus, sueños) constituyen un apoyo efectivo a la teoría, al que se agregan los efectos de la clínica freudiana.

La pregunta por el carácter científico del psicoanálisis, ha sido también motivo de reflexión para Jacques Lacan, quien ha hecho una lectura rigurosa de los textos freudianos, reintroduciendo en ellos el punto de vista filosófico y utilizando como herramientas auxiliares en la búsqueda de la precisión de los conceptos, que Freud había dejado enunciada en su escrito póstumo, los aportes de ciencias recientes que el creador de la teoría psicoanalítica no conoció: la antropología estructural, la lingüística, la lógica simbólica y la topología, entre otras.

Lo característico de la elaboración lacaniana acerca de la ciencia y de la inclusión del psicoanálisis en su seno, es la posición ambigua que respecto a estos tópicos ha manifestado desde sus primeros escritos.

En *Más allá del "Principio de realidad"*, texto de 1936, plantea por ejemplo en lo referente a las relaciones entre la ciencia y la verdad, que a pesar de que la búsqueda de la verdad es una condición de existencia de la ciencia, no puede afirmarse que aquella constituya el fin propio de ésta. Pero hay que convenir, agrega, que los éxitos prácticos de la ciencia le han conferido un prestigio deslumbrante, "despertando en el vulgo esa prosternación ante el nuevo ídolo, llamado científicismo, y en el intelectual esa eterna pedantería que, por ignorar cuan relativa a las murallas de su torre es su verdad, mutila todo lo real de ésta que le es dado captar" (9)

Es decir que la verdad no es ajena a la ciencia, puesto que condiciona su existencia y mucho menos al psicoanálisis ya que se constituye en su fin propio. Claro está que no se trata de la misma verdad.

La verdad de la ciencia es precisamente la de la validación empírica, es decir la de la verificación de la adecuación del concepto a la realidad, lo que la habilita para la producción masiva de fetiches tecnológicos que le confieren una gran reputación.

Por el contrario, la verdad que el psicoanálisis descubre, la que se revela en los tropiezos del discurso, es propia de quien habla y ajena a la prueba de la realidad compartida, es la verdad del deseo del sujeto, excluido por la ciencia en su afán de objetividad, que constituye en cambio la preocupación central del psicoanálisis.

En su seminario del año 1964, Lacan vuelve a preguntarse por el estatuto del psicoanálisis y lo sitúa como praxis. Noción muy amplia que designa cualquier "*acción concertada por el hombre, sea cual fuere, que le da la posibilidad de tratar lo real mediante lo simbólico*" (10)

Una vez establecida esta base para su reflexión, se propone esclarecer dos campos de la praxis en los cuales podría inscribirse el psicoanálisis: la ciencia y la religión.

Lo que es propio de la ciencia, dice, es tener un objeto. En este sentido el psicoanálisis es una ciencia y su objeto de estudio es el inconsciente freudiano. Pero pronto advierte que el objeto cambia con la evolución de la ciencia y propone una retirada para partir otra vez de la praxis y del campo que ella delimita: la experiencia.

El psicoanálisis es sin duda una experiencia, pero esto no implica que sea científico. La experiencia no basta para definir a una ciencia, puesto que hay también experiencias que no son en absoluto científicas; la del místico y la del alquimista, por ejemplo.

Nadie diría que la alquimia es una ciencia, pero ¿Qué es lo que de inmediato nos permite afirmar tal cosa? "*que la pureza de alma del operador era como tal, y explícitamente, un elemento esencial del asunto*" (11)

Entonces, si la pureza de alma del operador es necesaria para que la cosa funcione, la experiencia de que se trate, no es científica.

¿Hay una exigencia de pureza de alma del psicoanalista en la experiencia de la cura?

Lacan asimila la pureza de alma del alquimista a su concepto de deseo del analista. El deseo que anima al analista en su función, no es el deseo de curar o de hacer el bien, tampoco es el deseo de proponerse como modelo ideal de identificación para el analizante. Es un deseo más fuerte que resulta de la "*mutación en la economía de su deseo*" (12) efectuada en el análisis didáctico, en que el analizante deviene analista.

En este sentido, en el de su experiencia, el psicoanálisis se separa de las ciencias, "*(...) en las que nadie se pregunta nada respecto al deseo del físico, por ejemplo*" (13)

La pregunta sigue abierta ¿es el psicoanálisis una ciencia? Lo es tanto como la agricultura, "*se responderá que sí, se responderá que no*" (14) lo es por su objeto, cuando la agricultura misma es tomada por objeto de estudio y da origen a la ciencia agronómica; no lo es por su campo, es decir por su praxis, en que se reconoce como actividad económica.

Se entiende entonces, que Lacan está diciendo que algo del psicoanálisis puede ser reducido a la categoría de científico, mientras que otros aspectos de esta praxis, escapan a esta reducción. "*La persistente ambigüedad en lo tocante a saber qué del análisis puede o no reducirse a la ciencia, se explica cuando uno repara en que el análisis entraña, en efecto, un más allá de la ciencia – de La ciencia en el sentido moderno, cuyo status traté de mostrarles en el punto de partida cartesiano*" (15)

Este más allá, es lo que hace al psicoanálisis susceptible de ser considerado una religión, porque los fundamentos de su operatividad, han sido olvidados por los psicoanalistas, que no comprenden su acto

"(...) las reglas técnicas, de reducirse a recetas, quitan a la experiencia todo alcance de conocimiento e incluso todo criterio de realidad. Pues nadie es menos exigente que un psicoanalista sobre lo que puede dar su estatuto a una acción que no está lejos de considerar él mismo como mágica, a falta de saber situarla en una concepción de su campo que no se le ocurre hacer concordar con su práctica" (16)

Pero el psicoanálisis no es una religión; su origen está en la ciencia, y de su nacimiento conserva una vocación científica. Entonces, para remediar la confusión entre psicoanálisis y religión, y para que el psicoanalista sepa lo que sucede en su praxis y deje de considerar lo que detecta en ella, sólo como un hecho empírico, una cierta reducción científica se impone.

Reducción, porque Lacan introduce la dimensión de la formalización de la teoría psicoanalítica en un *abc*, en un álgebra transmisible, que constituye una dimensión asegurada y aseguradora, ya que está destinada a revertir la distorsión conceptual en que había caído el psicoanálisis posterior a Freud y a evitar el formalismo que había surgido como formación de compromiso y llevaba a la experiencia analítica al ámbito de lo ceremonial, es decir de lo religioso.

En esta formalización, los conceptos fueron cediendo lugar a los matemas, palabra creada por Lacan para designar un modo de formulación algebraica de los conceptos psicoanalíticos, con el propósito de transmitirlos científicamente, librándolos del malentendido propio del lenguaje.

La transmisión del psicoanálisis en la universidad

La posición freudiana

Tal como se ha señalado en el apartado anterior, Freud sostuvo hasta el fin de sus días la convicción acerca del carácter científico del psicoanálisis, lo que permite pensar que la pertinencia de su transmisión universitaria, no debería haber generado en él, la menor duda.

De hecho, cuando a fines de 1908, fue invitado por Stanley Hall, en ese entonces su presidente, a dictar algunas conferencias sobre su disciplina en la Clark University de Worcester, Massachussets, se mostró agradecido y satisfecho, señalando años después en su *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico*, que era la primera vez que se le daba la oportunidad de dar una conferencia pública sobre psicoanálisis (17)

En la *Presentación autobiográfica* de 1925, se manifestó en el mismo sentido diciendo que la invitación norteamericana había significado un reconocimiento benéfico para su sentimiento de sí, ya que después de su separación de Breuer, había quedado sumido en el aislamiento que recién comenzaba a quebrarse, poco antes de la convocatoria de Stanley Hall, con la constitución de un pequeño círculo de seguidores vieneses, al que se le sumaron los psiquiatras suizos, Bleuler y Jung.

Las conferencias, cinco en total, fueron finalmente pronunciadas por Freud en alemán, en septiembre de 1909, y en ellas desplegó su habilidad como docente, ya que se hizo entender con claridad, particularmente en la segunda, en la que explicó empleando la famosa metáfora del importuno, los conceptos de moción pulsional, resistencia, represión y retorno de lo reprimido, de un modo particularmente sencillo y comprensible.

Once años después recordará con emoción lo significativo que fue para sí mismo y para el psicoanálisis, su paso por la Clark University "Cuando en Worcester subí a la cátedra para dar mis cinco conferencias sobre psicoanálisis, me pareció la realización de un increíble sueño diurno. El psicoanálisis ya no era, pues, un producto delirante; se había convertido en un valioso fragmento de la realidad" (18)

Tiempo antes, después de haber esperado pacientemente durante dieciséis años su nombramiento como Professor Extraordinarius, título que otros médicos en su condición obtuvieron cuatro o cinco años después que el de Privatdozent, se decidió a solicitar la protección de un personaje importante de la sociedad vienesa para obtenerlo. El nombramiento llegó por fin en febrero de 1902 y fue, de acuerdo a lo señalado por Peter Gay todo un acontecimiento para Freud y su familia (19).

Esta designación implicaba alcanzar un mayor prestigio entre sus potenciales pacientes, pero representa además una muestra indudable del interés de Freud en la carrera académica y en la difusión universitaria del psicoanálisis.

Todos los sábados dictaba sus conferencias en la Universidad de Viena, entre las cinco y las siete de la tarde, subyugando a sus oyentes con un estilo claro y coloquial, y dando a conocer a su público conformado por médicos y legos, los avances de sus investigaciones, convirtiéndose de este modo, en el mejor de sus divulgadores.

En los períodos lectivos de invierno de 1915-1916 y 1916-1917, pronunció tres series de conferencias introductorias al psicoanálisis, que fueron publicadas poco después, extensamente leídas y traducidas hasta en idioma Braille.

En esta ocasión, Freud volvió a exhibir sus dotes pedagógicas *"la secuencia misma de las conferencias representa un astuto intento de seducción; al empezar con los actos fallidos, Freud introducía a su audiencia en las ideas psicoanalíticas por medio de hechos corrientes, a menudo divertidos, mundanos; después se ocupaba de los sueños, otra experiencia mental familiar para todos, apartándose sólo lenta y cuidadosamente de la base sólida del sentido común. A continuación de haber expuesto el carácter de las leyes de la mente y la ubicuidad de lo inconsciente – no antes – se lanzaba a una indagación de las neurosis y de la terapia psicoanalítica"* (20)

Es evidente que este modo de transmisión que su biógrafo considera un intento de seducción, no es más que la forma correcta de introducir un conocimiento novedoso: partiendo de lo que los oyentes ya conocen y permitiendo que poco a poco vayan estableciendo enlaces entre lo ya sabido y lo nuevo que el docente va presentando, tal como hacía Freud, de manera dosificada y secuenciada. Esta técnica didáctica es sin duda reveladora de la gran intuición pedagógica de Freud.

Pero a pesar de todas estas señales de interés en la difusión universitaria de su doctrina, cuando en marzo de 1919, uno de sus más queridos discípulos, Sandor Ferenczi, fue nombrado a pedido de los jóvenes estudiantes de medicina, profesor de psicoanálisis de la Universidad de Budapest, Freud se mostró dubitativo acerca de la conveniencia de la enseñanza del psicoanálisis en la universidad.

¿Qué había sucedido?

Con la propagación del psicoanálisis a otros países de Europa y a Estados Unidos, se fue haciendo cada vez más notorio el rechazo que la nueva disciplina generaba en los círculos oficiales. *"El anatema oficial pronunciado contra el psicoanálisis tuvo como consecuencia que los analistas se cohesionaran más. En el Congreso de Nuremberg, de 1910, se organizaron, a propuesta de S. Ferenczi, en una Asociación Psicoanalítica Internacional"* (21)

Esta asociación, otras semejantes y las instituciones psicoanalíticas de diferentes países que las constituyen, han sido las encargadas desde entonces, de la formación de los analistas.

Es por eso que en su artículo *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?* publicado en 1919, Freud sostiene que los psicoanalistas pueden prescindir de la universidad en su formación, ya que la enseñanza teórica pueden obtenerla en la bibliografía y en las reuniones científicas de las asociaciones psicoanalíticas, y la experiencia práctica, sólo pueden adquirirla a partir de su propio análisis y de los tratamientos que realicen con la supervisión y guía de psicoanalistas experimentados. Además, agrega, estas asociaciones *"deben su existencia, precisamente, a la exclusión de que el psicoanálisis ha sido objeto por la universidad"* (22)

En este mismo escrito manifiesta que en cambio la universidad se beneficiaría con la inclusión del psicoanálisis en los planes de estudio de medicina, porque en sus programas se ha dejado de lado la importancia de los factores psíquicos en la contracción de las enfermedades y en sus tratamientos. Pero aclara que esta enseñanza sólo podría administrarse por medio de clases teóricas, afirmando que para que el docente de psicoanálisis pueda desarrollar sus investigaciones (imprescindibles en la concepción de la docencia de un universitario humboldtiano como Freud) bastará con que cuente con un consultorio externo.

Ante los reproches que podrían surgir respecto a que de este modo el médico no aprendería cabalmente el psicoanálisis, indica que será suficiente con que aprenda algo y lo asimile, porque su formación práctica requerirá que trabaje varios años después de recibido en un instituto especializado, tal como debería hacer también cualquier médico que quisiera especializarse en cirugía, por ejemplo.

Pero la comparación que establece entre la cirugía y el psicoanálisis, no significa que piense a este último como una especialidad médica; Freud siempre sostuvo que el psicoanálisis no debía ser considerado como de incumbencia exclusiva de los médicos, por lo que el paralelismo entre la formación psicoanalítica y las especialidades de la medicina, se agota en que ambas se realizan fuera de la universidad.

En su artículo de 1926, *¿Pueden los legos ejercer el psicoanálisis?*, redactado con el propósito de defender a uno de sus discípulos no médicos, Theodor Reik, de la acusación de curanderismo que había emitido en su contra un ex paciente, Freud dice que en el caso del ejercicio del psicoanálisis, legos no son los no médicos, sino cualquiera que pretenda cultivarlo sin haber recibido formación teórica y práctica previa, aún siendo médico. De hecho sostiene en este sentido, que el más grande aporte de curanderos a la actividad psicoanalítica, lo realiza precisamente la profesión médica, cuyos representantes se creen con derechos a practicar curas en nombre del psicoanálisis, desconociendo los fundamentos de su praxis.

Si los médicos contemporáneos de Freud, cuyo saber del psicoanálisis se reducía a lo que habían oído sobre él o en el mejor de los casos, a una lectura superficial de los textos, con ese conocimiento rudimentario se asumían como capaces de emprender tratamientos psicoanalíticos, la presunción de que la incorporación oficial de la nueva disciplina a la carrera médica, implicaría el peligro de que sus egresados se consideraran con mayores derechos aún, es una explicación posible de la posición freudiana en contrario.

Esto entrañaba un serio riesgo de trivialización del psicoanálisis, que podía quedar mayoritariamente en manos de profesionales, que no estarían dispuestos a hacer el recorrido formativo imprescindible que Freud proponía como un trípode: estudio de la teoría, análisis personal y práctica guiada, cuyo pie más importante lo constituye el análisis propio *"exigimos que todo el que quiera ejercer en otros el análisis se someta antes, él mismo, a un análisis"* (2 3) pero *"mientras no varíe la actitud de la universidad frente al instituto didáctico del análisis, para los médicos seguirá siendo demasiado grande la tentación de facilitarse las cosas "* (24)

En la necesidad de proteger el descubrimiento freudiano frente a este riesgo, es donde puede encontrarse, más que en la exclusión de la que el psicoanálisis fue objeto, la respuesta a la pregunta formulada más arriba en relación con las razones por las cuales Freud, dudaba acerca de la conveniencia de la enseñanza del psicoanálisis en medicina.

Si puede circunscribirse así, a esta profesión en particular, la posición freudiana de desaprobación de la transmisión universitaria del psicoanálisis, es porque en el mismo escrito de 1926, se imagina la posibilidad de que algún día exista una escuela superior de psicoanálisis (*¿Universidad de psicoanálisis?*) en la que lo esencial no serían las asignaturas médicas, sino el estudio de la psicología de lo profundo, la historia de la cultura, la mitología, la psicología de la religión y la ciencia literaria.

Esta "universidad del psicoanálisis" nunca se ha creado, pero la inclusión de asignaturas psicoanalíticas en los estudios de medicina y más tarde en los de psicología se ha extendido enormemente, hasta el punto en que se tiende a confundir, y no sólo el vulgo, psicólogo con psicoanalista, lo que significa que el peligro de trivialización del psicoanálisis no se ha extinguido, sino que por el contrario, se ha incrementado.

La posición lacaniana

Como se ha señalado en el punto anterior, el artículo de Freud en el que analiza la conveniencia de la transmisión universitaria de su doctrina, respondía en lo coyuntural, a la institución de la primera cátedra psicoanalítica del mundo en la universidad de Budapest e indudablemente no podía en ese entonces anticipar que a pesar de sus cuestionamientos, la difusión de la enseñanza del psicoanálisis en esas instituciones, se extendería a casi todos los países occidentales y a partir de su creación, a las carreras de psicología.

Si hubiera podido prever esta situación y si la conjetura planteada acerca del motivo de sus reparos fuera correcta, su preocupación por la banalización del psicoanálisis, probablemente hubiera sido mucho mayor y más explícita.

Por otra parte, la asociación psicoanalítica a la que Freud confió la tarea de preservar el carácter científico del psicoanálisis poniéndolo a salvo de su vulgarización y desprestigio, no estuvo a la altura del designio de su fundador.

Jacques Lacan criticó duramente a esta asociación y a lo que consideraba sus desvíos respecto de la doctrina freudiana y se ocupó de la teorización de una enseñanza del psicoanálisis, que conservara el rigor científico de los conceptos introducidos por Freud.

En este sentido, en el informe del congreso psicoanalítico realizado en Roma en septiembre de 1953, contemporáneo de su separación y de la de sus seguidores de la sociedad que representaba oficialmente al psicoanálisis en Francia (Sociedad Psicoanalítica de París), Lacan sostiene que el desacuerdo que quedó al descubierto con motivo de la creación de un instituto de psicoanálisis que se oponía al análisis llamado profano, y que finalmente produjo la secesión, había exteriorizado un vicio (25)

"Vicio radical", porque se manifestaba precisamente en la *"transmisión del saber"*, es decir en la formación de los psicoanalistas que Freud le había encomendado y que esta asociación, transformada en *"cofradía gremial"* (26), había reducido al traspaso iniciático de rituales y al machacar de una teoría que no lograba desasir, por falta de formalización científica, de la *"ambigüedad de la lengua vulgar"* (27)

La concepción de formación analítica de esta institución, dice Lacan, sería la de una escuela de conductores que no se contenta con la ambición de ser la expendedora exclusiva de licencias de conducir, otorgando *"habilitaciones"* para el ejercicio del psicoanálisis, sino que además supone poder controlar la construcción de automóviles (28), legislando acerca de qué es y qué no es psicoanálisis, penalizando la iniciativa y el riesgo, y decidiendo además quien puede y quien no, solicitar una formación analítica.

El cisma de la SPP se originó en una pugna relacionada con la formación de analistas, que oponía el autoritarismo médico al liberalismo universitario, representado por Daniel Lagache, a quien le cupo un rol principal en la introducción del psicoanálisis en la universidad y en la síntesis entre la doctrina freudiana y la psicología clínica, que hizo posible el acceso masivo de los psicólogos a la profesión de psicoanalista.

Lacan no era partidario de la escisión e intentó evitarla, pero presentó finalmente su renuncia a la SPP en junio de 1953 y organizó junto a Lagache y otros disidentes, la Sociedad Francesa de Psicoanálisis (SFP), con lo que quedó del lado de los universitarios, a pesar de su oposición de entonces a la difusión del psicoanálisis en la universidad y a la integración de la doctrina freudiana en la psicología.

Respecto de su postura en relación con la universidad, a manera de ejemplo, bastará con citar la explicación dada a los seguidores de su seminario de los años 1959 – 1960, acerca de su presentación en la Universidad Católica de Bruselas, a la que fue invitado a dar una conferencia: *"Si acepté hablar en la Universidad Católica de Bruselas, lo hice con espíritu de colaboración a fin de sostener la presencia y la acción de quienes son nuestros amigos y camaradas en Bélgica"* (29)

Esta explicación es introducida además con un párrafo que revela la incomodidad que le provocaba *"...carezco de tiempo, dado el camino que aún nos queda por recorrer, para detenerme en preocupaciones de profesor. No es esa mi función. Incluso me disgusta tener que colocarme en posición de enseñanza, dado que un analista que habla ante un auditorio no preparado adquiere siempre un cariz propagandístico"* (30)

En cuanto a su posición en lo tocante a la integración del psicoanálisis en la psicología, Lacan siempre estableció diferencias sustanciales entre esta ciencia y el psicoanálisis, tanto en lo que respecta a su objeto de estudio, como al campo de su experiencia, por eso cuando en 1964 fundó su propia escuela, la Escuela Freudiana de París (EFP), en uno de los documentos redactados para ese acontecimiento, resumía lo que era su proyecto de la siguiente manera *"poner en obra a la vez la realidad del deseo como objeto del psicoanálisis, y dar a este un estatuto científico capaz de distinguirlo de la psicología"* (31) De esta manera establecía claramente cual era el motivo que lo alejaba de sus antiguos camaradas de la SFP.

La preocupación por el estatuto científico del psicoanálisis, reiterada en su documento de 1964, que impulsaba a Lacan en la búsqueda de la formalización matemática del mismo, estaba en estrecha relación con su enseñanza, ya que según sostenía, lo característico de un discurso científico es que debe ser transmisible.

Pero cuando Lacan hablaba de la enseñanza del psicoanálisis, se refería a su seminario y no a la difusión que de la doctrina freudiana, se venía realizando en la universidad. De hecho en 1963 introduce una distinción fundamental entre aquello que lo sostenía desde tanto tiempo atrás en su seminario y lo que pensaba que ocurría en situaciones análogas en la universidad. Evocando la pregunta que alguna vez le formulara uno de sus analizantes acerca de su enseñanza: "*¿Qué puede impulsarlo a tomarse tanto trabajo para contarles eso?*" (32), Lacan alude a un "*deseo del enseñante*" y agrega que "*el hecho de que pueda plantearse la cuestión del deseo del enseñante a alguien es el signo, como diría el señor Perogrullo, de que la cuestión existe; es también el signo de que hay una enseñanza. Y al fin de cuentas esto nos introduce en la curiosa observación de que, allí donde la cuestión no se plantea hay un profesor.*" (33) Ese "*allí donde la cuestión no se plantea*" alude sin dudas a la universidad, en la que parece ser que Lacan supone que no hay lugar para la pregunta por el deseo del profesor.

Sin embargo inmediatamente parece no descartar la posibilidad de que el deseo de enseñar pueda ponerse en juego también "allí", porque agrega que ya que un profesor es aquel que enseña sobre las enseñanzas, es decir, aquel que recorta en las enseñanzas, si conociera mejor esta verdad, entendería que de lo que se trata es de hacer con esos recortes un collage. Esto le permitiría hacer de su tarea un arte más acabado del que justamente el collage "*nos muestra el camino*" (34)

Si hicieran su collage con menor preocupación por el empalme "*tendrían alguna posibilidad de culminar en el resultado mismo al que en collage se apunta, el de evocar propiamente esa falta que constituye 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.*" (35)

Podría pensarse que sus reparos acerca de la difusión del psicoanálisis en la universidad, sólo estaban ligados a la dependencia en que esta disciplina se encontraba respecto de la psicología y que por eso se mantenía al margen de la experiencia llevada adelante por Lagache. Pero las razones que justificaban su posición eran más profundas y lo llevaron a no aceptar acompañar a Leclaire, cuando en 1969, éste fundó en el Centro Experimental de Vincennes – París VIII, un departamento de psicoanálisis. (36)

Y justamente en ese año, en que por otra parte, su seminario comenzaba a desarrollarse en el anfiteatro de la facultad de derecho, elaboró su famosa teoría de los cuatro discursos, en la que establecía diferencias entre el discurso del analista y el de la universidad, en cuanto a su relación con el saber y la verdad.

Lacan introduce lo que llama cuadrípodo, "*aparato de cuatro patas, con cuatro posiciones*" (37) en el que distingue cuatro lugares necesarios y se refiere en primer término al discurso del amo, señalando que en éste el saber está del lado del esclavo que se constituye en su soporte.

En la antigüedad, el esclavo, no era solamente una casta, sino una función inscrita en la familia como aquel que poseía un saber hacer, que le era arrebatado por el amo, pasando a sus bolsillos para convertirse en saber de amo, que es un saber teórico, conocimiento del yo, que parecería suficiente para que la cosa marche, pero como implica un no saber de la verdad, no marcha.

El discurso universitario, cuya estructura se obtiene haciendo girar los elementos del cuadrípodo, un cuarto de vuelta en el sentido contrario al de las agujas del reloj, resulta del pasaje de todo el saber del esclavo al amo y no es en consecuencia, más que una de las versiones modernas del discurso del amo. En él, el saber ocupa el lugar dominante y la verdad que se oculta, es que se trata precisamente de eso, de una tiranía de saber, por eso Lacan señala que la universidad tiene una función en extremo precisa: elucidar y enmascarar en cada momento, el discurso del amo.

En el discurso de la universidad, el lugar en que estaba el esclavo en el discurso del amo antiguo, está ocupado por el "*material humano,*" (38) aquellos que son "*ellos mismos, productos, tan consumibles como los otros.*" (39)

Lacan supone entonces, un explotado por el discurso universitario: el estudiante, identificado con el objeto a producto del discurso del amo, del que resultaría en este caso un sujeto dividido. En esto estriba la dificultad de la universidad, falla en su producción, el amo le reclama material humano de consumo para su maquinaria, pero ella sólo genera sujetos.

Por no ser el discurso de la universidad, más que un disfraz del amo, no está en condiciones de oponérsele. Sólo el discurso del analista se contrapone al amo y ubica en el lugar del agente al analista mismo como objeto a causa de deseo, de cuyo lado hay saber.

Pero no se trata aquí de un saber de esclavo ni del saber de la universidad, sino de los efectos de verdad que en el decir *todo lo que le venga a la mente* del analizante, se van depositando como saber en su lugar, ya que diga lo que diga, eso no dejará de relacionarse con un saber que no se sabe, pero que no por eso deja de tener efectos.

Un saber en el lugar de la verdad como enseñanza de la experiencia, que sólo el trabajo de la transferencia permite subjetivar y que no es el saber de amo del que ocupa el lugar de agente profesor, en el discurso universitario.

Por ello en este seminario, retomando implícitamente la pregunta acerca de cómo enseñar lo que el psicoanálisis nos enseña, indica la imposibilidad con la que se enfrentará todo el que pretenda traducir el discurso analítico a una versión universitaria.

Habla de una tesis que se había elaborado acerca de su "obra", diciendo que en ella ha encontrado un error; el autor de la tesis dice que Lacan sostiene que el inconsciente es la condición del lenguaje, cuando en realidad Lacan siempre ha dicho que el lenguaje es la condición del inconsciente. El error obedece a "estrictos motivos universitarios" (40) y era inevitable. No puede dejar de invertirse la fórmula cuando se intenta pasar de un discurso al otro, ya que las leyes de ambos son diferentes.

Por esta razón señala que él mismo, Lacan, hablando de psicoanálisis en una tribuna universitaria, no está libre del error. Sin embargo su discurso no es universitario, ya que no se identifica en absoluto con el rol del profesor, que enseña sobre las enseñanzas, sino que trabaja y procura una transferencia de trabajo, en posición de analizante.

Con esta indicación Lacan nos muestra, que el discurso universitario no es el único discurso posible en la universidad.

Resulta oportuno señalar aquí un viraje en la posición de Lacan, en cuanto a las relaciones entre el saber y la verdad, que se manifiesta en su teoría de los cuatro discursos en la conceptualización de un saber que se deposita en el lugar de la verdad, con lo cual introduce entre estos dos conceptos una articulación, que en cierto sentido los une y se contrapone a la *reivindicación de la verdad contra el saber* (41) a la que su definición del inconsciente como verdad que habla, había dado lugar.

Esta novedad en la relación entre la verdad y el saber es consecuencia de un desplazamiento introducido por Lacan en su definición del inconsciente, al que a partir de la *Proposición* de 1967 considerará como saber.

La nueva forma de definir al inconsciente, dice Miller, tiene consecuencias sobre el modo de entender las relaciones entre el psicoanálisis y la ciencia, ya no se trata de cuestionar a la ciencia por su forclusión de la verdad, que por otra parte ha perdido patetismo al quedar reducida a un valor lógico, sino de emularla.

Así, la verdad vaciada de su carga pasional es conducida por el lado del matema, en el que ya no habla, sino que se escribe. El matema corona el esfuerzo de formalización del psicoanálisis emprendido por Lacan y designa lo que se puede transmitir.

Este matema representa para Lacan, el puente que vincula al psicoanálisis con la ciencia y fue precisamente su introducción y la matematización de todas las fórmulas algebraicas que empleó a lo largo

de su enseñanza, lo que permite explicar el viraje que se produjo en la posición lacaniana, respecto de la universidad.

En efecto, después de haber sido muy crítico con la universidad, Lacan consolida en ella su enseñanza, haciéndose cargo, a partir de 1974, del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de Paris VIII, que había fundado Leclaire.

Pero esta aceptación lacaniana de una enseñanza del psicoanálisis, como posible *para todos* a partir del matema, no implica en modo alguno que pueda confundirse el **algo** transmisible por la universidad, con la formación del analista.

Formación del analista y enseñanza del psicoanálisis

Lacan ha dicho en el acto de fundación de su escuela, que la enseñanza del psicoanálisis sólo puede hacerse de un sujeto a otro, por las vías de la transferencia del trabajo. Algo semejante a lo que muchos años antes había sostenido en la primera de sus tesis sobre la agresividad, cuando al preguntarse por las posibilidades del psicoanálisis de fundar una ciencia positiva, había señalado que su transmisión sólo podía hacerse por recurrencia, uno por uno, lo que le otorga una apariencia de iniciación.

Sin embargo la formulación del matema abrió, como ya se ha señalado, la posibilidad de una enseñanza del psicoanálisis, que a la manera de la ciencia fuera para todos.

¿Cómo explicar la discordancia que plantean estas afirmaciones? Una respuesta posible puede hallarse, introduciendo en lo que se nombra en ellas como enseñanza del psicoanálisis, una diferenciación entre aquello que la experiencia enseña a quien la realiza y lo que extraído de esta experiencia puede ser enseñado, aún a quien no la ha atravesado.

Diferencia que separa la formación del analista, en la que el análisis propio ha ocupado siempre un lugar central, de la acumulación de saber sobre el psicoanálisis que puede adquirirse en las instituciones psicoanalíticas y en la universidad. Acopio que no había sido considerado suficiente hasta ahora, para autorizarse como analista.

Pero en los tiempos que corren empujados por la medición de resultados, la posición ética que implica el autorizarse a sí mismo, no parece suficiente para conformar a los agentes del mercado que piden un salvoconducto garantizado por la academia.

Esta es la razón por la cual en algunos países ya se escuchan voces que reclaman que la formación de los psicoanalistas quede en manos de la universidad, mientras que en otros, algunas instituciones psicoanalíticas, en su afán de adelantarse, se proponen a sí mismas como garantes de una formación de especialistas.

Notas

1. Freud, S. *Dos artículos de enciclopedia: "Psicoanálisis" y "Teoría de la libido"* (1923) en *Obras Completas*, Tomo XVIII, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1997, p. 231

2. *Ibíd.* p. 247

3. Freud, S. *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. Conferencia 35ª En torno de una cosmovisión*, (1933) en *Obras Completas*, Tomo XXII, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996, p. 146

4. *Ibíd.*, p. 147

5. Freud, S. *Esquema del psicoanálisis*, (1940) en *Obras Completas*, Tomo XXIII, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1997, p. 156

6. *Ibíd.* pp. 156-157

7. Citado por Mateus, Cirit *El psicoanálisis y la epistemología*, Investigación y Psicoanálisis, Foro temático, psicomundo.com.

8. Roudinesco, E. y Plon, M. *Diccionario de psicoanálisis*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1998, p. 845

9. Lacan, J. *Más allá del "Principio de realidad"* (1936) en *Escritos 1*, Siglo XXI editores, 2ª reimpresión, Argentina 1988, p. 73 – 74

10. Lacan, J. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, *El Seminario Libro 11*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1999, p. 14

11. *Ibíd.*, p. 17.

12. Lacan, J. *La transferencia*, *El Seminario Libro 8*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 2004, p. 215

13. Lacan, J. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, *El Seminario Libro 11*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1999, p.18

14. *Ibíd.*, p. 18

15. *Ibíd.*, p. 273

16. Lacan, J. *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* (1953) en *Escritos 1*, Siglo XXI editores, 2ª reimpresión, Argentina 1988, p. 230

17. Freud, S. *Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico* (1914), en *Obras Completas*, Tomo XIV, Amorrortu editores, 6ª reimpresión, Buenos Aires, 1995, p. 7

18. Freud, S. *Presentación autobiográfica* (1925) en *Obras Completas*, Tomo XX, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996, p. 49

19. Gay, P. *Freud una vida de nuestro tiempo*, Ediciones Paidós, 2ª reimpresión, Barcelona, 1996, p. 169

20. *Ibíd.*, p. 415

21. Freud, S. *Presentación autobiográfica* (1925) en *Obras Completas*, Tomo XX, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996, p. 47

22. Freud, S. *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?* (1919) en *Obras Completas*, Tomo XVII, Amorrortu editores, 5ª reimpresión, Buenos Aires, 1997, p. 169

23. Freud, S. *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (1926) en *Obras Completas*, Tomo XX, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996, p. 186

24. *Ibíd.*, p. 219

25. Lacan, J. *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis* (1953) en *Escritos 1*, Siglo XXI editores, 2ª reimpresión, Argentina 1988, p. 227-228

26. Lacan, J. *Del sujeto por fin cuestionado* (1966) en *Escritos 1*, Siglo XXI editores, 2ª reimpresión, Argentina 1988, p 223

27. Lacan, J. *Función y campo de la palabra y el lenguaje en psicoanálisis* (1953) en *Escritos 1*, Siglo XXI editores, 2ª reimpresión, Argentina 1988, p. 229
28. *Ibíd.*, p. 229-230
29. Lacan, J. *La ética del Psicoanálisis, El Seminario libro 7*, Ediciones Paidós, 6ª reimpresión, Buenos Aires, 1997, p. 206 – 207
30. *Ibíd.* p. 206
31. Citado por Roudinesco, E. en *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Fondo de Cultura Económica Ltda., 1ª reimpresión, Bogotá, Colombia, 2000, p. 454
32. Lacan, J. *La angustia, Seminario 10, clase del 13 de marzo de 1963* (inédito)
33. *Ibíd.*
34. *Ibíd.*
35. *Ibíd.*
36. Roudinesco, E., op. cit., p. 488
37. Lacan, J. *El reverso del psicoanálisis, El Seminario Libro 17*, ediciones Paidós, Buenos Aires, 1992, p. 18
38. *Ibíd.* p. 33
39. *Ibíd.* p. 32
40. *Ibíd.* p. 43
41. Miller, J-A *El saber y la verdad II* en *El banquete de los analistas*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000, p. 333

Bibliografía

Freud, Sigmund

- *Presentación autobiográfica* (1925) en *Obras Completas*, Tomo XX, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996.
- *¿Pueden los legos ejercer el análisis?* (1926) en *Obras Completas*, Tomo XX, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996.
- *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis. Conferencia 35ª En torno de una cosmovisión* (1933) en *Obras Completas*, Tomo XXII, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996.
- *Proyecto de psicología* (1950) en *Obras Completas*, Tomo I, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1996.
- *Esquema del psicoanálisis* (1940) en *Obras Completas*, Tomo XXIII, Amorrortu editores, Buenos Aires, 1997.
- *¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la universidad?* (1919) en *Obras Completas*, Tomo XVII, Amorrortu editores, 5ª reimpresión, Buenos Aires, 1997

Gay, P. *Freud una vida de nuestro tiempo*, Ediciones Paidós, 2ª reimpresión, Barcelona, 1996.

Lacan, Jacques

- *Más allá del "Principio de realidad"* (1936) en *Escritos 1*, Siglo XXI editores, 2ª reimpresión, Argentina 1988
- *La agresividad en psicoanálisis* (1948) en *Escritos 1*, Siglo XXI editores, 2ª reimpresión, Argentina 1988
- *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis* (1964), *El Seminario Libro 11*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 1999.
- *La transferencia* (1960-61), *El Seminario Libro 8*, Ediciones Paidós, Buenos Aires, 2004
- *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis* (1953) en *Escritos 1*, Siglo XXI editores, 2ª reimpresión, Argentina 1988
- *El psicoanálisis y su enseñanza* (1957) en *Escritos 1*, Siglo XXI editores, 2ª reimpresión, Argentina 1988
- *La ciencia y la verdad* (1965) en *Escritos 2*, Siglo XXI editores, 2ª reimpresión, Argentina 1988
- *Del sujeto por fin cuestionado* (1966) en *Escritos 1*, Siglo XXI editores, 2ª reimpresión, Argentina 1988, p. 223
- *La ética del psicoanálisis* (1959-60), *El seminario Libro 7*, Ediciones Paidós, 6ª reimpresión, Buenos Aires, 1997
- *La angustia*, *Seminario 10, clase del 13 de marzo de 1963* (inédito)

Mateus, C. *El psicoanálisis y la epistemología*, Investigación y Psicoanálisis, Foro temático, psicomundo.com

Miller, J-A *El banquete de los analistas*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2000

Roudinesco, E. *Lacan. Esbozo de una vida, historia de un sistema de pensamiento*, Fondo de Cultura Económica Ltda., 1ª reimpresión, Bogotá, Colombia, 2000.

Roudinesco, E. y Plon, M. *Diccionario de psicoanálisis*, Editorial Paidós, Buenos Aires, 1998.

Frecuencia Modulada

Adrián Liberman L.

RESUMEN

A partir de reflexiones teóricas, clínicas y metapsicológicas, el autor cuestiona la pregnancia que tiene la alta frecuencia de sesiones para calificar un tratamiento como psicoanalítico o no.

Se presentan argumentos a favor de variar el ritmo de las sesiones en función de diferentes criterios como operación técnica del analista en la dirección de la cura.

A esta operación se la denominará "frecuencia modulada".

Desde el inicio de mi formación psicoanalítica al día de hoy, la cuestión acerca de que es o que no es psicoanálisis impregna frecuentemente las discusiones de los psicoanalistas. En el año que se celebra el centenario de la fundación de la IPA, el establecimiento claro de sus características distintivas, la preservación de su identidad es una de sus tareas señeras y vigentes.

La preocupación por la identidad del psicoanálisis tiene diferentes aristas. Una de ellas es la de mantener un perfil distintivo en una época donde abundan tantas y tan disímiles ofertas para el tratamiento del sufrimiento emocional. En algunos momentos, esta preocupación se imbrica con facetas corporativas, propias de toda asociación profesional. En otros, tiene que ver con un celo por preservar el legado freudiano, mantener vigente su filo subversivo, sin caer en esclerosamientos que degraden el estatus científico del psicoanálisis. Dentro de este clima de revisión, es un denominador común que cuando se presenta material clínico, al menos en la sociedad a la que pertenezco, surja el interrogante acerca de si este hacer es o no psicoanálisis.

En este escenario societario, que predica y practica el apartamiento de todo fundamentalismo teórico, sin embargo hay momentos en los que este debate surge con particular intensidad. Circunstancias como los finales de semestre, trabajos de egreso, ascenso y de reconfirmación didáctica son momentos en los que estas cuestiones hacen figura.

Aunque también es cierto que todo analista en su ejercicio se pregunta con frecuencia variable si su hacer se inscribe o se aparta de lo aprendido durante el curso de su formación. Pienso que la identidad analítica, lejos de ser algo rígido y cristalizado definitivamente, es siempre un tema en debate en la mente del psicoanalista. Me aventuro a pensar que la práctica analítica discurre en un constante "ajuste" de la brújula que la ubica más acá o más allá respecto a muchas cosas. Aspectos como las teorías sustentadas, o el grado de pertenencia a una comunidad de pares, están siempre en juego en el trasfondo del ejercicio analítico de cada quien.

Dentro de estos cuestionamientos, de este inevitable sondeo que de su travesía hace cada analista, el tema de la frecuencia de las sesiones parece tener una pregnancia diferente a otros parámetros.

¿Porqué el tema del ritmo de las sesiones parece tener este peso particular, especialmente en los momentos de mostración de la labor analítica? ¿Se trata de un marcador corporativo, un elemento que distingue a quienes se inscriben o no dentro de una asociación particular? ¿O la frecuencia de las sesiones responde a otras consideraciones, clínicas, técnicas y metapsicológicas?

Me propongo en este trabajo, desbrozar algunos de estos interrogantes, para concluir con una propuesta a la que llamaré "frecuencia modulada".

EL PESO DE LA HISTORIA

Al igual que toda práctica institucionalizada, el psicoanálisis cuenta con una historia que se hace presente en las peculiaridades de su práctica. En referencia a la frecuencia de las sesiones, Freud veía a sus pacientes cinco o seis veces a la semana. En los tiempos iniciales del psicoanálisis prácticamente todo estaba por probarse y no le quedaba al fundador de nuestra ciencia otro camino que inventar o errar.

En la medida que se fue acumulando la experiencia, Freud (1919,1923,1933) pudo sistematizar el procedimiento analítico en diversos trabajos que fungen como los primeros manuales de técnica Sin embargo, en el curso de esta sistematización aparece una advertencia, estos parámetros son adecuados para su personalidad, e insta a los analistas futuros a no plegarse ciegamente a ellos.

A pesar de ello, buena parte de la teoría de la técnica elaborada posteriormente, en libros clásicos como el de Etchegoyen (1986), Greenson (1981), Thoma y Kachele (1990) entre otros, poco o nada introducen como variantes a la cura tipo diseñada por Freud.

Es Lacan, en sus Escritos (1955) quien vendrá a agitar las aguas con una concepción distinta de la cura analítica, lo que de alguna manera contribuirá a su exclusión de la IPA.

Sin embargo, en este primer siglo de institucionalización, la práctica analítica reglada, se asemeja enormemente a estos primeros procedimientos, siendo la alta frecuencia de las sesiones uno de los aspectos que menos ha variado.

¿Pero han variado los analizantes en un siglo y sus avatares? Yo creo que sí, especialmente porque sostengo que la cultura es una fuente de subjetivación tan poderosa como la psicosexualidad. Siguiendo a Castoriadis (1996) creo que a la par de la sexualidad infantil reprimida y sus variantes, los lazos sociales determinan la subjetividad y por ende el sufrimiento humano.

Por alguna razón las cegueras o parálisis histéricas de los primeros historiales freudianos han desaparecido casi por completo. En cambio, asistimos a toda una gama de patologías que tiene que ver con la presencia de lo social en la psique humana. Hablo de ese " afuera" tan mal visto por tantos analistas, o despachado como categoría marginal, simple pantalla de las proyecciones y retraducido mecánicamente a lo ya sabido.

Actualmente, quienes acuden a consulta acusan los efectos del "vale todo" post-moderno, y en Venezuela los del "no vale nada", producto de la extrema polarización social. En este último caso me refiero a las resonancias psíquicas que un discurso social instalado ya hace más de una década viene produciendo. Se trata de una manera de comprensión y de acción en la que es posible oscilar bruscamente de lugar, para más bien experimentar los efectos de la negación masiva de derechos, aspiraciones o cualquier tipo de reconocimiento, un desmantelamiento súbito de las señales de pertenencia.

Así, el lugar de causación de los padecimientos está en el tejido social mismo, que se siente insuficiente para sostener al individuo. Son la afánisis, los ataques de pánico, los colapsos narcicistas, la insignificancia, los cuadros que caracterizan la clínica actual .Los individuos sienten que la pérdida de la brújula ética, la evanescencia de sus deseos, la catástrofe subjetiva de la exclusión social son sus principales síntomas.

Y en Caracas, donde se concentran la mayor parte de los analistas venezolanos, las personas no tienen tiempo o dinero para asistir al consultorio tres, cuatro o cinco veces por semana.

¿Puede entonces sostenerse a rajatabla la alta frecuencia sin sentir que en caso contrario se cede a la práctica de la psicoterapia, que el hacer analítico se desliza del "oro puro" al cobre bastardo?

Pienso que para bien o mal, algunos criterios técnicos se han vuelto señas de identidad institucional, de allí la dificultad de relativizarlos, de ponerlos en tensión con las nuevas realidades. En este sentido, estos primeros años de institucionalización pesan en la posibilidad de someter la técnica a la crítica, precio que toda agrupación humana paga.

¿QUÉ ES ANALIZAR?

La pertinencia de este apartado está en explorar lo que define al acto analítico para intentar aclarar el tema de la frecuencia de las sesiones.

Analizar tiene múltiples definiciones. Yo lo caracterizo, entre otras maneras, como el procedimiento de instalación de la función analítica en el analizando por parte del analista. Esto se hace sin adoctrinar ni sugestionar, en unas condiciones particulares (encuadre) mediante la mostración del acto interpretativo. Esta interpretación, dentro de la escucha transferencial es llamada a tener efectos y se hace sobre las formaciones del inconsciente (chistes, sueños, lapsus etc.). Estos efectos producen en el analizando entusiasmo por entenderse, en la medida que el insight se traduce en modificaciones de su cortejo sintomático.

¿Es de esperar que esta operación sólo pueda tener lugar dentro de una alta frecuencia?

¿O la alta frecuencia puede ser un efecto de los beneficios y el entusiasmo que la cura despierta en el analizando?

Si esto es así, la alta frecuencia como consecuencia de ir experimentando las bondades del dispositivo analítico, hay que pensar si el trabajo que permite esto es analítico o no lo es. Discusión inane, en mi opinión, ya que para mí la escucha en transferencia de las formaciones del inconsciente e intervenir sobre ello constituye lo sustantivo del psicoanálisis.

Eric Laurent (2005) sostiene que no hay un protocolo único para la cura analítica, sino que éste es función de las peculiaridades clínicas del analizando.

Podría pensarse que la alta frecuencia de las sesiones está sustentada por una concepción del inconsciente en la cual sus formaciones solo aparecerán y serán susceptibles de intervención de esa manera.

Pero si el inconsciente es atemporal y pulsátil, lo que facilita su emergencia es una interlocución neutra y abstinentes y una relación transferencial al saber independiente del ritmo de los encuentros analíticos.

Visto así, habrá que hacer precisiones entonces sobre la idea que cada analista sostiene acerca del inconsciente para justificar la frecuencia de las sesiones. Entonces la alta frecuencia será efecto de una "Doxa", de un sistema en diferentes grados de explicitación que articula la teoría con la práctica de cada quien.

UN EXPERIMENTO

Inquieto como estaba desde hace tiempo acerca del tema, una vez ideé un experimento durante mi formación psicoanalítica. Partiendo de la idea que la alta y baja frecuencia son cualitativamente diferentes, pensé que sus efectos deben poder ser fácilmente reconocibles por distintos analistas de experiencias diversas.

Así transcribí tres sesiones, de pacientes diferentes, que tenía en tratamiento en ese entonces y con diferente número de sesiones semanales. Los di a leer a mis colegas, sin decir que sesión correspondía a que frecuencia, esperando que pudieran discriminar unívocamente la alta de la baja. Para mi sorpresa la atribución respondió a un patrón azaroso que no hizo sino aumentar mi inquietud sobre el tópico.

Si la alta y la baja frecuencia fuesen dos categorías plenamente diferenciadas, no debería haber problema en reconocerlas como tales. Al no ser así, la cuestión de la validez de su uso y de lo que describen emerge como dudas de todo orden.

LA FRECUENCIA COMO MANIOBRA:

Resta entonces pensar los usos y propósitos que puede tener la alta frecuencia como maniobra del analista a la hora de la formulación del convenio terapéutico. Algunos autores (Marucco 2003, Green, 2000) lo ven como una forma de favorecer la regresión, aspecto indispensable para la emergencia del material temprano reprimido. Este aspecto, si bien sólidamente argumentado me hace pensar en cuanta dependencia, cuanta iatrogenia no se ha producido en nombre de la regresión.

Otros autores (Altmann, Garbarino et.al; 2001) sostienen que de esta forma se facilita la emergencia de las ansiedades tempranas de separación, la regresión nuevamente y ciertas modalidades de transferencia.

Dentro de otra aproximación, Thomas Szasz (1976) aconseja a los analistas con menos experiencia cobrar menos y ver a sus pacientes más frecuentemente, para entenderlos mejor. Aquí la frecuencia, imbricada con el grado de experticia del psicoanalista, abre la puerta a que a mayor trayectoria analítica se podría espaciar las sesiones sin perjuicio del analizando. Y por ende los trabajos de reconfirmación didáctica, que los hacen quienes tienen más tiempo en el oficio, podrían ser validados con encuadres de una o dos sesiones semanales.

Otro argumento es que únicamente en un marco de alta frecuencia se podrían hacer cierto tipo de intervenciones como interpretaciones transferenciales.

¿Qué ocurre entonces con analistas como yo que rara o ninguna vez hacemos interpretaciones de ese tipo? Y ello es porque considero que estas interpretaciones conducen a la omnipotencia narcisística del analista así como a la exacerbación del imaginario en detrimento del orden simbólico. Mi uso de la transferencia es otro, aunque influye en mis intervenciones y en la dirección que le imprimo a la cura. Para mí, la transferencia es una de las vigas maestras de la situación y el proceso analítico, es la colocación del analista en una serie histórica por parte del analizando. A medias entre la repetición y lo inédito, es necesaria, más no suficiente para que el análisis se instale y se distinga de otro tipo de vínculo humano, Pero su constante "denuncia", por parte del analista, tal como se practicaba en la escuela kleiniana, lleva a mi entender a la estereotipación y a la pérdida de efecto de tal tipo de intervención. En mi práctica, es más un indicador del proceso que un fenómeno que requiera de constante explicitación.

FRECUENCIA MODULADA

En función de lo anterior me adentro entonces en lo que es lo sustantivo de mi propuesta técnica. Me pronuncio por la modulación de la frecuencia, por la variación del ritmo de los encuentros analíticos como maniobra del analista.

El protocolo de la cura, las variantes de la cura tipo debieran ser una función de las peculiaridades clínicas del analizando, ¿porqué entonces prescribir lo mismo para lo distinto?.

Visto de esta manera, la alta frecuencia pudiera ser consecuencia y no condición de un trabajo analítico previo y por ende tan "legítimo" uno como el otro.

La sesión de análisis más que algo prefijado es una unidad lógica, un encuentro acordado para hacer emerger e incidir sobre el inconsciente y sus formaciones. De allí que variar el ritmo de las sesiones puede ser usado para "mover" un proceso que pueda haberse detenido, o para trabajar ciertas áreas conflictivas durante la cura (Marucco, ob. cit) Puede ayudar al descongelamiento de un análisis estancado, o cuando la fijeza del encuadre es usado como bastión resistencial.

Modular la frecuencia tiene el valor de una intervención y puede hacerse aumentando o disminuyendo el ritmo de las sesiones.

Esta idea se inscribe en la noción que el dispositivo analítico, al igual que el acto del psicoanalista tienen una función de acotar, de marcar el decir del analizando para producir una verdad que es la de su deseo y su fantasma.

Variar la frecuencia del contacto, de la presencia de ambos miembros en el tiempo reclama el estatuto de una intervención que incide sobre ese acotamiento. Puede permitir el anudamiento o el aflojamiento de los síntomas, de las identificaciones imaginarias, del proceso de irse haciendo cargo de su deseo por parte del analizante.

La fijeza de la frecuencia delata además una concepción del tiempo del inconciente distinta a la de la metapsicología y la clínica, suponiendo una linealidad y progresividad contradicha por la naturaleza pulsátil y compleja del mismo.

Validar esta maniobra permitiría, entre otras cosas, disminuir la brecha entre lo que los analistas hacen y lo que dicen (Altmann, Garbarino et.al, ob.cit), en el sentido de la gran cantidad de tratamientos de baja frecuencia que cada quien conduce. Quitaría de estos tratamientos la sospecha de no ser analíticos para abrirle paso a una visión más honesta de lo que es la práctica de cada quien.

Esto tendría efecto en los trabajos de ascenso, de egreso o de reconfirmación de la función didáctica en aras de la riqueza y variabilidad de la clínica que cada quien atiende.

Pero también tendría incidencia en los análisis que los candidatos llevan a cabo, donde a veces no hay proceso, pero se mantiene a rajatabla el criterio para cumplir con los requerimientos formativos.

Para finalizar, creo que el tema abre la puerta para pensar el tema de la duración de las sesiones, en virtud de lo argumentado, cosa que abordaré en un futuro.

El peligro de no poner los principios técnicos en roce con la crítica estriba en que nuestra ciencia pudiera degenerar en ideología o religión secular, cosas que Freud advirtió. Y la luz sólo surge de la luz.

Caracas, febrero de 2010.

BIBLIOGRAFÍA:

Altmann Mónica, Garbarino, Alejandro et al. "Alta y baja frecuencia en nuestra práctica actual", Asociación Psicoanalítica del Uruguay (1996) en www.spdecaracas.com.ve

Castoriadis Cornelius (1996) "La presencia de lo social en la psique" en www.magmagrupo.com.ar

Etchegoyen, R. H (1986) "Los fundamentos de la técnica psicoanalítica", Amorrortu

Freud S. (1913) "Sobre la iniciación del tratamiento", Amorrortu

Green, A (2000) " El tiempo fragmentado", Amorrortu

Lacan, J (1955) "Variantes de la cura tipo", en Escritos, tomo II, Siglo XXI

Laurent, E (2005) "Principios rectores el acto analítico", en www.spdecaracas.com.ve

Thoma H. y Kachele H (1989) "Teoría y práctica del psicoanálisis", Herder

Szasz, T: (1976) "La ética del psicoanálisis", Siglo XXI

Sobre o dinheiro numa psicanálise

Karin de Paula

O propósito de refletir sobre a questão do pagamento numa psicanálise, tive como horizonte buscar, a partir da clínica, uma teorização acerca dos impasses que o dinheiro pode eventualmente gerar numa situação psicanalítica (transferencial). Para tanto, foi preciso explicitar as referências teóricas utilizadas para realização dos deslocamentos desta questão do campo socio-econômico para o da economia psíquica.

A chave de discussão com que proponho abordar a questão do dinheiro em Psicanálise é aquela que o toma como ciframento que articula a necessidade, a demanda e o desejo.

Se considerarmos que da perspectiva psicanalítica, o que se coloca a cada vez, pertence à ordem da alma encarnada num corpo, e dos avatares que se iniciam a partir daí, podemos inferir que na origem dessa circunstância contamos com um instinto que por si só não garante nossa sobrevivência e menos ainda sustenta nossa condição de humanos. Um bebê não sobreviveria numa selva, e mesmo se levarmos em consideração as lendas de Mogli, Tarzan ou George, podemos dizer que este bebê não sobreviveria como humano, não se constituiria como humano. Não é por menos que em nossa cultura, para atrelar a sobrevivência ao instinto, faça-se uso de recursos que nada mais são do que treinamentos intensivos como o de escoteiro ou bandeirante. Ao logo do tempo, temos produzido inúmeros manuais de sobrevivência, para as mais diversas circunstâncias nas quais a morte se faz lembrar.

Nessas condições, se não contamos com a inscrição prévia de um objeto que atenderia a uma exigência definida como pertencente à ordem da necessidade, contamos com um capital libidinal que nos atribui a competência de dirigir um apelo à vida.

Então, no caso dos humanos, até mesmo para a sobrevivência do próprio organismo, faz-se imprescindível agregar às exigências instintivas, as exigências eróticas, libidinais, que se encontram na dependência de uma outra convocação à vida, a convocação de um outro humano. É na conjunção dessas exigências que podemos acompanhar a tomada do instinto e da ordem da necessidade pela ordem pulsional, já que nesta, a pulsão constitui por uma energia erótica, de ligação libidinal.

De fato, há aí a confluência de dois elementos distintos, de um lado, nosso capital gozoso, oriundo da própria condição instintiva e, de outro, o capital contaminado pela ordem humana que torna-se libidinal investido na convocação feita por um outro da mesma espécie. Este investimento pode ser computado desde antes da chegada do bebê, nas condições parentais em que este foi desejado.

Então, dado o caráter singular das condições instintivas já referidas, quando de nossa primeira ação no mundo – o choro de bebê, por exemplo – pode-se atribuir-lhe o valor de apelo ao outro. Frente a este apelo, o que será oferecido implica seu deciframento por parte do outro, que proponho designar, materno. Para este deciframento se fazer possível, foi condição cifrá-lo.

Os recursos desse ciframento, que são os que igualmente conferem a possibilidade de de-ciframento, podem ser encontrados nas condições estruturais da própria linguagem. Então esse apelo é tomado como se fosse constituído de palavras, isto é, ele é cifrado pela linguagem materna.

Esta oferta de decodificação viabiliza um duplo acontecimento para o aspirante à vida: por um lado, rende-lhe um efeito de sentido, dado pelas palavras que cifram seu apelo e que poderá advir como demanda, e por outro, um gozo pulsional de algo alheio vivido como próprio.

Note-se que a possibilidade do apelo ser figurado como demanda a um outro, inclui esta experiência de gozo pulsional, mas não recobre toda a sua extensão que seria, em última instância, motífero. De certa forma, resta algo do campo da necessidade, já subvertido pelo campo pulsional, e com este resto mantém-se a insistência de um gozo fora do sentido engendrado pelo sentido instaurado. Resta como um lugar de retorno ao próprio corpo biológico, que tende à des-erogênização do mesmo. Vemos então o próprio movimento resultante de um jogo entre Pulsão de Vida e Pulsão de Morte.

É possível pensar que as operações que elevam os instintos a pulsões inscrevem-se na experiência original com o outro materno, isto é, no ato de dar ao corpo biológico o estatuto de erógeno. Assim sendo, esta demanda dirigida ao outro materno estabelece-se como demanda de investimento erótico, amoroso, causando uma interrogação permanente que provocam e garantem a manutenção desta ligação amorosa.

A partir de então, vemos instituir-se um objeto não mais de caráter essencial, como seria o caso do objeto da necessidade, pré-determinado instintivamente, mas aquele constituído no espaço existente entre os campos da necessidade e da demanda. A questão que se coloca é como este objeto da necessidade, interrompido desde o início, vai ser reencontrado como objeto que causa o desejo.

Pautado pelo enredo da estreita ligação mantida com o outro materno dá-se, então, a erotização do corpo biológico segundo a eleição de certas zonas corpóreas, as quais renderam ao futuro Sujeito de desejo a continuação do ciframento de seu gozo, mas também certa restrição ao mesmo. Em cada marca gerada por esta experiência, podemos reconhecer a posituação de um objeto que se oferece como resposta à pergunta sobre o amor materno.

Nesta perspectiva, o seio, as fezes, o pênis, o bebê, constituem objetos que se encontram entre o que é próprio e o que é do outro, e nesta medida articulam a questão sobre aquilo que do outro, tomado como próprio, está para ser perdido. É mais precisamente sob o complexo de Édipo, marcado pela entrada em cena de um pai simbólico, e, portanto, da castração, que tais objetos tornam-se metáfora do que foi do outro materno perdido porque interditado como lugar de gozo. Ao mesmo tempo, esta interdição institui para o Sujeito um valor aos objetos de desejo, valor este que podemos designar fálico, através do qual lhe é possível recuperar algum gozo.

No caminho rumo à assunção de sua condição humana de cultura, que supõe a interdição ao gozo erótico, o Sujeito tem a tarefa de destituir a ligação estabelecida com o outro materno, que outrora deu-lhe sentido à vida, e estabelecer algum sentido possível à existência própria na relação direta com linguagem que o cifrou.

Dado este enfoque, é de extrema relevância retomar algumas pistas já estabelecidas pela tradição analítica sobre dinheiro no âmbito da economia psíquica.

O dinheiro aparece neste contexto fazendo parte da série das equivalências simbólicas apreendidas dos objetos que caem do corpo (seios, fezes, pênis, filho... dinheiro?) - todos objetos marcados pela castração e, portanto, suscetíveis de entrar na série de organização fálica.

Freud, numa explicitação desta questão, quando fala do dinheiro como sendo metáfora do erotismo anal estabelece que o dinheiro compõe a ordem do pulsional. O dinheiro, então, metaforiza a incompletude implicada no desejo que marca uma condição de falta-a-ser (não completo). Há, no entanto, uma outra vertente que interessa na apreensão do dinheiro como metáfora dessa falta-a-ser.

Nesta direção, é possível articular o dinheiro em relação aos deslocamentos de investimentos entre os diferentes objetos, dos investimentos pulsionais em sua dimensão de grandeza que, paradoxalmente, não podem ser quantificada, já que não há como medir quantidade de libido, que é a própria energia da pulsão (*trieb*), pois esta não tem possibilidade de representação inconsciente e tampouco pode ser identificada de forma colada aos objetos que evoca.

Levando em conta estas circunstâncias, o dinheiro promove um "amoedamento" dessa grandeza quantitativa que só é apreensível em sua manifestação dinâmica de satisfação (*befridigung*) realizada de forma parcial, por exemplo, no sintoma e, também, na transferência analítica, ou seja nas operações que incluem os índices (caminho e desvios) do desejo.

A possibilidade de "amoedamento" remonta à de "ciframento", o que abre a perspectiva de pensarmos metaforicamente a ideia de libido como capital e do dinheiro como ciframento do montante das operações de gozo libidinal realizadas para o inconsciente, que capitaliza este gozo, excedendo seu valor fálico. Ou seja, aquele mesmo gozo que se busca recuperar através do sintoma neurótico, que significa para o sujeito justamente ganho narcísico, muito embora este ganho seja decorrente de seu sofrimento.

O trabalho de elaboração envolvido numa análise incide na modificação da economia psíquica (pulsional/libidinal) envolvida na manutenção do sintoma do analisante. Talvez isso possa dirigir-nos para a idéia de que, no que tange a uma análise, o que importa é que o que o sujeito em análise paga deva ser pago a partir de seu narcisismo.

O que o sujeito perde numa análise é parte de seu gozo narcísico, o que lhe impõe uma nova economia libidinal na assunção de sua condição "faltante", desejante. É por assumir à condição desejante que o analisante paga em sua análise.

De fato, a operação em questão é de renúncia de gozo- que, como já mencionado, gera algo equiparável à mais-valia marxista - exigida ao Sujeito em sua condição **desejante** e que depreende-se exatamente de sua própria **demanda** de amor cuja origem foi seu gozo no nível mais imediato do corpo, no qual o registro da **necessidade** permanece fora da rede de sentido estabelecido.

Se o dinheiro oferece-se como significante, sobretudo dos deslocamentos do desejo gerados pela condição de falta-a-ser, em que o desejo é sempre desejo de outra coisa, seu sentido de valor de troca e de utilidade atribuído pela mercadoria e pelas leis de seu mercado está perdido de vista (ou de escuta). O que vemos manifestar-se pelos parâmetros estabelecidos da economia libidinal refere-se ao trabalho gerado pelas operações pulsionais, cujo valor é de inutilidade, já que está referido a um objeto (mercadoria?) mítico.

Esta perspectiva, se adotada para a o trabalho clínico psicanalítico, pauta uma forma particular do reconhecimento e inclusão da dimensão social da circulação do dinheiro, colocando-a como questão para o próprio Sujeito. E é importante sublinhar que o rigor psicanalítico e conceitual com o qual se propõe tratar a inclusão e manejo do dinheiro em uma psicanálise não pretende amenizar o peso que o elemento destacado [o dinheiro] tem no âmbito social. Pelo contrário, o próprio contexto clínico de onde a questão é lançada é o de uma instituição que pretende estabelecer um diálogo entre a Psicanálise e o social.

Na acepção aqui adotada – a de significante -, o dinheiro trazido ao contexto analítico estaria subvertido em seu valor de utilidade e troca social. Seria exatamente esta subversão que permitiria a produção de desdobramentos, novas significações, *a posteriori*, no campo social. Trata-se de interrogar o "ponto capital" (*point de capiton*), de significação do dinheiro estabelecido no campo social, ao ponto deste não pode ser mais "calculável" mas "contável", e a partir desta monta, que implica o Sujeito de desejo, reenviá-lo [o dinheiro] ao mundo.

Apreender pelo "máximo ou mínimo" (além? ou aquém?) é dizer da impossibilidade de fazer coincidir com o (obscuro) objeto de realização de satisfação total, que está para sempre perdido; mas, ao mesmo tempo, é também uma forma de se referir a ele.

Mas o que é o desejo? Quem quer saber de desejar?

Conforme o Dicionário enciclopédico de Psicanálise, de Pierre Kaufmann (1996:114), "desejo designa o campo de existência do sujeito humano sexuado, em oposição a toda abordagem teórica do humano que se limitaria ao biológico, aos comportamentos ou aos sistemas de relação."

Nos primórdios da psicanálise, na interlocução com Charcot e Janet e envolvido com os enigmas dos sintomas de conversão, Freud colocava-se contra as teorias que explicavam a formação das neuroses como consequência de processos degenerativos, optando pela idéia de ato psíquico vinculado ao desejo, numa concepção estreitamente ligada à sexualidade.

Merece ser introduzida aqui uma discussão que me parece de interesse para a clínica e para a articulação dinheiro e psicanálise, a ser pesquisada. Trata-se da tomada do desejo (*wunsch*) na relação com o conceito de pulsão (*trieb*) e de prazer (*lust*) e gozo (*genuss*) na obra freudiana.

Em *A Interpretação dos Sonhos*, é a idéia de realização alucinatória que traz a de desejo; portanto, mediante um sutil movimento de pensamento, passa-se da alucinação para a realização-de-desejo (*Wunschherfüllung*) e, posteriormente, para o desejo ativo em si mesmo. É esta operação que nos

interessa, pois envolve a idéia de que "os elementos do sonho não são em nenhum caso meras representações, são vivências verdadeiras e reais da alma" (Freud, 1900:543).

Em sua obra, Freud refere-se ao termo *wunsch* para fornecer um estatuto às particularidades de encadeamento e de organização dos elementos do sonho. Não se trata de tomá-lo em sua incoerência em relação à linguagem de vigília, mas de apreender por meio de quais recursos o sonho apresenta suas realizações, a saber: condensação, deslocamento, dramatização e composição onírica. Estes são os mecanismos pelos quais faz-se possível nomear não apenas uma realização de desejo, mas sobretudo, um "desejo trabalhando".

A propósito da idéia de "desejo trabalhando", permitam-me uma digressão: não seria este o trabalho que chamamos de trabalho em uma análise? Consido que sim, e a propósito do tema desta reflexão, penso que é interessante postular que quem realiza este trabalho é o próprio analisante (sonhador) e, no entanto, é ele quem paga as sessões; cabendo ao analista criar circunstâncias e diretrizes que propiciem a produção deste trabalho psíquico (escuta na transferência), a exemplo de Freud ao escutar os sonhos, como tratado acima.

Qual a disposição do analisante para isto (trabalho + pagamento), principalmente se este vem procurar uma ajuda, pensando em por para trabalhar um outro, um profissional - o analista?

E nos casos em que o "analista" toma para si a tarefa de realização deste trabalho, aplicando-se em interpretações de cunho compreensivo, o que acontecerá às possibilidades de trabalho psíquico? No caso de não estar havendo trabalho psíquico, tratar-se-ia de um incremento de detalhes e riqueza ao próprio sintoma (ainda que as reflexões do analista sejam de entendimento pertinentes a alguém em questão)? E, estaria isto, portanto, na direção oposta do tratamento psicanalítico (o de dirigir o desejo do sujeito para o mundo)? Ou, usando uma idéia de Freud, na direção de uma análise selvagem, onde não há tempo para o trabalho de elaboração? O que estaria sendo pago pelo analisante, então? Seria esta uma questão que suporia uma decisão ética?

Se a instalação das operações de obtenção do gozo se dá num tempo arcaico da constituição do Sujeito, na experiência em que se inscreve o registro de uma realização que resiste ao ciframento simbólico feito pela linguagem, na tomada do âmbito da necessidade por uma demanda de amor, haveria a possibilidade de gozar algo alheio como sendo próprio e, portanto, que inclui uma experimentação que equivaleria a realizar um fechamento em si mesmo, no próprio corpo, gozoso, fora do registro do sexual, libidinal. Tal registro poderia ser descrito como sendo próprio ao movimento da Pulsão de Morte que, exigindo uma retirada do investimento libidinal, um retorno à tensão zero, ao inorgânico, produz antes uma queda do corpo erótico para o orgânico [biológico]. Nesta abordagem, seria possível verificar uma diferença importante entre o *lust* e *Guenus*, sendo o primeiro produzido por uma vertente de investimento libidinal e o segundo, por uma vertente de retirada desse investimento. Ambas as vertentes compõem o próprio movimento pulsional entre as Pulsões de Vida e de Morte

Segundo tais parâmetros, se retomamos o campo da operação de realização de desejo no sonho através da idéia freudiana de que tal operação é um ato psíquico completo (Freud, 1900), poderemos verificar uma oportunidade de diferenciar as operações de **realização** (*erfüllung*) de desejo, daquelas que envolvem o plano da **satisfação** (*befridigung*) mais imediato do nível pulsional, muito embora exista uma estreita ligação entre realização e satisfação, pelo que a primeira rende algo (*lust/guenuss*) para a segunda. Refiro-me à proposta freudiana de estabelecer diferenças entre o conteúdo latente e manifesto. De certa forma o que temos aí é justamente a indicação dos dois planos da experiência distintos e intimamente ligados.

No sonho, a experiência do sonhar (latente) é tomada por uma elaboração que produz uma realização parcial de desejo, dado que inclui a formação de compromisso; se a experiência latente à esta elaboração implica uma satisfação, esta só pode realizar-se para o sonhador mediante um ciframento feito pela linguagem e é por isso mesmo, uma realização marcada pela incompletude gerada em seu ciframento e deciframento. Dito de outra forma: a condição de incompletude do desejo condenado a não encontrar algo da ordem da complementaridade, mantém operante seu movimento de buscar no mundo suplemento e na morte sua cessação.

Se retomamos Freud, vemos formulado em *A Interpretação dos Sonhos* (1900:543): "O sonho é um ato psíquico completo, sua força pulsional é em todos os casos um desejo a realizar".

Freud referia-se à operação do desejo (*wunsch*) como de "realização" (*erfüllung*); e referia-se à operação da pulsão (*trieb*) como de "satisfação" (*befridigung*).

No alemão, segundo Luiz Hanns (1996), realização (*erfüllung*), assim como a palavra desejo pertencem a esfera do idealizado, almejado; enquanto satisfação (*befridigung*) implica apaziguamento de necessidades. De modo geral, a *erfüllung* apela para o investimento [catexia] ao nível da representação, e a *befridigung* aponta para vivência na imediaticidade do corpo.

Vimos que esse nível imediato do corpo se encontra em dois campos: o resultante do ciframento pela linguagem e o daquilo que resta fora desta possibilidade de abordagem.

A pulsão é pulsação, inquietação e incita o sujeito, necessitando ser apaziguada. Sua manifestação mais direta e imediata é *lust/genuss*, que enfatiza a própria atividade que brota do corpo e não o objeto, antes ainda da fruição plena do prazer. Trata-se do cunho mais auto-erótico da vivência.

Prazer (*lust*) e desprazer (*unlust*) são entendidos pela Psicanálise como registros gerados e regulados segundo um fator econômico (quantitativo) e constituem o princípio mais arcaico do funcionamento psíquico.

Segundo a interpretação que M. Viltard (1996) dá a *Os chistes e suas relações com o inconsciente*, ao mesmo tempo que o discurso detém os meios de gozar por implicar o Sujeito, este [o sujeito] só poderia estar implicado por aquilo que excede o discurso. O riso é o signo do sujeito, e constitui o meio que resta de tentar recuperar "um fragmento de possibilidade de gozo". O Sujeito poderia então ser buscado no "rasgo" de espírito produzido entre a primeira e terceira pessoas envolvidas na produção do chiste; e os meios para gozar no próprio discurso. Neste contexto, a repetição [gozo] implica a produção de algo novo e o conceito de gozo (*genuss*) surge estreitamente ligado à Pulsão de Morte e às operações de fala do homem.

A partir destas considerações, podemos retomar a idéia de que a condição de desejo é decorrência de uma restrição imposta ao gozo pulsional obtido na imediaticidade do corpo, através de uma certa relação, mas é também a evocação dessa vivência.

O desejo (*wunsch*) seria uma outra modalidade de expressão da pulsão (*trieb*), que tem por especificidade a implicação de uma realização que inclui um objeto.

Assim sendo, o objeto que aí é buscado indica nada mais do que a tentativa de encontrar o objeto original da pulsão que é "nenhum objeto". Isto nos permite afirmar que o objeto introduzido pela condição de desejo é desde o início um objeto mítico.

A experiência com o outro materno, como apontado anteriormente, gera marcas psíquicas que, vistas agora do ponto de vista econômico, são resultantes do rebaixamento de tensão psíquica (*lust*) ocorridas na experiência. Estas são registradas como traços de memória, que passam a organizar os caminhos para a busca da realização do desejo.

Esta realização é buscada primeiramente nos processos alucinatórios; segundo lugar, no desejo (*wunsch*) e em terceiro, no pensamento.

Mas o que pode atribuir de saída a este significante - dinheiro - um lugar especial em relação aos outros da fala do sujeito em análise, se o que se coloca como significante para um sujeito pode ser qualquer "besteira" e se portanto implica sempre a ordem do particular?

Proponho, aqui, equacionar possibilidades de respostas a esta questão segundo os seguintes aspectos:

Em primeiro lugar, avento aqui que seja possível determinada forma de inclusão e manejo do significante dinheiro que o leve em conta como um dos objetos marcados pela castração e que por tanto se refere ao ponto de interseção entre necessidade (ou seja, satisfação pulsional na imediatividade do corpo), demanda (como transcrição do desejo no plano da linguagem) e desejo (como pressão da força gerada pela falta-a-ser).

Sendo assim, a questão do dinheiro pode oferecer-se numa análise para circunscrever o próprio "ciframento" e a própria "economia" do desejo do sujeito, do ciframento que permite a construção da condição de deciframento. A idéia envolvida aqui é de uma operação mais complexa do que uma simples transposição de campos, de uma "tradução": trata-se, sobretudo, do estabelecimento de parâmetros para a construção de uma condição de possibilidade de "deciframento", tal como concerne a uma psicanálise.

O segundo ponto importante para a discussão é o de que na relação transferencial estabelecida em uma análise, o dinheiro em sua dimensão significante circula no espaço entre as partes envolvidas no processo, não se fixando nem de um, nem de outro lado dessa relação, mas na sua mediação. Tratando-se de uma função significante do dinheiro, tal como apontada anteriormente, mediar implica agenciar como um terceiro elemento: significa funcionar como um elemento irredutível que intervém e até mesmo divide os dois primeiros envolvidos na relação. A circulação do dinheiro marca limites para o analista e para o analisante, justamente pela impossibilidade de constituir um sentido, um significado comum entre ambos. Então, o que circula e faz função é o significante [dinheiro] e não o significado [do dinheiro]. Resta saber como operar e sustentar este limite pela circulação de dinheiro exclusivamente na realidade do discurso em análise, como seria o caso de uma análise na qual a cédula falta.

É imprescindível notar que o que está sendo postulado aqui visa a fundamentar uma proposta que pretende abrir um campo de escuta da questão do dinheiro em Psicanálise, sem, contudo, ter por objetivo ou pretensão enveredar por uma discussão sobre a essência do dinheiro. Até porque, a posição assumida aqui em prol de uma doutrina do significante implica necessariamente na abdicção da idéia de substância em benefício da apreensão da estrutura.

Se aceitarmos estas idéias, concordaremos que, na condução de um processo analítico, não se pode reduzir a questão do dinheiro à presença física da moeda ou às quantidades previamente estipuladas num contrato ou mesmo ao cumprimento pontual do pagamento. Nestas bases, menos ainda se pode prescrever ou proscreever a possibilidade de tratamento psicanalítico segundo o critério da presença ou ausência da cédula monetária. É possível considerar, e, de fato, julgo que seja realmente necessário que a cédula e pagamento podem não coincidir, isto é, podem não consistir numa mesma coisa.

Nestes termos, o que está em foco é o que disso é falado, o que, em conformidade com o que foi anteriormente argumentado, está na dependência de uma escuta diferenciada. De forma bastante simples e direta, a pergunta é: como o dinheiro é incluído e manejado em uma análise?

Ao meu ver, existe sim uma questão que é sutil e delicada para ser abordada, e mais, que julgo ser extremamente importante para o exercício tanto da prática como da reflexão psicanalíticas.

Na experiência do processo psicanalítico, o dinheiro parece ser oferecido pelo analisante como pagamento ao analista na expectativa de que este o livre de seu sofrimento. Então, se em uma análise o dinheiro é tomado como um elemento significante da condição desejante do analisando, isto é, destituído de substância, este será oferecido segundo uma referência particular de valor e na medida em que o sujeito esteja disposto a se livrar do gozo e do sofrimento gerados por seu sintoma. Considerando que isto exige dele a renúncia aos ganhos secundários envolvidos no sintoma, tal disposição de pagar por uma análise envolve, do ponto de vista da economia psíquica do sujeito, perda de gozo narcísico. Então, em uma análise, paga-se para perder.

O que o sujeito perde numa análise é parte de seu narcisismo, o que lhe impõe uma nova economia libidinal na assunção de sua condição "faltante", desejante.

Levando em conta os aspectos apontados é pertinente dizer: se há uma análise em curso, esta é sempre cara, pelo narcisismo que se perde. Neste sentido, o valor a ser pago é sempre simbólico, pois é dado por

um ciframento em referência a esta perda; e o dinheiro [cifra] é um dado do Real, pela impossibilidade de se efetivar como objeto e com isso encerrar a dívida [que é simbólica].

Por outro lado, este "valor" será entregue como pagamento ao analista que testemunhou um trabalho (psíquico) que o próprio analisante realizou e que certamente estava na dependência desse testemunho para se realizar, uma vez que, como mencionado anteriormente, é um psicanalista que inaugura e dá suporte a esta nova perspectiva de relação do sujeito com sua verdade (o Inconsciente).

O dinheiro, então, metaforiza a incompletude implicada no desejo 1 que marca uma condição de falta-a-ser (não completo). Há, no entanto, uma outra vertente que interessa na apreensão do dinheiro como metáfora dessa falta-a-ser.

É possível indicar que este pagamento implique uma condição fundamental para a realização da função de psicanalista: que o interesse do analista seja o de fazer circular seu próprio desejo no mundo e que o sofrimento do analisante não o completa. Dito de outra forma, o analista oferece sua escuta por dinheiro e não por amor, o que nas circunstâncias de uma transferência pode significar a própria função analítica, já que para tal, o analista joga a favor do Sujeito de desejo, embora este seja sempre evanescente. Trata-se do movimento da própria pulsação do Inconsciente que se constitui pela concorrência e pela interpenetração entre as Pulsões de Vida e de Morte. Como faces de uma mesma medalha (moeda), a via do amor (Eros) – isto é, a via da fusão com o outro e com o mundo (sentimento oceânico) – é indissociável de Thanatos (Pulsão de Morte), que se estabelece a partir de um limite intrinsecamente colocado a esta possibilidade de fusão, o que, por sua vez – e paradoxalmente – significa a reabilitação das pulsações de vida, cujo o fim definitivo e último é a própria morte.

Como nos lembra Freud (1915:312): "*Si vis vitam, para mortem. Se queres suportar a vida, organiza-te para morte*"

Nesta postulação, seria possível reconhecer uma grande afinidade entre o recalque neurótico e a denegação da morte e sabemos que tanto o recalque quanto a morte insistem, retornam, repetem-se...

Certamente na direção dada à cura (tratamento) analítica, o que está colocado é justamente nosso encontro com o mundo como "faltoso", com a castração, e como um *analagon* com a angústia de morte.

O encontro com o mundo é faltoso e por esta razão este encontro inclui necessariamente um mal-estar. O laço social é fundado em uma renúncia de satisfação, pois, recordemos: a satisfação é primariamente incestuosa. Isto não quer dizer que o laço social anule a satisfação, mas sim que a regula, orientando-a em função de um pacto (*Trieb-wunsh-lust- genus*). Então, o mundo só nos cabe como suplemento, já que o objeto de desejo (incestuoso), de complementação é mítico, perdido para sempre.

O psicanalista opera e atualiza a função de um limite, de significante de uma falta, viabilizando para o analisante uma nova possibilidade de relação com a morte (*Thanatos*), o que engendra o claudicante movimento do desejo gerado entre vida e morte.

O dinheiro abordado em sua dimensão significativa introduz justamente este caráter suplementar da relação de desejo e objeto, quer dizer, ocupando o lugar do objeto faltante (fálico) sem preencher a falta, a denuncia.

Pesquisando sobre o dinheiro nas produções teóricas da Psicanálise, deparei-me com uma longa discussão intitulada "O que o dinheiro deve à morte".

Este tema ligou-se instantaneamente, embora de forma enigmática para mim, a outras idéias que vinham me interessando, quais sejam: por um lado a de pensar a possibilidade de estabelecer alguma relação entre "dívida simbólica"; e por outro lado, o de problematizar algumas conseqüências das conexões entre "culpa" e "dívida" nos desenvolvimentos teóricos de Freud, estabelecidas já no fato de serem designadas por uma mesma palavra em alemão, língua original da Psicanálise: *schuld*.

É interessante retomarmos para esta discussão algumas das idéias sobre a gênese do dinheiro na cultura. Uma delas corresponde ao reconhecimento de que o dinheiro surge para ocupar o lugar e a função originariamente do sacrifício humano e posteriormente de animais totêmicos, oferecidos aos deuses. Naquele contexto, tal oferecimento implicou uma "morte simbólica", conectada à um "consumo sagrado". Havia, desde então, uma estreita ligação entre troca e sacrifício, na relação entre homem e deuses que, com uma maior vulgarização do dinheiro teria sido estendida aos intercâmbios entre os próprios homens.

As relações de troca entre os homens estabelecem-se reguladas por um pacto que se sustenta pela renúncia a um gozo interdito, incestuoso, imposto por uma lei cultural. Tal lei institui-se em nome de uma culpa e uma dívida, a saber, a culpa pelo parricídio e uma dívida contraída ao sobrevivermos ao pai, tendo herdado dele alguma possibilidade de gozo.

É admissível que a entrada em cena do dinheiro inclua uma mudança capital na relação do homem com a culpa e com a dívida que o remete ao pai, e que é originariamente uma "dívida de sangue".

De certa forma, o dinheiro é incluído sob pena de manter no esquecimento aquilo que, da experiência do parricídio, resta fora do sentido. Mas é por isso mesmo, pela resistência que apresenta à simbolização, que esse gozo não se inscreve e portanto volta sempre ao mesmo ponto que insiste em buscar este de gozo originário.

Isto é dizer que se supuséssemos um significado original do dinheiro, este estaria atrelado ao domínio de um gozo absoluto, aniquilador e interdito; e justamente pelo interdito feito a este gozo, seria possível ao dinheiro ocupar o lugar e função significante, embora tal função vise a neutralizar, a aniquilar toda significação.

Então, se o dinheiro ocupa este lugar, de função significante poderíamos perguntar o que estaria em cena no caso do dinheiro faltar numa análise? Estaria sendo colocando em risco a idéia de recuperação deste gozo interdito? Mas em que posição estaria sendo admitido o analista para abrir tal perspectiva? Aquilo que na cultura paga-se com dinheiro poderia ser pago com sacrifício? Estaria então o analista em posição de conceder uma inscrição fora da cultura? Esta não seria a reedição de um pai, sobre o qual a lei não incide e que então pode gozar de forma radical? Seria o sofrimento do analisante um pagamento ao analista?

É pelo peso implicado nestas perguntas que se faz imprescindível explicitar que o reconhecimento do dinheiro no campo dos intercâmbios humanos deve ser admitido. Caso contrário, estaria favorecida a retomada da montagem de uma cena primária, personificando o analista como aquele dotado de poder irrestrito, que se encontraria na posição de conceder ou não aquilo que é do âmbito do pacto social, restando ao analisante a condição de pagar com a vida. Ou ainda, numa construção inversa, encontraríamos o analista na própria posição sacrificial, o que engendraria para o analisante uma condição de gozo irrestrito. Então, se em uma análise a cédula falta, e o ato da entrega do dinheiro ao analista não se viabiliza, é condição buscar a sustentação do lugar do dinheiro no pacto social de outra forma.

É importante notar que no reconhecimento do dinheiro no campo do pacto social, em relação ao qual o analista nada pode conceder ou negociar, é legítimo o reconhecimento do lugar que o dinheiro ocupa no atual estágio de nossa vida social, que engendra um discurso cuja lógica capitalista inviabiliza a produção do próprio Sujeito, em relação a que cabe ao analista subverter, na produção de um discurso que lhe é próprio. Nessa perspectiva o reconhecimento da pobreza, de sua produção e da posição do analisante em relação a esta [pobreza] implicam, em grande medida, o reconhecimento de um Outro. Então, o analista não está em posição de conceder algo ao analisante, mas em posição de sustentar as condições para a produção do Sujeito na relação com o Outro.

É justamente porque a psicanálise inscreve-se como experiência dentro dos parâmetros da cultura que o pagamento de uma análise deve, necessariamente, referir-se ao dinheiro.

A questão que se coloca é justamente aquela que visa estabelecer parâmetros para sustentar a interdição a este gozo aniquilador do próprio Sujeito de desejo que é visado pelo trabalho psicanalítico.

É importante considerar o quanto a possibilidade do próprio registro cultural da Psicanálise permite que esta seja incluída de forma a operar a função de terceiro, de Outro, marcando a condição de interdição, própria ao laço social que inclui o analista. Nessa angulação, ao posicionar o analista no compromisso com a Psicanálise, fica explicitada a interdição ao gozo do analista com o sofrimento do analisante; bem como fica explicitada a interdição ao gozo do analisante de fazer de seu sofrimento uma moeda corrente. E isso deve estar presente para o analista em sua relação com a instituição e, em ato, na situação de análise quando a entrega do dinheiro estiver inviabilizado.

No que tange ao âmbito da prática clínica psicanalítica mais amplo, é possível afirmar que seja justamente no risco entre o gozo e desejo que a Psicanálise age. Sendo assim, a possibilidade da ausência da cédula se tornar uma condição de retomada de um gozo mortificador e impeditivo está na dependência de como este elemento é incluído e manejado na situação transferencial, o que é próprio à condição dos elementos introduzidos na a produção de qualquer análise.

De fato, admite-se aqui que o que viabilizaria um manejo que faça progredir o Sujeito em análise depende muito mais de como o elemento é incluído e analisado no tratamento do que o que vem a ser apresentado como elemento em si.

Se é assim, a perspectiva de equacionar a relevância do dinheiro para uma análise deve ser pensada como fator viabilizador do manejo do elemento destacado numa análise e não como argumentação que o institui *a priori* como um elemento impeditivo da análise para então conferir a este impedimento a aplicabilidade de uma lei geral.

Podemos agregar a isso ao dado que uma das conseqüências da proposição freudiana de inconsciente foi o rompimento com a demarcação radical da fronteira entre as idéias de normal e de patológico. Um movimento importante nessa direção foi o enlaçamento das descobertas freudianas advindas, de um lado, da clínica da histeria que, transcorrida ainda numa referência ao contexto médico, abriu campos significativos para o trabalho e reflexão, como da sexualidade infantil, o da divisão da consciência e o das distintas tendências existentes no psiquismo; e, de outro lado, as descobertas decorrentes de sua escuta dos sonhos e aquelas relativas às demais manifestações do que Freud denominou o inconsciente (lapsos, atos falhos...), comuns a todos os humanos. Tais desenvolvimentos expuseram a grande ferida narcísica da humanidade, isto é, revelaram que a consciência não era mais a senhora da própria casa. Consequentemente isso atingia a todos os humanos e não só os "doentes dos nervos". Os parâmetros até então utilizados para distinguir as manifestações e os comportamentos patológicos não pareciam garantir a diferença entre normal e patológico, inclusive no que diz respeito às possibilidades de intervenção ante o sofrimento humano.

A construção da teoria freudiana dirigia-se para a constituição de parâmetros dados por uma outra referência: a da realidade psíquica. A abertura de tal perspectiva é datada na própria obra freudiana pela "Teoria da Sedução" (1895), obra na qual vemos o conceito de trauma deslocar-se do fatural para a fantasia, sem se esvaziar de sua realidade, dando, assim, um novo estatuto à idéia de verdade. Para estabelecer a positividade da nova concepção de realidade, Freud valeu-se dos mais diversos recursos, do mito à tragédia, da psicologia à metapsicologia.

Em *A interpretação dos sonhos*, Freud enuncia a idéia de ato psíquico como ato que visa a realização do desejo. Este se dá em pelo menos em três contextos: no próprio desejo de dormir, na construção de um conteúdo manifesto, processo denominado elaboração (onírica); e, como veremos a seguir, a partir de um ato inaugural [de escutar] de Freud ao tomar o sonho como uma comunicação para a análise ou para o analista (sonho na transferência), gerando uma possibilidade [e responsabilidade] de intervir no trabalho psíquico.

Tal acepção de ato psíquico – como ato que articula o expediente inconsciente numa formação de compromisso entre as diferentes exigências psíquicas - instaura uma nova forma de escuta da comunicação feita pelo sonhador. A escuta de uma realização de desejo.

Isto parece estar de acordo com a idéia de Psicanálise como "*talking cure*" (Freud, 1895). Logo, tanto o sonho, como o sintoma e a própria fala do paciente em análise passam a ter o mesmo estatuto clínico, o de possibilidade de acesso ao inconsciente. O trabalho analítico é proposto para ser empreendido, então,

na prática da associação livre, já que esta não é livre no que diz respeito ao determinismo psíquico que a constitui. O inconsciente manifestava-se. E era preciso criar elementos para escutá-lo.

Mas, para que a produção da associação livre se tornasse relevante, seria preciso deslocar a atenção de alguns parâmetros capitais da idéia de certo e errado, de bem e de mal, da coerência temporal e da lógica da razão e da própria "realidade externa", ou seja, da ética social. Fez-se necessário, então, pensar a demarcação e a denominação de uma outra ética, que contempleasse essa "realidade psíquica" em seus valores. Uma ética regida pelo desejo, segundo a qual o contato com o mundo é buscado ou evitado segundo as marcas deixadas pelo desejo. É por causa da co-existência e da convivência destes dois registros éticos que o mundo faz-se concomitantemente estranho (*unheimliche*) familiar ao ser humano.

Deste modo, as construções teóricas acerca da realidade psíquica tem como principal função viabilizar uma escuta específica que, norteada pela ética do desejo, não pode ser tomada como uma nova "realidade externa", ou como uma tecnologia. Me parece que é a esta perspectiva que compete a atribuição da importância a cada elemento introduzido pela Psicanálise ou seja, a importância de cada elemento é estabelecida apenas à medida em que possa constituir um facilitador desta operação ética. Por exemplo, o divã só é efetivamente incluído no *setting* analítico quando for capaz de se tornar um "divã ético", isto é, quando deixar de ser reduzido a uma mera peça do mobiliário ou a um mero aparato técnico. Outros exemplos que poderiam ser citados são os relativos à frequência e à duração das sessões, assim como aqueles que se referem às condições de pagamento que viabilizam uma análise.

Acredito que a relevância desta formulação acerca de uma ética adstrita ao desejo é tal que até mesmo a constatação da existência de psicanalistas merecedores desta denominação depende do fato de estar sendo efetivamente exercida a função que faz surgir precisamente este campo ético. Dito de outra forma, numa análise não é suficiente que o analisando cumpra a difícil proposta de falar em livre associação, é preciso que exista a contrapartida: uma escuta diferenciada que dê voz às manifestações do inconsciente, ou seja, a escuta de um psicanalista.

É ao escutar a fala de um analisante em associação livre a partir desta referência ética que vemos abrir a possibilidade de haver a produção de algum saber sobre o trabalho psíquico e sobre o ato de desejo que poderá mover-se cada vez mais no mundo. Assim como foi por meio de sua escuta dos sonhos que Freud inaugurou uma nova possibilidade de intervir frente o sofrimento humano, cada psicanalista inaugura frente ao sofrimento de cada sujeito em análise uma nova perspectiva de sua relação com a verdade (o Inconsciente), constituída no campo da realidade psíquica.

Uma proposição passível de ser feita a partir do que foi exposto é a de que a produção do campo analítico decide-se por um ato do próprio analista e terá como consequência a possibilidade de uma nova escuta, balizada pelo desejo que se delineará no contexto de realidade psíquica e ética, não coincidente com o que serve à realidade normativa (social). Trata-se da instalação do próprio campo transferencial, que sabemos ser condição para uma análise.

No tocante ao interesse do presente artigo, se pudermos considerar que há uma ética do desejo implicada em uma análise, será instigante colocar em debate algumas questões pertinentes à prática clínica que se referem ao manejo do dinheiro nas sessões de análise.

Karin de Paula
Outubro 2009

Notas

1 Quinet, 1991.

El psicoanálisis: un trabajo de duelo

Fernanda Restivo

Quisiera desarrollar en éste escrito, una de las preguntas que se proponen como disparadores, de la temática de éste número de la revista. Se trata de la siguiente cuestión: "El psicoanálisis es un trabajo?". Y si es un trabajo, "cuál es el producto que se desprende del mismo?"

Cuando Freud se enfrentó en su gran sueño a la exploración de la garganta de su paciente Irma y prosiguió hasta el final sin despertar, podríamos decir, que en su sueño se anticipaba el deseo de penetrar hasta los confines de esa cavidad, hasta encontrarse con esa carne informe que somos.

He aquí lo que adelanta el comienzo de su duelo. Este sueño del maestro, conocido como el sueño de la Inyección de Irma, inaugura el desarrollo de la Traumdeutung. Al finalizar los cuatro trabajosos años que le llevó la escritura del libro de sus sueños le comenta a Fliess en su correspondencia, que ha elegido como epígrafe una frase de Virgilio que dice "*Flectere si nequeo superos, Acheronta movebo*", que podría traducirse como: "si no puedo persuadir a los dioses del cielo, moveré a los del infierno" Y es así como comienza su descenso al infierno. El propio.

Dante escoge a Virgilio, un poeta, para que lo conduzca por ese mundo subterráneo de ríos de aguas estancadas malolientes, de aire espeso y de eternas sombras que aguardan al asecho.

Freud penetra en el infierno conducido por sus sueños, a los que cada noche espera en una búsqueda desesperada, que lo puedan sumergir en el oscuro tormento de su radical soledad. Pero también elige a un interlocutor para ese viaje: Fliess, a quien en una carta, de la correspondencia que acompañó su odisea, le dice: "todo te lo debo en consuelo, comprensión y estímulo en mi soledad"

Indudablemente, introducirse en el infierno y someterse al doloroso reconocimiento del tormento al que estamos sentenciados, no es un viaje que se pueda hacer enteramente solo. Y este valiente hombre llamado Sigmund Freud lo reconoce en otra carta a quien tomó como único testigo: "Enteramente sin público no puedo escribir, pero puedo conformarme enteramente con hacerlo sólo para ti"

Dante tampoco está sólo en su ingreso al infierno. Lo acompaña un hombre que se desempeña en el campo de la metáfora, un poeta, Virgilio, quien lo ayuda a vencer el temor y la piedad que le produce el dolor y el sufrimiento de aquellos condenados.

Cada cual en su ingreso al propio infierno, tendrá que atravesar la prueba de enfrentarse a su fiera indomable y batirse a duelo con ella hasta el final.

Cuando somos convocados como analistas, estaremos siendo llamados a acompañar a alguien, a que realice un doloroso trabajo: un duelo.

Me parece importante destacar que no será inocuo en ésta tarea, que el analista haya realizado o no su propio duelo. No porque esto garantice que podrá soportar todos los trabajos de duelo a los que será invitado por cada transferencia, ya que no hay equivalencia entre los duelos. Un duelo, como dice Kenzaburo Oé en el título de una de sus novelas, es "Una cuestión personal."

Quien ha atravesado el reino de las sombras, sabe, que hay muchas mañanas en las que el veneno desolado es demasiado fuerte y lacera todo el cuerpo.

Habrán otros momentos en que ese veneno pareciera fugarse al exterior buscando hacer blanco en otro cuerpo. Es en éste punto donde el analista será convocado en la transferencia a la escena pasional que dice del punto radical donde se ha sido mal amado. Ese punto de donde se sostiene todo el sentido de una existencia. Y es allí donde tendremos que dar cuenta cada vez si hay un analista o no.

Si el doliente en cuestión consiguiera comprometer el cuerpo de la persona del analista en el sentido donde tiene embargada su vida, habríamos obstaculizado el trabajo de duelo que cada quien tendrá que

realizar para recuperar una vida posible. En otros términos se habría instalado en la transferencia la intersubjetividad. Si es la disparidad subjetiva lo que propone Lacan para el sostenimiento de la transferencia, entiendo que se trata de tener en cuenta que no hay equivalencia y mucho menos aún correspondencia entre los duelos. Hay disparidad. La indicación de Lacan de no responder a la demanda, a la exigencia pulsional de cada sujeto, podríamos entenderla de éste modo.

Pero resulta que como analistas no estamos exentos de que se nos presente nuestro propio modo de ser, nuestro propio veneno, sino sería pensar que es posible eliminar el ser definitivamente, pero cuando nos vuelve no habría que rechazarlo como si el único que tuviese fantasma fuera el analizante. Habría un solo inconsciente en la pretendida situación de la transferencia, pero fantasmas hay dos a no ser que el que se encuentre ejerciendo el poder de la transferencia se proponga en su enunciación como un ser excepcional, fuera de serie, y así serán los estragos de una transmisión del psicoanálisis que proponga en su enunciación que algún día se llegará a estar fuera de la serie y entonces ocupar el lugar de la excepción salvándonos del destino mortal de todo ser hablante. El lugar de la excepción, ese elemento fuera de la serie pero que determina el sentido de toda la cadena significante, ese lugar en el lenguaje, le está reservado al falo. No lo puede ocupar ningún ser parlante. La máxima aproximación que se puede tener a él es a través de esa identificación que se llama i(a), la imagen del objeto.

Como analistas deberíamos acompañar a un sujeto en cualquiera de las posiciones por las que irá pasando durante éste arduo trabajo de duelo. Cuando digo acompañar, me refiero a poder reconocer al sujeto en cualquiera de los lugares donde intente guarecerse de la injuria estructural del lenguaje. Ya sea identificado al imperativo del superyó, o a la fuerza destructiva del ello o a esa imagen que guarda en su alma el agujero radical de la estructura del lenguaje. Cuando tome la posición de defensa :i(a) no deberíamos olvidar, que ésta también tiene la función de ser reservorio libidinal, dique contra el pacífico del amor maternal: Tanatos. Reconocer en esa imagen el límite, que te salva la vida por un lado y por el otro, el punto donde se establecieron en esa estructura, las coordenadas del deseo, es lo que permite no rebajar lo imaginario a una pura imaginería, elevar al significante a su verdadero estatuto y localizando allí un límite estructural, darle a lo real la categoría de un imposible.

Lo que habitualmente se da a llamar el corte con el objeto, no es otra cosa que autenticar al objeto como perdido. La elaboración de esa pérdida es el producto del trabajo de duelo que se realiza en un análisis. Con lo cual a esta altura estaríamos en condiciones de decir, que el psicoanálisis es un trabajo, un trabajo de duelo, y que el producto de este trabajo es una pérdida. Ahora bien, siguiendo con las preguntas formuladas, éste producto no cotiza en bolsa, no pertenece al circuito de los objetos de intercambio propios del mercado. Es una pérdida a secas. Sin ningún otro objeto que lo sustituya.

Del encierro bajo el cual se experimenta la subordinación al lenguaje a la localización del punto unívoco donde el lenguaje parasita un cuerpo, al mismo tiempo que da sentido a toda la existencia, hay todo un recorrido en un análisis. Habremos llegado a los confines de una estructura, en la que tendremos que reconocer tanto su borde significante como el final del hilo del carretel de un discurso. Nos encontramos entonces con el límite donde cada quien tendrá que asumir, que no todo es posible, si se quiere conservar la vida. Como dije anteriormente el analizante planteará a esta altura de su análisis la escena pasional con la que se viene batiendo a duelo, haciendo jugar en la transferencia su contienda primordial.

Si pudiéramos plantear este trabajo de duelo que se realiza en un análisis en distintos tiempos, diría, que a la etapa de la experiencia de encierro en el lenguaje, le sigue la precipitación de esa escena pasional que está sostenida en i(a), la identificación al objeto que aún no ha sido descubierta como la raíz del engaño en la que se encuentra embargada la vida. A éste tiempo podríamos llamarlo Intentos de huida. Para ser más precisos, es un momento donde se comienza a descubrir que las vías de huida que hasta aquí han servido para ahorrarse un duelo, comienzan a gastarse, a resultar insuficientes. Es por esta razón que las llamaría intentos de huida. Ya no se puede huir. El ser hablante se descubre inoculado por el veneno que introdujo el lenguaje con lo cual es ineliminable. Pero igualmente todavía se da pelea. No se ha sacado aun la banderilla blanca que comunica al enemigo la rendición. El final de la batalla. Con lo cual se sigue buscando la salida montado en el punto mismo del engaño. Tiempo de pasión. La pasión ahorra el duelo. El deseo ardiente, lleno de espinas como un erizo de mar se niega a desaparecer. Los demonios se experimentan en un cuerpo embriagado que conocemos con el nombre de acting. El ser hablante pone en acto todo el valor que habita en él. El valor que habita en el interior de esa i(a) a la que está abrazado con todo su ser.

El analista en este punto debería poder distinguir lo que es del otro real, lo que viene del lado de la exigencia pulsional de lo que es la respuesta del lado del sujeto, es decir el modo particular con que cada quien responde con la singularidad de su fantasma. De éste modo comienza a producirse la separación, el corte con el objeto en cuestión ya que esto ubicaría el límite del otro que encarnó la transmisión del lenguaje y del lado del sujeto el punto donde no ha recibido tratamiento humano, es decir la castración. De no suceder que el analista comience a hacer esta distinción, nos encontraremos con esos análisis culpabilizantes que conducen a un estado de melancolización, culposa por cierto, dejando eludida otra vez, ésta falta radical de la estructura. Indefectiblemente no hay modo de resolver un duelo bajo ésta posición. La eficacia de la metáfora tiene un límite y si no se lo reconoce no hay como servirse de ella para ir más allá. Más allá del padre, o dicho de otro modo más allá de la metáfora, no es ir al infinito y mas allá-como pretende el personaje *Buzz Lightyear* de esa película infantil llamada *Toy story*.

Como analistas no podemos no tener en cuenta, que el inconsciente tiene un límite donde faltó la palabra y ya no es hora de interpretar sino más bien darle un buen trato, a lo que no tuvo tratamiento, en ese ser hablante. Por ese agujero entró el veneno del lenguaje, con lo cual por ese agujero se eyacula la crueldad, ya sea del lado masoquista o sádico, inherente a toda psiquis humana. No obstaculizar el duelo que se está llevando a cabo en un análisis, implica que el analista se corra, del punto donde ese ser hablante pondrá en acto en la transferencia el modo particular en el que fue maldecido. Ponerse maldecido, es decir responder con crueldad al mal-dicho impide que prosiga el trabajo de duelo. A ese punto que representa lo inhumano, sería preferible tratarlo humanamente, eliminando todo tipo de pasión: amor, odio o ignorancia.

Existe toda una serie de sentimientos que propongo que los pensemos dentro de la lógica de éste trabajo que lleva a una pérdida. La culpa, la vergüenza, la ira. La culpa indica que todo el peso de la falta está en él. No se trataría de exculparlo sino de ir llevando esta falta, de la identidad, que es donde se la sostiene, a la identificación, que como les decía antes se consigue perforando esa i(a) para recuperar la versión en la que se sostiene un ser para que el sujeto luego pueda encontrarle otros sentidos, vía la metáfora, a ese veneno, a ese mal que habita en el. Otros sentidos que ya no tendrán la fijeza del que sostuvo con su fantasma para guarecerse del mal. Tendrán intensidad pero también la caducidad que implica la condición finita de saberse mortal.

La resolución del propio duelo implica una elección, pero no una elección sostenida en el ideal estoico. Una elección en el punto donde llega un momento que ya no se puede seguir cavando en esa cueva privada, en el punto donde se comienza a sentir la fatiga de una búsqueda que empieza a tener el sabor de lo estéril. Así, sin más que buscar, se elige vivir hasta donde lo humano lo permita. Cada vez.

Psicoanálisis

Presentación sección "Psicoanálisis" *Consejo de Redacción de Acheronta*

En esta sección agrupamos diferentes textos que abordan y desarrollan conceptos psicoanalíticos desde distintas perspectivas.

Isaac Vilanova y Silva Neto trabajan la teoría pulsional en Freud; Mauricio Eugenio Maliska aborda el objeto voz desde los desarrollos lacanianos. En esta línea otros conceptos como acting out y pasaje al acto o la noción de trauma son revisados.

En el caso del texto de Laura Lueiro y Sergio Rodríguez se avanza en un terreno inédito, buscando posibles articulaciones entre la neurobiología en auge y conceptualizaciones psicoanalíticas, en particular en lo tocante al pensamiento.

Por último Juan Cruz Martínez Methol nos propone una serie de puntuaciones y articulaciones del Seminario XXI de Lacan "*Les non dupes errent*"

► En [A teoría freudiana das pulsões](#), **Isaac Vilanova e Silva Neto** se propone rastrear elementos de la teoría pulsional en Freud. Lo consigue, ateniéndose estrictamente al texto freudiano. El autor pone en juego algunos elementos "externos", como el debate Freud-Jung, sobre la libido desexualizada

Isaac Vilanova e Silva Neto e Psicanalista do Corpo Freudiano - Escola de Psicanálise - Seção Fortaleza. Psicólogo da Universidade Federal do Ceará - UFC - Brasil. Mestre em Psicologia pela Universidade Federal do Ceará - UFC - Brasil
E-mail: isaacvilanova@ibest.com.br
(Brasil)

► En [O corp\(oral\) da voz](#), **Mauricio Eugenio Maliska** define, bordea, describe, siguiendo a Lacan, la voz como objeto, producto que cae desprendido del cuerpo. Objeto pulsional, el más cercano al objeto llamado "a". Se trata aquí del cuerpo erógeno, y la voz como el primer objeto que baña los oídos del infans. El texto va puntuando sus vicisitudes en la constitución del sujeto, sensible al significante, la voz dando lugar al habla, a "la sordera de la propia voz". Pasa después a ubicar una "ética de la escucha", y distingue entre la fonación de la lengua (la de los sonidos y ritmos singulares, del no-sentido), y por otro lado, la fonación de la lengua (la de los fonemas, del sentido, del universo simbólico del lenguaje). La voz, en el límite de la pulsión, es desecho del cuerpo, designio del lenguaje, separada de él para el cuerpo y la pulsión. O también voz pulsionante entre psíquico y somático

Mauricio Eugenio Maliska e Psicanalista, membro de Maiêutica Florianópolis – Instituição Psicanalítica. Psicólogo, mestre e doutor em Linguística pela UFSC, com doutorado sanduíche desenvolvido na Ecole Doctorale Recherches en Psychopathologie et Psychanalyse de l'Université Paris VII. Professor de Psicologia e Psicanálise na Universidade do Sul de Santa Catarina (UNISUL).
Email: mmaliska@yahoo.com.br
(Argentina)

► En [Sobre el pasaje al acto y el acting-out. Sus implicaciones en el suicidio y las llamadas muertes accidentales y por enfermedad](#), **Marco Antonio Macías López** aborda los conceptos de acting-out y pasaje al acto a partir de la preocupación por las muertes de niños en México (en particular en el Estado de Querétaro). A lo largo del trabajo el autor desarrolla los matices y diferencias entre ambos y sus especificidades, retomando en especial algunos planteos de Jean Allouch en su texto "[La sombra de tu perro](#)"

Marco Antonio Macías López es Practicante del psicoanálisis. Docente investigador en la Universidad Autónoma de Querétaro (México). Doctor en Psicología Clínica por la Universidad Nacional Autónoma de México. Autor de "*Un Estudio Psicoanalítico sobre el Duelo. El Caso de la emperatriz Carlota*" (UAQ, Querétaro, 2002), y "*Experiencia psicoanalítica y Acompañamiento Terapéutico*" (Plaza y Valdés, México, 2006). Libro en edición: Coautor: "*Cuerpo y psicoanálisis*", UAQ, Querétaro, 2008.

Email: marco58f@yahoo.com.mx
(México)

► En [Instancias psíquicas y neurobiológicas del pensamiento](#), **Laura Lueiro** y **Sergio Rodríguez**, tomando como punto de partida el texto "*Proyecto de Psicología para Neurólogos*" así como visitando otras definiciones freudianas más tardías y haciendo uso de reformulaciones y aportes lacanianos (los tres registros, definición del significante para el psicoanálisis, escritura del borromeo y sus modos de anudamiento, función de nominación del cuarto nudo, entre otros), ponen a "pensar" el pensamiento a partir de "Las instancias psíquicas y neurobiológicas del pensamiento" (título del presente trabajo). Con el fin de proponer una posible articulación que pudiera ayudar a comprender y estudiar las "bases estructurales del cerebro para el funcionamiento de las personas" se abordan nociones tales como proceso primario y proceso secundario, representación, pensamiento, percepción, juicio, realidad, deseo y goce y se los cruza con planteos provenientes del campo de la neurobiología. Dicen al respecto "*Consideramos que valdría la pena investigar neurobiológicamente en relación a las plantillas genéticas y las modificaciones en la expresión de genes, así como en el funcionamiento neuronal y de las redes de conexión entre dendritas y espículas (Potenciación de Largo Plazo), la fijación y activación de las siguientes estructuras formales fundamentales: **Función Madre, En Nombre del Padre, Pulsiones, objetos parciales**. Seguramente se podría llegar a conocer con un grado mayor de particularización, bases estructurales del cerebro para el funcionamiento de las personas*".

Laura Lueiro es Psicoanalista, ex directora de la revista Psyche-Navegante, Supervisora de residentes de Psicología en el Hospital Paroissien
Email: lueirolaura@gmail.com
(Argentina)

Sergio Rodríguez es Psicoanalista. Exalumno 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 clínica de la psicosis*", "*Escenas, causas y razones de la vida erótica*", "*Pollerudos*"
Email:
(Argentina)

► En [Romperse con el parêtre](#), **Juan Cruz Martínez Methol**, retomando parte del seminario de Allouch *El amor Lacan*, situa algunas puntuaciones del seminario *Les non dupes errent* para cernir la proposición de Lacan que invita al analista a romperse con el *parêtre*, entendiéndolo que la misma regula la posición del analista sobre el principio que *del ser no tenemos nada*, y que ese pasaje del *ser* al *parêtre* está situado sobre el filo de la batalla sostenida por Lacan para separar el discurso analítico de la ontología y especificar la estructura de la experiencia analítica.

Juan Cruz Martínez Methol es Lic. en psicología. Ex -docente cátedra Psicopatología I (UNLP) 2004-2008. Ex -residente y jefe de residentes del Hospital Alejandro Korn de Melchor Romero (La Plata, Provincia de Buenos Aires)
Email: jcmartinezmethol@yahoo.com.ar
(Argentina)

Ver índices temáticos de [Psicoanálisis](#).

A teoria freudiana das pulsões

Isaac Vilanova e Silva Neto

A construção do conceito de pulsão

As primeiras aproximações ao conceito de pulsão de Freud estão descritas no texto *Como se origina a angústia* do *Rascunho E* (1987 [1894]). Freud considera que a angústia de seus pacientes neuróticos possui vínculo estreito com a sexualidade. Ele estabelece uma conexão entre o aparecimento da angústia e acumulação da tensão sexual física. Esta sucede em decorrência de sua descarga ter sido evitada, levando o autor a indagar-se sobre o motivo da vinculação entre ela e a angústia.

Para compreender a relação entre sexualidade e angústia, Freud considera que a atenção deve estar voltada para a excitação endógena, tensão endógena. Ele cita a fome, a sede e a pulsão sexual 1 como exemplos destas excitações. Das excitações endógenas, é a pulsão sexual a que será indispensável para dar continuidade ao trabalho investigativo e clínico de Freud.

Quando a tensão endógena, mais precisamente a tensão sexual física, ultrapassa determinado limiar, ela passa a ter uma significação psíquica e desperta a libido 2 psíquica. Esta significação psíquica decorre da ação da tensão endógena sobre determinado grupo de ideias. A ação sobre este grupo de ideias apresenta como consequência a busca de soluções para pôr fim à tensão endógena. As expressões excitação endógena e pulsão sexual não são tomadas como sinônimas, mas a primeira já manifesta em si o *gérmen* da elaboração da segunda.

No *Projeto para uma psicologia científica* (1987 [1895]), Freud apresenta uma diferença entre os estímulos externos e aqueles originados no próprio elemento somático, os estímulos endógenos, cada um deles fazendo exigências distintas ao aparelho psíquico. A aproximação e as semelhanças entre os estímulos endógenos e as pulsões é que interessam à investigação.

O princípio de inércia neuronal revela a atividade empreendida pelos neurônios para libertar-se dos estímulos presentes neles, ou seja, para eliminar totalmente as quantidades de energia recebidas dos estímulos externos. Os neurônios se repartem em motores e sensoriais e funcionam como um dispositivo cuja função é eliminar os estímulos externos por meio da descarga.

O sistema nervoso primário busca libertar-se dos estímulos externos mediante uma descarga pelo aparelho muscular. E a descarga do estímulo representa para o sistema nervoso a sua função primária, mas é possível o desenvolvimento de uma função secundária relacionada com a fuga ao estímulo.

Freud apresenta outra situação que também é capaz de romper o princípio de inércia: os estímulos endógenos. Estes têm origem no elemento somático e traduzem também a necessidade de descarga. Eles representam as grandes necessidades: fome, respiração e sexualidade. A fuga empreendida pelo organismo não tem qualquer efeito sobre os estímulos endógenos, o que os distingue dos estímulos externos.

A descarga dos estímulos endógenos só é executada mediante ações específicas realizadas no mundo externo. Para a realização desta ação, faz-se necessário um esforço independente dos estímulos endógenos presentes nos neurônios e normalmente maior.

No *Projeto para uma psicologia científica* (1987 [1895]), Freud expressa as relações estabelecidas entre os estímulos endógenos, o esforço independente destes estímulos e a ação específica:

Eles cessam apenas mediante certas condições, que devem ser realizadas no mundo externo. (Cf., por exemplo, a necessidade de nutrição.) Para efetuar essa ação (que merece ser qualificada de "específica"), requer-se um esforço que seja independente da Q'n 3 endógena e, em geral, maior, já que o indivíduo se acha sujeito a condições que podem ser descritas como as *exigências da vida*. Em consequência, o sistema nervoso é obrigado a abandonar sua tendência original à inércia (isto é, a reduzir o nível [da Q'n] a

zero). Precisa tolerar [a manutenção de] um acúmulo de Q suficiente para satisfazer as exigências de uma ação específica (FREUD, 1987 [1895], v.I, p. 317).

Este tipo de estimulação sujeitará o sistema nervoso a renunciar à tendência original à inércia, redução da quantidade de estímulo a zero. O sistema será obrigado a conviver com uma quantidade de estímulo capaz de uma ação específica.

Esta nova modalidade econômica de funcionamento do sistema nervoso se esforça por manter a quantidade de estímulos nos neurônios no nível menor possível ou mantê-la constante. São os estímulos endógenos, mais particularmente, os que estão relacionados à sexualidade, os precursores das pulsões.

No escrito *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1987 [1905]), citam-se três dos quatro elementos da pulsão: a fonte, o objeto e a finalidade. A pressão da pulsão, seu quarto elemento, só é introduzida em *Os instintos e suas vicissitudes* (1987[1915]).

Quando Freud trabalha neste escrito, o assunto da inversão 4 nos desvios relativos ao objeto sexual, ele procede a uma observação relevante sobre o objeto da pulsão. Refere-se ao elo estabelecido entre a pulsão e seu objeto. Poder-se-ia imaginar, equivocadamente, a existência de uma relação estreita e necessária entre a pulsão e seu objeto, caso tomasse em consideração apenas a ligação entre um homem e uma mulher. A inversão vem denunciar a precariedade deste vínculo.

Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1987 [1905]), Freud assim expressa o vínculo entre a energia da pulsão sexual e os sintomas:

[...] não quero dizer simplesmente que a energia do instinto sexual faz uma contribuição às forças que mantêm as manifestações patológicas (os sintomas). Pretendo expressamente afirmar que essa contribuição é a mais importante e a única fonte constante de energia da neurose e que, em consequência, a vida sexual das pessoas em questão é expressa – seja exclusiva ou principalmente, seja apenas parcialmente – nestes sintomas. Como disse alhures, os sintomas constituem a atividade sexual do paciente (1987 [1905], v. VII, p. 166).

Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1987 [1905]), Freud apresenta a pulsão como situada na fronteira entre o anímico e o somático. Ele enfatiza que a pulsão, em si, não tem qualidade e que deve ser vista tão-somente como exigência de trabalho feita à mente. A diferença entre as pulsões é estabelecida a partir de suas fontes e alvos. Para Freud, "a fonte de um instinto é um processo de excitação que ocorre num órgão e o objetivo imediato do instinto consiste na eliminação deste estímulo orgânico" (FREUD, 1987 [1905], v. VII, p. 171). A supressão deste estímulo orgânico é algo bastante problemático para a teoria das pulsões, senão, impossível, pois, a força da pulsão é constante, como está expresso em *Os instintos e suas vicissitudes* (1987 [1915]).

Freud alerta acerca dos perigos e das limitações de considerar a infância sem sexualidade. Isto implica uma barreira à compreensão das pulsões e da sexualidade do adulto. Para a psicanálise, a pulsão sexual está presente desde a infância. Foi o estudo dos distúrbios neuróticos que permitiu afirmar a existência de uma organização sexual infantil. A criança é um perverso polimorfo, ou seja, a excitação sexual pode se originar em várias zonas erógenas, não se restringindo aos genitais. O adulto, tal como a criança, é, também, marcado pela pluralidade das zonas erógenas.

Outro aspecto muito importante no estudo das pulsões refere-se à noção de apoio. Este termo representa a relação primitiva que as pulsões sexuais mantêm com a finalidade de autopreservação. Tome-se o exemplo da pulsão oral, vinculada, inicialmente, à necessidade alimentar da criança. O alimento, ao ser ingerido, não só sacia a fome, mas também desperta algo mais, o prazer da sucção do seio e aquele associado ao contato do alimento com as membranas mucosas. A finalidade autopreservativa da alimentação desperta uma pulsão, a pulsão oral e uma área produtora de prazer, agora denominada de zona erógena 5. A noção de apoio na teoria freudiana não serve para apontar uma continuidade entre a função autopreservativa e a sexual, mas, pelo contrário, para mostrar o desvio desta em relação aquela.

Nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1987 [1905]), Freud refere-se ao vínculo estabelecido entre a sexualidade infantil e a finalidade de autopreservação:

De início, a atividade sexual se liga a funções que atendem à finalidade de autopreservação e não se torna independente delas senão mais tarde. Ninguém que já tenha visto um bebê reclinar-se saciado do seio e dormir com as faces coradas e um sorriso feliz pode fugir à reflexão de que este quadro persiste como protótipo da expressão da satisfação sexual na vida ulterior. A necessidade de repetir a satisfação sexual desliga-se agora da necessidade de nutrir-se (FREUD, 1987 [1905], v. VII p. 186).

A pulsão sexual, na infância, não é unificada; inicialmente, ela é auto-erótica, ou seja, sem objeto. O erotismo oral surge numa fase bastante primitiva da vida sexual das crianças. Noutra momento desta organização, a ênfase está no sadismo e no erotismo anal. Mesmo na infância, há o caráter erógeno dos órgãos genitais e isto poderá incidir de duas maneiras: a primeira, pela estimulação direta nestas zonas e a segunda de um modo ainda não totalmente inteligível, quando a zona erógena é objeto da excitação indireta por meio de outras fontes. Para Freud, não era evidente como se estabelecia a relação entre a excitação e a satisfação sexual, e qual a conexão entre a atividade da zona genital e a das demais zonas erógenas.

Nesse texto, Freud refere-se ao recalçamento como uma força, ou um obstáculo psíquico, que impede a pulsão sexual de atingir seu alvo, a satisfação. A pulsão é impelida para outros caminhos e se manifesta por meio dos sintomas. O texto *Repressão* (1987 [1915]) trabalha minuciosamente este tema.

O primeiro dualismo pulsional: pulsões sexuais e pulsões do eu

A importância do escrito *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão* (1987 [1910]) decorre do fato de Freud haver empregado pela primeira vez a expressão pulsões do eu. É certo que ele já se havia reportado às pulsões sexuais nos *Três ensaios sobre a teoria da sexualidade* (1987 [1905]), mas, nele, as situa em oposição às necessidades fisiológicas. Com a formulação das pulsões do eu e das pulsões sexuais, no artigo *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão* (1987 [1910]), tem-se, pois, a formulação do primeiro dualismo pulsional.

Em uma carta escrita em 12 de abril de 1910 para Ferenczi 6, Freud descreve este artigo como não tendo nenhum valor. Este seu comentário, contudo, parece ao investigador, um exagero, pois, apesar de ser um texto curto, de apenas sete páginas, oferece questões importantes para a investigação psicanalítica.

Ele apresenta a origem da vida psíquica como estando relacionada à interação mútua entre forças. Vê-se aqui, como também, desde o *Projeto para uma psicologia científica* (1987 [1895]) e até o final de sua obra com o *Esboço de Psicanálise* (1987 [1938]), a presença do fator econômico como inerente ao funcionamento psíquico.

Freud oferecerá uma explicação da perturbação psicogênica da visão a partir do conflito existente entre duas exigências: as das pulsões sexuais e as das pulsões do eu. As pulsões sexuais, na medida em que investem economicamente nos seus objetos, acabam investindo sexualmente no campo visual: o prazer sexual em olhar. Isto acaba por atrair para si a ação defensiva das pulsões do eu. As ideias através das quais a pulsão sexual se manifestava sofrem o efeito maciço do recalque. O eu deixaria de ter o controle sobre o órgão da visão, já que este se encontra a disposição da pulsão sexual recalçada.

Em *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão* (1987 [1910]), Freud discorre também sobre um assunto que será detalhado no texto *O mal-estar na civilização* (1987 [1929]): o homem e a renúncia pulsional imposta pela civilização. Ele mostra o quanto o desenvolvimento da civilização decorre do recalçamento da pulsão sexual, assim como de sua transformação para fins que possibilitem manter e fazer evoluir a civilização.

Em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1987 [1914]), Freud trata da questão do narcisismo, e, mais particularmente, da libido do eu e libido objetal. A expressão narcisismo foi utilizada por Paul Näcke, em 1899, para traduzir o comportamento de uma pessoa que toma o próprio corpo como um objeto sexual. A libido é investida no próprio corpo.

O estudo do narcisismo foi, sobretudo, decorrente dos trabalhos desenvolvidos por Freud acerca da psicose e das perversões. Ele observou, entretanto, que o narcisismo também fazia parte do

desenvolvimento normal do indivíduo. Inicialmente, a libido toma o eu como objeto de seus investimentos. O eu pode ser tomado pelos investimentos diretos da libido, narcisismo primário, ou ser alvo da ação dos investimentos libidinais que retornam dos objetos, narcisismo secundário.

Uma grande contribuição do escrito *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1987 [1914]) para o estudo da teoria das pulsões trata-se de o eu ser tomado como o grande reservatório da libido das pulsões sexuais. Isto submete a risco o primeiro dualismo pulsional, aproximando-o da teoria monista de Jung. A solução para este problema não foi dada de imediato, pois teve de esperar até 1920, quando Freud, em *Além do princípio de prazer* (1987 [1920]), reagrupou as pulsões sexuais e as pulsões do eu no grupo das pulsões vida, situando-o em oposição às pulsões de morte. Ele salva, desta forma, o dualismo pulsional na teoria das pulsões.

No texto *Os instintos e suas vicissitudes* (1987 [1915]), existe a advertência de que a pulsão, mesmo se expressando como uma exigência de trabalho feita à mente, não deve ser igualada ao estímulo mental. Essa exigência de trabalho parte de um estímulo de dentro do próprio organismo e possui força constante.

O estímulo mental, que tem origem no mundo exterior, apresenta impacto único. Em relação ao que procede da estimulação externa, o sujeito terá pela ação muscular a opção de tentar afastá-lo ou fugir de seu campo de ação. A ação muscular apresenta um efeito sobre a ação do estímulo externo, mas não sobre a pulsão. A eficácia da ação muscular proporciona a primeira diferenciação entre o que é interno e externo.

Para Freud, o que melhor expressa um estímulo pulsional é a "necessidade" e o que pode aplacar este estado é a satisfação decorrente de uma modificação adequada na fonte desta pulsão. A existência de estímulos pulsionais revela a presença de um mundo interno.

No texto há pouco aludido, discute-se novamente um tema que já havia sido abordado no *Projeto para uma psicologia científica* (1987[1895]) e que será analisado detalhadamente em *Além do princípio de prazer* (1987[1920]). Freud diz que o sistema nervoso busca desembaraçar-se de seus estímulos ou reduzi-los ao mínimo possível.

Vê-se que, para os estímulos externos, o sistema nervoso opera com sucesso muito facilmente, pois pode alcançar sua meta simplesmente afastando-os do seu campo perceptivo. No que diz respeito à pulsão, todavia, isso não é atingido tão prontamente, pois, do estímulo pulsional, o sujeito não pode se apartar. Em relação a isto, Freud conclui que foi a pulsão, e não os estímulos externos, a responsável pelo atual desenvolvimento do sistema nervoso. A necessidade de ter que lidar com o afluxo constante de estímulo pulsional foi que permitiu o progresso deste sistema.

A pulsão é situada como um conceito na fronteira entre o psíquico e o somático. Freud assim se refere no que diz respeito aos vínculos estabelecidos entre a pulsão, o somático, o corpo, a exigência de trabalho e a mente:

Se agora nos dedicarmos a considerar a vida mental de um ponto de vista biológico, um 'instinto' nos aparecerá como sendo um conceito situado na fronteira entre o mental e o somático, como o representante psíquico dos estímulos que se originam dentro do organismo e alcançam a mente, como uma medida da exigência feita à mente no sentido de trabalhar em consequência de sua ligação com o corpo (1987 [1915], v. XIV, p. 142).

Neste excerto, Freud ressalta vários aspectos que o conceito de pulsão apresenta: o primeiro, de estar na fronteira entre o mental e o somático; o segundo, de ser representante de estímulos originados internamente ao organismo; o terceiro, da exigência de trabalho que resulta da ligação da mente com o corpo. Este último aspecto da pulsão evoca a ideia de que a ligação da mente com o corpo não é um dado imediato. Não se trata de um elemento inato e sim de algo que exige da mente trabalho e representação; um valioso alerta para não esquecer os fatores indispensáveis para a articulação e compreensão deste conceito fundamental da psicanálise.

A elaboração do conceito de pulsão realiza-se por meio de seus quatro elementos: a fonte, *quelle*; a pressão, *drang*; a finalidade, *ziel* e o objeto, *objekt*.

A fonte (*quelle*) é o lugar a partir do qual o estímulo pulsional tem sua origem. Em tese, a fonte da pulsão seria aplicada para todas as pulsões, mas no seu desenvolvimento teórico, Freud somente a associa às pulsões sexuais. Freud faz, em *Os instintos e suas vicissitudes* (1987[1915]), as seguintes considerações acerca da fonte de uma pulsão:

Por fonte [*Quelle*] de um instinto entendemos o processo somático que ocorre num órgão ou parte do corpo, e cujo estímulo é representado na vida mental por um instinto. Não sabemos se esse processo é invariavelmente de natureza química ou se pode também corresponder a liberação de outras forças, por exemplo, forças mecânicas. O estudo das fontes dos instintos está fora do âmbito da psicologia. Embora os instintos sejam inteiramente determinados por sua origem numa fonte somática, na vida mental nós os conhecemos apenas por suas finalidades. O conhecimento exato das fontes de um instinto não é invariavelmente necessário para fins de investigação psicológica; por vezes sua fonte pode ser inferida de sua finalidade (1987 [1915], v. XIV, p.143-4).

A pressão (*drang*) da pulsão é o aspecto motor, econômico ou quantitativo da pulsão; é uma força constante e se revela na exigência de trabalho operada sobre a mente desde a fonte. A pressão exercida pela pulsão passa a ser concebida como a essência de toda pulsão. A pressão é o elemento que mais se aproxima da máxima freudiana de que toda pulsão é um fragmento de atividade.

A satisfação é o que pode ser observado como a finalidade (*ziel*) da pulsão, ou, em outras palavras, é a abolição do estado de excitação na fonte da pulsão.

O objeto (*objekt*) é o elemento por meio do qual a pulsão atinge a sua satisfação. O objeto é o que existe de mais variável em uma pulsão. O essencial não é a sua natureza intrínseca, mas sim, o fato de que, por meio dele, a pulsão atinja a sua satisfação. A pulsão não está ligada, inicialmente, a ele. Não há a necessidade de que seja algo estranho ao sujeito, mas é possível que seja parte de seu próprio corpo.

Na avaliação de Freud, o estudo das pulsões com base na consciência oferece grandes limitações, o que torna seu estudo dependente da pesquisa psicanalítica das perturbações mentais. A investigação será centralizada nas pulsões sexuais, visto que é o grupo pulsional que poderá ser identificado mais facilmente nesta observação.

As pulsões ou, mais precisamente, as pulsões sexuais, podem ser objeto, em seu desenvolvimento e no transcurso da vida, dos seguintes destinos: reversão ao seu oposto, retorno em direção ao próprio eu do indivíduo, recalque e sublimação. Estes destinos constituem defesas no que concerne à pulsão.

A reversão ao seu oposto é alvo de um desdobramento em dois processos: uma mudança da atividade para a passividade e uma reversão do conteúdo. Estes processos devem ser tratados isoladamente, pois dessemelhantes são as suas naturezas. O sadismo-masochismo e a escopofilia-exibicionismo são os exemplos citados no caso da reversão da atividade para a passividade. Na substituição da atividade (torturar e olhar) pela passividade (ser torturado e ser olhado), o que ocorre de fato é uma modificação no modo de atingir a satisfação; quanto a isso, pode haver uma forma ativa ou passiva.

O retorno da pulsão em direção ao próprio eu ocorre quando o sujeito é quem passa a ser o objeto da ação da pulsão. Os pares sadismo-masochismo e escopofilia-exibicionismo são exemplos para este destino pulsional. O masochismo, neste texto, é considerado como o sadismo, que retorna ao sujeito tomado como objeto. A compreensão do masochismo será transformada com a formulação da hipótese da pulsão de morte introduzida no texto *Além do princípio de prazer* (1987[1920]). Nos exemplos ora citados, pode-se asseverar que houve para a pulsão não somente uma reversão ao seu oposto, mas também um retorno em direção ao próprio eu.

O recalque, o terceiro destino pulsional, é estudado pormenorizadamente no artigo *Repressão* (1987 [1915]). O recalque é uma modalidade de defesa que procura tornar inoperante o impulso pulsional, mas nunca excluí-lo. Nesta modalidade de defesa, é negado o acesso dos representantes ideativos da pulsão à consciência. É uma batalha realizada entre duas forças, a das pulsões sexuais, buscando a satisfação, e a do recalque, tentando neutralizar a primeira. Observa-se o aspecto econômico na luta efetuada por estas duas forças.

No artigo *Repressão* (1987 [1915]), Freud se questiona por que a pulsão deve ser objeto da ação do recalque, na medida em que espera daquela apenas a satisfação:

Não é fácil deduzir em teoria a possibilidade de algo como a repressão. Por que deve um impulso instintual sofrer uma vicissitude como essa? Condição necessária para que ela ocorra deve ser, sem dúvida, que a consecução, pelo instinto, de sua finalidade produza desprazer em vez de prazer. Contudo, não podemos imaginar facilmente tal eventualidade. Não existem tais instintos: a satisfação de um instinto é sempre agradável. Teríamos de supor a existência de certas circunstâncias peculiares, alguma espécie de processo através do qual o prazer da satisfação se transforma em desprazer (1987 [1915], v. XIV, p. 169).

A explicação para essa situação, segundo Freud, decorre de que a satisfação de uma pulsão leva ao prazer num determinado sistema psíquico e desprazer noutra. É o protótipo da queixa do sofrimento do neurótico. Para que ocorra o recalque da pulsão, é necessário que a força do desprazer seja superior ao prazer alcançado pela satisfação pulsional. Freud garante que a função defensiva do recalque não está presente desde o início, mas somente a partir da clivagem da atividade psíquica em inconsciente e consciente.

O recalque possui duas etapas: o recalque primário e o recalque propriamente dito. A primeira consiste em impedir o acesso à consciência ao representante ideacional da pulsão. Nessa situação, estabelece-se uma fixação na qual o representante psíquico permanece inalterado e a pulsão continua a ele vinculado. A segunda incide nos derivados psíquicos do representante recalcado e refere-se a uma pressão posterior. As forças atuantes no recalque propriamente dito são duas: a de repulsão, que age a partir da consciência; e a de atração, exercida pelo recalcado primordial. Freud acredita que o sucesso do recalque depende da cooperação destas duas forças.

O recalque opera de uma maneira altamente individual e os ideais dos homens mantêm uma estreita relação com os objetos mais execrados por eles, tal como ocorre no fetiche. Neste último, tem-se a divisão do representante recalcado em duas partes: a que sofre a ação do recalque e a que, em virtude de desta ligação ao recalcado, passa pela idealização.

A ação do recalque não acontece uma única vez e nem oferece resultados permanentes. É um processo constante e como tal exige um persistente consumo de energia. O recalcado realiza uma pressão incessante em direção à consciência.

No texto, Freud destaca que o recalque não incide somente no representante pulsional investido com uma determinada quota de energia psíquica – libido – procedente de uma pulsão, mas também, no afeto:

Agora, a observação clínica nos obriga a dividir aquilo que até o presente consideramos como sendo uma entidade única, de uma vez que essa observação, nos indica que, além da idéia, outro elemento representativo do instinto tem que ser levado em consideração, e que esse outro elemento passa por vicissitudes de repressão que podem ser bem diferentes das experimentadas pela idéia. Geralmente, a expressão quota de afeto tem sido adotada para designar esse outro elemento do representante psíquico. Corresponde ao instinto na medida em que este se afasta da idéia e encontra expressão, proporcional à sua quantidade, em processos que são sentidos como afetos (1987 [1915], v. XIV, p. 176).

Na descrição de um caso de recalque devem-se acompanhar separadamente os destinos da idéia e do afeto. No texto, o afeto é referido como sendo a expressão da quantidade da energia pulsional.

No que se refere à idéia, o recalque consiste em fazê-la desaparecer da consciência, caso já se encontre aí situada, ou afastá-la deste sistema psíquico caso esteja na iminência de se tornar consciente. No texto *O inconsciente* (1987 [1915]), o afeto apresenta três destinos metapsicológicos: "ou o afeto permanece, no todo ou em parte, como é; ou é transformado numa quota de afeto qualitativamente diferente, sobretudo em ansiedade; ou é suprimido, isto é, impedido de se desenvolver" (FREUD, 1987 [1915], V XIV, p. 204). A supressão do afeto constitui a verdadeira finalidade do recalque e o trabalho deste não será completo se esta meta não for atingida.

A sublimação é o último destino pulsional apontado no texto *Os instintos e suas vicissitudes* (1987[1915]) e resulta da substituição do objeto e da finalidade da pulsão por outros não sexuais e valorizados socialmente. Ela mantém uma relação estreita com a civilização, já que esta exige uma constante renúncia à satisfação pulsional. Freud falou, principalmente, da atividade artística e da produção intelectual como duas de suas expressões. Estas manifestações não apresentam um vínculo evidente com a sexualidade, mas a força relacionada a estas produções são tributárias da pulsão sexual. Grandes avanços da cultura estão associados à sublimação. Mesmo a sublimação tendo sido discutida em alguns de seus artigos, no entanto, o desenvolvimento de sua formulação teórica não é tão elaborado quanto os de seus outros conceitos.

Em *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1987 [1914]), Freud esclarece o vínculo entre a satisfação sexual e a sublimação:

A sublimação é um processo que diz respeito à libido objetual e consiste no fato de o instinto se dirigir no sentido de uma finalidade diferente e afastada da finalidade da satisfação sexual; nesse processo, a tônica recai na deflexão da sexualidade (1987 [1914], v. XIV, p. 111).

Em outro texto, *Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância* (1987 [1910]), Freud estabelece uma relação entre a pulsão sexual, a sublimação e a atividade profissional:

A observação da vida cotidiana das pessoas mostra-nos que a maioria conseguiu orientar uma boa parte das forças resultantes do instinto sexual para sua atividade profissional. O instinto sexual presta-se bem a isso, já que é dotado de uma capacidade de sublimação: isto é, tem a capacidade de substituir seu objetivo imediato por outros desprovidos de caráter sexual e que possam ser mais altamente valorizados (1987 [1910], v. XI p. 72).

No escrito *O inconsciente* (1987 [1915]), ele acentua que a pulsão só pode ser representada no inconsciente por meio de uma ideia. Que a pulsão "nunca pode tornar-se objeto da consciência — só a ideia que o representa pode" (FREUD, 1987 [1915], v. XIV p. 203). Caso uma pulsão não se ligue a uma idéia ou não esteja associada a um estado afetivo, nenhum conhecimento se pode ter dela.

O núcleo do inconsciente é formado pelos representantes ideativos das pulsões. Estes estão lado a lado sem se influenciarem. Freud afirma que as tentativas de fuga à exigência pulsional não apresenta nenhum sucesso. Apesar desta asserção, ele continua a indagar-se até o final de sua obra, como no artigo *Análise terminável e interminável* (1987 [1937]), acerca das possibilidades de amansar as exigências pulsionais. Dois impulsos pulsionais cujas finalidades apresentam oposição entre si podem permanecer ativos no inconsciente, ou seja, seu funcionamento obedece ao princípio da não-contradição.

O segundo dualismo pulsional: pulsões de vida e pulsões de morte

O artigo *Além do princípio de prazer* (1987[1920]) inicia-se afirmando que os eventos mentais satisfazem o princípio de prazer, quer dizer, eles buscam reduzir a tensão psíquica ao nível mais baixo possível, ou, ao menos, tentam conservá-la constante. Esta restrição da tensão pode expressar-se pela tentativa de fuga do desprazer ou pela busca de prazer. O desprazer é tomado como sinônimo de aumento da tensão psíquica não vinculada, enquanto o prazer é sua redução. Qualquer circunstância que possa elevar o grau de excitação psíquica é percebida por este sistema como contrária ao seu funcionamento.

No texto *Além do princípio de prazer* (1987[1920]), Freud posiciona-se sobre a necessidade de suposições especulativas em sua elaboração teórica:

[...] Chegamos a essas suposições especulativas numa tentativa de descrever e explicar os fatos da observação diária em nosso campo de estudo. A prioridade e a originalidade não se encontram entre os objetivos que o trabalho psicanalítico estabelece para si, e as impressões subjacentes à hipótese do princípio de prazer são tão evidentes, que dificilmente podem ser desprezadas (1987 [1920], v. XVIII, p. 17).

O autor considera que a relação prazer-desprazer não é tão simples e, muito menos, se reduz tão-somente ao aspecto econômico. Apesar desta ressalva, ele enfatiza desde o *Projeto para uma psicologia científica* (1987[1895]), que é provavelmente o elemento econômico o fator determinante. Mesmo utilizando uma hipótese econômica para explicar a série prazer-desprazer, ele continua a indagar-se sobre o sentido desta série. Freud não encontra grandes contribuições de outros campos do conhecimento para explicar o significado da série prazer-desprazer.

O princípio de prazer é visto como tendência e não dominância do funcionamento psíquico. Se houvesse tal dominância, os eventos mentais se encaminhariam normalmente para o prazer, e sabe-se que isto nem sempre corresponde aos fatos encontrados na clínica.

No capítulo I de *Além do princípio de prazer* (1987[1920]), cita-se três exemplos em que o princípio de prazer aparece inibido. O primeiro decorre da substituição do princípio de prazer pelo princípio de realidade. Esta substituição não renuncia ao prazer, mas o adia. Ocorre que o desprazer suportado passa a fazer parte do longo caminho que levará o sujeito ao prazer. O segundo exemplo é o aparecimento do desprazer, resultante de conflitos psíquicos, no período em que o eu está se tornando uma estrutura mais complexa. O terceiro exemplo pode ser dado com suporte no recalque, quando as pulsões sexuais impedidas, inicialmente, de atingir seus alvos, conseguem, noutro momento, atingir a satisfação. Elas são percebidas pelo eu como desprazerosas, satisfação para o inconsciente e desprazer para o sistema pré-consciente-consciente. Este é o paradigma do sofrimento neurótico.

Freud considera ser a maior parte do desprazer que acomete o homem um desprazer perceptivo. Este é identificado na pressão exercida pelas pulsões insatisfeitas e naquilo que é aflitivo ou reconhecido como perigoso para o sujeito. Para ele, mesmo com essas situações, o princípio de prazer não será muito limitado em seu campo de ação.

No capítulo II, desse mesmo texto, duas situações põem em xeque o princípio de prazer e seu mais além: os sonhos repetidos, na neurose traumática, que trazem o sonhador à situação do trauma e a repetição nas brincadeiras infantis. Nesse capítulo, ele tratou apenas da repetição presente nas brincadeiras infantis.

No texto *Além do princípio de prazer* (1987[1920]), Freud relata a brincadeira infantil de seu neto de um ano e meio de idade. A brincadeira consistia em jogar quaisquer objetos que estivessem ao seu alcance para longe e sob a cama. Esta ação era acompanhada por um sonoro 'o-o-o-ó' carregado de júbilo. Tratava-se de jogar de 'ir embora' com seus brinquedos. Noutro momento, esta mesma criança realizava uma brincadeira semelhante com um carretel de madeira com um pedaço de cordão atado ao redor dele. Jogava-o por sobre a borda de sua cama encortinada. O carretel ocultava-se por entre as cortinas. Nesta ocasião, falava um sonoro 'o-o-o-ó'. Freud reconhecia neste "o-o-o-ó" a palavra alemã *fort*, isto é, fora. Em seguida, recolhia o cordão e brindava o reaparecimento do carretel com um alegre *da*, palavra alemã correspondente a aqui. O jogo se resumia no desaparecimento e retorno deste. Freud diz que normalmente se via tão-somente a primeira ação, mas que a alegria se concentrava no segundo ato. Ele sugere algumas hipóteses explicativas para este jogo: uma forma de elaborar as idas e vindas da mãe; encenar ativamente o que foi vivido passivamente; lançar o brinquedo ao longe como forma de exercer um impulso de vingança que foi suprimido em relação à mãe. Com base nesta brincadeira infantil, Freud se interroga se o impulso para elaborar uma situação traumática pode ser realizado independentemente do princípio de prazer. A brincadeira infantil e sua repetição foram formas que a criança utilizou para elaborar o que para ela era traumático: as vivências passivas de separação da mãe.

No capítulo III, fala-se da repetição na transferência. O sujeito em análise não consegue recordar-se completamente do que um dia foi recalcado. Então, aquilo que foi recalcado e não consegue ser recordado é repetido na transferência. É repetido como algo atual. Esta tendência presente na transferência manifesta-se como uma compulsão à repetição. Esta compulsão decorre da própria força inerente ao recalcado. Neste momento, a técnica analítica visa a que a recordação possa substituir a repetição ou mantê-la no mínimo. A recordação permite que o material recalcado apareça para o sujeito como pertencendo ao seu passado e não ao seu presente.

Existe, para Freud, uma compulsão à repetição que rememora experiências, as quais não trazem ou nunca trouxeram possibilidade de prazer, nem mesmo para as pulsões recalçadas. Admite que a compulsão à

repetição pode, não somente, sobrepujar, mas também, ser mais primitiva, mais elementar e mais pulsional do que o princípio de prazer.

Se, por um lado, o funcionamento psíquico aponta para a tendência do aspecto econômico do princípio de prazer, de outra parte, a dinâmica pulsional reconhece apenas a exigência da repetição, da compulsão à repetição. Vê-se, em *Além do princípio de prazer* (1987[1920]), a estreita relação estabelecida entre o funcionamento psíquico e a compulsão à repetição.

A relação estabelecida entre a pulsão e a compulsão à repetição pode ser explicada com amparo em dois elementos: o primeiro, pela força constante da pulsão, e o segundo, por ser a pulsão, segundo Freud, um impulso que busca restabelecer um estado anterior.

Freud já havia analisado a compulsão à repetição no artigo *O estranho* (1987 [1919]) e já a vinculava aos impulsos pulsionais:

Pois é possível reconhecer, na mente inconsciente, a predominância de uma 'compulsão à repetição', procedente dos impulsos instintuais e provavelmente inerente à própria natureza dos instintos – uma compulsão poderosa o bastante para prevalecer sobre o princípio de prazer, emprestando a determinados aspectos da mente o seu caráter demoníaco, e ainda muito claramente expressa nos impulsos das crianças pequenas; uma compulsão que é responsável, também, por uma parte do rumo tomado pelas análises de pacientes neuróticos (1987 [1919], v.XVII, p. 297-298).

Vê-se que Freud já trabalhava em *O estranho* (1987 [1919]) a relação entre o pulsional e a repetição, ou, mais precisamente, entre o pulsional e a compulsão à repetição. O que há de inédito em *Além do princípio de prazer* (1987 [1920]) é a vinculação estabelecida entre a compulsão à repetição e o novo dualismo pulsional, pulsões de vida e pulsões de morte, e, mais especificamente, com a pulsão de morte; o aspecto por excelência conservador e repetitivo da pulsão de morte.

No capítulo IV de *Além do princípio de prazer* (1987 [1919]), Freud traz como especulativas as ideias que desenvolve nesse escrito:

O que se segue é especulação, amiúde especulação forçada, que o leitor tomará em consideração ou porá de lado, de acordo com sua predileção individual. É mais uma tentativa de acompanhar uma idéia sistematicamente, só por curiosidade de ver até onde ela levará (1987[1920], v. XVIII, p. 39).

Neste capítulo, a consciência é situada como, apenas, um dos aspectos dos processos mentais e não o mais importante, e, sim, uma função especial destes. A visão oferecida para a consciência é obtida do exame dos processos inconscientes. O papel precípua da consciência está na percepção dos estímulos procedentes do mundo externo e, também, na detecção dos sentimentos decorrentes da série prazer-desprazer. O sistema percepção-consciência fica na fronteira entre o exterior e o interior.

Enfatiza-se, nesse capítulo, a importância de se ter algo que proteja o organismo vivo das grandes estimulações externas. O escudo protetor ficará responsável por fazer a defesa em relação a estes estímulos externos. Para Freud, "A proteção contra os estímulos é, para os organismos vivos, uma função quase mais importante do que a recepção deles" (1987 [1920], v. XVIII, p. 43). Sugere-se, nesse capítulo, que o papel do escudo protetor possa ser desempenhado no homem pelo sistema perceptivo-consciente.

No capítulo IV, faz-se referência às excitações externas, capazes de romper esta proteção. Estas excitações são chamadas de traumáticas, sendo relevantes para a discussão, visto que são aptas a suspender, momentaneamente, o princípio de prazer. Elas inundam o aparelho psíquico com um grande volume de estímulos que provocam, por parte do aparelho psíquico, medidas defensivas. As excitações são vinculadas psiquicamente para que possam ser eliminadas posteriormente.

O sistema perceptivo-consciente recebe estimulações vindas não somente do mundo externo, mas, também, de procedência interna. Aparece, então, uma diferença marcante da atuação deste sistema

quanto a estas excitações. Os estímulos externos são reduzidos em seu impacto no aparelho psíquico em virtude da ação deste sistema, o mesmo não ocorrendo com as estimulações provenientes de seu mundo interno.

A ação do sistema perceptivo-consciente, como escudo protetor, restringe-se às excitações provenientes do mundo externo. Não existe escudo protetor para as excitações oriundas de seu mundo interno. Esta situação provoca uma vulnerabilidade do sistema psíquico quanto às excitações internas. Muitas destas excitações ocasionam um efeito traumático no aparelho mental semelhante às excitações externas traumáticas.

Freud assim se refere ao escudo protetor em relação aos estímulos de seu mundo interno:

[...] No sentido do interior, não pode haver esse escudo; as excitações das camadas mais profundas estendem-se para o sistema diretamente e em quantidade não reduzida, até onde algumas de suas características dão origem a sentimentos da série prazer-desprazer (1987 [1920], v. XVIII, p. 44).

Os sonhos da neurose traumática parecem distanciar-se do objetivo almejado nos sonhos, ou seja, a realização do desejo de forma alucinatória, sob o domínio do princípio de prazer. Eles conduzem o sonhador, regularmente, de volta à cena do trauma. Não parecem obedecer ao princípio de prazer.

Os sonhos repetitivos da neurose traumática realizam outra tarefa: o domínio retrospectivo do estímulo. Esta função psíquica não se opõe ao princípio de prazer, mas "é sem embargo independente dele, parecendo ser mais primitiva do que o intuito de obter prazer e evitar desprazer" (FREUD, 1987 [1920], v. XVIII, p. 43). Os sonhos repetitivos da neurose traumática estão sob o domínio da compulsão à repetição.

O capítulo V apresenta o aparelho psíquico não possuindo um escudo protetor que o possa resguardar dos estímulos internos. Estes estímulos podem, muitas vezes, ocasionar alterações no funcionamento psíquico, semelhantes às ensejadas pelas neuroses traumáticas. As pulsões são as maiores representantes desses estímulos internos. Os impulsos das pulsões pertencem aos processos livremente móveis ou processos primários que pressionam em direção à descarga.

O processo primário rege os impulsos das pulsões no inconsciente. As características principais dos impulsos pulsionais no inconsciente são: o livre escoamento, o deslocamento e a condensação. Em oposição ao processo primário, tem-se o processo secundário do sistema pré-consciente-consciente, caracterizado pelos impulsos vinculados e por sua submissão ao princípio de realidade.

Os estratos mais elevados do aparelho psíquico terão como missão transformar a catexia livremente móvel das pulsões em investimentos vinculados e, assim, submetê-la à dominância do princípio de prazer.

No capítulo V, trabalham-se, também, a origem da vida e o aspecto conservador da pulsão. Primeiro, o estado inanimado e, em seguida, a vida. A vida surgiu em decorrência de forças perturbadoras externas sobre a matéria inanimada. Estas forças evocaram a vida, onde, anteriormente, só existia o inanimado.

A tensão gerada pelo surgimento da vida provoca no organismo vivo um impulso que busca reverter este processo. Este impulso é a primeira pulsão: o impulso que restitui o organismo vivo ao estado anterior inanimado. A pulsão, pois, é um impulso que tenta restabelecer o que era. Aqui, a ênfase recai sobre o aspecto conservador da pulsão. Pode-se perceber neste aspecto conservador da pulsão uma grande aproximação com a hipótese que desenvolve da compulsão à repetição.

O organismo vivo apresenta um percurso particular que o conduz à morte. As pulsões de conservação têm a função de garantir este percurso e também de afastar a substância viva de um caminho para a morte que não seja por causas internas.

Freud defende o argumento de que o ser vivo rudimentar não aspira à mudança, caso as condições externas se mantenham constantes. Seu único anseio é reproduzir o mesmo percurso da vida que finalmente o levará à morte.

No início, era fácil a substância viva morrer, pois seu caminho para a morte era breve. O período evolutivo do organismo vivo é marcado por uma renovação constante da vida, seguindo-se rapidamente pela morte. Isto persistiu até que poderosas influências externas foram modificadas e provocaram um desvio tão marcante no curso da substância viva que prolongou o caminho que a levou à morte.

A pulsão sexual é considerada conservadora tanto quanto aquele grupo que trilha o caminho para a morte. É conservadora pelos seguintes motivos: conduzir de volta a registros precedentes das substâncias vivas; por ser particularmente resistente ao domínio dos estímulos externos; e por preservar a vida por um longo período.

No início do capítulo VI, de *Além do princípio de prazer* (1987[1920]), assevera-se que a investigação psicanalítica, até aquele momento, é a consolidação da distinção entre as pulsões do eu e as pulsões sexuais. Reapresenta-se o primeiro dualismo pulsional, pulsões do eu e pulsões sexuais, com a reafirmação de que as primeiras pressionam em direção à morte, e as outras, ao prolongamento da vida.

Modifica-se, em parte, o que havia sido dito no capítulo V, pois, se garante que apenas as pulsões do eu possuem o aspecto conservador das pulsões: caráter retrógrado e de compulsão à repetição. A justificativa para tal asserção decorre de que apenas a origem das pulsões do eu está relacionada à animação da matéria e na busca da restauração do estado inanimado, enquanto as pulsões sexuais, mesmo reproduzindo estados primitivos dos organismos, buscam como alvo a junção de duas células germinais. Freud se indaga a respeito do que pode estar se repetindo na reprodução sexual ou na conjugação de dois protozoários, no entanto, não encontra resposta.

Freud introduz o segundo dualismo pulsional: pulsões de vida e pulsões de morte, agrupando, inicialmente, as pulsões do eu com as pulsões de morte e as pulsões sexuais com as pulsões de vida.

No capítulo VI, é efetivada uma aproximação entre as pulsões do eu e as pulsões sexuais e, por conseguinte, distanciando aquelas das pulsões de morte. O eu é posto como reservatório das pulsões sexuais e daí partem os investimentos para os objetos. O eu também é tomado como um dos objetos privilegiados dos investimentos libidinais. Freud agora apresenta as pulsões do eu, não ao lado das pulsões de morte, e sim como tributárias, juntamente com as pulsões sexuais, das pulsões de vida.

É importante lembrar algo de fundamental para a constituição da teoria pulsional em Freud. Trata-se do risco que a assimilação da pulsão do eu ao campo da pulsão sexual apresenta ao seu pensamento de trabalhar as pulsões sempre partindo de um dualismo. Esta assimilação já havia sido insinuada no texto *Sobre o narcisismo: uma introdução* (1987 [1914]), na medida em que o eu é também objeto dos investimentos libidinais das pulsões sexuais. A pulsão sexual investe tanto no objeto quanto no eu, libido de objeto e libido do eu. Esta assimilação aproxima Freud do monismo pulsional junguiano. Ele sai deste impasse na medida em que cria outro dualismo pulsional: pulsões de vida e pulsões de morte.

Atente-se para o que Freud tem a dizer sobre a sua defesa em relação à hipótese do dualismo pulsional:

[...] Nossas concepções, desde o início, foram dualistas e são hoje ainda mais definitivamente dualistas do que antes, agora que descrevemos a oposição como se dando, não entre instintos do ego e instintos sexuais, mas entre instintos de vida e instintos de morte. A teoria da libido de Jung é, pelo contrário, monista; o fato de haver ele chamado sua única força instintual de 'libido', destina-se a causar confusão, mas não precisa afastar-nos sob outros aspectos (1987 [1920], v. XVIII, p. 73).

Freud retorna ao tema do princípio econômico do funcionamento da vida mental, ou seja, o esforço que a mente executa para reduzir, manter constante ou remover a tensão interna, em razão dos estímulos e que se expressa no princípio de prazer. Ele considera que isto oferece fortes indícios para se acreditar na existência das pulsões de morte.

Ainda no capítulo VI, Freud toma uma posição que parece contrapor-se ao que já havia desenvolvido no capítulo III, acerca da relação estabelecida entre a compulsão à repetição e a pulsão sexual:

Contudo, ainda sentimos nossa linha de pensamento apreciavelmente entravada pelo fato de não podermos atribuir ao instinto sexual a característica de uma compulsão à repetição que primeiramente nos colocou na trilha dos instintos de morte (1987 [1920], v. XVIII, p. 66).

No capítulo III, Freud posiciona-se favoravelmente à ligação entre a compulsão à repetição e a pulsão sexual, na medida em que "a compulsão à repetição deve ser atribuída ao reprimido inconsciente" (FREUD, 1987 [1920], v. XVIII, p. 30-31). Talvez a negação do vínculo empreendida por Freud entre a pulsão sexual e a compulsão à repetição possa ser explicada apenas pela ênfase que ele intenta conferir ao vínculo entre a compulsão à repetição e a pulsão de morte. O que há de radical na compulsão à repetição para o funcionamento psíquico está na pulsão que lhe é subjacente, a pulsão de morte e sua independência em relação ao princípio de prazer

Freud questiona-se até que ponto está convicto de suas hipóteses. A resposta que oferece é de não se encontrar convencido ou, que nem sabe, se acredita nelas e muito menos se está disposto a cultivar a crença dos outros para estas hipóteses. Ele acredita que o novo dualismo pulsional, pulsões de vida e pulsões de morte, não apresenta o mesmo grau de certeza dos outros dois passos dados na teoria das pulsões: o conceito de sexualidade e a hipótese do narcisismo. Ele afirma que estes dois passos foram uma transposição direta das observações da clínica para a teoria. Freud, no entanto, assevera que o caráter regressivo das pulsões representou um elemento levado para a teoria psicanalítica desde a observação clínica da compulsão à repetição. Este texto mostra claramente os movimentos de idas e vindas de Freud em sua elaboração teórica.

Mesmo defendendo este novo dualismo pulsional, Freud encontra muitas dificuldades para mantê-lo, e a saída encontrada para não desistir desta hipótese é presumir que as pulsões de vida e de morte estão associadas desde o início. Trata-se de uma equação com duas variáveis com quantidades ignoradas.

O início do capítulo VII apresenta uma discussão que já havia sido desenvolvida nos outros capítulos de *Além do princípio de prazer* (1987 [1920]), mas que alerta para algo tão radical para a teoria psicanalítica. Diz respeito ao caráter restaurador, regressivo, das pulsões, mais particularmente, das pulsões de morte. Isto mostra que tantos processos do funcionamento mental se executam independentemente do princípio de prazer.

O capítulo VII apresenta uma síntese das principais hipóteses desenvolvidas ao longo do texto *Além do princípio de prazer* (1987[1920]), a saber: a) o princípio de prazer como tendência do funcionamento do aparelho psíquico; b) a existência de eventos psíquicos que se efetuam com independência em relação ao princípio de prazer; c) o aspecto conservador das pulsões; d) a compulsão à repetição; e) a sujeição dos impulsos pulsionais pelo aparelho psíquico; f) o novo dualismo pulsional, pulsões de vida e pulsões de morte; g) as pulsões de vida mantendo maior contato com a percepção interna e manifestando-se como rompedores da paz e h) as pulsões de morte executando sua atividade discretamente.

O artigo *O ego e o id* (1987 [1923]) é um escrito no qual Freud desenvolve, também, algumas ideias expostas em *Além do princípio de prazer* (1987 [1920]) :

Os presentes estudos constituem novo desenvolvimento de algumas sequências de pensamento que expus em *Além do Princípio de Prazer* (1920), e para com as quais, como então observei, minha atitude era de um tipo de benevolente curiosidade. Nas páginas que se seguem, esses pensamentos são vinculados a diversos fatos da observação analítica e faz-se uma tentativa de chegar a novas conclusões, a partir dessa conjunção (1987 [1920], v. XIX p. 23).

Para o editor inglês James Strachey, este foi o último dos grandes escritos teóricos de Freud. Nele, é desenvolvido um novo modelo de descrição e de funcionamento do aparelho psíquico. Deve-se ressaltar que, apesar de novo, este modelo é consequência de todas as contribuições teóricas, desde o *Projeto para uma psicologia científica* (1987 [1895]) até *Além do princípio de prazer* (1987 [1920]).

Em *O ego e o id* (1987 [1923]), Freud estabelece as relações entre o eu, o supereu, o inconsciente, o recalco e as pulsões de vida e de morte. Este escrito enfatiza o aspecto dinâmico do funcionamento psíquico e faz uso das especulações teóricas desenvolvidas em *Além do princípio de prazer* (1987 [1920]): as pulsões de vida e as pulsões de morte.

Em *O ego e o id* (1987 [1923]), tem-se nova divisão das instâncias psíquicas que não mais coincidirá com a cisão entre os sistemas inconsciente, pré-consciente e consciente. O isso, o eu e o supereu são as novas instâncias mentais. O isso e o supereu são inconscientes e o eu é em grande parte inconsciente. É o início da segunda tópica freudiana.

Freud indica que o eu tem origem no sistema perceptivo, que constitui seu núcleo, iniciando com a inclusão do pré-consciente. Não é nítida a separação do eu com o isso. O eu é esta parte do isso que passou por uma modificação, em virtude da relação estabelecida com o mundo externo, por meio do sistema percepção-consciência. De certa forma, o eu é o prolongamento da superfície deste sistema. Freud enfatiza que o eu é, antes de tudo, um eu corporal. O eu não circunscreve totalmente o isso, como descrito a seguir e representado na Figura 2:

Examinaremos agora o indivíduo como um id psíquico, desconhecido e inconsciente, sobre cuja superfície repousa o ego, desenvolvido a partir de seu núcleo, o sistema Pcpt. Se fizermos um esforço para representar isso pictoricamente, podemos acrescentar que o ego não envolve completamente o id, mas apenas até o ponto em que o sistema Pcpt. forma a sua [do ego] superfície, mais ou menos como o disco germinal repousa sobre o óvulo. O ego não se acha nitidamente separado do id; sua parte inferior funde-se com ele (FREUD, 1987 [1923], v[. XIX p. 37-38]).

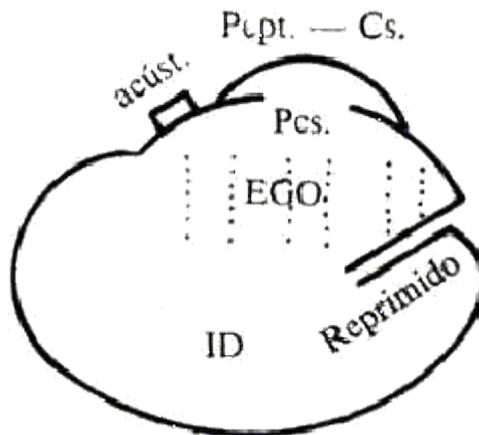


Figura 1 – Representação das relações estabelecidas entre o eu, o isso e o recalcado 8.

O recalcado é, na segunda tópica, uma parte do isso. Ele mantém relação com o eu por intermédio do isso e aparta-se do eu mediante as resistências do recalque.

O isso é o representante das forças pulsionais. Aí reina o princípio de prazer. O eu busca exercer o controle do mundo externo sobre o isso, assim como a mudança do regime do princípio do prazer pelo princípio de realidade.

O eu é estabelecido como a instância psíquica que prima pela razão, e o isso, pelas paixões pulsionais. Freud exhibe as características principais do eu na sua relação com os processos mentais, com a consciência, a motilidade e o recalque:

Formamos a idéia de que em cada indivíduo existe uma organização coerente de processos mentais e chamamos a isso o seu ego. É a esse ego que a consciência se acha ligada: o ego controla as abordagens à motilidade – isto é, à descarga de excitações para o mundo externo. Ele é a instância mental que supervisiona todos os seus próprios processos constituintes e que vai dormir à noite, embora ainda exerça a censura sobre os sonhos. Desse ego procedem também as repressões, por meio das quais procura-se excluir certas tendências da mente, não simplesmente da consciência, mas também de outras formas de capacidade e atividade (1987 [1923], v. XIX, p. 28-29).

Freud faz uso de uma metáfora para melhor explicitar a relação que o eu mantém com o isso. Trata-se da relação estabelecida entre o cavaleiro e seu cavalo. O cavaleiro tenta exercer o controle sobre a força do cavalo. Busca realizar essa façanha fazendo uso das forças que lhe são inerentes. O eu tenta desempenhar um controle semelhante sobre o isso, porém tomando de empréstimo a própria força deste. O cavaleiro, muitas vezes, para não se encontrar apartado do cavalo, é compelido a ir para onde este se dirige. O mesmo ocorre com o eu que, frequentemente, realiza a vontade do isso, como se fosse a sua.

O eu não possui um nem dois senhores, mas três. Sua ação tenta conciliar ou satisfazer, se é que possível, três exigências: a do mundo externo, a do supereu e a do isso. Diante de tantas reivindicações irrompe, muitas vezes, a angústia no eu. Freud, no escrito *A dissecção da personalidade psíquica* (1987 [1932]), apresenta a angústia em sua relação com o mundo externo, com o supereu e com o isso:

Assim, o ego, pressionado pelo id, confinado pelo superego, repellido pela realidade, luta por exercer eficientemente sua incumbência econômica de instituir a harmonia entre as forças e as influências que atuam nele e sobre ele; e podemos compreender como é que com tanta frequência não podemos reprimir uma exclamação: 'A vida não é fácil!' Se o ego é obrigado a admitir sua fraqueza, ele irrompe em ansiedade 9 – ansiedade realística referente ao mundo externo, ansiedade moral referente ao superego e ansiedade neurótica referente à força das paixões do id (1987 [1932], v. XXII, p. 99-100).

O supereu é uma parte do eu que se diferencia e que se aparta deste. O supereu é a herança do complexo de Édipo, ou melhor, ele é um precipitado das influências que os pais, como autoridades externas, exerceram sobre a criança. O supereu é o lugar da assimilação desta instância parental. Esta instância parental deixará como legado, para o supereu, a rigidez, a severidade, a função proibidora e punitiva. O supereu oscila entre a função de auto-observação e a de manter ou buscar um ideal. O supereu é formado, não com o modelo dos pais, mas, a partir do supereu dos pais.

No artigo *A dissecção da personalidade psíquica* (1987 [1932], v. XXII p. 100), Freud procura mostrar, esquematicamente, as relações estabelecidas entre o eu, o isso e o supereu, na figura abaixo:



Figura 2 - Representação das relações estabelecidas entre o eu, o isso e o supereu 10.

Em *O ego e o id* (1987 [1923]), Freud continua desenvolvendo a hipótese do novo dualismo pulsional elaborada em *Além do princípio de prazer* (1987 [1920]): pulsões de vida e pulsões de morte. Ele expõe a ideia de que o novo modelo pulsional serve de apoio para os futuros debates teóricos da psicanálise. Para Freud as pulsões de vida incluem não somente "[...] o instinto sexual desinibido propriamente dito e os impulsos instituais de natureza inibida quanto ao objetivo ou sublimada que dele derivam, mas também o instinto autopreservativo" (1987 [1923], v. XIX, p. 55). Ele assevera que as pulsões de vida são as de mais fácil acesso na investigação psicanalítica. Freud encontra no sadismo uma das manifestações da pulsão de morte.

Neste artigo, Freud assim estabelece a dinâmica deste novo modelo pulsional:

Com base em considerações teóricas, apoiadas pela biologia, apresentamos a hipótese de um instinto de morte, cuja tarefa é conduzir a vida orgânica de volta ao estado inanimado; por outro lado, imaginamos que Eros, por ocasionar uma combinação de consequências cada vez mais amplas das partículas em que a substância viva se acha dispersa, visa a complicar a vida e, ao mesmo tempo, naturalmente, a preservá-la (1987 [1923], v. XIX, p. 55-56).

Freud assevera que as pulsões de vida e as pulsões de morte são conservadoras. Ambas tentam restaurar uma situação que foi alterada pelo despertar da vida. O surgimento da vida ensejou dois movimentos: o do prolongamento da vida e o ânimo para seguir em direção à morte. Vê-se na formulação teórica de Freud certa oscilação quanto ao aspecto conservador ou não das pulsões sexuais ou pulsões de vida. Aqui, ele enfatiza seu aspecto conservador e no capítulo VI de *Além do princípio de prazer* (1987 [1920]) nega-o.

A hipótese deste novo dualismo pulsional não esclarece a forma como as pulsões de vida e as pulsões de morte estão associadas. Mesmo não sabendo de que maneira se realizava a fusão entre as pulsões, Freud considerava que ela ocorria com regularidade. Ele sugere a possibilidade de que a organização de seres unicelulares em estruturas multicelulares permitia a neutralização das pulsões de morte da célula isolada. As pulsões de morte também têm os efeitos minimizados com seu desvio para o mundo externo. Neste caso, a pulsão de morte manifesta-se como uma pulsão destrutiva direcionada ao mundo externo e a outros seres.

É importante ressaltar que Freud, mesmo concedendo ênfase ao trabalho silencioso da pulsão de morte, no mundo externo, ela aparece como potência destrutiva. Ele dá outros nomes para a pulsão de morte, além deste, em *O problema econômico do masoquismo* (1987 [1924]): pulsão de domínio e vontade de poder.

Freud, reconhecendo como legítima a fusão pulsional, concebeu a ideia de que a defusão, mais ou menos completa, era algo que também se institua necessariamente. Ele oferece o componente sádico da pulsão sexual como modelo da fusão pulsional. Este componente sádico manifesta-se no impulso à dominação do objeto da pulsão. O sadismo pode manifestar-se destacado das pulsões sexuais, como é o caso do sadismo enquanto perversão. Apresenta-se, nesta situação, um exemplo de defusão pulsional. Deve-se dar relevo ao fato de que mesmo aí, não há uma defusão absoluta. Freud percebeu que a pulsão de morte era frequentemente descarregada em associação e a serviço da pulsão de vida.

A hipótese da fusão e defusão pulsional permitiu esclarecer fatos que até então não possuíam explicação na clínica. Freud reconhecia nos casos de neuroses graves, como as neuroses obsessivas, a presença acentuada da defusão pulsional ou a livre ação interna das pulsões de morte. Ele se questiona se a ambivalência tão comum "[...] na disposição constitucional à neurose" (FREUD, 1987 [1923], p. 57) não seria uma consequência de uma defusão ou de uma fusão que não se realizou integralmente. Freud percebe na regressão outra situação na qual a defusão pode agir:

Fazendo uma generalização rápida, poderíamos conjecturar que a essência de uma regressão da libido (da fase genital para a anal-sádica, por exemplo) reside numa defusão de instintos, tal como, inversamente, o avanço de uma fase anterior para a genital definitiva estaria condicionado a um acréscimo de componentes eróticos (1987 [1923], p. 57).

Novamente, aqui, como também em *Além do princípio de prazer* (1987 [1920]), Freud questiona-se acerca da validade do novo dualismo pulsional. Ele sinaliza a possibilidade de encontrar fatos, na clínica, que se contraponham à hipótese das pulsões de vida e de morte, ocasionando, por consequência, a renúncia à segunda teoria pulsional. Freud oscila, então, entre a legitimidade e a abjuração do segundo dualismo pulsional. Mesmo diante desta oscilação teórica, ele não renuncia à hipótese do segundo dualismo pulsional.

Em *O ego e o id* (1987 [1923]), Freud retorna ao princípio de constância de Fechner que havia sido comentado em *Além do princípio de prazer* (1987 [1920]) e, desta vez, o aproxima de um movimento de redução das tensões psíquicas em direção à morte e contrapõe-lhe a Eros:

Se é verdade que o princípio de constância de Fechner governa a vida, que assim consiste numa descida contínua em direção à morte, são as reivindicações de Eros, dos instintos sexuais, que, sob a forma de necessidades instintuais, mantém o nível que tende a baixar e introduzem novas tensões (1987 [1923], v. XIX, p. 62).

No texto *O problema econômico do masoquismo* (1987 [1924]), Freud considera misteriosa a possibilidade da existência de uma disposição masoquista na vida pulsional. Para ele, esta hipótese parece problemática, haja vista que os processos psíquicos perseguem outras metas: a conquista do prazer ou a fuga do desprazer. Se a vida pulsional manifestasse a inclinação para o sofrimento, este fato poderia entorpecer o princípio de prazer que, segundo Freud, "[...] é como se o vigia de nossa vida mental fosse colocado fora de ação por uma droga" (FREUD, 1987 [1924], v. XIX, p. 199).

Freud adota como lei do funcionamento psíquico uma espécie de função particular "[...] da 'tendência no sentido da estabilidade', de Fechner" (1987 [1924], v. XIX p. 199). Isto implica que os processos mentais buscam reduzir a zero ou a um mínimo possível as excitações que atingem o aparelho psíquico.

No texto *O problema econômico do masoquismo* (1987 [1924].), a relação entre o princípio de Nirvana e o segundo dualismo pulsional é assim definida:

[...] o princípio de Nirvana (e o princípio de prazer, que lhe é supostamente idêntico) estaria inteiramente a serviço dos instintos de morte, cujo objetivo é conduzir a inquietação da vida para a estabilidade do estado inorgânico, e teria a função de fornecer advertências contra as exigências dos instintos de vida – a libido – que tentam perturbar o curso pretendido da vida (FREUD, 1987 [1924], v. XIX p. 200).

A associação do prazer com a redução da estimulação psíquica, e o desprazer com a sua elevação nem sempre coincidem. Existem tensões prazerosas e relaxamentos desprazerosos. A excitação sexual é um exemplo em que a elevação do nível de tensão é acompanhada pelo prazer. Freud assegura que há outros. Apesar desta ressalva, o binômio prazer-desprazer continua intimamente ligado ao fator quantitativo.

Freud faz uma advertência, apresentando a série prazer-desprazer como não dependendo diretamente do fator quantitativo, mas de um determinado atributo dele que é de natureza qualitativa. Considera que estaria mais avançado em psicologia caso conseguisse esclarecer este predicado qualitativo. Sugere algumas possibilidades para o atributo qualitativo: "[...] talvez seja o ritmo, a sequência temporal de mudanças, elevações e quedas na quantidade de estímulos" (FREUD, 1987 [1924], v. XIX, p. 200). Conclui que não sabe o que é o atributo qualitativo do fator quantitativo, apesar da hipótese suscitada.

No artigo *O problema econômico do masoquismo* (1987 [1924]), Freud apresenta a origem do princípio de prazer a partir de uma modificação operada sobre o princípio de Nirvana. Para ele, é fácil saber que o responsável por esta transformação só pode ser a pulsão de vida, pois esta tomou para si uma parte do comando, juntamente com as pulsões de morte, dos processos de regulação da vida.

O princípio de prazer expressa as aspirações das pulsões de vida e o princípio de Nirvana proclama as exigências das pulsões de morte. O princípio de realidade é a alteração por que passa o princípio de prazer, em decorrência das reivindicações do mundo externo. Os princípios de Nirvana, de prazer e o de realidade não são excludentes entre si. Eles operam conjuntamente, embora suas exigências possam entrar em conflito.

Neste escrito, Freud retoma o que já havia desenvolvido em *O ego e o id* (1987 [1923]), ou seja, a necessidade que o organismo vivo tem de neutralizar a ação destruidora da pulsão de morte. Sua atuação conduz o ser vivo a "[...] um estado de estabilidade inorgânica (por mais relativa que possa ser)" (FREUD, 1987 [1924], v. XIX, p. 204). Vê-se aqui a atuação indispensável da libido na neutralização da pulsão de morte. A libido realiza esta ação, deslocando, em grande parte, a pulsão de morte para os objetos do meio externo.

Freud chama a pulsão de morte de "[...] instinto destrutivo, instinto de domínio ou vontade de poder" (1987 [1924], v. XIX, p. 204). A pulsão de morte pode, também, colocar-se a serviço da sexualidade, na qual

desempenha uma significativa função. Uma parte da pulsão de morte não é transposta para o meio externo, e permanece presa no interior do organismo. Nesta parte da pulsão de morte, que permanece presa no interior do organismo, pode-se identificar a origem do masoquismo erógeno.

As pulsões de vida e as pulsões de morte jamais se exprimem em estados puros. Apresentam-se sempre amalgamadas em proporções diferentes. Este posicionamento freudiano promove diretamente um questionamento acerca da desfusão pulsional, já que as pulsões não se manifestam isoladamente. Paradoxalmente, Freud volta a defender a desfusão pulsional em decorrência de alguma influência específica.

No texto *O problema econômico do masoquismo* (1987 [1924]), Freud estabelece uma relação originária entre o sadismo primário, o masoquismo e a pulsão de morte, modificando a hipótese defendida em *Os instintos e suas vicissitudes* (1987 [1915]), em que o masoquismo era uma manifestação secundária em relação ao sadismo:

Estando-se preparado para desprezar uma pequena falta de exatidão, pode-se dizer que o instinto de morte operante no organismo – sadismo primário - é idêntico ao masoquismo. Após sua parte principal ter sido transposta para fora, para os objetos, dentro resta como um resíduo seu o masoquismo erógeno propriamente dito que, por um lado, se tornou componente da libido e, por outro, ainda tem o eu (self) como seu objeto (1987 [1924], v. XIX p. 205).

A pulsão de morte direcionada para fora pode ter, novamente, sua ação voltada não mais para os objetos do mundo externo, e sim para dentro, tomando o eu como objeto. Esta ocorrência provoca o aparecimento de um masoquismo secundário, que se adiciona ao masoquismo original.

No artigo *O mal-estar na civilização* (1987 [1929]), Freud também analisa minuciosamente a pulsão de morte. Esse escrito apresenta as relações complexas e antagônicas que se estabelecem entre a dinâmica pulsional e as restrições impostas à sexualidade e à agressividade pela civilização.

O capítulo II de *O mal-estar na civilização* (1987 [1929]) expressa, por um lado, a relação entre a felicidade e a satisfação pulsional, e, por outro, o intenso sofrimento ocasionado quando a civilização insiste em não conceder as satisfações das necessidades humanas. Freud aduz a felicidade como episódica e parcial e associada à satisfação pulsional. Por outro lado, ele adverte que a exigência da satisfação pulsional, regida pelo princípio de prazer, na civilização, é postergada pelo princípio de realidade.

Freud se mostra esperançoso de que o domínio exercido sobre a dinâmica pulsional permita, por um lado, o adiamento, e não renúncia, da satisfação pulsional, e, por outro, a minimização do sofrimento humano relativo à restrição pulsional imposta pela civilização.

Freud questiona-se sobre o que os homens demandam da vida e o que buscam nela efetivar. Para ele, não há dúvida, almejam a felicidade e nela conservar-se. Para Freud, esta meta implica: a busca de prazer, meta positiva; e a fuga ao desprazer, ou do sofrimento, meta negativa. Apesar deste duplo movimento, a felicidade está ligada intrinsecamente apenas à busca de prazer. Em seu sentido mais restrito, a felicidade está relacionada à satisfação episódica de necessidades altamente represadas. O prolongamento de uma situação desejada pelo princípio do prazer só produz uma sensação muito leve de satisfação. Freud aborda a infelicidade e suas origens:

[...] a infelicidade é muito menos difícil de experimentar. O sofrimento nos ameaça a partir de três direções: de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e, finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens (1987 [1929], v. XXI p. 95)

Neste artigo, Freud destaca a ideia de que possivelmente a maior fonte de sofrimento do homem na civilização decorra do convívio com outros homens. Este sofrimento resultante da convivência humana pode levar o homem a se proteger com o isolamento voluntário. Ele adverte para o fato de que este não é o melhor caminho, pois é buscar a felicidade na quietude. O melhor caminho está em assumir-se como

participe da comunidade humana e em continuar tentando submeter a natureza ao seu desejo. Vê-se que Freud sai na defesa da presença e da ação do homem na civilização, mesmo ao custo de seu mal-estar.

A ação de todas essas fontes de sofrimentos sobre o homem incita neste a menor exigência por felicidade, tal como o princípio de prazer, por pressão do mundo externo, se modifica em princípio da realidade. Para Freud, isto pode levar o homem a crer que é feliz apenas por subtrair-se à infelicidade ou ao sofrimento.

Outro fator que dificulta a presença do homem na civilização decorre de sua poderosa quota de agressividade oriunda de sua pulsão de morte, que está sempre disponível à provocação e à manifestação. Em virtude disto, o outro é considerado não somente como um possível ajudante, um objeto sexual, mas também aquele que poderá servir de alvo de agressividade e exposição às situações de expropriação de sua capacidade de trabalho, de humilhação, tortura, sofrimento e morte.

A inclinação do homem à agressão põe em risco a existência da civilização. Esta, por suas leis e regulamentos, está sempre regulando, limitando e tentando manter sob controle as manifestações da agressividade humana. Vê-se que a civilização, não somente, impõe limites às exigências da sexualidade, como também às reivindicações da agressividade humana.

Freud considera a inclinação para agressão no homem o maior obstáculo à civilização. Os limites impostos pela civilização também comparecem internamente no homem mediante forças mentais que restringem a manifestação de seus impulsos agressivos. Ele, no entanto, enfatiza que não é fácil ao homem renunciar a esta tendência.

No capítulo VI do texto *O mal-estar na civilização* (1987 [1929]), Freud defende a noção de que a civilização está a serviço de *Eros*:

[...] Posso agora acrescentar que a civilização constitui um processo a serviço de *Eros*, cujo propósito é combinar indivíduos humanos isolados, depois famílias e, depois ainda, raças, povos e nações numa única grande unidade, a unidade da humanidade. Porque isso tem de acontecer, não sabemos; o trabalho de *Eros* é precisamente este (1987 [1929], v. 144-145).

A civilização, tal como a pulsão de vida, tem como propósito formar e manter unidades cada vez maiores: indivíduos, famílias, raças, povos e nações.

Em *O mal-estar na civilização* (1987 [1929]), reafirma-se a hipótese da pulsão de morte como um construto necessário à psicanálise:

A afirmação da existência de um instinto de morte ou de destruição deparou-se com resistências, inclusive em círculos analíticos; [...] a princípio, foi apenas experimentalmente que apresentei as opiniões aqui desenvolvidas, mas, com o decorrer do tempo, elas conseguiram tal poder sobre mim, que não posso mais pensar de outra maneira (FREUD, 1987 [1929], v. XXI p. 142).

A agressividade, tomada por Freud como pulsão agressiva, é apresentada como o derivado e o principal representante da pulsão de morte. Para ele, as pulsões de vida e de morte são as responsáveis pelo domínio do mundo. Freud crê ter desvendado o sentido do desenvolvimento da civilização. A evolução da civilização reproduz a batalha entre a pulsão de vida e a pulsão de morte, tal como comparece na ação empreendida pela espécie humana na vida. Para Freud, esta é uma "[...] batalha de gigantes que nossas babás tentam apaziguar com sua cantiga de ninar sobre o Céu" (FREUD, 1987 [1929], v. XXI p. 145).

O *Esboço de psicanálise* (1987 [1938]), mais especificamente, o capítulo II, *A teoria dos instintos*, é um texto curto, de apenas quatro páginas, e não apresenta grandes novidades à constituição da teoria pulsional. É uma confirmação do desenvolvimento realizado em *Além do princípio de prazer* (1987 [1920]), *O eu e o id* (1987 [1923]), *O problema econômico do masoquismo* (1987 [1923]) e *O mal-estar na civilização* (1987 [1929]). Mesmo correndo, contudo, o risco de repetição, serão expostas as suas principais ideias.

No capítulo II, do *Esboço de psicanálise* (1987 [1938]), Freud ressalta que o poder do isso, ou seja, do pulsional, revela o autêntico projeto da vida do organismo vivo. Ele salienta que são tarefas do eu: o trabalho de conservar-se vivo, defender-se dos perigos e descobrir a melhor forma de encontrar satisfação com um menor risco, tendo em consideração o mundo externo. A principal função do supereu é pôr limites à satisfação.

Enfatiza-se a exigência que as pulsões fazem à mente. Colocam-nas como a soberana causa de toda atividade. Realça-se o caráter conservador das pulsões, mais especificamente, das pulsões de morte. Freud afirma, depois de muitas dúvidas e oscilações, a existência de duas pulsões, *Eros* e pulsão destrutiva, pulsão de vida e pulsão de morte.

No *Esboço de psicanálise* (1987 [1938]), Freud reafirma os objetivos da pulsão de vida e da pulsão de morte:

O objetivo do primeiro desses instintos básicos é estabelecer unidades cada vez maiores e assim preservá-las – em resumo, unir; o objetivo do segundo, pelo contrário, é desfazer conexões e, assim, destruir coisas. No caso do instinto destrutivo, podemos supor que seu objetivo final é levar o que é vivo a um estado inorgânico. Por essa razão, chamamo-lo também de instinto de morte (1987 [1938], v. XXIII p. 173-174).

Ressalta as consequências da proporção entre a pulsão de vida e a pulsão de morte na fusão pulsional. Os exemplos dados são o do criminoso sexual, no qual predomina o excesso da agressividade sexual, e o do inibido ou impotente, em que ocorre uma acentuada diminuição da agressividade.

A libido é a energia da pulsão de vida e Freud não consegue encontrar um termo equivalente a este para a energia da pulsão de morte. Para ele, é mais simples seguir os destinos da libido do que as vicissitudes da pulsão de morte.

A pulsão de morte, quando age internamente, tem ação silenciosa. Esta pulsão só se faz notar quando deslocada para o mundo externo, como pulsão de destruição. Este desvio é necessário à preservação do indivíduo. A presença do supereu permite que grande parte da agressividade se estabeleça no eu e tenha uma ação autodestrutiva.

Resumindo, pode-se afirmar que Freud, em seu segundo dualismo pulsional, apresenta a vida psíquica regulada por duas tendências, uma que tenta preservar a vida e mantê-la num determinado nível tensional, a pulsão de vida, e outra que busca abolir a vida ou reduzir as tensões a zero, a pulsão de morte.

Notas

1 Na tradução do escrito *Como se origina a angústia do Rascunho E* (1987 [1894]), aparece a expressão pulsão em vez de instinto, como normalmente é traduzido *Trieb*.

2 Segundo nota do editor inglês James Strachey e pesquisa feita pelo investigador, talvez esta seja a primeira vez que a expressão libido ocorre na obra freudiana.

3 Para Freud, Q'n representa a quantidade da ordem da magnitude intercelular, ou seja, a quantidade de estímulo presente.

4 Quando o indivíduo tem como objeto sexual uma pessoa de seu próprio sexo.

5 Segundo Freud, é uma parte da pele ou da membrana mucosa que, uma vez estimulada, é capaz de produzir uma sensação prazerosa, tornando-se uma área de prazer sexual.

6 Segundo uma nota de James Strachey, no texto *A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão* (FREUD, 1987 [1910], v. XI, p. 195).

7 Pcpt é uma abreviatura de perceptivo.

8 Figura apresentada no texto *O ego e o id* (1987 [1923], v. XIX, p. 38). Foram substituídas as expressões latinas id e ego por suas correspondentes em português.

9 Na dissertação, é usada a tradução angústia e não ansiedad para a palavra alemã *angst*, segundo a sugestão dada por Laplanche e Pontalis no *Vocabulário da Psicanálise* (1987).

10 Figura representada na Conferência XXXI: *A dissecção da personalidade psíquica* (FREUD, 1987 [1932], v. XXII, p. 100). Foram substituídas as expressões latinas id, ego e superego por suas correspondentes em português.

BIBLIOGRAFIA

FREUD, S. Extratos dos documentos dirigidos a Fliess: Rascunho E – como se origina a angústia (1894). In: ____ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund*

Freud, v. I. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

____. Projeto para uma psicologia científica (1895). In: ____ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. I*. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

____. Três ensaios sobre a teoria da sexualidade (1905). In: ____ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. VII*. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

____. Leonardo da Vinci e uma lembrança de sua infância (1910). In: ____ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XI*. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

____. A concepção psicanalítica da perturbação psicogênica da visão (1910). In: ____ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XI*. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

____. Sobre o narcisismo: uma introdução (1914). In: ____ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV*. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

____. Os instintos e suas vicissitudes. In: ____ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV*. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

____. Repressão (1915). In: ____ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV*. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

____. O inconsciente (1915). In: ____ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIV*. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

____. O estranho (1919). In: ____ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XVII*. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

____. Além do princípio do prazer (1920). In: ____ *Obras psicológicas completas, v. XVIII*. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

____. O ego e o id (1923). In: ____ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIX*. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

____. O problema econômico do masoquismo (1923). In: ____ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XIX*. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. O mal-estar na civilização (1929). In:_____. *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXI*. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. Análise terminável e interminável (1937). In:_____. *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXIII*. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

_____. Esboço de psicanálise (1938). In :____ *Edição Standard das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, v. XXIII*. Ed. Standard. Rio de Janeiro: Imago, 1987.

O corp(oral) da voz

Mauricio Eugenio Maliska

A voz é corpo, uma parte ou um produto que cai se desprendendo do corpo. Isso é característico do objeto *a*, esse objeto que cai, que se desprende do corpo, tal como as fezes que também são produtos do corpo que o deixam. A voz, no entanto, parece ter uma característica mais volátil, efêmera, o que reforça, ainda mais, a sua condição de objeto *a*. A voz é corpo na medida em que se corporifica enquanto *a*, isso quer dizer que a voz é corpo na medida em que falta, na medida em que faz do corpo não uma unidade, mas a colocação do corpo em falta. A voz representa a própria caducidade do corpo, enquanto objeto em falta, faz falta no corpo, mostra-o em pedaços, não inteiro, não uno; um corpo que se desfaz.

A voz é a fonia, é o som do corpo, um corpo que vibra, que murmura, que exala sons que produzem cacofonias, disfonias e afonias. Na experiência analítica, podemos verificar o quanto o sujeito em análise não procede a uma fala organizada de acordo com uma língua clara, objetiva, com ordenamento de idéias que respeitam um início, meio e fim. Ao contrário, o sujeito em análise murmura, gagueja, pigarreia, geme, diz coisas para no momento seguinte desdizer; enfim, coloca em cena não a língua, enquanto sistema de signos, tão pouco a fala, enquanto o uso particular desse sistema; mas, fundamentalmente, o que está posto é a voz, enquanto objeto pulsional, é o corp(oral) que pulsa, que ofega, que hesita, que se inibe, que se angústia, que faz sintoma.

O que está em jogo, na análise, é a fonação de um corpo que estremece e se expande num movimento pendular de abertura e fechamento próprio da posição do inconsciente, mas também apropriado a pulsação relativa a zona erógena, esta mesma zona que pulsa num movimento de abertura e fechamento do orifício. A zona erógena relativa ao objeto *a* é um buraco que abre e fecha. Todavia, aí temos uma exceção quanto ao ouvido como zona erógena da pulsão fonante, pois segundo Lacan (1988, p.184): "Os ouvidos são, no campo do inconsciente, o único orifício que não se pode fechar." A zona erógena também é a inscrição no corpo dos significantes da sexualidade; marca o corpo enquanto órgão erógeno, pulsante. O significante sexualiza o corpo tirando-o da posição anatômica para colocá-lo na dimensão simbólica. Para Lacan (2007, p. 18), "[...] as pulsões são, no corpo, o eco do fato de que há um dizer." O corpo passa a ganhar corpo na medida em que deixa de ser apenas um "conjunto" de células para ter uma inscrição linguageira e isso é equivalente a marcá-lo com a falta, a inscrever significantes da falta, esses que o objeto *a* introduz e que representam a falta e fazem do ser não uma unidade, mas uma incompletude radical.

Lacan (2005), no Seminário 10, aponta que entre os objetos *a*, a voz é o mais original, o que parece dar um lugar de destaque para esse objeto, destaque esse que seria proveniente da sua própria inscrição. A voz não é o último objeto *a* se inscrever, tal como foi o último *a* a ser trabalhado por Lacan, mas o primeiro objeto. A posição primordial advém da sua gênese, pois enquanto o *infans* consegue se subtrair do caráter onividente do olhar do Outro, não conseguirá obstruir os sons vocais do Outro, uma vez que o ouvido não se tapa. O caráter primordial da voz está nesta constatação da dominância da fonação sobre o *infans*, que antes mesmo de lhe falar lhe vocífera. É a voz de um Outro que carrega pontas de um real inapreensível que penetra o ouvido do *infans*. É a voz de um Outro primordial que banha esse "proto" sujeito de uma "sonata materna", para utilizar a expressão de Pascal Quignard (1987); uma lalação advinda da mãe enquanto puro som e canto, sem as inscrições da lei significante. Frente a esse real, o simbólico ira avançar na tentativa de fazer calar essa voz, fazer com que o real da voz dê lugar a instância significante. Neste viés, podemos dizer que no princípio era a voz e a voz se fez verbo.

O significante restringe a ação onipresente da voz e cria condições para instalação da lei; isso faz com que a voz dê lugar a fala, que o simbólico avance sobre pontas de real e que aquilo que era pura voz se transforme em uma voz para, endereçada a alguém, marcada pelo Outro que processa esse endereçamento; o que abre condições para as trocas simbólicas e as articulações do sujeito com o Outro. Isso é o que permite o próprio advento do sujeito, pois é somente na medida em que a voz é silenciada que o sujeito pode falar, pois a fala cala a voz. Nas palavras de Harari (1997, p.188), "ao falar, falta a voz", e é necessário que assim seja, que a voz se inscreva como esse objeto em falta e não como presença absoluta, pois é somente como objeto faltante que abre condições para que a lei significante se instale.

É necessário que o sujeito torne-se surdo frente a voz, pois assim poderá falar desde a posição de sujeito do inconsciente, ou seja, aquele que fala sem se escutar, que fala submetido a dimensão de uma equívocação, sem saber exatamente o que diz. A surdez aqui empregada não diz respeito a uma não escuta analítica, mas diz respeito a um momento lógico da constituição do sujeito em que é necessário que a voz caia para se inscrever como objeto *a* e para causar desejo. A voz deve ser silenciada e o sujeito deve tornar-se surdo frente a ela para se constituir enquanto tal. Vivès (2005, p.10, tradução nossa) define o que entende por esta surdez: "Ponto surdo que eu definiria como o lugar onde o sujeito após ter entrado em ressonância com o timbre originário deverá poder se tornar surdo para falar sem saber o que diz, isso quer dizer, como sujeito do inconsciente." Esse processo é necessário, caso contrário, o sujeito fica afogado na plenitude da voz do Outro primordial, sem cortes, nem silêncios e então estamos no campo das psicoses. Para Harari (2008, p. 69): "Isso explica, também, a dominância das alucinações auditivas no campo das psicoses; nelas, a fala \bar{y} vetor do Simbólico \bar{y} não consegue tornar a voz inaudível."

Em verdade, a voz é um objeto incorporado, isso quer dizer que tem a ver com o corpo, que se faz corpo. Essa incorporação é a primeira forma de identificação, uma forma que diz do fato de se fazer corpo, de ser introjetada pelo corpo. A voz como identificação ao corpo trata de corporificar a voz do pai como este representante da lei. A voz, para ser incorporada, deve ser corpo sensível ao significante. Esse significante que no campo das identificações se constitui por aquilo que ele não é. Lacan (2003) traz o texto saussureano para dizer que o significante é o que os outros não são; sua identidade é pura diferença. Essa diferença, que a rigor marca a diferença sexual, é o vetor de constituição da sexualidade e da subjetividade de modo a fazer com que o corpo se constitua para além do caráter anatômico, ou seja, para que o corpo se inscreva nos desfiladeiros da sexualidade é necessário que este seja sensível ao significante. No que tange a voz, de igual forma, esta deve ser tocada pelo significante, deve-se fazer significante, deve-se constituir como pura diferença, sendo aquilo que os outros não são. Isso produzirá efeitos simbólicos na voz, promovendo traços de identificação. "É enquanto pura diferença que a unidade, em sua função significante, se estrutura, se constitui." (LACAN, 2003, p. 49).

O corpo atravessado pela linguagem não condiz com um corpo anatomo-fisiológico e é, por assim dizer, um corpo desnaturalizado. A linguagem é o que inscreve significantes no corpo. A chuva de significantes que cai sobre o *infans* desnaturaliza o corpo e o marca com os sons fonéticos da mãe. A voz da mãe vai marcar esse sujeito para além da linguagem, pois o que irá soar no sujeito constituirá sua singularidade, fazendo-o um ser falante. É interessante notar, parafraseando Harari (2002), que esta "fonética" particular da mãe nos traz algo de uma "ética" singular que passa pelo "fone", pela fonação \bar{y} pelo som da "língua" \bar{y} uma "língua" muito singular e própria que em nada tem a ver com o idioma. A ética é a escuta dos sons, uma ética socrática, aquela que admite tudo menos isso. A ética da escuta de uma equívocação. Poderíamos fazer alguma espécie de violência com a palavra "fonética", escrevendo: "*faunétique*", que seria uma palavra-mala das palavras: *éthique*, *phonétique* e *Faune*. Este último que vem a ser a divindade Fauno \bar{y} campestre, caprípede e cornuda que anda pelos campos a tocar sua flauta. Um ser desprovido das convenções humanas, imerso no poder de transe da música de sua flauta; um deus entregue aos prazeres sonoros. O que está em jogo é a ética da fonética da *lalangue* e o Fauno como essa divindade musical, sonora e rítmica, cuja palavra-mala é equivalente ao *faunétique*, que em outros termos vem a ser esse canto singular da mãe que se inscreve fazendo suas marcas sonoras, e que irá constituir o sujeito numa outra articulação entre o simbólico e o real.

A fonação presente na *lalangue* é da ordem dos sons e ritmos (*faunétique*), que não engendra fonemas, mas traços sonoros e rítmicos de uma lalação que coloca o sujeito no campo do real, no mundo do fauno (da música), numa outra ética. Já a fonação presente na língua é da ordem dos fonemas; também sons, não mais singulares como na *lalangue*, mas sons de uma língua executada por uma comunidade linguística, sons que se articulam com a coletividade, com o universo simbólico da linguagem. Por consequência, sons que estão em relação com o sentido. Na *lalangue*, os sons não estão em articulação com o sentido, mas com o ritmo, ou seja, os sons não são coletivos, não pertencem à língua, nem mesmo são executados por uma comunidade linguística, mas são, sobretudo, singulares, fonéticos, sonoros, desarticulados de sentido e do universo simbólico da linguagem. O som da *lalangue* é um real que forclui o sentido, um real que não está em relação alguma. "O real, nos ilustra [Lacan] em seu Seminário, não admite, nem reconhece ligação alguma [...], é sempre por pontas, fragmentado" (HARARI, 2002, p. 240). O som da *lalangue* é uma fonação ritmada e desiderativa que marca o sujeito, constituindo-o e se singularizando nele. Os sons são da ordem do real que *ex-siste*, uma invenção não inscrita no simbólico. O real é um sem-sentido que se sustenta pelo gozo da fonação; um real impossível de ser de todo apreendido. Para Harari (2002, p.239), "[...] a produção de sem-sentido motorizado pelo gozo da fonação

se junta com o real ÿ o impossível ÿ da significação, porque é uma evidência (*évidence*) que esta suporta, assim, um esvaziamento (*évidement*)".

Vale a pena esclarecer que o ser falante não é alguém que simplesmente fala, mas um fala-ser ou, como Lacan o cunhou, um *parlêtre* um *parler être* mas também um *par la lettre* quer dizer, um fala-ser que se faz pela letra, na medida em que é do campo da letra, do real e não do significante que a voz da mãe marca o bebê. Prova disso, é o simples cantarolar, o ninar da mãe, o "manhês" que efetivamente está destituído de significados, mas pela letra ou pelo real da voz no seu timbre, altura, volume e ritmo inscrevem este sujeito no campo do inconsciente. Evidentemente, há que se entender a questão do timbre, altura, volume e ritmo não como uma mecanização, ou mesmo uma materialização da voz, mas como um corpo pulsional que é um corpo desejanste, em falta. Para Harari (2005, p. 32):

A denominação *parlêtre*, que Lacan introduz precocemente – falante-ser, ser de fala –, não dá conta, conforme penso, do que acontece, de maneira concreta e gráfica, nas sessões. Que quer dizer isso? Que o analisante gagueja, murmura, sussurra, mussita, corta as palavras sem concluí-las – quando não corta, diretamente as frases –, grita, diz coisas contraditórias, e circunstâncias similares referentes ao que Lacan denominou, em 11/3/1975, no *Seminário R.S.I.*, "parlagem".

A voz se insere numa problemática situada nos limites da pulsão em que o simbólico atua na inscrição da voz nos desígnios da linguagem, mas, ao mesmo tempo, a voz é um dejetto do corpo, no sentido de um som corporal. A voz é um elemento de linguagem, mas também se separa da linguagem quando está articulada com o corpo e a pulsão. A voz é uma pulsão inscrita no corpo que a linguagem tenta significar, colocar significantes.

A voz é aquilo que possibilita, enquanto objeto *a*, a inscrição da linguagem por ser um objeto em falta. Nesse viés a voz está a serviço da linguagem, mas a voz também se situa como corpo ao mostrar que há um corpo que pulsa, há uma pulsão fonante, que faz a voz pulsionar na fronteira entre o psíquico e o somático, mostrando aí o corp(oral) da voz.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

HARARI, R. **Como se chama James Joyce?** A partir do Seminário Le Sinthome de J. Lacan. Salvador e Rio de Janeiro: Ágalma e Companhia de Freud, 2002.

_____. O psicanalista pode não ser in-mundo? **Clinamen**. Florianópolis: Maiêutica Florianópolis-Instituição psicanalítica, v. 3 n. 3, p. 12-42, out. 2005.

_____. **O seminário "A Angústia" de Lacan:** uma introdução. Porto Alegre: Artes e ofícios, 1997.

_____. **Psicanalista, o que é isso?** Rio de Janeiro: Cia de Freud, 2008.

LACAN, Jacques. **O seminário 11:** Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988.

_____. **A Identificação:** Seminário 1961-1962. Trad. Ivan Corrêa e Marcos Bagno. Recife: Centro de Estudos Freudianos do Recife (publicação não comercial, exclusiva para membros), 2003.

_____. **O seminário 23:** O sinthoma. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2007.

_____. **O seminário 10:** A angústia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2005.

QUIGNARD, Pascal. **La leçon de musique.** Paris: Gallimard, 1987.

VIVÈS, Jean-Michel. (dir.). Pour introduire la question du point sourd. In: **Psychologie Clinique:** La voix dans la rencontre clinique. Paris, nouvelle série, n. 19, printemps, 2005.

Sobre el pasaje al acto y el acting out **Sus implicaciones en el suicidio y las llamadas muertes accidentales y por enfermedad**

Marco Antonio Macías López

Investigar sobre las muertes de niños en México, en particular en el Estado de Querétaro, muertes de las que se recabaron datos en los archivos del servicio médico forense y aquellas relatadas por los periódicos de circulación en el Estado, en las que apareció como causa el accidente, la enfermedad y el suicidio, me llevó a una primera interrogante que consideré necesario darle respuesta, y fue el poder discriminar la diferencia entre el pasaje al acto y el acting-out. Pues en la cotidianidad del discurso psicológico, se escucha formular a la ligera y con poca precisión el concepto de pasaje al acto. La reducción a la que se arriba, es el formular que todo acto que culmina en forma violenta con un homicidio o un suicidio, es nominado como pasaje al acto. Es por ello que en este artículo se habrán de mostrar algunos de los elementos que permitan establecer con más precisión, la particularidad del pasaje al acto y el acting-out.

Para dar respuesta a la interrogante formulada, se recurrió a un caso atendido por Freud (1), y que aparece referido en su obra bajo el título: Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina y que fue estudiado por Jacques Lacan (2), (3) y Jean Allouch (4), el cual nos permitirá observar los detalles a considerar al efectuar la nominación de pasaje al acto. Se podrá apreciar, a partir de la referencia a este caso, que ahí donde se creyó tener los elementos para dar cuenta del pasaje al acto, no se trata sin embargo de ello en este caso.

A manera de preámbulo cabe mencionar, que regularmente en el pasaje al acto está implícita una situación ya sea de crisis, de urgencia o bien de cronificación, sin embargo, algo que lo distingue y que habré de desplegar enseguida, es su carácter de acontecimiento súbito.

A este acontecimiento súbito, habremos de agregar otros elementos que permitan establecer su singularidad, pues como señalaba, no en toda muerte o suceso violento se encuentra cifrado un pasaje al acto.

El que no le alcancen a alguien las palabras y produzca un acto, genera confusión, pero ahí es donde habrá que tener cuidado en no caer en una precipitación en la nominación de lo producido. Si bien un acto suicida u homicida puede tener una mayor probabilidad de que se suscite en las condiciones, como pueden ser un estado de cronificación o de crisis a partir por ejemplo de una pérdida, ello no excluye, el que haya momentos en la vida de cualquier persona, en donde no le alcancen las palabras, o en donde sus palabras escapen fuera de la cadena significativa y pueda mostrar con un acto aquello que se precipita como innombrable. Un apretón de más en el acelerador de un vehículo al tomar una curva, o un no meter el freno a tiempo, el quedarse dormido, el alcoholizarse antes de conducir, puede ser la diferencia que haga encontrarse con un vehículo destrozado y varias muertes en una familia. Un evento así sucede todos los días en personas llamadas normales. De ahí que Lacan fuese muy preciso al responder a un psiquiatra que estando en supervisión con él, le decía: "me parece que se trata de un caso de neurosis". Y Lacan le respondía: "Y usted cree que es menos grave"

La locura nos habita a todos, a unos más, a otros menos. Freud también decía que quien por momentos no pierde la razón, pareciera no tener entonces que razón perder, sólo que esos momentos no dejan de ser amenazantes y en ocasiones ominosos.

De igual manera, el encuentro azaroso con la buena o la mala fortuna, nos hacen bascular entre la dicha y la fatalidad. Lacan (5), en su Seminario titulado *La ética del psicoanálisis* en la sesión del 25 de mayo de 1970 decía que:

... la tragedia está presente en el primer plano de nuestra experiencia, en tanto que psicoanalistas, tal como lo manifiestan las referencias que Freud –impulsado por la necesidad de los bienes ofrecidos por su contenido mítico- encontró en Edipo, pero asimismo en otras tragedias (p.294).

Tenemos entonces, una vida que al vivirla implica riesgos. Riesgos que como señalaba, se tornan más palpables cuando alguien tiene que andar por la vida con neurolépticos y antidepresivos o bien, con su locura agitada, que crea las condiciones para la producción de actos de consecuencias irreversibles.

Paso entonces a mencionar algunos planteamientos en relación con el pasaje al acto, así como algunas referencias al acting-out, con la idea de poder explicitar la diferencia entre estos tipos de mostración.

Pasaje al acto

Me parece importante puntuar que hay realización de ciertos hechos que no pasan por la versión discursiva. Hay fenómenos en la clínica que no son discursivos: el pasaje al acto y el acting-out son una muestra de ello. Marcan un corte en el discurso, hacen aparecer algo que es de otro orden.

¿Qué se juega en el pasaje al acto? Tenemos que de un acto al significante lo que hay es un agujero, y es el que establece la correlación. Entre el acto y el significante hay un agujero que puede permitir distinguir la distancia de uno con respecto a otro. Esto es, todo acto en tanto presenta su faz significante, no siempre se presenta inarticulado. Tal vez el momento de su realización sea inimaginable por su carácter súbito, sin embargo para algunos casos se puede localizar que entre una amenaza y el acto puede haber la distancia para intervenir. El tiempo puede ser largo o muy breve. No siempre se puede intervenir o no siempre se puede localizar esa faz significante.

Ahora bien, insisto, el hecho de que se realice un acto en el que se pone en peligro la vida, no puede ser leído como sinónimo de pasaje al acto. Para ello presento a continuación una breve referencia a las lecturas realizadas por Lacan (6), del caso presentado por Freud: *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina*, lecturas que apuntaban a considerar el intento suicida de la joven como un pasaje al acto

La lectura de Lacan del intento suicida de la joven homosexual presentada por Freud, en las sesiones del 16 y 23 de enero de 1963.

Durante la efectuación de su seminario sobre *La Angustia* y habiendo propuesto Lacan en la sesión del 9 de enero de 1963 el objeto a minúscula, va a realizar una lectura sobre el caso presentado por Freud, diferente a la que habría hecho en el seminario titulado *La relación de objeto y las estructuras freudianas* en las sesiones del 9, 16 y 23 de enero de 1957.

En el seminario de *La angustia*, su invención del objeto a le va a permitir hablar sobre el intento suicida de esa joven, como la realización de un pasaje al acto. Se podría decir con Lacan en este momento de su enseñanza, que otro aspecto que muestra el pasaje al acto es que no se medita, no se piensa ya en la inmediatez del acto.

Veamos entonces la descripción del intento suicida reseñado por Rieder y Voigt (7). Una vez que la joven que va del brazo con su amada baronesa, se encuentra con su padre y ante la mirada de éste, se ha soltado asustada del brazo de la dama, pasado un momento y dado que la baronesa no se ha detenido en su paso, la joven pretende recomponerse, pues había corrido en dirección opuesta a la baronesa. Hasta ese momento la joven se había mostrado ante la dama, como todo un caballero:

"Leonie, por favor, me gusta tanto estar contigo, siempre. Quiero estar día y noche junto a ti, y que lo sepan todos, pero....."

"Precisamente ese 'pero' es la razón por la cual será mejor que en el futuro no nos vean más juntas. Y ahora vete, adiós".

La baronesa Puttkamer no permite que se hable ni una palabra más, se aparta de Sidonie y se aleja a paso veloz.

Sidonie, como anestesiada, camina a los tropiezos a lo largo de la serie infinita de casas de la Wienzeile. Leonie le ha dicho "adiós", es demasiado claro que ya no quiere tener nada que ver con ella. [...].

Mientras tanto llegó a la estación de tranvía Kettenbrückengasse, y de pronto sabe muy bien lo que tiene que hacer. Sin vacilar ni un segundo, se dirige a la baranda, debajo de la cual, en lo profundo, yacen las vías del tren. Es la única solución. En casa, su padre la castigaría con severidad extrema, y la amada no la quiere más...¿para qué seguir entonces? Se sube a la balaustrada –sin darse cuenta que las piedritas del revoque le lastiman las manos hasta sangrar-, pasa una pierna, luego la otra. Tiene que apurarse, ya escucha voces nerviosas tras de sí. Por una fracción de segundo más se queda sentada, después contiene la respiración, cierra con fuerza los párpados y salta a la profundidad (p. 27).

Lacan (8), señalaba en su seminario, en la sesión del 16 de enero:

Lo que llega en ese preciso momento al sujeto es su identificación absoluta con ese pequeño a al que ella se reduce.

La confrontación del deseo del padre sobre el que está construida toda su conducta, con esa ley que se presentifica en la mirada de aquel, hace que ella se sienta definitivamente identificada y, al mismo tiempo, rechazada, "deyectada" (déjetée) fuera de la escena.

Se desprende de esta sesión y de la siguiente (23 de enero) que Lacan considera que la joven no piensa en la inmediatez del acto, sin apelar a nada, se tira por el borde del puente y en ese momento se constituye en objeto. El sujeto está borrado, está en la condición de objeto, se arroja a las vías del tren y cae sobre el parapeto. Esto es lo que hace del intento de suicidio un pasaje al acto. Su cuerpo queda como deshecho. El objeto a se presenta como cuerpo que cae, queda fuera de la escena, saliendo de lo subjetivo. Se sale de lo subjetivo porque ya no hay algo que pueda ser dicho. El hecho de que no haya discurso ubica al sujeto como objeto a.

Esta argumentación entonces, es válida para hablar del pasaje al acto, sólo que como vamos a ver, a partir del estudio que realiza Jean Allouch (9), no se trata allí de un pasaje al acto, el acto producido por la joven homosexual descrita por Freud.

Allouch al contar con la biografía de la referida joven, escrita por Rieder y Voigt y al efectuar un análisis sobre las lecturas producidas por Freud y Lacan en torno al caso, habrá de concluir que no sólo en el primer intento de suicidio que tuvo la joven, sino en dos intentos más que realizó, no se puede hablar de la producción de un pasaje al acto. Allouch habrá de argumentar cómo esta joven se posicionó a lo largo de su vida en el lugar de amo. No sólo no se deja caer como un sujeto que está borrado y que queda en la condición de objeto, fuera de la escena, sino que muy por el contrario, a través de ese gesto reiterado en que su deseo, que en cada ocasión, prevalece sobre el cuidado de mantenerse con vida, ella se construye, se establece como amo.

Allouch habrá de señalar que Lacan extrae una verdad al definir al pasaje al acto como reacción a toda súbita puesta en acto en relación del sujeto con lo que él es como objeto petit a. Sólo que habrá de enfatizar que la identificación de Sidonie Csillag (la llamada joven homosexual) como objeto a, no está allí donde Lacan la sitúa, esto es, si bien en el pasaje al acto se produce esa identificación con el objeto a, en este caso lo que va a precisar Allouch, es que dicha identificación no se produce.

Beatriz Aguad (10), a propósito de este caso, puntúa que no hay en la joven un sentimiento de ajenidad, no hay desconcierto, no hay nada que esté en ella como algo que no tiene explicación. No sabe por qué se tiró, ni le interesa.

Cuando se dice pasaje al acto, se llega a entender como si algo que no se terminó de decir, con el acto pudiese concluirse. Y el pasaje al acto se muestra de una manera totalmente distinta, pues no comporta la palabra. No hay un discurso que cierre o tramite lo que se quedó a medio decir. Se señala que en sentido estricto no hay pasaje, pues más bien, el acto llega ahí donde el lenguaje no puede acceder.

Se enfatiza que en el pasaje al acto es la imposibilidad en la que se encuentra el sujeto en tanto y en cuanto se revela su relación como objeto a, esto es, lo revela la situación en tanto objeto a y no puede con eso.

Ahora bien, es importante señalar, porque la experiencia así nos lo enseña, que puede existir la posibilidad de que un pasaje al acto sea leído; hay casos que al estudiarlos, se pueden ubicar los momentos de viraje antes del pasaje al acto. Cuando éste ya se ha producido, tiene que articularse, es una consecuencia, habrá que localizar qué lo produjo. Nombrarlo así, como una conclusión o solución de algo, pero del que se puede hablar habiendo hecho una construcción del caso.

Cabe señalar que señalo que existe la posibilidad, bajo la consideración de que pueda no haber ninguna lectura del pasaje al acto. Allouch et al. (11), han hablado de las figuras de la locura, en donde una de ellas se muestra como un discurso a veces parlanchín, o bien precavido y que llega a utilizar el escrito en su pretensión de hacer-saber. En el otro extremo se encuentra esa figura en donde la palabra se encuentra reducida a casi nada; se presenta, señalan los autores, como resueltamente convencional, y así la locura entera parece concentrada en la sola efectuación del pasaje al acto.

Entre estas dos figuras de la locura y sus formas de hacer-saber considero algo muy puntual cuando los autores señalan:

Demasiado escrita, la primera figura no es (o es poco) leída; la segunda, demasiado actuada, casi no da pie a la lectura. Así, si bien es indiscutible que uno y otro modo apuntan a hacer saber, este objetivo nunca será más que un intento; y el hacer-saber no accede al decir, no logra encontrar en el Otro esa acogida que haría que el loco pudiera pasar a otra cosa diferente que este intento perpetuamente fracasado de transmisión de un saber. Cada caso de locura sigue siendo, fundamentalmente, arar en el mar (p.13)

Tenemos entonces trazos que se ofrecen para su lectura, a veces parecen jeroglíficos indescifrables, otras, grafitis con un código compartido y muchas veces más, grandes signos de alerta con luces centelleantes para su mayor visión, con una gran ceguera en su entorno.

Al decir que se tendrían que tener elementos para decir que se produjo un pasaje al acto, recordé en este momento que en días pasados se produjo un suicidio de parte de un joven en una de las avenidas céntricas de la ciudad de Querétaro, entonces llega un reportero de uno de los diarios de la ciudad a la Facultad de Psicología para que se dé una opinión del suceso. ¿Qué decir?... nada, sería una barbaridad empezar a hablar desde la generalidad, esto es, no se puede hablar en general de un acto suicida. Hay toda una gama de sesgos que pueden estar implicados y por lo cual, aun llevada a cabo la construcción de un caso, no alcanzará a poder terminar de dar cuenta.

Uno sólo podría intentar cercar la experiencia y que el caso pueda mostrar, por ejemplo, a propósito de alguien que no pudiendo tolerar la pérdida del objeto amado, el que llegue a posicionarse como alguien que al no tener más a aquél que se constituyó como el soporte de su falta, podría ir tras ese que se fue, para reunirse con él, por no poder soportar que falte la falta. Esta es sólo una vertiente entre muchas que se pueden desplegar a propósito de las mismas circunstancias de vida.

Otro ejemplo para localizar la singularidad de un pasaje al acto y la imposibilidad de presentar una conclusión sobre el mismo, lo tenemos en el caso de las hermanas Papin, trabajado por Allouch et al, caso de cuya locura se cita: se presenta de una manera resueltamente condensada en el solo pasaje al acto, se ha construido ya la lectura de ese pasaje al acto en que se constituyó su acto homicida contra sus patronas, como una respuesta de cuya pregunta se ignora como una solución a la situación transferencial materna. Como solución de algo que no se resolvió. Ahí se puede localizar cómo un pasaje al acto implica una situación transferencial, está dirigido a alguien. Y no obstante la lectura, tenemos también que se señala de una manera muy precisa, que ese pasaje al acto de las hermanas Papin todavía no está reabsorbido, no cesa de no escribirse.

Otro aspecto que podemos puntuar del pasaje al acto es que llega a tener consecuencias irreversibles. Existen actos en los que ya no es posible dar marcha atrás, la suscitación de un acto en el que alguien ha perdido una parte de su cuerpo, es un ejemplo, pero siempre considerando el contexto y la serie de condiciones que lo produjo, pues no es la gravedad per se lo que lo nomina como tal. Ya hablamos del caso de la joven homosexual, en donde en un tercer intento suicida se da un balazo a unos centímetros del corazón y se puede ver el argumento de por qué no fue tampoco un pasaje al acto.

Queda entonces explicitado porqué no todo acto disruptivo y excesivo es un pasaje al acto. Y podemos concluir este apartado enfatizando dos de las características mencionadas que lo distinguen:

El dejar caer como un rasgo definitivo del pasaje al acto. Y el carácter real que tiene, es decir, el ser un acto en el real.

Acting-out

Paso ahora a presentar algunas breves referencias en relación con el acting-out.

Lacan (12), habrá de señalar en su Seminario *Los escritos técnicos de Freud*, al final de la sesión del 16 de junio de 1954, que toda acción en la sesión, ya sea que se hable de acting-out o acting-in, está incluida en un contexto de palabra. Comenta que se califica como acting-out cualquier cosa que ocurra en el tratamiento. Esto de decir, sin embargo, *cualquier cosa*, crea ya complicaciones. Para indicar algunos de los sesgos a que se refiere, menciona que si muchos sujetos se precipitan durante el análisis a realizar múltiples y variadas acciones eróticas, y señala como ejemplo el casarse, este acto indica que es por acting-out (p.p. 355-356).

Podemos hablar entonces del acting-out como una señal enviada al analista con la finalidad de generar una interpretación. El acting-out no deja de presentar el sesgo de ser una mostración ambigua. Es una provocación para ser interpretado, pero la interpretación no alcanza el acto. Hay algo que aparece como irreductible. Algo del deseo se revela en el acting-out, pero que no lo sabemos

Este acto está lleno de impresiones imaginarias, tendientes a que el analista se enganche.

Harari (13), efectúa una lectura del Seminario de Lacan *La lógica del fantasma*, que considero permite cercar de una manera muy pertinente esta noción que Lacan trabajó. Refiere sobre la pertinencia que Lacan encontró en dejar el término en inglés, pues acting-out es una locución que comporta el verbo compuesto "to act out", que remite a una escena que se ha leído. Refiere un segundo tiempo, en donde se señala que lo leído ha sido leído mal y hay otro, alguien que está allí y le quiere mostrar cómo es: lo actúa. Señala Harari:

Por ende: acontece un primer tiempo, donde alguien lee mal una escena. Aparece otro, y le dice: ·Te voy a mostrar lo que es esto; vamos a ponerlo en escena· y sobreviene el ·to act out·: representa la escena. Es importante tener en cuenta que esta escena está sustentada en un texto; tiene por tanto, un soporte simbólico.

Menciona algunas líneas más adelante:

En el análisis funciona también del mismo modo: el analista, como "lector" del discurso de su analizante, leyó mal. En definitiva si ha intentado leer, su objetivo no fue logrado, por lo cual es como si no hubiera leído. Por esto es pertinente aducir que el psicoanalista es el partero del acting-out. Lacan vuelca el fiel de la balanza sobre el lado del analista, modificando la manera de concebir el acting-out, en su tesitura, este no se debe a la naturaleza "psicopática" del analizante, sino al defecto de lectura del analista. Ante ello, el analizante responde ·to act out·, así glosable: "Bueno, ya que no pudo leer esto, ya que su función de analista desfalleció allí, para ayudar a resituarlo en su lugar le monto una escena, no carente de vindicación apremiante (p. 172).

Harari señala una tercera característica que mencionaba anteriormente: el acting-out implica una mostración: **Monta una escena para que el Otro pueda**, en el mejor de los casos, leer, intelegir, aquello que antes no captó: **intelligere, leer entre líneas** (p.174).

Menciona una cuarta característica en la que Lacan asevera que el acting-out sostiene la verbalización:

*Si bien **lo captamos en tanto efecto diferido** –après coup- con nuestro operar analítico procuramos que lo montado en escena vuelva a **reciclarse en lo simbólico**. Incluso en el Seminario 10, LACAN es todavía más terminante, por cuanto señala –con aguda captación clínica-*

que el acting-out pide por la interpretación en forma aún más marcada, más apremiante que el síntoma (p. 174).

Pues agrega que el desamarre propio del acting-out convoca mucho más la búsqueda de un significante encarrilador que lo reclamado por la recurrencia -muchas veces anticipable- inherente al síntoma.

Señala como quinta característica la demanda fundamental que está implicada en el acting-out, en tanto denota una marcación en orden a que el analizante "habló" de otra cosa.

Un sexto punto a tomar en cuenta lo refiere a la participación del acting-out en el orden de lo supletorio, esto es, que implica una suplencia, aclarando que no debe ser confundida con la metáfora.

Concluye señalando:

*El séptimo punto del acting-out, precisamente, alude a su condición de ser **reversible**, en tanto y en cuanto "apunta" a su reinsertión en la cadena de lo Simbólico (cadena de la cual se ha desprendido y a la que procura retornar) (p. 176).*

Podemos entonces considerar al acting-out en el análisis como un pedido de intervención.

Lacan (14), en la sesión del 20 de enero, habrá de señalar otra característica del acting-out y es que en dicho acto hay pasión. Así él señala:

Y ésta es también una ocasión para aclarar lo que yo diferencio desde hace tiempo del pasaje al acto, a saber el acting-out. Hace pasar la apariencia a la escena, montarla a la altura de la escena, hacerla ejemplo, eso es lo que en este orden se llama el acting-out a eso se lo llama también siempre la pasión.

Algo que me parece importante también puntuar, es que muchas veces el acting-out es visto con cierto malestar, pues cuando se producen esos actos de mostración, muchas veces el entorno del analizante se escandaliza y a aquellos allegados al analizante, les queda "claro" desde su mirada, que el acto o los actos producidos fueron inducidos por el analista bajo el matiz de la creencia de que fue aconsejado. Sin embargo, es importante tener presente que cuando esos actos se producen a manera de acting-out, indican un análisis en curso.

Concluyo este apartado con una cita de Lacan (15), tomada de sus *Reseñas de enseñanza* en la que señala:

Por eso el propio acto psicoanalítico está siempre a merced del acting out, y ya antes describimos bien las caras con que hace sus muecas. Importa destacar que la manera freudiana es muy propia para prevenirnos al respecto, pues lo sustenta primero no tanto en el mito sino más bien en el recurso a la escena.

La escansión en el acto analítico como otra variante del acto

Pasemos ahora a hablar del acto que se le impone al analista cuando realiza una escansión, ocurre en ese momento de efectuar el corte de la sesión, ésta se le impone al analista, no es una cuestión de entendimiento. No es un acto del orden de la razón, cuando alguien se apresura a intervenir tomado por el entendimiento, podemos decir: ENTENDÍ-MIENTO. El encuentro con un fragmento de verdad no pasa por el entender. El supuesto analista miente con su entender, al acomodar sus conjeturas en una supuesta secuencia.

Lacan (1987), en su Seminario *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, en su sesión del 5 de febrero de 1964 señalaba lo siguiente:

Aquí, lo real es lo que siempre vuelve al mismo lugar, al lugar donde el sujeto en tanto que cogita, las res cogitans, no se encuentra con él (p. 57).

Esto quiere decir entonces, que no hay posibilidad de encuentro con lo real a través del pensamiento.

Tenemos así que se produce un acto por parte del analista y un reacto por parte del analizante, ya que éste habrá de constatar que hubo acto analítico, ya sea por las ocurrencias que tuvo o por los actos producidos por el analizante. La asociación es un reacto y puede haber un efecto de subjetivación. El acto se impone y hay una consecuencia.

He querido hablar de esta intervención que se le impone al analista a partir de estar ubicado en ese lugar de resonancia de la palabra del otro, pues así como esta intervención se le impone al analista (la escansión), de la misma forma hay momentos en la lectura de un discurso en análisis, en donde se impone una intervención que puede deshacer la realización de un acto suicida u homicida que se advierte como inminente.

El analista, está advertido que hay un saber en juego que no es conciente y que se trata de que en lugar de que ese saber sea puesto en acto, que sobre ese saber se pueda rescatar algo y que el analizante pueda hacerse cargo de ese saber. El punto en cuestión es entonces, cómo lograr que se produzca un efecto de sentido que de lugar a un posicionamiento distinto y que no quede como un saber que le siga siendo ajeno.

Así como se ha venido señalando la imprevisibilidad del pasaje al acto, cabe puntuar a su vez, a manera de conclusión, que cuando la intrusión de lo real como eso innombrable a mostrarse en acto, se entrelaza con el encuentro con el azar como mala fortuna, difícilmente puede haber anticipación alguna.

NOTAS:

- (1) S. Freud. (1992), Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina 1920, Obras Completas, Tomo XVIII, Amorrortu, Buenos Aires.
- (2) J. Lacan. (1963), La Relación de objeto, Versión de la escuela freudiana de Buenos Aires, cotejada con la estenografía consultada en la biblioteca de la Ecole lacaniene de psychanalyse.
- (3) J. Lacan J. (1963), La Angustia, Versión de la escuela freudiana de Buenos Aires, cotejada con la estenografía consultada en la biblioteca de la Ecole lacaniene de psychanalyse.
- (4) J. Allouch. (2004), La sombra de tu perro, El cuenco de plata, Buenos Aires.
- (5) J. Lacan. (1988), La ética del psicoanálisis, Seminario 7, Paidós, Buenos Aires. Versión cotejada con la estenografía consultada en la biblioteca de la Ecole lacaniene de psychanalyse.
- (6) Lacan, J. op. cit. Sesiones del 16 y 23 de enero de 1963.
- (7) I. Rieder y D. Voigt (2004), Sidonie Csillag, 'la joven homosexual' de Freud, El cuenco de plata, Buenos Aires.
- (8) Lacan, J. op. cit. Sesión del 16 de enero de 1963.
- (9) J. Allouch, La sombra de tu perro. op. cit.
- (10) B. Aguad. (2007), Clase del 20 y 21 de abril de 2007, en el Doctorado en Psicología y Educación. Seminario de especialización en la línea de Teoría Psicoanalítica, UAQ, Querétaro.
- (11) J. Allouch, E. Porge y M. Viltard. (1995), El doble crimen de las hermanas Papin, Epee, México.

(12) J. Lacan. (1981), *Los escritos técnicos de Freud, Seminario 1*, Paidós, Buenos Aires.

(13) R. Harari. (2000), *¿Qué sucede en el acto analítico?*, Lugar Editorial, Buenos Aires.

(14) J. Lacan, J. (1971), *De un discurso que no sería de apariencia*, Versión de la escuela freudiana de Buenos Aires, cotejada con la estenografía consultada en la biblioteca de la Ecole lacaniene de psychanalyse.

(15) J. Lacan. (1988), *Reseñas de enseñanza*, Manantial, Buenos Aires.

BIBLIOGRAFÍA

Aguad, B. (2007), Clase del 20 y 21 de abril de 2007, en el **Doctorado en Psicología y Educación**. Seminario de especialización en la línea de Teoría Psicoanalítica, UAQ, Querétaro.

Allouch, J. (2004), **La sombra de tu perro**, El cuenco de plata, Buenos Aires.

Allouch, J. (1995), **Marguerite. Lacan la llamaba Aimée**, Epeeel, México.

Allouch, J., Porge, E. y Viltard, M. (1995), **El doble crimen de las hermanas Papin**, Epeeel, México.

Freud, S. (1992), **Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina 1920, Obras Completas**, Tomo XVIII, Amorrortu, Buenos Aires.

Harari, R. (2000), **¿Qué sucede en el acto analítico?**, Lugar Editorial, Buenos Aires.

Lacan, J. (1981), **Los escritos técnicos de Freud, Seminario 1**, Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J. (1963), **La Relación de objeto**, Versión de la escuela freudiana de Buenos Aires, cotejada con la estenografía consultada en la biblioteca de la Ecole lacaniene de psychanalyse.

Lacan, J. (1988), **La ética del psicoanálisis, Seminario 7**, Paidós, Buenos Aires.

Versión cotejada con la estenografía consultada en la biblioteca de la Ecole lacaniene de psychanalyse.

Lacan, J. (1963), **La Angustia**, Versión de la escuela freudiana de Buenos Aires, cotejada con la estenografía consultada en la biblioteca de la Ecole lacaniene de psychanalyse,

Lacan, J. (1987), **Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis, Seminario 11**, Paidós, Buenos Aires.

Lacan, J. (1971), **De un discurso que no sería de apariencia**, Versión de la escuela freudiana de Buenos Aires, cotejada con la estenografía consultada en la biblioteca de la Ecole lacaniene de psychanalyse.

Lacan, J. (1988), **Reseñas de enseñanza**, Manantial, Buenos Aires.

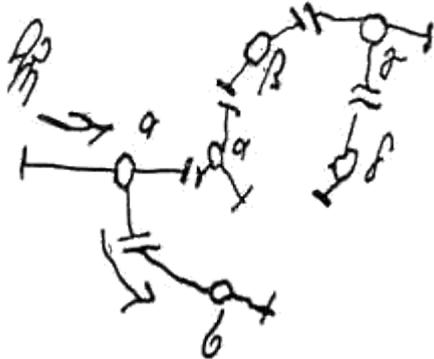
Rieder, I. y Voigt, D. (2004), **Sidonie Csillag, 'la joven homosexual' de Freud**, El cuenco de plata, Buenos Aires.

Instancias psíquicas y neurobiológicas del pensamiento

Laura Lueiro - Sergio Rodríguez

PENSAMIENTO Y JUICIO EN EL PROYECTO DE PSICOLOGÍA PARA NEURÓLOGOS DE FREUD

ESQUEMA DEL YO EN EL PROYECTO.



Vamos a partir de la idea que propone Freud en el "Proyecto de Psicología para Neurólogos" de 1895: **El pensamiento surge de la necesidad de establecer el juicio de realidad.** ¿Quién establece el juicio? Para Freud, el yo. Pero ¿desde qué estructura?

El yo del Proyecto consiste en un conjunto de neuronas Y constantemente investidas y organizadas por barreras- contacto de máxima facilitación e investiduras colaterales que producirán inhibiciones para la descarga de Q_u. Es una estructura que se expande o contrae según las circunstancias.

2.

Si el yo dentro de y, estando en estado de deseo inviste de nuevo un objeto-recuerdo puede resultar perjudicado si no obtiene satisfacción por tratarse sólo de una representación-fantasia y no de un objeto de la realidad. Entonces, es necesario un criterio de distinción entre percepción y representación, entre percepción y recuerdo.

También es necesario que se registre la reinvestidura de la imagen-recuerdo hostil, a fin de prevenir, mediante investidura colateral, el desprendimiento de displacer que se producirá. Si y produce a tiempo una inhibición, el desprendimiento de displacer no se produce y la defensa es mínima

"Por tanto: Con inhibición por un yo investido 1, los signos de descarga w devienen universalmente signos de realidad objetiva que y aprende a valorar biológicamente. Si cuando emerge uno de estos signos de realidad el yo se encuentra en el estado de la tensión de deseo, hará subsiguiente la descarga hacia la acción específica; si con el signo de realidad coincide un acrecentamiento de displacer, y pondrá en escena una defensa de magnitud normal mediante una investidura colateral de grandor apropiado en el lugar indicado; si el caso no fuera ninguno de estos, la investidura tendría permitido proceder, desinhibida, siguiendo las constelaciones de facilitación. Llamamos procesos psíquicos primarios a la investidura-deseo hasta la alucinación, el desarrollo total de displacer, que conlleva el gasto total de defensa; en cambio, llamamos procesos psíquicos secundarios a aquellos otros que son posibilitados solamente por una buena investidura del yo y que constituyen una morigeración de los primeros. La condición de los segundos es, como se ve, una valorización correcta de los signos de realidad objetiva, sólo posible con una inhibición por el yo".

Estamos en los comienzos de Freud. Aún no había precisado su definición y clasificación de los diversos tipos de representaciones, lo que haría recién en su **Metapsicología**. Ahí las discriminaría según:

- Representaciones Cosa (Sachevorstellung). Pero en Duelo y Melancolía, precisará, usando para este tipo de representación de la imagen de los objetos, –Dingvorstellung- Representación que puede ser auditiva, visual, táctil, espacial, etc. Dejará sachevorstellung para cuando se refiera a **La Cosa**, como **Eso** que se presenta innominado y como consecuencia, imposible de ser definido.
- Representaciones Palabra (Wortvorstellung) -representación de las palabras en sí-.

Arribará así, finalmente, a la afirmación que sólo articuladas las dos previas (representación cosa delimitada como objeto y representación palabra) en la Representación Objeto (Objektvorstellung), podían producir un significado.

Como se advertirá, definió con otras palabras pero estructuralmente en forma más o menos similar a Saussure lo que éste venía trabajando en Suiza desde 1903. Sin precisarlo, Freud se aproximó a la definición de Signo de Saussure. Quedaron planteadas las bases para que Lacan pudiera definir la Forclusión en lugar del Repudio (werfung). Definición que iría tomando un estatuto más afinadamente lógico y formalizado en tanto se refiere a un significante que falta en la dotación simbólica de X. Gracias a esto, la forclusión puede no quedar reducida sólo a la Paranoia en la que lo que quedó forcluido es el significante del **En Nombre del Padre**. La forclusión puede ser extendida a otras formas de presentarse en otras estructuras más allá de la paranoia: Esquizofrenias, Autismos, Melancolías. Para lo cual tenemos que tener en cuenta la redefinición hecha por Lacan del significante para su uso en psicoanálisis². Y la escritura del nudo Borromeo y la función de nominación del cuarto nudo, para sustituir cualquier falla en el anudamiento entre registros.

Consideramos que valdría la pena investigar neurobiológicamente en relación a las plantillas genéticas y las modificaciones en la expresión de genes, así como en el funcionamiento neuronal y de las redes de conexión entre dendritas y espículas (Potenciación de Largo Plazo), la fijación y activación de las siguientes estructuras formales fundamentales: **Función Madre, En Nombre del Padre, Pulsiones, objetos parciales**. Seguramente se podría llegar a conocer con un grado mayor de particularización, bases estructurales del cerebro para el funcionamiento de las personas.

En el Proyecto, "discernimiento" es equivalente a "juicio". "Pensar reproductor" remite a operaciones tales como el recordar, el desear, el tener expectativas. En la parte III, este pensar reproductor se suplanta por pensar práctico, pensar observador, pensar teórico y pensar crítico.

El juzgar es un proceso y provocado por la desemejanza entre la investidura-deseo de un recuerdo y la investidura-percepción semejante a ella. La coincidencia entre ambas investiduras deviene la señal biológica para que se ponga término al acto de pensar y se permita la descarga. La discordancia proporciona el envión para el trabajo de pensar, que a su vez finaliza con la concordancia. Ej. Del pezón

Si el proceso se independiza de la descarga nos encontramos ante un proceso de pensar puro que – no obstante – puede ser utilizado ulteriormente a los fines prácticos.

La meta de todos los procesos de pensar es producir un estado de identidad

"El pensar discerniente o judicial busca una identidad con una investidura corporal, el pensar reproductor, con una investidura psíquica propia (una vivencia propia). El pensar judicial brinda el trabajo previo al pensar reproductor, pues le ofrece unas facilidades ya listas para una ulterior migración asociativa 3". Si luego del acto de pensar se suma el signo de realidad a la percepción, se llega al juicio de realidad.

"Respecto del juzgar, cabe puntualizar más aún que su fundamento es evidentemente la preexistencia de experiencias corporales, sensaciones e imágenes-movimiento propias 4"

Y aclara Freud que mientras éstas falten (las experiencias corporales) el sector variable del complejo de percepción no tendrá significación, de allí que las experiencias sexuales sólo se signifiquen a partir de la pubertad.

El pensar judicial, el juicio, busca la identidad, el re-encuentro entre la percepción y una investidura corporal. Hasta aquí no hay gran diferencia entre lo que plantea Freud y la teoría de Antonio Damasio de los marcadores somáticos.

Dice Damasio en el "El error de Descartes" 5: *"¿Qué consigue el marcador somático? Fuerza la atención sobre el resultado negativo al que puede conducir una acción determinada, y funciona como una señal de alarma automática que dice: atención al peligro que se avecina si eliges la opción que conduce a este resultado"*

La base somática del juicio sigue siendo sostenida por Freud con posterioridad al Proyecto. En "La Negación", artículo de 1925, habla de la doble función del juicio.

Por un lado, debe atribuir o desatribuir una propiedad a una cosa. Es lo que llamamos el juicio de atribución. La propiedad pudo haber sido originalmente buena o mala, expresado por Freud en términos pulsionales orales: "Quiero comer o quiero escupir esto". Lo bueno, adentro. Lo malo, afuera.

JUICIO Y PERCEPCIÓN

La otra función del juicio consiste en admitir o impugnar la existencia de una representación en la realidad: Es el juicio de existencia. *"Ya no se trata de si algo percibido (una cosa del mundo) debe ser acogido o no en el interior del yo, sino de si algo presente como representación dentro del yo puede ser reencontrado también en la percepción (realidad). ... Es preciso recordar que **todas las representaciones provienen de percepciones, son repeticiones de éstas. Por lo tanto, originariamente ya la existencia misma de la representación es una carta de ciudadanía que acredita la realidad de lo representado. El fin primero y más inmediato del examen de realidad no es por tanto, hallar en la percepción objetiva un objeto que corresponda a lo representado sino reencontrarlo, convencerse de que todavía está ahí*** 6. (...) Ahora bien, discernimos una condición para que se instituya el examen de realidad: tienen que haberse perdido objetos que antaño procuraron una satisfacción objetiva."

"El juzgar es el ulterior desarrollo, acorde a fines, de la inclusión dentro del yo o la expulsión de él, que originariamente se rigieron por el principio del placer 7".

En la Parte III del Proyecto, Freud describirá los procesos secundarios como producto del efecto que una masa de neuronas investidas de manera continuada (el yo) ejerce sobre otra, de investiduras variables.

Dice Freud: *"Una percepción siempre excita w (conciencia de una cualidad), y la descarga de la excitación w como cualquier descarga, brindará una noticia hacia y , que es justamente el signo de **cualidad**."* Sin embargo, como inmediatamente lo capta él mismo, y lo despliega mejor en **La Interpretación de los Sueños**, hay imágenes percibidas que no pasan por la conciencia y luego pueden volver en un sueño. A algo similar se refiere Antonio Damasio, cuando habla de percepciones **vecinas**. Creemos entonces, que es más apropiado suponer que dicho signo de cualidad indica, que se ha fijado la atención, en dicha imagen percibida. En cierto modo comienza a precisarlo así, en el párrafo que sigue inmediatamente y que dice: *Conjeturo entonces que son estos signos de cualidad los que interesan a y para la percepción. Este sería el mecanismo de la **atención psíquica**."* Esta observación Freud resulta enormemente importante en la clínica. En ella la "desatención", en las estructuras neuróticas debemos tomarla como indicio de represión de algún deseo, o de inhibición de algún fantasma o acto. Indica desviación de la atención a redes vecinas en tanto alguna razón o hábito de goce, lo desplaza de centrarse en lo deseado. **Dicha desatención ¿podría estar indicándonos una desviación en el recorrido del impulso a través de la red dendrítico especular, por efectos de experiencias infantiles de vida?**

Hay que hacer notar que aún hoy, no tenemos una respuesta clara para el problema de la cualidad. Los neurobiólogos lo llaman qualia. **Qualia** es la sensación subjetiva y singular que produce la percepción sobre cada persona. Qué siente como dolor o como rojo, cada uno de nosotros? Hay diferentes intentos de respuestas. Algunos argumentan que habrían células específicas, otros que habría conglomerados de células especializadas en qualias y también están los que renuncian a la posibilidad de que la ciencia pueda dar una respuesta cierta a este problema. Aparentemente, las qualia no sólo varían de persona en persona sino también de acuerdo a las épocas. Creemos que, desde el punto de vista psicoanalítico, podríamos distinguir la cualidad como efecto de la forma en que se anuden en cada tiempo lógico: acontecimientos circunstanciales, los tres registros y la nominación consiguiente. Y si eso resulta adecuado a la época y acontecimientos, para funcionar en los lazos sociales. Cabe la pregunta. ¿Qué pasa entonces, con la red neuronal y sus sostenes? Es de tal importancia la cuestión, que puede facilitarnos entender psicotizaciones de genios como Cantor, Fregue, y otros, ocurridas después de haber llegado con sus descubrimientos sobre algún real, más allá de los límites advertidos en el universo significativo de su época. O casos como Cristo y su prédica, que llevó al monoteísmo más allá de los límites de la etnia judía.

Desde el psicoanálisis podemos decir que la realidad y la percepción son fruto de la articulación de lo simbólico y lo imaginario en la particularísima modalidad en que el nudo se ha articulado en cada quien. Es efecto de la "*lalengua*", es decir de como el hablante es tomado por el lenguaje al tiempo que se apropia de él.

Pero, al mismo tiempo, nuestros órganos de la percepción vienen diseñados para percibir dentro de un determinado campo de estímulos. Si cerramos los ojos y presionamos un párpado vemos destellos, estrellitas, luces porque el ojo decodifica la presión como variaciones de luces y sombras. Si se pone un gato recién nacido en un universo de rayas verticales, y pasado el período crítico de crecimiento se lo pone en una realidad normal, el gato sólo va a percibir rayas verticales y va a ser ciego para cualquier otra forma. De la misma manera, nosotros somos ciegos para una gran cantidad de estímulos que nos rodean y no registramos.

Volviendo a Freud, dice en la Parte III del Proyecto: "*El efecto de la atención psíquica es la investidura de las mismas neuronas que son portadoras de la investidura-percepción. Ese estado tiene un modelo en la vivencia de satisfacción...*" La atención se modela sobre la experiencia de la vivencia corporal. "*...tan importante para todo el desarrollo, y en sus repeticiones, los estados de apetito, que se han desarrollado como estados de deseo y estados de expectativa. He dicho que estos estados contienen la justificaciones biológicas de todo pensar.*"

PENSAMIENTO, DESEO Y GOCE

En "La interpretación de los Sueños", Freud termina de armar la primera versión del aparato psíquico y de los dos procesos, primario y secundario. Allí, obviamente, no tiene conceptualizado aún la cuestión del más allá del principio del placer.

A pesar de que todo el tiempo está hablando del fundamento biológico/corporal del pensamiento, Freud conserva una cierta ilusión en la posibilidad de existencia de un pensamiento objetivo, desligado del deseo, desligado de su fuente biológica. Sería éste, un pensamiento científico. Lo dice así: "*El pensar tiene que tender, pues, a emanciparse cada vez más de su regulación exclusiva por el principio de displacer, y a restringir el desarrollo del afecto por el trabajo de pensamiento a un mínimo que aún sea utilizable como señal*" (Lo que más adelante, en "Inhibición, síntoma y angustia" (1926) desarrollará como angustia señal) "*Pero sabemos que aun en la vida anímica normal esto rara vez se alcanza por completo, y que, nuestro pensar siempre está expuesto a falsearse debido a la injerencia del principio de displacer*" 8".

En Lacan el pensamiento está engendrado por el deseo. Partiendo del planteo freudiano, Lacan lo dirá en estos términos:

Por no haber objeto adecuado a la necesidad, estamos obligados a hablar. A hacer pasar la necesidad por la vía significativa articulada en demanda, a la espera que el Otro responda. Responda lo que responda, siempre se establecerá una diferencia entre lo esperado y lo obtenido. Hay una falla estructural y estructurante en el lenguaje que impide representar la cosa. La diferencia entre lo esperado por la demanda y lo efectivamente obtenido, intentará recuperarse por vía del deseo. El deseo sólo puede deslizarse entre los significantes, por lo tanto nos encontramos con el punto de repetición de la demanda que podrá ponerse en circulación formando pensamientos.

Al mismo tiempo, el pensamiento, como expresión suprema del yo y del proceso secundario, va de la mano de la "debilidad mental" en tanto es repetitivo, prolijo y ordenado. En consecuencia, reprime. No hay lugar para lo nuevo y mucho menos para lo creativo.

En "La Tercera de Roma" llega a decir que el pensamiento es aberrante por naturaleza y en el Seminario R.S.I. sostiene que se piensa con los pies. Lo dice así: "*Mucha gente ha sospechado que el hombre no es más que una mano, ¡si todavía fuera una mano! Pero esta todo su cuerpo, él piensa también con sus pies, incluso yo les he aconsejado hacerlo porque, después de todo, ¡es lo mejor que puedo desearles!*" 9". Es decir, que lo mejor que nos puede pasar es pensar a partir del tropiezo, de lo que no anda, de lo que trastabilla.

Bastante más adelante, Lacan va a diferenciar entre pensamiento y conjetura, y también entre significativo y letra. Cuando él llega a la idea de que la letra es el litoral entre lo real y lo simbólico, en principio parece un planteo extraño porque la letra es del orden de lo simbólico. Pero la letra, de por sí, generalmente no alcanza a construir un significativo y es en ese sentido que es del orden de lo real. Pero, por ser el primer escalón imprescindible para construir un significativo es del orden de lo simbólico. Lacan habla de "litoral",

no dice: "es el límite", ni "la frontera", ambos del orden de lo simbólico. Lo litoral es algo marcado por la propia naturaleza. Y justamente cuando él plantea la conjetura, la plantea en relación al desenvolvimiento científico y se deslumbra con el tema de los matemáticos. En el desenvolvimiento científico sólo se progresa en función de los cálculos conjeturales y lógicos, vía el trabajo a través de la letra, que es lo que vacía absolutamente de la sustancia e impide el obstáculo de lo imaginario. Lo que no curre sin un pasaje previo por el pensamiento en imágenes, que trasmite una especie de ficción previa, a la reducción a letras operatorias.

Lacan tomó el concepto de conjetura de Pierce con su planteo de la abducción. Pierce plantea tres modos de razonamiento: la inducción, la deducción y la abducción. La abducción es una conjetura, una proposición, un juicio. Es el razonamiento que más se usa en medicina; dados determinados síntomas el médico supone que lo más probable es que el paciente padezca de tal enfermedad. Es un juicio de probabilidad, es una hipótesis.

En definitiva, podemos decir que pensar es abordar los problemas que nos presenta la vida con ideas provenientes de dos registros de trabajo psíquico (vertientes ambos de lo simbólico), uno predominantemente **consciente** (lo llamamos imaginario) concluyente, reducido y coherente, otro predominantemente **inconsciente** (lo llamamos simbólico) aperturista, ampliatorio, desordenado, ya que no reconoce otro orden que el del deseo. En el cruce entre ambos, y anudado por el nombre con que se nombre a la cosa, precipita la realidad en la que cada uno cree y que por todo lo antedicho, nunca coincide plenamente con lo real de la vida, que presentándosenos -se nos escapa.

¿QUÉ NOS DICEN LOS NEUROBIÓLOGOS?

¿Cómo se piensa la cuestión del pensamiento y del juicio desde las neurociencias?

No hay evidencia que muestre que las decisiones se tomen de forma consciente porque la mayoría de las decisiones no llegan a la conciencia. En esto parece haber un acuerdo entre los neurobiólogos. Hay algunos ejemplos bastante clásicos. El que más está trabajado es el de la respuesta del tenista cuando golpea la pelota de tenis. Cuando el tenista responde a un saque, que viene del contrincante, al momento en que responde todavía la corteza visual no registró la imagen de la pelota, no hay tiempo para que haya registrado la pelotita viniendo. Sin embargo si se le pregunta al tenista cómo respondió ese saque, el tenista puede responder dando una serie de razones aparentemente conscientes de adónde le pegó para que la pelota cayera en un determinado lugar. Sin embargo esa pelota jamás llegó a la conciencia, o mejor dicho para cuando llegó a la conciencia ya él había pegado y la pelota ya había vuelto al campo contrario. Entonces ¿Quién respondió esa pelota? ¿Quién contestó ese saque? La conciencia, no fue. Tampoco se puede explicar por un reflejo, porque la pelota no fue a parar a cualquier parte sino que responde a una respuesta imaginaria inconsciente.

Unos estudios publicados en Abril del año 2008 en Nature Neuroscience demostraron que una serie de patrones de actividad cerebral se activan unos diez segundos antes de que la persona elija conscientemente. El que dirigió el estudio fue el Dr. John Dylan Haynes de la Universidad alemana Charité-Universitätsmedizin en Berlín.

Claro que en todos estos casos se está hablando de un inconsciente descriptivo, es decir de "aquello que no está a disposición de la conciencia en un momento dado". Nada tiene que ver con el inconsciente estructural con el que trabajamos los psicoanalistas.

Sobre la importancia de los sentimientos y las emociones a la hora de tomar decisiones - lo que para Freud sería el pensamiento judicativo - vale la pena remitirse a Antonio y Hanna Damasio en su estudio sobre el famoso caso de Phineas Gage.¹⁰

Lo que está claro es que si no hay sentimiento involucrado en el pensamiento se piensa mal. En términos psicoanalíticos decimos que si no hay goce, se piensa mal. Aunque si el goce es excesivo también puede hacer que se piense mal.

Un familiar cercano a uno de los autores 11 de este artículo estaba internado con un politraumatismo muy delicado a causa de un accidente automovilístico muy grave. Llevaba varias semanas en terapia intensiva y lo venían sometiendo a sucesivas cirugías. Cuando salió del estado de coma de los primeros días entró en un cuadro de locura muy llamativa para alguien que siempre había sido un hombre de lo más sensato. En medio de todos los disparates que decía, el autor intenta hacer una prueba y le dice al accidentado que es contador: "¿Vos sabes que mientras estuviste acá en la cama, se cayó la bolsa en Estados Unidos y Bush tuvo que poner setecientos mil millones de dólares?!!!". Entonces abrió los ojos y dijo: "*¡No me digas! ¿Y China qué hizo?*". Se conectó y logró hablar de economía durante unos diez minutos con la mayor lucidez y razonabilidad. ¿Cómo podemos pensar esta situación? Por un lado, se produjo un desplazamiento de la atención por la convocatoria del Otro y – en consecuencia - la puesta en funcionamiento de otro sector neuronal no afectado por lo que lo convocaba en la inmediatez (lo real del accidente y los dolores corporales). Quizás también se produjo una puesta en funcionamiento de otras combinaciones fisio-químicas, en ese sector cerebral activado por la pregunta y la carga habitualmente puesta en el goce de su trabajo. Desde el punto de vista psicoanalítico, lo real post-accidente, al no poder ser tejido en la red significativa, generaba un agujero en lo simbólico que las adyacencias significantes intentaban cerrar simbólicamente. Esa convocatoria en un lugar cerebral imposible, probablemente era la causa de un exceso de trabajo fisio químico inútil, que a la vez mantenía "dormidas" otras zonas cerebrales. Ese circuito corta momentáneamente la convocatoria del Otro. Pero, cuando se produce el desplazamiento de la atención por la convocatoria desde su causa de goce habitual, se reactiva ese circuito reprimiendo al trauma, bajando la producción fisio química en esa zona cerebral. El exceso de dolor físico y psíquico le impedía pensar y quizás sea una excelente defensa estar temporalmente loco en una situación como esa. Con el tiempo y a medida que se iba recuperando físicamente volvió a su estado normal conservando una amnesia total sobre su "locura temporal". La amnesia es efecto de la función represiva que pasa a jugar el entendimiento lógico y más coherente del accidente y sus consecuencias.

En el libro de Oliver Sacks: "*El hombre que confundió a su mujer con un sombrero* 12", se presenta el caso del Dr. P. que le da el nombre al libro. Este hombre no reconoce las caras, no reconoce los rostros y no reconoce la familiaridad de los objetos. Este hombre, en consecuencia, piensa mal, justamente porque ha perdido la familiaridad con las cosas. Con lo único que se puede relacionar es con la música, y entonces Sacks le dice "*Bueno mire, ¿Por qué no se dedica a la música? Del resto, olvídense*". Tenía un problema degenerativo en la zona visual del cerebro.

La ciencia ficción nos ha enseñado bastante sobre el problema del pensamiento y el juicio deslindado del deseo y el goce.

Hay una película, que los críticos la consideran mala, que es: "Yo Robot". Trata sobre una sociedad del futuro donde hay generaciones de robots que se van mejorando al servicio de los hombres. Lo que interesa con relación a este tema es que ahí está el héroe que es un muchachito policía que está muy enojado y le tiene mucho odio a los robots porque en el pasado hubo un accidente automovilístico en el que él iba manejando un auto y al lado iba otro conductor con su hijita. Un camión involucrado en el accidente tira a los dos autos desde un puente al río. Un robot que pasaba por el lugar se tira a salvarlos. Mientras el robot está rompiendo los cristales del auto para sacarlo, él le grita desesperado que lo deje a él y salve a la niña que se está ahogando. Y el robot con frialdad robótica le explica que no lo va a hacer porque él tiene el 40 % de probabilidades de sobrevivir mientras que la niña sólo tiene el 11%. El protagonista, dice: "*Cualquier humano hubiera sabido que un 11% es suficiente*". Este razonamiento es cierto, y es falso al mismo tiempo.

CÓMO SE PIENSA?

Damasio insiste mucho con el tema del pensamiento en imágenes. Dice: "*Se suele decir que el pensamiento está hecho de mucho más que sólo imágenes que también está hecho de palabras y de símbolos abstractos no imaginables. Seguramente nadie negará que el pensamiento incluye palabras y símbolos arbitrarios. Pero lo que esta afirmación deja de lado es el hecho de que tanto las palabras como los símbolos arbitrarios se basan en representaciones organizadas topográficamente y pueden convertirse en imágenes. (De ahí la necesidad de la novelización de sostén.) La mayoría de palabras que usamos en nuestro discurso interior, antes de hablar o de escribir una frase, existen en forma de imágenes auditivas o visuales en nuestra conciencia. Si no se convirtieran en imágenes por fugazmente que fuera, no serían algo que pudiéramos conocer* 13".

Pareciera que Damasio tiende a pensar que la mayoría de los pensamientos se organizan en función de imágenes visuales o auditivas. Y efectivamente son lo primero que ingresa, pero sólo se organizan y toman posibilidades de discernimiento, si resultan articulables en discurso. Discurso que al menos supone: un emisor y un receptor mediados por significantes que pueden ser verbales, gestuales, imágenes, tonalidades, volúmenes, pero que van tomando sentido a través de conectores verbales o gestuales de uso común. El discurso noveliza, ficcionaliza, mitifica...

Hay un caso, en el mencionado libro de Oliver Sacks, que se llama: "Los gemelos". Son dos hermanos que ya tienen como veintiséis, veintisiete años cuando Sacks los va a conocer. Eran unos fenómenos a los que se los llevaba a la televisión porque eran dos gemelos a los que se les podía preguntar en que día de la semana iba a caer cualquier fecha, dos mil años para atrás o dos mil años para adelante y ellos lo decían al instante. Y de la misma manera, si se les preguntaba por alguna fecha sobre su pasado personal, ellos podían repetir si era un día nublado, de sol, qué habían hecho, qué habían comido, todo lo que había pasado ese día de su vida sin olvidarse de nada. Lo que resalta Oliver Sacks es que en los recuerdos de sus días, no había ninguna expresión de afecto. Era como si estuvieran describiendo una agenda de acontecimientos. Al mismo tiempo tienen una memoria impresionante para repetir números y cifras casi infinitas y una capacidad para el cálculo absolutamente nula. Radicalmente nula, no pueden sumar dos más dos.

Sacks relata que durante la entrevista, se cayó de su mesa una caja de fósforos y su contenido se esparció por el suelo. "*¡Ciento once! Gritaron ambos simultáneamente, y luego en un murmullo John dijo: ¡treinta y siete!. Michael repitió esto. John lo dijo por tercera vez y se paró*". O sea uno dijo treinta y siete, treinta y siete, treinta y siete. "*Conté las cerillas., me llevó un buen rato y había ciento once. ¿Cómo pueden contar las cerillas tan deprisa? les pregunté. Nosotros no contamos, dijeron, nosotros vimos las ciento once...*"

Dice Oliver Sacks: "*¿Y por qué murmuraron ustedes treinta y siete y lo repitieron tres veces? Pregunté a los gemelos. Treinta y siete, treinta y siete, treinta y siete. Ciento once, dijeron al unísono*"....

Cuando se les pregunta cómo pueden retener tanto en la cabeza, ellos respondían con total sencillez: "*Lo vemos, y ese ver, ese visualizar de extraordinaria intensidad, de amplitud ilimitada y de fidelidad perfecta parece ser la clave de todo el asunto*".

Ese "ver" está en el lugar de lo que no viene como conjetura. Lo que les falta es la posibilidad de desplazamiento de las cargas en los circuitos cerebrales, que al traumatizado le permite delirar y razonar, con el cambio de circuito. Lo que no pueden hacer con lo que "ven" es ponerlo a trabajar generando un discernimiento aplicable a nuevas proposiciones. No pueden transmitir en un sentido creativo. Por ello, "Los Gemelos" son amaestrables. Ni siquiera pueden delirar.

Un matemático francés llamado Hadamard escribió un libro que se llama "Psicología de la invención en el campo matemático.¹⁴" Estaba obsesionado por averiguar cómo pensaban los grandes genios de las matemáticas, la química, la física. Y entonces lo que hace es mandar una especie de encuesta a las grandes personalidades, los grandes científicos de su época, preguntándoles cómo pensaban. Hizo un trabajo exquisito. Él mismo describe: "*que su pensamiento era mayormente sin palabras y que usaba gran cantidad de imágenes mentales que condensan una idea global en clara oposición con muchos autores que identifican el lenguaje y la cognición como modalidad de pensamiento*".

Muchas de las respuestas fueron idénticas a la suya. Algunos incluso informaron que veían los conceptos matemáticos como colores. Una de las cosas que contestó Einstein, es que él sentía el pensamiento como presión en sus antebrazos. Tenía una sensación muscular.

Esta es parte de la respuesta de Einstein a Hadamard:

A) Las palabras o el lenguaje, escritas o habladas, no parecen jugar ningún papel en mi mecanismo de pensamiento. Las entidades psíquicas que parecen servir como elementos en el pensamiento son ciertos signos e imágenes, más o menos claras, que pueden ser voluntariamente reproducidas (O sea: primero se producen sin que él pueda dar cuenta de cómo se le aparecen) y combinadas. (Luego necesariamente tiene que traducirlas a significantes que introduzcan las letras y signos en el comercio del habla o la escritura, para poder entrar en discurso, en vínculo social).

B) Los elementos antes mencionados son, en mi caso, de tipo visual y algunos de tipo muscular. Las palabras convencionales u otros signos han de ser buscados con trabajo solamente en una segunda fase, cuando el juego asociativo mencionado está suficientemente establecido y puede ser reproducido a voluntad. (Como lo planteaba Freud y se escribía al principio de este artículo: Al principio es la percepción)

O sea que Einstein pensaba como "los gemelos", con el mismo mecanismo visual.

¿Cómo pensaba Lacan? Hay un momento en el '75, en la Conferencia de Ginebra sobre el síntoma donde dice lo siguiente:

*"¿Cómo hasta Freud pudo desconocerse hasta tal punto que esa gente, a la que se llama hombres, mujeres eventualmente, vive en el parloteo? Es curioso que gente que cree que piensa, no se percate que piensa con palabras. Hay, al respecto, trucos con los que hay que acabar, ¿no es cierto? La tesis de la Escuela de Würzburgo sobre la supuesta apercepción de no sé qué pensamiento sintético que no se articularía, es realmente la más delirante que haya producido nunca una escuela de pretendidos psicólogos. **El hombre piensa con ayuda de las palabras.** Y es en el encuentro entre esas palabras y su cuerpo dónde algo se esboza".*

Con ayuda de las palabras y en el encuentro entre esas palabras y el cuerpo. Las palabras, los gestos, los **sentimientos**, las reacciones corporales "ayudan", a veces para bien, otras para mal, a pensar.

Estamos muy acostumbrados a dar por sentado que el pensamiento es una abstracción y que se piensa con representaciones. Pero, evidentemente, hay muchas formas de pensamiento y llamativamente el pensamiento en imágenes parece ser compartido por grandes intelectuales y por personas con serias limitaciones. Sólo podemos señalar el fenómeno sin lograr atisbar tan siquiera una hipótesis. Quizás tal diferencia no se deba a la modalidad de pensamiento sino a otras causas. Pero lo que es evidente es que el pensamiento en imágenes no es en sí mismo una limitación aunque requiere de las palabras y las letras para que pueda ser compartido.

CONDENAS GENÉTICAS?

RECONFIGURACIONES POR PALABRAS

Ya nadie sostiene hoy la vieja idea de dotación genética como una condena. En todo caso, la relación con el medio ambiente dirán los neurobiólogos, su relación con el Otro, decimos los psicoanalistas, su relación con el lenguaje, hará que se moldee el acabado final de distintas maneras dentro de los límites del andamiaje genético que trae.

Según Eric Kandel¹⁵, los genes cumplen una doble función.

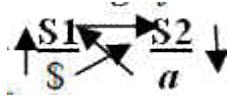
Por un lado sirven como plantillas estables, que pueden replicarse de manera eficaz en todas las células del cuerpo, incluso en los gametos (asegurando así copias idénticas en las futuras generaciones). La plantilla no se modifica por la intervención de los fenómenos sociales, sólo se altera por mutaciones que suelen ser bastante poco frecuente.

Por otro lado, los genes son los responsables del fenotipo, es decir, la estructura, función y todas las características biológicas de la célula en la que se expresan. Esta es la función de transcripción de los genes. Aunque casi todas las células del cuerpo tienen la misma información genética, en cada célula se expresarán algunos genes y otros no. Los que no son expresados se reprimen. De acuerdo a ello, se producirá la especificidad biológica de cada célula, es decir, la diferencia entre una neurona y un hepatocito, por ej. **"... la función de transcripción de un gen (su capacidad para controlar la elaboración de proteínas específicas en una determinada célula) está muy regulada y esta regulación es sensible a los factores ambientales"** 16. Lo que implica que puede ser alterada tanto por factores de las Culturas, de las sociedades, como traumáticos y psicoterapéuticos.

Notas

1 S. Freud – Proyecto de Psicología – Parte I: Plan General: Proceso Primario y Secundario (Standard Edition)

2 En **Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis**, cuando define "Un significante es lo que representa a un sujeto para otro significante" estableciendo la base del matema



3 Op cit – Pensar y realidad

4 Op cit – Pensar y realidad

5 Ed. Crítica – Barcelona - 2001

6 Las negritas son nuestras.

7 S. Freud. La Negación – Standard Edition - 1925

8 S. Freud - La interpretación de los sueños - Standard Edition - 1900

9 J. Lacan - Sem. 22 - R.S.I. - Clase 3

10 Op. Cit.

11 Laura Lueiro

12 Ed. Anagrama. Año 2002

13 A. Damasio - El error de Descartes - Ed. Crítica - Barcelona - 2001

14 *Psicología de la invención en el campo matemático (Princeton Univ. 1945)*

15 Psiquiatría, psicoanálisis y la nueva ciencia de la mente -Ed. Ars Medica – 2007. Capítulo: Un nuevo marco intelectual para la psiquiatría

16 Op. Cit.

Romperse con el *parêtre*

Juan Cruz Martínez Methol

Una proposición

En el desarrollo de su seminario *El amor Lacan* (1), Jean Allouch ha insistido acerca de una proposición, presente en Jacques Lacan, que invita al analista a *romperse con el parêtre* (2). Se trata de una propuesta tan importante como la *Proposición de octubre del '67 sobre el psicoanalista de la escuela*, propuesta que regula la posición del analista sobre el principio que *del ser no tenemos nada*. Eso indica que hay una ascesis del lado del analista implicada en ese ser que no se presenta jamás que como *paraître*. El lugar de esa ascesis, donde se produce el esfuerzo sobre el *parêtre*, es el análisis, es decir una exigencia que recae en el analizante y se vuelve condición de la posición del analista en la transferencia.

Ese pasaje del ser al *parêtre* está situado sobre el filo de la batalla sostenida por Lacan para separar el discurso analítico de la ontología y especificar la estructura de la experiencia analítica.

El objeto de este trabajo será situar algunas puntuaciones del seminario *Les non dupes errent* (3) de Jacques Lacan, para cernir ese romperse con el *parêtre* que Allouch lee allí.

El decir y el nudo

La apuesta de J. Lacan en este seminario será cifrar el estatuto del saber inconsciente como saber que trabaja del cual el sujeto puede descifrarse (4).

En ese sentido, se tratará de dar al discurso analítico su lugar de *ex-sistencia* inscribiendo el lugar de la práctica en el fundamento del decir (5), y la escritura del nudo *borromeo* como acceso a lo real en tanto permite plantear la equivalencia entre lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. El nudo presentifica entonces que *lo real hace tres* (6), otorgándole un sentido a la práctica.

En la sesión del 12/2/74, se pregunta por las relaciones entre la lógica como ciencia de lo real y el discurso analítico, diferenciando lo que llama el decir verdadero y la dimensión de lo escrito. El decir verdadero es la *ranura* por donde pasa lo que suple la no-relación sexual o más precisamente la imposibilidad de escribirla como tal. El lugar de la verdad se determina entonces por lo que *mana* por esa ranura, esto es, el saber en tanto que inconsciente.

J. Lacan articula de esta manera el decir del análisis con el saber inconsciente, que por producirse en relación con el agujero del sexo, adquiere el rango de suplencia al escribirse en ese lugar. Para eso es preciso que *el S2 sea real*.

La tesis del saber inconsciente como suplencia e invención le permitirá situarlo en relación con el saber de la ciencia, al conectarlo con lo escrito como lo que hace borde de lo real (7).

La perspectiva del seminario será la del pasaje del saber inconsciente como trabajo que nos atormenta (8) al saber inconsciente como consistencia anudada al *notodo* y que nos conduce a lo real como imposible (9).

Analista y *parêtre*

La sesión del 9/4/74 avanza en la cuestión del *parêtre*. Lacan intentará poner en cuestión la relación entre la elección en el registro de la *sexuación* con la autorización del analista.

La evocación de las fórmulas de la *sexuación* viene a decir que la elección del ser sexuado no se sostiene sin la inscripción de la castración, condición "para que la elección pueda ser hecha en positivo". En ese

sentido, "el ser sexuado no se autoriza más que por sí mismo... y por algunos otros", fórmula que remite a aquélla presentada en la *Proposición del '67* (10) y que Lacan pone en tensión con lo que llama el "ser nombrado-para" (*etre nommé -a*).

En la sesión anterior, 19/3/74, Lacan había presentado ese "nombrar-para" refiriéndose a una incidencia histórica que tiene que ver con la pérdida de lo que se soportaría en la dimensión del amor, es decir del Nombre-del-Padre, que es sustituido por una función, la de *ser nombrado para algo*. Señala que la madre generalmente basta por sí sola para designar ese proyecto e indicar su camino. Algo ocurre en este momento histórico que condiciona el ejercicio del amor, el Nombre-del Padre como función del *decir que no* se amoneda por la voz de la madre que traduce ese nombre (*nom*) por un no (*non*) desde su deseo, señalando a su crío su proyecto, desde un *decir de nadie* (11).

En el plano social, ese poder del "nombrar-para" se restituye por un "orden de hierro", y designa algo como una forclusión del Nombre-del-Padre en lo real, en relación con la cual Lacan se pregunta si no es el signo de una degeneración catastrófica (12).

Lacan concluye provisoriamente que si el analista no se autoriza más que por sí mismo y por algunos otros, el grupo analítico como real, no podría existir desde el ser-nombrado-para ... analista, nominación que lo ubicaría en el discurso universitario, fijándole un ser.

Por el contrario es el lugar del a lo que designa el lugar del analista: "... *Es el a. Ese lugar de nadie es desde luego, como el nombre de persona lo indica, un lugar de rango a ocupar, de falsa apariencia (semblant). Se trata de ocupar el rol del analista. Y en esto, he anticipado algo, algo que se plantea con la pregunta, siempre la misma: '¿puedo serlo?'. Autorizarse, eso todavía puede andar, pero serlo, es otro asunto. Aquí, se forja evidentemente lo que enuncié acerca del verbo "des-ser" (desêtre). El analista, yo lo des-soy (je le dessuis): el objeto a no tiene ser*" (13).

Ahora bien, la pregunta por lo que autoriza que haya analista insiste en esta sesión, y no podría decirse que el tono de Lacan es esperanzado al respecto. El rodeo por la cuestión de lo escrito, la letra en tanto inherente a ese pasaje a lo real y su función en la ciencia, le permite abordar el problema de la invención y tras eso, del deseo de saber. La respuesta es categórica: *no hay* sombra de deseo de saber, no hay el menor deseo de inventar el saber (14). No es el deseo quien preside el saber, sino el horror.

En su lugar, Lacan distingue:

- 1 - Un deseo de saber atribuido al Otro: las manifestaciones de complacencia del niño en sus "por qué", todo lo que plantea como pregunta está hecho para satisfacer lo que él supone que el Otro quisiera que él preguntara;
- 2 - La anorexia mental, un "muy poco para mí" que se enuncia como acción: "Yo como nada", que rechaza el deseo de saber (del Otro);
- 3 - La histérica: el lugar del saber aquí se especifica por no ser producido por el discurso, sino que le es "pasado", transmitido de "modo secundario" por el deseo del Otro.

En los tres casos el sujeto *nada ya en el Otro*, se comunica con el deseo al mismo nivel (15) sin saber nada de eso.

Si bien la invención matemática parece tener otro lugar, si *hay* analista, éste se localizaría del lado del deseo de saber, posición necesaria para el análisis de la transferencia y de la contingencia de su resolución.

El oficio del psicoanalista

Después de haber ubicado al analista en las coordenadas del semblante y el deseo de saber, Lacan se pregunta, en la sesión del 23/4/74, cómo unir el deseo con el saber si es el horror de saber lo que manda,

convirtiéndolos en el matrimonio del cielo y el infierno, que es evocado a propósito de un libro de William Blake.

Enfatiza que lo que el analista se encarga de recoger es la verdad como queja, en tanto la división la marca al no poder decirse toda. Por esa razón ese oficio del psicoanalista, inscripto desde el *notodo*, no está al alcance de todo el mundo, no es una cuestión de división del trabajo, sino que se ajusta por un hecho de estructura (16).

Hay alguien para quien ese oficio está prohibido de hecho, que Lacan atribuye a esa posición de rechazo del desorden del mundo que Hegel llamó "Ley del corazón".

Se trataría de *leer el notodo de la verdad* como posibilidad de acceder a lo real, de no olvidar el sentido de la queja para poder "raspar" el sentido, que de otro modo queda *opaco*.

En la sesión anterior se había dicho que la verdad conduce a la religión, y había quizá allí algo para inventar (17). Esa cuestión es retomada aludiendo al mito del *Génesis*, que permite trenzar el nudo entre verdad y real mediante la pregunta por el goce de la vida: ¿qué puede responder lo real si el goce lo interroga? (18)

Ahora bien, ese hilo se continúa por medio de la pregunta por el saber en lo real, pregunta que se formula admitiendo que el inconsciente es un saber *en el sentido* de Freud. Lacan responde de modo paradójico que no hay necesidad del inconsciente de Freud para que haya saber en lo real.

¿Qué quiere decir saber *en* lo real? Que no depende ni de la idea que tengo de ello ni de lo que piense de él. Lo real es lo que siempre vuelve al mismo lugar, y que es preciso que marche. Si bien definir lo real por el lugar supone un sentido sabido, la ubicación del saber en lo real lo separa del sentido que ahí puede pegotarse, abriendo esa pregunta del lado del discurso de la ciencia (19).

Se trata entonces de lo real de la gravitación que puede escribirse por las leyes de Newton o la relatividad del espacio formulada después por Einstein, saber en lo real que no excluye a la religión como condición. Esta observación apoyará para Lacan la diferenciación por un lado de la religión y la metafísica que suponen un ser ordenador y lo que implica de providencial el saber de la ciencia, del *saber inconsciente*, *saber dramático* que ex-siste en la falla del sexo que especifica al *parlêtre* (20).

¿Qué hace surgir al analista?

Si lo real, aunque poco seguro, proviene del cielo en tanto vuelve siempre al mismo lugar, el analista, dirá Lacan con una metáfora, "el analista es el fuego fatuo" (*feu follet*), es decir que no hace *Fiat lux*, el fuego fatuo no ilumina nada, toma su fuerza de cierta pestilencia (21).

...Y el amor de transferencia

La problemática del amor se presenta en este seminario tomando diferentes formas, y resulta fundamental para poder cernir la posición del analista en la transferencia.

Una consecuencia mayor de la apuesta de Lacan por el *borromeo* será el cuestionamiento del amor desde el Dos y por lo tanto de lo Imaginario para encontrar la regla del juego del amor (22), al mismo tiempo que se abandona progresivamente la concepción del amor-suplencia propuesta sobre el final del seminario *Encore* (23).

Así, el 4/12/73 plantea que el nudo es nuestra única manera de abordar el volumen, es decir de abordar el amor desde el Tres del volumen, más allá del nudo del amor y la amistad como metáforas, y salir de ese modo de las dos dimensiones de la Adoración sobre las que permanecemos. Si el nudo no tiene ninguna especie de ser sino que ex-siste soportando al sujeto supuesto en su calce (24), ofrecería la posibilidad de ir más allá de la adoración de la silueta del ser amado que no tiene falla. Se trata de darle cuerpo al amor, apuesta que se dibuja sobre la constatación que no nos damos cuenta que somos seres de dos dimensiones, a pesar de la apariencia (25).

En la sesión siguiente, del 18/12/73, el desarrollo acerca del Amor Divino le permite avanzar sobre la objeción que el amor supone al no concebir de qué modo el ser sería manipulable a partir de ningún ente, articulando mediante el nudo lo Simbólico del mandamiento divino con lo Real de la muerte y con lo Imaginario del cuerpo, que lejos de extinguir el deseo, lo reenvía al amor de Dios como finalidad (teleología divina), revelando así la verdad del tres.

En su seminario, Jean Allouch observa que hay en Lacan en este momento cierto enojo por el malestar del amor que lo empuja a hablar mal del amor, modo enunciativo que propone llamar *malamour* (malamor). En efecto, el 20/11/73 Lacan dice que con una persona a quien se ame sólo es concebible tener relaciones inconscientes, pero no en tanto se la ama, ya que ahí no se la encuentra, por lo que el amor desearía ser posible: en tanto se la ama, fallamos con ella (26). En la misma dirección, dice que el amor es una debilidad (27) y que lo inquieta (28).

Ahora bien, ¿cómo se sitúa el amor de transferencia en tales coordenadas de tratamiento del amor?

En la sesión del 19/3/74, a propósito de un libro de Michel Neyraud sobre la transferencia, dirá que el principio del discurso analítico, según el cual la verdad pica y toca al analista, implica que *no hay más que una transferencia*, la del analista en tanto sujeto supuesto saber. Lacan sitúa la posición del analista en relación con la estructura del saber inconsciente, separada y al mismo tiempo conectada con ella.

La transferencia revela la verdad del amor, idea que insiste hacia el final del seminario, cuando enuncia que el análisis ha revelado que el amor se dirige al sujeto supuesto saber (29).

El 12/3/74 plantea que el amor es un decir que, como tal, implica en sí mismo una regla. Se arriesga a dudar que el amor sea una pasión atreviéndose a formular que si el amor es *apasionante* no es pasivo, lo que supone hablar de ello como de un juego, donde no se es "activo" sino a partir de las reglas.

De modo que en esta sesión puede leerse, al decir de Allouch, *el proyecto del amor Lacan*, que postulará una regla posible para el amor, inscrita en relación con el saber: el saber incluso inconsciente es lo que se inventa para suplir algo que quizás sólo sea el misterio del Dos (30).

Si el amor de transferencia supone esa relación al saber, ¿qué es la relación-saber? Se pregunta Lacan. Su respuesta no dejará de sorprender ya que revisa la cuestión de la reciprocidad en el amor separándola del campo del narcisismo: "... No porque haya dicho que los sentimientos son siempre recíprocos (...), lo que digo no es que porque se ama se es amado. Jamás me atreví a decir semejante cosa. La esencia de la relación, si en verdad algún efecto vuelve al punto de partida, quiero decir sencillamente que cuando se ama, se está atrapado, enamorado" (31).

Allouch ha sugerido que si tenemos en cuenta que el amor es recíproco y la transferencia es amor, existiría entonces un amor auténtico del analista que respondería al amor del analizante. Ahora bien, en esa respuesta singular radicaría la solución de la transferencia. El lugar del analista se cierne así en una relación tal con el saber que debe permitir al analizante elaborar ese *saber fastidioso* que ex-siste en el inconsciente, para liberar el misterio del Dos del amor y tratarlo en sí mismo, en su propia imposibilidad.

Tal sería la apuesta y el campo abierto del Amor Lacan.

Notas

1. Jean Allouch: *El amor Lacan en tiempos de la no-relación sexual*, Seminario en Buenos Aires, 31 de Octubre, 1 y 2 de Noviembre de 2008 y *El amor Lacan en los tiempos del Borromeo*, Seminario en Buenos Aires, 31 de Octubre y 1 de Noviembre de 2009.
2. *Parêtre* es un neologismo inventado por Jacques Lacan durante el seminario *Encore: Seminario 20: Aún (1972-73)*. Paidós. Bs. As. 1981. P. 58; en el que puede leerse el equívoco homofónico con el verbo *paraître* (parecer o aparecer). En *L'étourdit* (1972) Lacan escribe *parêtre* refiriéndose por un lado al decir del analizante y la interpretación en la página 60, y por el otro a la referencia con la que sitúa al inconsciente como lo que escapa a la lingüística, "porque como ciencia nada

- tiene que ver con el *parêtre*, como tampoco nos lleva al noúmeno" (página 62). Jacques Lacan: *El atolondrado, el atolondrado o las vueltas del dicho*. Escansión 1. Bs. As. Paidós. 1984. Como señala Allouch, el juego homofónico busca desprender al *parêtre* de la fenomenología (oposición fenómeno/noúmeno) como de la ontología, separando ese *par* (proveniente del griego: *al lado de*) que coquetea demasiado con el ser (*être*), y acercándolo al *par* de la *parole* (habla) que interviene en el neologismo *parlêtre*. Véase de Marcelo y Nora Pasternac: *Comentario de neologismos de Jacques Lacan*. École Lacanienne de Psychanalyse. México. 2003, p. 223. Por su parte, Jacques-Alain Miller se refiere a ese *parêtre* en el contexto de su comentario del *seminario 16, De otro al otro (1968-69)* de Jacques Lacan, en relación con la proyección en la comedia de las manifestaciones ideales o típicas de los dos sexos. J-A Miller: *Iluminaciones Profanas*, Curso 2005-2006 de la Orientación Lacaniana. Revista Lacaniana de psicoanálisis, Publicación de la EOL. 2008, p. 12. Para la problemática del neologismo y la homofonía véase asimismo de Mayette Viltard: "Scilicet", en *Litoral 15: Saber de la locura*. Bs. As. Edelp. 1993. Pp. 83-110 y una revisión muy interesante del término *lalengua* en Jacques Lacan puede leerse en el artículo de María Inés saraillet "*Lalengua* y el inconsciente estructurado como un lenguaje" en *El rey está desnudo*, Revista para el psicoanálisis por-venir, Número 2. Bs. As. Letra Viva. 2009, pp. 73-85
3. Lacan Jacques: Seminario *Les non dupes errent (1973-74)*. Inédito. Traducción y notas EFBA. Respecto del título del seminario, véase Notas de la Traducción, p. 14
 4. Sesión 1, del 6/11/73, p. 4
 5. Sesión 13, del 14/5/74, p. 158
 6. Sesión 7, del 12/2/74, p. 84
 7. Sesión 11, del 9/4/74, p. 135
 8. Sesión 1, del 6/11/73, p. 4
 9. Sesión 15, del 11/6/74, p. 180
 10. Lacan, Jacques (1967): *Proposición del 9 de Octubre del ' 67 sobre el psicoanalista de la escuela. Momentos cruciales de la experiencia analítica*. Manantial. Bs. As. 1988
 11. Sesión 8, del 19/2/74, p. 103
 12. Sesión 10, del 19/3/74, págs. 126-127
 13. Sesión 11, del 9/4/74, págs. 139-140
 14. Íbid. , p. 142
 15. Íbid. , págs. 142-143
 16. Sesión 12, del 23/4/74, págs. 146-147
 17. Sesión 11, del 9/4/74, p. 141
 18. Íbid. , págs. 147-151
 19. Íbid. , págs. 151-152
 20. Íbid. , págs. 153-154 y sesión 15, del 11/6/74, págs. 170-171
 21. Sesión 12, del 23/4/74, p. 155
 22. Sesión 9, del 12/3/74, p. 112
 23. Lacan, Jacques (1972-73): *El seminario 20: Aún*. Paidós. Bs. As. 1981. Págs. 174-175
 24. Sesión 10, del 19/3/74, p. 127. La referencia a Aristóteles y los primeros pasos de La Ciencia de lo Real parece imponerse para Lacan en relación lo que el escrito hace surgir del sujeto como suposición. En la sesión 7, persigue la cuestión de lo verdadero en Aristóteles (*alèthes*) en el

segundo volumen del *Organon* ("Primeros analíticos") donde sugiere que los tres términos del silogismo le dan un presentimiento del nudo *borromeo*, págs. 84-86. Del mismo modo, el abordaje de lo real por lo supuesto (*hypokeimenon*) y la relación entre la verdad y el amor, págs. 91-95

25. Sesión 3, del 4/12/73, p. 34

26. Sesión 2, del 20/11/73, p. 29

27. Sesión 3, del 4/12/73, p. 40

28. Sesión 6, del 15/1/74, p. 79

29. Sesión 15, del 11/6/74, p. 191

30. Sesión 9, del 12/3/74, p. 114. Véase al respecto de Jean Allouch: "Una política de la muerte" en *Contra la eternidad, Ogawa, Mallarmé, Lacan*. El cuenco de Plata. Bs. As. 2009. Págs. 53-64

31. Sesión 15, del 11/6/74, p. 191

Problemas 'actuales'

Presentación sección "Problemas "actuales" " *Consejo de Redacción de Acheronta*

Sirviéndonos de las múltiples resonancias que ofrece el título escogido para esta sección agrupamos aquí aquellos textos que tocan el tema de la "actualidad" desde diferentes ópticas. Algunos, de corte más psicoanalítico, trabajan sobre las presentaciones clínicas que corresponderían a la época actual, sus particularidades y modos de abordaje. Otros encaran la cuestión de lo actual desde el sesgo del imperio del capitalismo y la mercantilización haciendo foco, por ejemplo, en la ubicuidad de la industria farmacológica y el discurso biologicista que la acompaña, y subrayando asimismo la reducción de la dimensión subjetiva que esto conlleva. Desde esta misma perspectiva otro de los textos aborda las consecuencias que la mercantilización de la "salud mental" ejerce sobre los profesionales dentro del sistema privado. Por último incluimos dos textos que encaran desde perspectivas contrapuestas la cuestión del género.



Presentaciones clínicas contemporáneas

► En [El analista y los síntomas contemporáneos](#), **Adriana Szyniak** sostiene que las consultas que los analistas de hoy reciben cada día se encuentran "en consonancia con la época que nos atraviesa". Por ello plantea que "los avatares de la clínica que hoy se presentan nos invitan a reformular nuestra posición e intervención con nuestros pacientes, teniendo en el horizonte los fundamentos del psicoanálisis". Pero según el nuevo panorama "¿qué legitimidad para los fundamentos del psicoanálisis?". Esta pregunta quedará abierta guiando y recorriendo el artículo.

Lo que habría cambiado, según la autora, es el ropaje del malestar que presentan los pacientes hoy en día, encontrando que "en su gran mayoría no se trata de los pacientes que no pueden caminar como metáfora de haber dado un mal paso". "...en las presentaciones actuales se muestra un costado predominantemente real, allí donde ni lo simbólico ni lo imaginario le hacen de límite. Estas son las características de nuestro tiempo y de nuestras consultas: Acting, pasajes al acto, angustias masivas". El dispositivo freudiano apoyado en eje simbólico, y contando con la interpretación como modo de intervención para dichos síntomas-metáforas no bastaría para hacer frente a esta nueva clínica, es aquí donde la autora recurre a "la enseñanza de los últimos tiempos de Lacan respecto a pensar la estructura como RSI (Real, Simbólico e Imaginario) y anudada en forma borromea nos permite pensar otro tipo de intervenciones que posibiliten alojar en el dispositivo del análisis a estos pacientes que se presentan con estos síntomas que damos en llamar contemporáneos".

Asimismo la autora se interrogará sobre el por qué de dichas características de la clínica de hoy, haciendo eje en el sufrimiento en tanto proveniente de la insuficiencia de la regulación entre los seres humanos. Arrojará una posible respuesta "Arriesgaré a decir que la deficiente regulación de las relaciones de los hombres es tributaria del desfallecimiento de la función paterna". E introduciendo la distinción entre el padre la ley y el padre del goce se preguntará: "¿Será que la vertiente del padre del goce va ganando cada vez más territorio, no dando lugar al padre de la ley?"

Adriana Szyniak es Psicoanalista, Jefa de Sala salud Mental Hospital "Presidente Perón" (Avellaneda, Buenos Aires). Docente de ALEF (Asociación Latinoamericana de Estudios Freudianos)
Email:
(Argentina)

► En [Rupturas familiares: uma questão para a clínica contemporânea](#), **Isabel Tatit** expone una investigación sobre las implicaciones de las rupturas familiares en la constitución de la subjetividad contemporánea, a partir de la presencia de ciertas manifestaciones comunes (dificultad en el establecimiento de lazos sociales, pérdida de puntos de referencia, la expresión de cierto "desprendimiento" respecto a las personas con las que conviven y el lugar donde residen) surgidas en pacientes que sufrieron dichas rupturas. La autora desarrollará su exposición a partir de cuatro viñetas clínicas y su posterior articulación a "herramientas teóricas en los escritos de Freud, Lacan y otros pensadores contemporáneos".

Isabel Tatit es Psicóloga pela Universidade de São Paulo (2008). É mestranda em Psicologia Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC) e autora do artigo "O artesanato quilombola é arte afro-brasileira? - Uma pesquisa no quilombo Campinho da Independência em Paraty", publicado na Revista *TransFormações em Psicologia*, v.1, p. 58-75, 2008.
Email: i_tatit@hotmail.com
(Brasil)



El imperio de la mercantilización

► En [ADHD : Un nombre para la falla de la función de inhibición](#), **Mónica Prandi** realiza un recorrido por el mentado "trastorno", realizando consideraciones sobre la época actual. Una inclinación a diagnosticar lo que no marcha, dejando de lado la pregunta por lo que en ese malestar se deja oír, se da la mano con una creciente medicalización.

La dimensión subjetiva se ve reducida y no hay a quién apelar con la pregunta por la responsabilidad, ya que lo que no marcha encuentra su asidero en un organismo que falla.

Operando con algunos desarrollos teóricos lacanianos y tomando en cuenta la función de la inhibición, la autora ensaya otra posible perspectiva para este problema.

Mónica Prandi es Psicoanalista. Lic. en Psicología, Argentina. Master of Science in Psychology, USA. Licensed Mental Health Counselor, en el Estado de la Florida. Fundadora y Directora de la revista digital [Letra Urbana](#)
Email: monicaprandi@letraurbana.com
(USA)

► En [Un consumo de locura](#), **Gustavo Guerra** reflexiona sobre "algunas 'tendencias' que, a mi entender, han ido instituyendo ciertos modos de funcionamiento en nuestro Sistema Sanitario privado". El autor situará algunas particularidades de dicho sistema ("el cinismo, la sumisión y la competitividad, como modos de funcionamiento institucional"), poniendo de manifiesto las posibles posiciones a las que se verá llevado el "profesional" de la salud.

La salud se ha ido transformando en un sistema mercantilista donde prima la lógica empresarial que convierte al paciente en un consumidor. Al profesional le queda entonces acompañar el juego, volviéndose a su vez él mismo un consumidor (posgrados, maestrías, que lo mantengan insertado en el mercado laboral), o en su defecto hacer uso de la renegación sino de la obediencia resignada. Así "se arrojará al vacío junto con la posibilidad de asistir a ese otro ser humano que padece". El autor apostará a otra vía posible.

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 Educativa" 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)

► En [La psicopatología fundamental: Contribución hacia la sociedad democrática](#), **Manoel Tosta Berlinck** reflexiona sobre la necesidad de una psicopatología que tome en cuenta la subjetividad, y que sea influenciada por las prácticas surgidas con la Reforma Psiquiátrica Brasileña. Estas prácticas, inexistentes en el pasado, tienen como objetivo la inclusión de usuarios en la sociedad ciudadana y democrática. Con todo, y para que esto ocurra, no es suficiente el cierre de hospitales psiquiátricos y manicomios. Es necesario, también, la elaboración de narrativas clínicas que revelen los caminos recorridos en el tratamiento de los trastornos mentales. Estas narrativas contendrían lo que se denomina método clínico, o sea el camino recorrido en el tratamiento, y constituirían los saberes del cuidar

Manoel Tosta Berlinck es sociólogo, psicanalista, Ph.D. pela Universidade de Cornell, Ithaca, N.Y., USA, professor aposentado da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, professor do Programa de Estudos Pós-Graduados em Psicologia Clínica da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP, Brasil onde dirige o Laboratório de Psicopatologia Fundamental,

presidente (2002-2010) da Associação Universitária de Pesquisa em Psicopatologia Fundamental, editor de Pulsional Revista de Psicanálise e da Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental, membro da World Association of Medical Editors – WAME (Associação Mundial de Editores de Medicina), diretor da Livraria Pulsional e da Editora Escuta, autor de diversos livros e numerosos artigos

Email: mtberlin@uol.com.br

(Brasil)



¿Género y/o psicoanálisis?

► En [Mascaradas contemporáneas del patriarcado](#), **Sandra Rochel Cabo** apunta cuestiones surgidas desde los primeros movimientos feministas hasta nuestros días, en las que aparecen nuevas formas de representaciones sociales femeninas, vehiculizadas en los llamados “estudios de género”. Esas cuestiones son ubicadas como derivados actuales del patriarcado y en el orden capitalista. Señala que nuevas modalidades de construcción de la subjetividad llevan implícitas una cierta liberación individual, aunque sin un proyecto colectivo de liberación. La llamada “emancipación social femenina” y “autonomía del género”, implicando la libertad de la mujer para actuar de acuerdo a sus elecciones y no a la de los otros (ser para sí), continuarían determinadas, para la autora, por la “condiciones de autonomía del grupo social de pertenencia”. A pesar de los replanteos del orden patriarcal, señala que las instituciones patriarcales “modelan el imaginario social y las representaciones sobre el cuerpo femenino”. Siguen consideraciones sobre el “cuerpo posthumano”, como modelador del significado de “ser mujer”. Señala un “homevestismo” oculto, y la exhibición del género como mercancía sexual fomentados por la industria estética y la fascinación por el ascenso social. Vislumbra nuevo anclaje del patriarcado negando diferencias de género en modelo de equidad que culmina considerando mujeres como “self made man”. Reconoce la necesidad de continuar develando este tipo de fenómenos y de problemáticas de género que aparentan no serlo.

Sandra Rochel Cabo es Lic. en Psicología UBA. Especialista en Violencia Familiar UBA.

Email: sandraroche@yahoo.com.ar

(Argentina)

► En [Psicoanálisis o género](#), **Marta Nardi** plantea que “género” es planteado como discurso, inscripto en el “discurso universitario”, y en disyunción con el “discurso psicoanalítico”. La autora apela, en “Psicoanálisis o género”, a no confundir estos discursos. Discurre sobre la relación de cada uno de cada discurso con el saber y la verdad, y la subversión que de ahí surge a partir del discurso psicoanalítico. “El secreto del sexo, su enigma, el pudor que inspira, el horror que suscita son velos necesarios que cubren la imposibilidad de querer saber”. En psicoanálisis, hay la lógica lacaniana para lo que sea del orden de la sexuación. Pasa a continuación a discurrir sobre el caso Juanito, de Freud, para adentrarse en algo de esta lógica, que “realza el todismo fálico”, indispensable para articular nuestro pensamiento”, sostenido “en la exclusión de lo femenino, en términos de la exclusión del rasgo, no del portador del rasgo”. Marta Nardi encuentra en las fórmulas de la sexuación (matemas de Lacan) y en la lectura que de ellos hace Guy Le Gaufey, referencias para fundar “un nuevo universal en la excepción que lo objeto”. La autora diferencia este referencial, del modelo animal en materia sexual, que implica correspondencia biunívoca entre los sexos. Destaca la relevancia, para Lacan de la lectura de Brunschwig sobre “proposición particular máxima” en la lectura lacaniana del “no-todo” y el pasaje de la lógica del atributo, a la lógica de la función, con énfasis en la excepción. Encuentra que “la escritura del matema opera como la función rectora, aún bajo la forma de su negación, dejando un lugar libre en el argumento para la inscripción de un posible sujeto.

Marta Nardi es Psicoanalista, AME y Directora de la Escuela Freudiana de la Argentina

Email: mnardi@sinectis.com.ar

(Argentina)

Ver también los índices de [Psicoanálisis](#) de otros números de Acheronta

El analista y los síntomas contemporáneos

Adriana Szyniak

Los avatares de la clínica que hoy se presentan nos invitan a reformular nuestra posición e intervención con nuestros pacientes, teniendo en el horizonte los fundamentos del psicoanálisis. La eficacia del mismo, a mi entender, dependerá de la lectura que podamos hacer respecto al entramado que hoy se presenta en las consultas. Si recalco este tiempo presente es porque quiero transmitir su diferencia con otros.

Veremos como dichas consultas están en consonancia con la época que nos atraviesa.

El término síntomas contemporáneos, resuena entre nosotros. En principio se me impone distinguirlos de aquellos que Freud nos ha enseñado tan ejemplarmente en textos como "el sentido de los síntomas" o "estudios comparativos de las parálisis motrices orgánicas e histéricas". Es en éste último texto, muy temprano en la obra de Freud, donde nos ofrece una distinción exquisita respecto a la concepción del cuerpo. Transmite la idea de un cuerpo que se conduce como si la anatomía no existiese, síntomas que siguen la concepción vulgar del cuerpo, recortado por la palabra, dándonos a leer en el síntoma una palabra amordazada. La interpretación sigue la línea de esta concepción, suponiendo que allí hay un sentido. Esto último lo mantiene en vilo a Freud, siendo, por vía simbólica, la manera que encontrará para deshacer ese síntoma, al que llamará conversivo. El cuerpo porta una escritura que al igual que los jeroglíficos son posibles de ser leídos. Síntomas que como otras formaciones del inconsciente: sueños, chistes nos permiten acceder a la verdad de un sujeto.

Formaciones sustitutivas que sólo pueden ser interpretadas bajo transferencia, la que habilita una posible intervención. Anudamiento de transferencia e inconsciente que nos guía en nuestra posición.

A nadie asombra hoy día, al menos en la Argentina, que el psicoanálisis haya ampliado sus fronteras saliendo de los consultorios privados, alcanzando espacios impensables para otros momentos. En las obras sociales, prepagos, hospitales, cárceles, guardias encontramos analistas que ofertan una escucha. Y la oferta genera demanda. Extender estos horizontes ha permitido que una amplia población acceda a la consulta y que las mismas sean de un espectro variable: algunos lo hacen por propia voluntad, otros porque son traídos, derivados por alguna especialidad médica, o atendidos luego de alguna internación. En su gran mayoría no se trata de los pacientes que no pueden caminar como metáfora de haber dado un mal paso. Esta nueva inserción, que aceptamos los analistas, nos obliga, como lo dije al principio, a repensar y replantearnos nuestra intervención y nuestra posición en la clínica, a la luz de los pacientes que hoy día se presentan.

Veremos cuál es la particularidad de este tiempo, qué ropaje toma el malestar hoy.

Sabemos que el psicoanálisis puede brindar una respuesta al malestar en la cultura.

Describiré algunas situaciones de lo cotidiano de mi clínica:

- "Estuve internada porque intenté prenderme fuego discutiendo con mi mamá, quise llamar la atención, me desbordó la situación.
- Otro caso: "no puedo dejar de pensar que me quiero matar, se me impone la idea en la cabeza".
- Otra consulta: Oscar es derivado por su psiquiatra quien lo medica desde hace un tiempo por depresión, al preguntarle qué le pasa refiere tener problemas familiares y relata que vive en una casa que está conectada por una escalera interna con la de sus suegros, allí vive también su cuñado que se alcoholiza, se pone agresivo y empieza a exhibir sus armas de fuego; esto sucede desde hace 20 años. Hace tres que el paciente no trabaja y le cuesta salir a buscar un empleo. Al preguntarle cómo podría modificar esta situación refiere que está esperando que su suegro "tenga pelotas".
- Otra situación: un joven de 16 años que no hace nada de su vida, salvo juntarse a veces, como dice, con vagos, se tentó en probar un té de floripondio, terminó internado en un hospital general en clínica médica

Alcoholismo, adicciones de todo tipo: pasta base, cocaína. Intentos de suicidio reiterados, violencia familiar, tiroteos con armas de fuego, dificultades para salir luego de haber sufrido reiterados arrebatos; son las consultas más frecuentes que hoy día se presentan a nuestra escucha. Acting out, pasajes al acto, angustias masivas. A mi entender son formas de evitar el dolor pero no de alcanzar la felicidad.

Evitar el dolor y alcanzar la felicidad es una distinción interesante que nos da a leer Freud en su texto: "El malestar en la cultura".

Allí dice: "tal como nos ha sido impuesta la vida nos resulta demasiado pesada, nos depara excesivos sufrimientos, decepciones y empresas imposibles. Para soportarlo no podemos pasarnos sin paliativos, los hay quizá de tres especies: distracciones poderosas, satisfacciones sustitutivas que la reducen y narcóticos que nos tornan insensibles a ellas". Y agrega Freud que "el más crudo pero el más efectivo es el narcótico porque produce una modificación a través de una intoxicación, una modificación que es del orden de lo **inmediato**."

Dirá también que el sufrimiento nos amenaza por tres lados: "desde el propio cuerpo, desde el mundo exterior y desde las relaciones con otros seres humanos, marcando la insuficiencia de los métodos para regular dichas relaciones, siendo esta última la fuente más dolorosa. E insiste que el más crudo pero el más efectivo de los métodos destinados a producir tal modificación es la intoxicación.

Entonces quiero remarcar: **dolor** que proviene de las relaciones con otros seres humanos a consecuencia de la insuficiencia de los métodos para regular dichos vínculos e **inmediatez** para evitar el dolor.

Son traídos adolescentes que muchas veces no se dedican a nada: ni estudian, ni trabajan, ni pretenden hacerlo. Padres que en muchos casos tampoco les preocupa esto. Atravesamiento de las características de nuestra sociedad en la cotidianeidad de las consultas. "El llame ya", la satisfacción inmediata, caída de los ideales, aquello que debiera permanecer en el ámbito privado se hace público, dificultad para esperar, la pregnancia de la imagen, dar a ver los excesos; filmar y ser testigos en internet de las peleas entre adolescentes. Padres que discuten con la autoridad de la escuela por una nota de sus hijos. Lo pulsional pareciera ser la vedette, desamarrado de lo simbólico. Desfallecimiento de la autoridad, en tanto no hay reordenamiento ni redistribución entre goce y deseo.

La descripción anterior produce una exacerbación de las peleas llegando, en ocasiones, a una violencia extrema entre pares.

Hace poco accedimos a través de los medios de comunicación a una noticia que nos mostraba como una jueza contravencional, quien representa una autoridad en cuanto al ordenamiento del tránsito, intentaba erigirse en excepción sobre aquello que ella legisla. Argumentaba que a ella no le cabían las generales de la ley, erigiéndose en excepción a la norma. Por lo tanto muestra, en acto, y cada vez esto se escucha con mayor asiduidad, la dificultad que existe hoy día en ser sostén y transmisor de la ley, una ley que debiera estar anudada a la castración.

Caída de las instituciones que debieran velar, podríamos decir, por el "buen orden".

Leemos la prevalencia de un goce que arrasa con la subjetividad, dificultando de esta manera ubicar un trazo deseante. La resultante es que la salida termina siendo un encierro.

Pero, estos tiempos, a los que dimos en llamar contemporáneos, también nos atraviesan a nosotros y se nos demanda no solo del lado del paciente sino por parte de las instituciones donde el psicoanálisis tiene un lugar, que nos acoplemos a estos tiempos

Hace poco escuché una conferencia titulada orientación lacaniana en psicoterapia breve. El disertante justificaba la unión de estos términos. Entonces pensaba, cómo hacer para que las características de lo contemporáneo no arrase con la función deseo del analista?. Diría: ¡Qué tiempos para el analista! ó ¿qué tiempos para el analista?

Por lo tanto con este horizonte ¿qué legitimidad podrían tener los fundamentos de la clínica? Pregunta que mantendré en suspenso

El dispositivo del análisis tal como lo inventó Freud no fue pensado ni para niños, ni para psicóticos ni para los pacientes que presentan los síntomas de este tiempo, donde las formaciones del inconsciente brillan por su ausencia y la espectacularidad de la presentación clama por nuestra intervención alejada de cualquier sustitución metafórica.

No obstante algunas pistas podemos tomar, ayudados también por una clínica orientada en la teoría lacaniana.

Una paciente llega por primera vez a mi consultorio 45 minutos antes de la hora pactada telefónicamente. Toca el portero eléctrico y se presenta. Le digo que su hora no era esa, que yo estaba ocupada, que no tenía sala de espera y que iba a tener que aguardar en otro lado. La paciente gritaba por el portero eléctrico, que yo le tenía que haber avisado que no tenía sala de espera, que ella no me iba a esperar y (como era de una obra social) me iba a denunciar y no me pagaría la hora que le había reservado.

Diré, entonces, que cada vez más las presentaciones tienen las características de **la urgencia subjetiva**.

En un texto mío anterior sobre la urgencia en psicoanálisis planteaba que Freud hacía referencia al tema cuando trabaja "el proyecto de psicología para neurólogos". Allí nos dice que la urgencia es una tendencia a la descarga que se libera hacia la vertiente de la motilidad y que la primera vía que es recorrida en tal proceso es la que conduce a la alteración interna: expresión de las emociones, gritos, inervación vascular. Refiere que ninguna descarga agota la tensión. Estos estímulos solo pueden ser abolidos por medio de **una intervención** y dicha intervención **está en relación a una acción específica**. Y como el organismo en estos casos es incapaz de llevar a cabo por sí mismo esta acción, **por su indefensión originaria, será necesaria la asistencia ajena**.

En "Estudios sobre la histeria", Freud equipara el sobresalto con un trauma psíquico diciendo que éste es toda impresión que el sistema nervioso tiene dificultad de resolver por medio del pensamiento asociativo o de la reacción motriz. Toma Freud la metáfora de la vesícula viva que se mantiene resguardada de las excitaciones externas por medio de una capa protectora, cuando ésta falla nos encontramos frente a un trauma como algo que está más allá del principio del placer displacer. La falta de protección hace que el aparato se vea inundado de energía no ligada. Recordemos que el yo en tanto sede de la angustia señal, frente a un peligro, debería poner en funcionamiento los mecanismos de defensa propiciatorios de la formación de síntomas. Si no se produce la señal, el yo carece de barrera protectora frente a los estímulos, en consecuencia hay una imposibilidad de ligar la energía mediante la creación de síntomas.

Por lo tanto diré que en las presentaciones actuales se muestra un costado predominantemente real, allí donde ni lo simbólico ni lo imaginario le hacen de límite. Estas son las características de nuestro tiempo y de nuestras consultas: Acting, pasajes al acto, angustias masivas.

En la urgencia no se trata de la angustia señal, en consecuencia hay una interdicción que no puede ponerse en marcha, a resultas de lo cual el peligro se hace presente.

Diremos que un goce no interdicto arrasa con la dimensión subjetiva. Por lo que será necesario frente a esta indefensión **una asistencia ajena** que produzca **una acción específica** que permita dar un marco a aquello que se presenta sin discontinuidad.

La pregunta que se me impone es por qué hoy día las consultas tienen estas características.

Anteriormente hacía mención, tomando el texto de Freud del Malestar en la cultura, que uno de los sitios de donde proviene el sufrimiento es de la insuficiencia en la regulación de las relaciones entre los seres humanos. Remarco la letra de Freud: Insuficiencia en la regulación. Qué puedo leer allí sino que la insuficiencia en la regulación de las relaciones de los hombres entre sí, como dice Freud: en tanto vecino, colaborador u objeto sexual, miembro de una familia o de un estado, pueden llegar a la estocada final de Caín por sobre Abel.

Arriesgaré a decir que la deficiente regulación de las relaciones de los hombres es tributaria del desfallecimiento de la función paterna. En este punto resulta oportuno introducir una distinción entre el padre de la ley y el padre del goce. De este último diré que sus excesos valen como muestra de la inoperancia de la castración en él e interviene según su capricho, dificultando una relación pacífica entre pares. El padre de la ley es transmisor en acto de un goce que le falta y por eso él desea. ¿Será que la vertiente del padre del goce va ganando cada vez más territorio, no dando lugar al padre de la ley?, por lo tanto no hay una salida en la búsqueda de los genuinos objetos de goce, quedando suspendida la subjetividad. Caída de los ideales, se escucha frecuentemente, sobretodo en el hospital, familias enteras dedicadas al "trabajo del robo".

El desfallecimiento del padre de la ley impide que lo simbólico le haga de límite a lo pulsional. Encontrando, en ocasiones ese freno en lo real de una escena. Como una paciente que consulta en su silla de ruedas luego de haberse comido, según sus palabras, andando en bicicleta un camión, esta escena puso límite a la impulsividad que parecía no tenía freno.

¿Es posible acaso prescindir del padre antes de haberse servido lo necesario y suficientemente de él?.

Entonces retomo la pregunta formulada anteriormente, ¿qué legitimidad para los fundamentos del psicoanálisis?

La enseñanza de los últimos tiempos de Lacan respecto a pensar la estructura como RSI (Real, Simbólico e Imaginario) y anudada en forma borromea nos permite pensar otro tipo de intervenciones que posibiliten alojar en el dispositivo del análisis a estos pacientes que se presentan con estos síntomas que damos en llamar contemporáneos.

Las intervenciones podrán pensarse desde los tres registros, pudiendo realizar alguna construcción, quizá como labor preliminar. Ahí donde somos testigos del desfallecimiento de la subjetividad, será necesario como dice Freud frente a **esta indefensión, una asistencia ajena que produzca una acción específica** que permita construir una nueva escena.

El análisis puede abrir la dimensión, no sólo de otro espacio sino también de otro tiempo. La presencia del analista podrá discontinuar lo que de continuo nos muestra la fijeza de un goce, marca de un mismo tiempo que el sujeto se resiste a abandonar pero al mismo tiempo pena por él. Intervenciones necesarias aún cuando la transferencia no comenzó a jugarse.

La escena analítica puede dar un marco para inscribir otros trayectos pulsionales, siempre y cuando no nos apoltronemos en nuestros sillones, sólo así estaremos a la altura de las circunstancias. Como se lee en el seminario "El acto analítico" de Lacan: "el acto analítico atañe muy directamente a los que no hacen de él profesión".

Lic. Adriana Szyniak

Bibliografía

Freud, Sigmund:

- "Estudios comparativos de las parálisis motrices orgánicas e histéricas" (1883-1893) Obras completas
- "Estudios sobre la histeria" 1893-1895
- "Proyecto de psicología para neurólogos" 1895 (1950)
- "El malestar en la cultura" 1929 (1930)

Lacan, Jacques

- Seminario RSI 1974-1975 para circulación interna de la Escuela Freudiana de buenos Aires

- Seminario El Sinthoma 1975-1976. Para circulación interna de la Escuela freudiana de Buenos aires

Vegh, Isidoro

- "Las intervenciones del analista" Acme agalma editorial
- "Las letras del análisis" ¿qué lee un analista? Paidós psicología profunda

Rupturas familiares: uma questão para a clínica contemporânea

Isabel Tatit

Resumo

Esse trabalho é uma investigação sobre as implicações das rupturas familiares na constituição da subjetividade, baseada em uma abordagem psicanalítica que compreende o sujeito como um ser imerso nos fenômenos sociais e políticos. Presenciamos algumas manifestações comuns na clínica com pacientes que sofreram rupturas familiares, tais como: dificuldades no estabelecimento de laços sociais, abalos narcísicos, perda de pontos de referência e, fundamentalmente, a expressão de um desprendimento em relação às pessoas com as quais convivem e ao local onde residem. Verificamos ainda alguns fenômenos que aparecem associados ao rompimento com a tradição familiar, como a descontinuidade das transmissões dos valores e ideais entre as gerações e os sucessivos deslocamentos territoriais vivenciados por alguns de nossos pacientes. A fim de contribuirmos para a prática analítica dentro do consultório, bem como para análise psicanalítica dos fenômenos sociais relacionados aos efeitos de ruptura familiar descritos, essa pesquisa é a tentativa de realizar uma primeira articulação de vinhetas clínicas à investigação de ferramentas teóricas nos escritos de Freud, Lacan e de outros pensadores contemporâneos. Nesse sentido, o trabalho busca – a partir da perspectiva de um sujeito envolvido nos fenômenos sociais – contribuir para a reflexão acerca das possíveis intervenções éticas dentro da prática analítica na qual a identidade imaginária tem se revelado ainda mais inconsistente diante da ruptura com os modelos simbólicos.

Palavras chave: psicanálise, rupturas, família, laço social, clínica

1. Introdução

Essa reflexão surgiu a partir do atendimento de quatro pacientes em consultório particular, seguindo uma abordagem psicanalítica, desde o início de 2007. Em um primeiro momento, a repetição significativa de determinadas falas que refletiam em sintomas também recorrentes nos despertou a atenção. Ao longo da escuta das sessões e das discussões geradas em supervisão em torno dos casos clínicos, deparamos-nos com alguns impasses para a clínica contemporânea. Para além das repetições sintomáticas apresentadas pelos pacientes, seus relatos traziam uma outra característica comum, eram histórias *deruptura com suas famílias*.

Os quatro pacientes que utilizaremos como fragmentos de casos clínicos para ilustrar nossa temática, não nasceram na cidade de São Paulo. Além desse deslocamento territorial como ponto em comum, os pacientes falavam também de modo semelhante sobre um rompimento em diversos níveis com a história familiar. Em uma dimensão geral, todos contavam, por exemplo, ter estudado mais do que os pais e, por isso, diziam ter "outros parâmetros", "outros princípios", "outros valores", ou ainda "outro jeito de ver o mundo". Já em uma dimensão particular, o paciente P(1) conta, por exemplo, ter recusado transmitir o sobrenome proveniente de seu pai para seus filhos.

Esses casos refletem o que estamos chamando de *rupturas familiares* e nos sugerem como proposta a possibilidade de equipará-las às mudanças de posicionamento sociocultural do sujeito, ou ainda, em termos mais psicanalíticos, de aproximarmos as rupturas familiares da noção de *deslocamentossocioculturais*. Essa aproximação pode ser realizada visto que o discurso dos pacientes relativo ao rompimento familiar manifesta, fundamentalmente, a condição de um novo status social, de novos hábitos, valores, crenças e de mudanças sucessivas do local onde residem. Esclareceremos mais adiante tal concepção.

Outras falas comuns que nos chamaram a atenção quanto aos efeitos da ruptura familiar expressavam a sensação desses pacientes de estarem "soltos no mundo", uma vez que se sentiam desprendidos tanto em relação às pessoas com as quais conviviam quanto ao local onde moravam. Como se vê, algumas referências e vínculos possíveis – tais como morar em São Paulo, em um determinado bairro, com seus cônjuges ou com os colegas, ou ainda, trabalhar em uma certa firma, fazer mestrado em determinada área, estudar para um concurso – aparecem apenas como vínculos circunstanciais.

P. tem cinco filhos e está casado há trinta anos. Diz que sonha mudar-se para um sítio, sozinho e "longe de tudo". Relata que o lugar onde menos se sente confortável é em sua casa, pois se incomoda a vizinhança e, apesar de não visualizar concretamente uma mudança de bairro, reitera em seu discurso que desejaria morar em outro lugar. Esse mesmo paciente já pensou em exercer sua profissão no litoral, deslocamento que implicaria em sua separação da mulher e dos filhos.

N., por sua vez, mudou-se para São Paulo há três anos e, há dois, estuda para um concurso público. A paciente afirma que moraria na cidade na qual conseguisse a vaga para o trabalho, sem sequer se reportar ao marido, com quem vive há oito anos. A paciente sonha inclusive em "ser uma pessoa que viaja muito para fora do país", e deseja conhecer ainda diversos lugares.

Outros traços análogos levantados a partir da escuta dos pacientes que haviam sofrido essas rupturas com a herança e tradição familiar se expressavam em fenômenos considerados de regressão e de aprisionamento a um narcisismo primário. Por exemplo, alguns pacientes revelaram em determinados períodos de suas vidas uma recusa ao mundo externo, alguns de forma mais radical, até mesmo abandonando por um certo tempo seus trabalhos, outros de forma menos implícita: expressaram sua introversão ao romperem com antigos amigos, e ao relatarem a criação de espaços de refúgio, reais ou até mesmo fantasiados. São recorrentes as falas acerca de não se sentirem adultos o suficiente, bem como da angústia de não terem nada mais estável em suas vidas e ainda sobre uma incapacidade de amar. A pergunta "o que estou fazendo da minha vida?" é formulada em diversas sessões por pacientes diferentes. A vulnerabilidade da imagem do corpo próprio é também um tema fundamental para esses pacientes. T., uma mulher de trinta e quatro anos descreve muitas situações de estranhamento diante de sua imagem no espelho e dos sonhos nos quais se olha de fora de seu próprio corpo.

As noções aqui citadas brevemente (deslocamento, regressão, narcisismo, imagem do corpo próprio) revelam a interlocução dos fenômenos presentes na clínica contemporânea com uma determinada abordagem psicanalítica. Nesse momento, seria interessante esboçarmos alguns fundamentos das noções citadas e como essas se articulam à nossa questão.

2. Fundamentos teóricos

2.1 Narcisismos e a ruptura com a família

Em "Psicologia de Grupo e Análise do Ego", Freud considera que apesar de cada indivíduo resultar de numerosas mentes grupais, já que sua constituição se dá por vínculos de identificação, tal indivíduo pode "(...) também elevar-se sobre elas, na medida em que possui um fragmento de independência e originalidade" (Freud, 1921, p.163). Esse trecho tem relevância para o nosso trabalho pois revela uma autenticidade do sujeito, sem deixar de lado as influências dos *modelos* em sua vida psíquica, o que faz da psicologia individual, ao mesmo tempo, uma psicologia social.

Em seu texto "Sobre o Narcisismo", de 1914, Freud propõe uma genealogia do ego na qual ele descreve a existência de uma catexia libidinal originária voltada para essa instância psíquica. O narcisismo primário está ligado ao sentimento primitivo de onipotência. Assim, a ideia de que o bebê é seu próprio ideal é fundamental para a preservação do ego que, de início, não tem uma unidade. Convém dizer que as figuras parentais servem de alicerce na constituição desse primeiro narcisismo, uma vez que a criança ocupa um lugar de ideal narcísico dos próprios pais. Seguindo em sua genealogia, Freud aponta para um desenvolvimento do ego, que se dá exatamente por um afastamento do narcisismo primário: o ego passa a deslocar sua libido em direção aos objetos, o que denota o início de um interesse pelo mundo externo.

O narcisismo secundário surge exatamente do retorno dessa libido objetal ao ego. A diferença é que, nesse momento, as identificações responsáveis por ligar o sujeito ao mundo conceberam um ideal, pelo qual agora ele mede seu ego real. Assim, as identificações são responsáveis pelo desenvolvimento do ego essencialmente por tirá-lo de seu isolamento onipotente. Desse processo decorre a formação de um ideal que, ao mesmo tempo, aumenta a exigência do ego (e, portanto, é fator de repressão) e responde por sua consistência. Trata-se, por exemplo, da tensão entre a submissão e o reconhecimento dos valores éticos e culturais que o sujeito toma para si.

O conceito de narcisismo assim como o de identificação são cruciais para se pensar as implicações de uma ruptura familiar, exatamente por nos oferecerem recursos teóricos acerca da constituição da subjetividade em sua relação com as primeiras figuras identificatórias, as figuras parentais.

2.2 Constituição do Eu e a ruptura com a família

Lacan, assim como Freud, também reconhece que o desenvolvimento da personalidade está ligado a um processo de socialização. Em sua comunicação (1949) descreve a gênese do Eu por meio do esquema conceitual do estágio do espelho no qual há uma "transformação produzida no sujeito quando ele assume uma imagem" (p.97). Nesse sentido, Lacan recupera os estudos de Henri Wallon com os bebês, nos quais o psicólogo descreve a experiência corporal do bebê como sendo de impotência motora e de fragmentação, devido a sua prematuração biológica. A imagem diante do espelho, ou seja, uma imagem própria que vem de fora – do olhar do outro – teria um caráter indutor e regulador do desenvolvimento do Eu para os bebês. Essa imagem completaria algo que a percepção nesse estágio, tão prematuro, ainda não conseguiria apreender. É nessa direção que Lacan considera o Eu como uma ordem de alienação do desejo, na medida em que é constituído ao submeter-se a uma referência do outro, a uma referência externa.

Como vimos, fica evidente tanto em Freud quanto em Lacan que os elementos identificatórios, traços de um outro, passam a fazer parte da realidade psíquica do sujeito. Essa concepção é importante uma vez que revela o processo social de constituição do Eu, no qual ocorre uma precipitação desse Eu diante de uma matriz simbólica.

Tendo em vista nossa temática, surgem algumas perguntas a partir do que já foi colocado: o que ocorre e como lidar com os efeitos do rompimento com elementos identificatórios e primordiais? Há um abalo nas defesas contra angústia? De que forma essas rupturas se relacionam aos deslocamentos psíquicos mais habituais, como os que observamos na própria adolescência?

2.3 Deslocamentos e a ruptura com a família

Algumas reflexões de autores contemporâneos que pensam os casos de migração (Rosa, Carignato, Berta, 2007) nos trazem uma contribuição importante quando relacionam o deslocamento territorial com o deslocamento proposto por Freud como lei do inconsciente. Uma vez que os fragmentos de casos clínicos aqui utilizados parecem revelar que os deslocamentos territoriais caminham junto às rupturas sociocultural e familiar, é de nosso interesse investigar, à luz da noção de inconsciente, os efeitos subjetivos desses deslocamentos. Sendo assim, as formas de subjetividade produzidas pelo fenômeno da migração que já foram descritas por autores contemporâneos, nos servirão como ferramentas para a análise dos casos de rupturas familiares e socioculturais.

Carignato (2004) propôs que há duas maneiras de o imigrante agir ao se deparar com uma nova cultura: ou ele adota de modo acrítico os novos referentes simbólicos, ou ele os rejeita radicalmente. Uma hipótese interessante é que as rupturas permitem um momento de suspensão das certezas simbólicas e imaginárias do Eu, mas as produções subjetivas advindas dessa suspensão podem se revelar tanto como cristalização de identidades, quanto como uma possibilidade de deslocamento psíquico que se assemelha à condição desejante (Rosa, Carignato, Berta, 2007). É com base nessa reflexão que visualizamos a possibilidade do desenvolvimento de dispositivos para um trabalho clínico ético com nossos pacientes.

Parece que a ilusão de Eu que nos faria esquecer das nossas relações com a estrutura (Safatle, 2007, p. 43), ou seja, com os modelos, é comprometida em se tratando dos casos de ruptura familiar. Tal noção esclarece de alguma forma a acentuada vulnerabilidade da imagem do corpo próprio citada anteriormente

e expressa pelos pacientes. Os casos clínicos que revelam esse fenômeno de nomadismo, por consequência de ruptura com os modelos parecem, portanto, apresentar novas modalidades de laço social. Assim, temos observado, e este é um ponto crucial desta pesquisa, que as vicissitudes da ruptura com as referências têm se revelado um impasse para o trabalho clínico, a começar da dimensão imaginária da intersubjetividade. A imagem de si apresenta-se muito instável, quando não esvaziada nesses pacientes, assim como a constituição de ideais e valores.

Da mesma forma, um outro fragmento de caso ilustra a necessidade de deslocamento e o fato de os pacientes se sentirem "desprendidos" dos vínculos atuais. Uma paciente estrangeira, que veio morar em São Paulo há quatro anos para realizar seu mestrado, revela que "moraria até na África" se lá conseguisse um emprego. Também relata em diversas sessões a vontade de conhecer outros estados do Brasil. Essa questão da mobilidade territorial, que tanto aparece nesses pacientes, nos lembra a carta de Freud à Romain Rolland ("Um distúrbio de memória na Acrópole", 1936) em que o autor descreve sua ânsia de viajar como expressão de um desejo de escapar da pressão familiar e da vontade de sair de casa. No mesmo texto – no qual Freud fundamentalmente relata uma sensação estranha ao viajar à Atenas, sensação esta ligada às suas fantasias infantis de incredulidade em relação à existência da Acrópole –, o autor ainda analisa o sentimento de culpa que o envolvia nessa viagem, em companhia do irmão, quando o psicanalista estava com 48 anos:

Pode ser que um sentimento de culpa estivesse vinculado à satisfação de havermos realizado tanto: havia nessa conexão algo de errado, que desde os primeiros tempos tinha sido proibido. Era alguma coisa relacionada com as críticas da criança ao pai, com a desvalorização que tomou o lugar da supervalorização do início da infância. Parece como se a essência do êxito consistisse em ter realizado mais do que o pai realizou, e como se ainda fosse proibido ultrapassar o pai. (Freud, 1936, p.245)

Esse sentimento de culpa em relação à superação dos pais é um elemento que deve ser levado em conta no trabalho com os pacientes, visto que parece permear as questões presentes em nossa clínica. Freud reflete sobre os sentimentos de superação e de prazer relacionados a uma ruptura familiar usual: Freud já havia se casado, e até mesmo já tinha escrito seu livro sobre os sonhos. É interessante notarmos que os efeitos do rompimento retornavam como sensações estranhas e, de acordo com sua carta, como um fenômeno de desrealização, no qual há um sentimento de suspensão da realidade e despersonalização.

Como afirma Rosa no prefácio do livro de Paladino (2005), no momento de ruptura familiar "(...) o adolescente reinscreve-se no laço social, superando, conservando e revelando o histórico do sujeito e conferindo-lhe novas significações. As ações ou acidentes, realizações (...) promovem reorganizações estruturais importantes" (p. 10). Ainda em sua carta, Freud revela que essa reinserção não é um processo pelo qual o sujeito passa incólume. Sentimentos e representações que envolveram tais rupturas parecem retornar em situações que levem o sujeito a recordar momentos anteriores a elas, ou talvez, quando novas rupturas são realizadas. Nesse sentido, é presumível que nem mesmo a ruptura familiar tenha uma consequência estanque para a formação da subjetividade, mas provavelmente os rompimentos possam ser considerados responsáveis por reatualizações, reorganizações, ao longo de toda vida, da realidade psíquica do ser.

2.4 Individualismo contemporâneo e a ruptura com a família

Segundo o psicanalista Joel Birman (2), o pensamento do século XIX que concebia a adolescência como a saída da infância seguida da "experimentação de si" disseminou-se, na contemporaneidade, para todos os tempos da vida. Vivemos em uma sociedade na qual a "adolescência" é estendida. É como se todas as gerações apresentassem as características fundamentais do que se chamou de adolescência. Grosso modo, ele acredita que há um desamparo nos dias de hoje pela falta de reconhecimento simbólico (i.e. desarticulação da família nuclear burguesa, precariedade do Estado, falta de emprego, etc.). O efeito desse desamparo se evidencia nessa dificuldade da passagem da antiga adolescência para a antiga fase adulta, nas inseguranças narcísicas, sentimentos de impotência entre outros sintomas atuais. Birman justifica os efeitos drásticos dessa falta de referência por meio da teoria lacaniana, que sustenta a necessidade do sujeito ter algo a mais que a imagem especular, a saber, o sujeito precisa de um reconhecimento simbólico, que lhe falta na atualidade.

Calligaris (1993) também traz uma contribuição importante a respeito do homem moderno em sua relação com a ordem simbólica, ao descrever de que forma lidamos hoje com a nossa herança, bem como com a internalização das leis. Segundo o autor, a nossa cultura ocidental tem como valor fundamental o individualismo e o transmite por meio do imperativo primeiro "seja livre". É dessa forma que, para garantir-se como indivíduo, o sujeito deve necessariamente se destacar dos outros afirmando-se como diferente da própria herança. Trata-se, portanto, da transmissão de mensagens paradoxais uma vez que o sujeito herda junto ao legado histórico e cultural, a ordem de se afirmar como indivíduo e, portanto, de recusar a própria herança. Calligaris revela dessa forma algo muito característico da sociedade atual:

Nosso processo de internalização das leis, de nossa herança, implica que o indivíduo internalize a lei recusando a origem social do que ele internaliza. Ou seja, nosso processo de internalização vai junto com a recusa psíquica da origem do que é internalizado. (Calligaris, 1993, p. 187).

É interessante para essa reflexão apontarmos as possíveis consequências desse recalque da herança. O autor nos chama atenção para o fato de que, ao se esquecerem do próprio passado, os sujeitos, em um primeiro momento, tornam-se iguais, até que as diferenças retornam, não pelo canal da lembrança que se encontra obstruído, mas em forma de identidades imaginárias. Tal fenômeno nos parece relevante visto que na clínica com pacientes que sofreram rupturas socioculturais (podemos considerar até os pequenos deslocamentos socioculturais, que não implicam necessariamente uma mudança de país, mas muitas vezes só de cidade, ou mesmo uma ascensão econômica em relação à geração familiar anterior) a construção de *identidades* imaginárias no lugar de verdadeiras *identificações* reaparece insistentemente. No entanto, o que observamos em nossa clínica não é a cristalização de identidade, descrita por Calligaris, e sim uma inconsistência e uma instabilidade notórias dessas construções imaginárias. De acordo com o psicanalista, se recalamos a herança que poderia nos prover de identificações a fim de nos sustentarmos como sujeitos, resta agora apenas o olhar dos outros para nos dizer se somos amáveis.

3. A questão para a clínica contemporânea

Diante da formulação de Calligaris, qual seja, "levantar o recalque: lembrar a parte de História e Discurso que nós recalamos, dizê-la – na vida cultural ou no divã – talvez seja pelo menos preventivo de sua volta sob a forma de identidade imaginária", perguntamos se a posição ética proposta seria sustentável em nossa clínica. Essa indagação se impõe uma vez que nos deparamos com pacientes que descrevem um vazio, uma inconsistência inclusive dessa identidade imaginária associada a profundos abalos narcísicos.

De modo mais específico, percebemos que, em nossa clínica, é preciso, num primeiro momento, trabalhar com uma construção imaginária (de identidade). Tal dispositivo poderia ser considerado antiético ou até mesmo o inverso do caminho para uma verdadeira análise. Como vimos, os pacientes parecem ter necessidade de recuperar, como ponto de partida, o que deles está espalhado nos outros, por meio de uma construção imaginária. A esse respeito, talvez venha ao caso acompanharmos um processo de simbolização de algumas ausências, já que elas talvez não puderam ter sido feitas.

E assim, chegamos a nossa problemática, na medida em que não pretendemos realizar uma prática clínica alienante que cristalice a estrutura imaginária do sujeito.

4. Considerações finais

Quando falamos de ruptura familiar, estamos nos referindo a ruptura com valores, com ideais e com a transmissão de uma história, elementos fundantes da subjetividade e da construção de laços sociais. Pretendemos, assim, descrever, refletir sobre o processo de constituição da subjetividade em sua relação com os fenômenos socioculturais e políticos envoltos nos desenraizamentos familiares vividos.

Talvez seja necessário que as novas pesquisas em Psicanálise se atentem a esses modos particulares de laço social apresentados pelos pacientes, com o objetivo de pensarmos em possíveis dispositivos de manejo para o trabalho clínico nesse novo contexto. Uma das tentativas é compreender o deslocamento territorial amparado pela noção de deslocamento proposta por Freud como lei do inconsciente, pois partimos da premissa que o distanciamento físico dos pacientes com suas famílias parece acarretar inúmeras outras modalidades de deslocamento, inclusive mudanças de posicionamento psíquico.

Outra possibilidade é nos atentarmos aos discursos que aparecem na clínica em tais condições de ruptura como instrumentos que nos servirão para a investigação dos *tipos de discurso* que nos levarão à modalidade de laço. Como esses pacientes se reinscrevem no laço social após a ruptura? Como lidam com seus ideais e com suas identificações? Os pacientes incorporaram de forma impensada suas novas referências culturais, na busca reconhecimento, ou as rejeitaram, se rebelando contra todas e quaisquer autoridades?

Essa estratégia se dá na medida em que, as análises não devem se apoiar no indivíduo, mas na noção de sujeito em sua relação com os discursos. Em outras palavras, é importante que se leve em conta a concepção de que existem modos de laços sociais, portanto, laços discursivos que produzem o sujeito. É nesse sentido que se deve investigar de que modo os discursos capturam os pacientes que encontramos em nossa clínica com esse traço comum, de ruptura familiar.

Há uma aproximação de nossa temática com a discussão sobre a crise da *referência paterna* realizada por autores contemporâneos e exemplificada aqui com o texto de Calligaris (1993). A partir da leitura desses autores e das ideias, sempre presentes, de Freud e Lacan, investigaremos o que há de específico nos sintomas que se apresentam na clínica com os pacientes que revelam explicitamente seu desligamento com a tradição familiar. Mais do que isso, muitos pacientes relatam que a família parecia ter em suas infâncias um papel fundamentalmente paralisante, de atraso de desenvolvimento e de obstáculo à cena social. Em alguns casos, não há referência da família como instituição protetora, em nenhum momento da vida. Como vimos Calligaris já dizia que o esfacelamento das referências que sustentavam a transmissão da lei fragilizou as formações imaginárias. Acreditamos, portanto, que os nossos pacientes revelam uma construção de caráter que expressa de maneira ainda mais enérgica algo que permeia os laços sociais contemporâneos e, dessa forma, nos deparamos com inúmeros impasses no manejo dessas manifestações.

Notas

1. Os nomes dos pacientes foram substituídos com o objetivo de preservarmos suas identidades.
2. Informações fornecidas durante a palestra "Adolescência sem fim? – Peripécias juvenis em um mundo pós-edipiano", no Colégio Oswald Andrade, em São Paulo, no dia 04 de abril de 2009.

Referências bibliográficas

Calligaris, C. (1993). Sociedade e Indivíduo. In: Fleig, M (org) *Psicanálise e Sintoma Social*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, p. 183-196.

Carignato, T. T. (2004) O lugar do sujeito nas migrações contemporâneas. In: Biaggi, S. D.; Paiva, G. J.(org.). *Psicologia, E-Imigração e Cultura*. 1 ed São Paulo: Casa do Psicólogo, v.1, p 227-248.

Freud, S. (1900). Sobre o narcisismo: uma introdução. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XIV. Rio de Janeiro: Imago, p. 83-119.

Freud, S. (1974). Psicologia de grupo e análise do ego. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XVIII. Rio de Janeiro: Imago, p. 89-179.

Freud, S. (1974). Mal-Estar na civilização. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud*. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, p. 81-171.

Freud, S. (1996) Um Distúrbio de Memória na Acrópole. In: Freud, S. *Edição standard brasileira das obras completas de Sigmund Freud*. Vol. XXII. Rio de Janeiro: Imago, p. 233-248.

Lacan, J. (1985). *O Seminário: Livro 2: O Eu na teoria de Freud e na técnica da Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

Lacan J. (1992). *O Seminário: Livro 17: O avesso da psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Lacan, J. (1998). O Estádio do espelho como formados da função do eu (1) tal como nos é revelada na experiência psicanalítica. In: Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 96-103.

Lacan, J. (1998). A Instância da Letra no Inconsciente ou a Razão desde Freud. In: Lacan, J. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 496-533.

Paladino, E. (2005). *O adolescente e o conflito de gerações na sociedade contemporânea*. São Paulo: Casa do Psicólogo.

Rosa, M. D. (2004). A pesquisa psicanalítica dos fenômenos sociais e políticos: metodologia e fundamentação teórica. In: *Revista Mal-Estar e Subjetividade*. Fortaleza, v. IV, n. 2, p. 329-348.

Rosa, M. D. (2006). *O lugar da criança e a família na contemporaneidade*. (texto cedido pela autora).

Rosa, M. D. (2007). Imigração, Territorialização e Desejo. In: *XVI Encontro nacional da ABRAPSO, 2007, Rio de Janeiro*. ANAIS DO XIV ENCONTRO NACIONAL DA ABRAPSO. Rio de Janeiro: ABRAPSO, v.1, p. 1-2.

Rosa, M. D.; Carignato, T. T.; Berta, S. L. (2007) Metáforas do deslocamento: migrantes, imigrantes e refugiados e a condição errante do desejo. (Prelo). In: Costa, A.; Rinaldi, D. (Org.). *Escrita e Psicanálise*. Rio de Janeiro: Companhia de Freud.

Roudinesco, E.; Plon, M. (1998). *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

ADHD

Un nombre para la falla de la función de inhibición

Mónica Prandi

En la actualidad el trastorno de déficit de atención con o sin hiperactividad, forma parte del discurso corriente. Entre lo cultural y lo subjetivo, qué es lo nuevo en el ADHD?

Desde la década del '80 el ADHD se anota como un síntoma social. Sin embargo, en la actualidad el estado de situación de estos diagnósticos nos deja apreciar un matiz de sólido afianzamiento.

Hubo un momento en que se creía que el déficit de atención concernía a una falla del niño en su posibilidad de aprendizaje, es decir que se lo consideraba síntoma que afectaba al campo del conocimiento, entonces la misma escuela trataba de poner remedio dentro de su propio campo.

La novedad es que hoy estamos ante una nueva forma de concebir lo que otrora fuera un síntoma escolar, hoy ya no es un síntoma a nivel del aprendizaje sino que recae sobre el cuerpo del niños y la forma de tratarlo ha dejado de ser competencia de la escuela, salvo para que las maestras colaboren administrando la medicación al niño.

Es también de destacar el cambio semántico ya que en nuestros días ni siquiera se habla de *fracaso escolar*, como ocurría por 1980, sino que se nombra al déficit de atención, con o sin hiperactividad, como un trastorno.

Cuando se lo llamaba *fracaso* al menos se indicaba una mínima operación que señalaba la distancia entre el ideal y lo que no se ajustaba a él, decir sobre el *fracaso* escolar de un niño era un intento de denunciar que algo allí no funcionaba.¹

Hoy asistimos a un efecto de rotundo nominalismo.

Aquellos que reúnen el conjunto de síntomas requeridos que permiten nombrarlos como ADHD, entran en un nuevo orden. Lacan ya situó este nuevo orden de hierro que da lugar a una degeneración catastrófica, que en este caso toma la forma de la medicación como la vía regia para tratarlo.

ADHD, es sigla muda que no dice ya ningún fracaso sino tan solo que ha de medicarse.

También terminó el tiempo donde se interrogaba a los diferentes discursos que podrían tener algún saber al respecto de este síntoma. En su momento los psicopedagogos, los psicólogos y psicoanalistas eran convocados a trabajar con los niños que presentaran este déficit.

En nuestros días este trastorno, solo se dirige al discurso psiquiátrico y al discurso jurídico y la concurrencia del ámbito psi es tan solo en el sentido de un *apoyo*, siendo central la terapia farmacológica.

La consecuencia de estos cambios es que los niños que hoy recibimos con ADHD en nuestras consultas, ya llegan medicados. No hay discusión al respecto. Los desajustes que se manifiestan en el ámbito de la escuela son llanamente orientados hacia la solución del fármaco, aunque quizás esto sea porque los interrogantes de la escena escolar hoy están más concernidos en torno a una preocupación mayor, la violencia.

Hace tiempo que hemos entrado en la era en que el ADHD queda definido como trastorno.

Tal como ya lo presentara hace un tiempo, en nuestra cultura una de las formas en que queda prometido el bienestar es diagnosticando lo que no anda, como trastornos, reduciendo a una pura descripción que soslaya la interrogación subjetiva y da consistencia a una ilusión que hace pareja con la medicación. El trastorno sitúa una desviación pero sin interrogar lo que anima dicho desvío.²

Podríamos decir que el déficit de atención esta en el tratamiento que se le otorga a este trastorno, ya que a nadie parece llamarle la atención que estos diagnósticos crezcan en número y en edades.

Hoy estamos en una época donde se ha corrido la edad del diagnóstico de ADHD, no solo incluyendo a los niños muy pequeños como ocurrió en la década de los '90, sino que en el presente también, y cada vez mas, los adultos son incluidos en dicha categoría.

Los *burn out* que ocurren en las situaciones laborales, las peleas en el marco de una relación de pareja suelen comenzar a atribuirse a un ADHD no diagnosticado tempranamente.

Muchos problemas de impulsividad que se dan en la vida adulta comienzan entonces a orientarse por el diagnóstico de este trastorno y en consecuencia no hay nada más que interrogar.

Es de notar que este modo de funcionamiento, no es sin consecuencias.

Por un lado se reduce la dimensión subjetiva al cuerpo, ya que se considera –aunque todavía no ha sido posible saberlo a ciencia cierta -que el trastorno responde a cierto desorden del funcionamiento cerebral y la droga es el camino de resolución.

Una segunda consecuencia se ubica a nivel de la responsabilidad, ya que si no hay sujeto no hay quien pueda tomar responsabilidad en lo que sucede.

Y por último creo que el sistema mismo se ha visto obligado a tomar a su cargo el intento de reintroducir algo de esta dimensión subjetiva que se aplatana, y lo realiza por la vía del sujeto del derecho.

El discurso jurídico toma lugar para velar por el derecho de las personas a tener lugar en la vida civil y laboral, a no quedar discriminados por portar este trastorno.

Sin embargo, hay que señalar que el campo de la victimización dispara la ley, pero sigue dejando latente al sujeto del inconsciente.

Los *Civil Rigths* toman presencia para tratar de ajustar lo que no marcha en cada quien, a la estructura social.

Hoy hay más del 4 % de personas adultas con ADHD y, en los Estados Unidos, quien porte ese diagnóstico puede incluirse en un ambiente laboral concordante a su condición porque asisten los derechos civiles contra la discriminación.

Desde hace unos años ya se disponen en las escuelas de programas especiales de aprendizaje para los chicos con déficit de atención o hiperactividad.

Hoy se suma a ello, las condiciones especiales que hay que crear en los ámbitos de trabajo, no siendo ya posible reprender o sancionar a alguien que llega tarde o no cumple con las tareas asignadas si es que media un diagnóstico de dicho trastorno. Inclusive, en los Estados Unidos, desde hace un tiempo se han creado ciertos marcos desde donde se empuja a declarar el ADHD como discapacidad, con la consecuente resarcimiento económico que ello implicaría.

Es una mueca de la realidad contemporánea que se solidariza con la cultura de la victimización. Las víctimas del ADHD van en camino de conquistar cada vez mas dispensas como sujetos del derecho civil pero, en una escala invertida a lo que abandonan como sujetos del inconsciente.

Cada época ofrece sus propios recursos para dar tratamiento al malestar que la caracteriza.

La medicación es hoy el recurso que la ciencia y la técnica han producido y con ella se intenta responder a los síntomas de los hombres y niños contemporáneos.

Por ser el medicamento un objeto del que se dispone en el mercado, tiene presencia para ser demandado.

Hoy las drogas que se usan para tratar los trastornos de la atención e hiperactividad se promocionan por los canales de televisión norteamericanos; es posible ver dichos comerciales tanto en las casas como en los aviones, así como también en la prensa gráfica.

Por un lado el discurso científico lo prescribe medicación y por otro los sujetos contemporáneos no solo que no lo rechazan sino que demandan el milagro de la farmacología que la publicidad ofrece tan estéticamente. Hacer pareja con la medicación es la consecuencia inevitable de las actuales administraciones de salud.

A partir de estas apreciaciones, es interesante que nos detengamos a pensar en el modo actual del funcionamiento de la demanda.

En el discurso imperante la demanda esta impregnada del rasgo de su época, la inmediatez. Cuando se abre la hiancia que presentifica la dimensión de la causa, emerge la angustia y ella es tramitada de manera urgente.

Para ello viene muy al punto la "magia" de la medicación bajo sus ropajes de eficacia a corto plazo.

Quizás podemos decir, que es la maniobra posmoderna por la que se rebaja el deseo a la demanda.

La hiperactividad es un síntoma permite encontrar una salida por la vía motora, no espera. Por la anulación del tiempo entre la causa y el efecto el sujeto se precipita en la urgencia.

La medicación como respuesta al trastorno, sostiene la misma lógica. Valiéndonos de las categorías del psicoanálisis podemos decir que se hace un uso contemporáneo de la demanda, que no respeta la operación de reflexión.

La medicación es el objeto que obtura la hiancia que revela la división que causa al sujeto. Su efecto inmediato acalla el síntoma de la hiperactividad o el déficit de atención a la vez que nos pone a riesgo de suprimir la instancia de la pregunta subjetiva.

Cuando se nomina con *hiperactividad* se sostiene la idea de que hay algo en la actividad del niño que es excesivo e inútil.

Lacan en los años 70, en *La tercera*, afirmaba que el síntoma viene de lo real y revela un goce inútil. El síntoma en tanto real es lo que no marcha para cada uno, es la singular manera de fallar, lo que a cada uno le impide circular por las vías comunes lo que no encaja con lo que se espera según los ideales de cada momento histórico.

Los ideales de nuestro tiempo empujan a creer que los hombres, las mujeres y los niños deben marchar por las vías de la producción. Lacan decía que el discurso capitalista ubica el "todos proletarios". Sin embargo los síntomas de nuestro tiempo se ponen en cruz con ese imperativo.

En medio de los ideales de producción de la época, que reabsorben el deseo del sujeto, el ADHD revela un goce inútil. Los esfuerzos de universalización y uniformización de los sujetos estallan contra el síntoma de una hiperactividad o de una falta de atención que no permite producir.

Por otra parte entonces, cómo medir este *hiper*, ese quantum, para determinar si es excesivo?

El movimiento es consustancial al tiempo de la niñez, su necesidad de jugar y la curiosidad infantil inquieta y desplaza a los chicos constantemente.

Sin embargo la infancia de hoy se inscribe en un contexto donde no se le hace lugar al movimiento del niño. Un ejemplo de ello son los colegios norteamericanos, que en su mayoría no tienen recreo.

En el sur de la Florida es por la implementación de una reciente ley que algunas algunas escuelas, comenzaron a considerar 15 minutos de recreo para toda la jornada de estudio. El sistema escolar no hace lugar a la actividad lúdica y más bien parece demandar un comportamiento robótico del niño que consiste en incorporar la mayor cantidad de información sin ninguna marca subjetiva.

Es en este contexto que muchos de los casos diagnosticados como hiperactividad, pueden repensarse a la luz de la actividad como un signo vital del sujeto.

Pero, también es cierto que mas allá de los abusos diagnósticos hay niños que tienen una particular relación al movimiento.

Se trata de de chicos que tienen dificultad o imposibilidad para suspender la descarga motora, sus movimientos no están orientados hacia un objeto en particular y en general, responde con acciones inadecuadas para el contexto.

La descarga motriz es un desorden del movimiento que no da indicios de aliviar sino que necesita repetirse al infinito y en este movimiento el cuerpo del niño queda tomado en un cortocircuito pulsional.

Hay algo que no se tramita adecuadamente, hay un goce que no se contabiliza en el inconsciente y deja al cuerpo atrapado en movimientos desorientados, inadecuados, excesivos.

Tal como ya ha sido planteado en un trabajo anterior³, queda preciosamente indicando en la lectura que Lacan hace de Freud que, la presión de lo que hay que reprimir en la sexualidad, para mantener el principio del placer –la libido- permite el progreso del aparato mental y por ejemplo la instauración en el aparato de la posibilidad de carga que llamamos *Aufmerksamkeit*, posibilidad de atención.

Lo que no se constituye en este proceso no permite que los objetos de la realidad sean investidos adecuadamente y enlazados sino que funcionan aislados, de a uno y anulándose la dimensión temporal y espacial que deja al movimiento desorientado, sin sentido, ya que no viene de ningún pasado ni se dirigiéndose a ningún punto por delante.

Este desorden del movimiento emerge como una inhibición a nivel del yo, manifestándose en el actino out y también en el pasaje al acto. Se trata de un actuar que muestra una rotunda separación del saber, pura urgencia que trastoca el tiempo de comprender y denota una falla en la constitución del yo.

Es porque el yo queda impedido para alimentar catexias intencionales que se favorece la dispersión, sea para llevar a cabo el curso del pensamiento, sea para encausar la acción.

Podemos señalar que falla una operación que anuda la estructura. La inhibición a nivel del yo muestra que se expande el territorio de la defensa, no el de la represión y sus efectos de retorno. El decaimiento del Padre en nuestros días no favorece la constitución del síntoma y favorece la proliferación de lo imaginario.

A partir de lo que Lacan nos deja pensar con su RSI, podemos situar que la expansión del imaginario si de inhibición se trata, es lo que se define como simbólicamente imaginario.

Sin embargo, Lacan precisa en el citado seminario, que la inhibición es una *función* que en alguna parte "...se detiene de entrometerse, de inmiscuirse en una figura que es figura de agujero, de agujero de lo simbólico."

Si la inhibición como función que detiene el movimiento no se lleva a cabo habrá una falla que produce el goce de la inhibición.

La lógica de lo percibido que replantea J-A Miller, a partir de la Fenomenología de la Percepción de Merleau Ponty, afirma que lo percibido tiene una estructura que le es propia y es del significante.

Estas afirmaciones también releen los primeros modelos freudianos que nos sirvieron para saber que, es gracias a la insensibilidad periódica del sistema perceptor que se accede a la realidad, es decir que no hay un acceso al mundo sino filtrado por una discontinuidad.

Esta discontinuidad es una operación de corte, tal como Freud lo afirma, permite acceder a una representación de tiempo, que ya no es inmediatez ni continuo.

La función de la inhibición es un hecho de lenguaje que hace intervalo, será operando sobre el continuo de la lengua, lo que ya está allí, para que el sujeto se apropie del lenguaje, o lo que también podemos decir bajo la forma de que se pueda acceder al discurso.

La función de la inhibición detiene el flujo de todos los sonidos y sentidos que se imponen en forma masiva, sustrae de ese todo algo para introducir lo parcial.

Lacan en L'Insu, ubica a la inhibición como lo simbólicamente imaginario, cuestión que no deja a la cuerda real en el buen lugar. Si se envuelven lo imaginario y lo simbólico, no hay agujero de la cuerda real que deje calzar el nudo.

Será necesario describir el agujero de la cuerda real para que no se contraiga la función simbólica a lo unívoco, o a la metonimia infinita de la palabra que no se constituye en dicho.

Y será también disponiendo de la letra que escriba ese agujero en la cuerda real, que la función del Imaginario haga consistencia y que no quede también el cuerpo, lanzado al movimiento continuo.

Notas

Este artículo fue publicado en "[DDA, ADD, ADHD, como ustedes quieran](#)", Compilado por Gustavo Stiglitz, Editorial Grama

1 M.Prandi y otros, El fracaso Escolar en el discurso analítico, Sexuación y otras investigaciones, Editado por Pequeño Hans /Tres Almenas.

2 M Prandi, La alfabetización en ps, algunas consideraciones sobre el ADHD, Gramma ediciones

3 Mónica Prandi, La Alfabetización en Psicoanálisis, algunas consideraciones sobre el ADHD, Psicoanálisis con niños, Grama Ediciones, Buenos Aires.

Bibliografía

Freud, S. El Proyecto de una Psicología para Neurólogos, Amorrortu Editores

Lacan, J. Seminario 7, La ética, Editorial Paidós.

Lacan, J. L'Insu, Seminario inédito

Lacan, J. RSI, seminario inédito

Lacan, J. Seminario 20, Aun, editorial Paidós.

Lacan, J. La significación del Falo, Escritos 2

Lacan, J. La subversión del sujeto y la dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, Escritos 2

Miller, J-A. Entre articulación e investidura, Lección n°17 del curso del año 1997-98, La orientación lacaniana II, 15, pronunciado en el marco del Departamento de Psicoanálisis de la Universidad de París VIII.

Zizek, The obscenity or human rigths: violence as symptom, publicado on line en www.lacan.com

Un consumo de locura

Gustavo Guerra

*Los empleados más viejos,
por ende los que ganan sueldos más altos,
no están muriendo al ritmo que esperábamos,
por eso la empresa ha decidido reducir su cobertura médica,
de manera de acelerar el proceso...*

Extracto no literal de la animación
The Dilbert Zone (Scott Adams, Fox Kids)

Mi propósito es compartir y documentar una serie de reflexiones sobre algunas "tendencias" que, a mi entender, han ido instituyendo ciertos modos de funcionamiento en nuestro Sistema Sanitario privado (el público, o lo que han dejado de él a lo largo de décadas de depredación, merecería un análisis particular).

- ¿Neoliberalismo?
- ¿Globalización?
- ¿Desesperación?
- ¿Ambición?
- ¿Rivalidad?
- ¿Formación?
- ¿Necesidad?
- ¿Especialización?

Múltiples pueden ser las hipótesis e infinitas las consecuencias posibles, pero lo mínimamente constatable, que circula en algo más que en un nivel imaginario, es la situación a la que refiere éste epígrafe, producto de la lúcida visión del caricaturista.

Anécdotas y comentarios, de experiencias compartidas con colegas y profesionales de otras disciplinas, parecen confirmarlo.

Aún así, al ser las mías sólo reflexiones, estarán despojadas de datos cuantificables y comprobables.

Hablé de sistema o sea de un conjunto de reglas, principios o cosas que ordenadamente y entrelazadas entre sí, contribuyen a un determinado fin.

Un sistema se reordena permanentemente tanto para mantenerse como para modificarse en el tiempo, pero siempre sigue por sí el claro objetivo de sostenerse, de perdurar.

Como tal, el que nos compete, no está aislado de los avatares históricos, políticos y sociales que conmutan todos y cada uno de nuestros actos cotidianos.

La consecuente depauperación de valores materiales, e espirituales y referenciales, va dejando lugar a la anuencia, el cinismo, la sumisión y la competitividad, como modos de funcionamiento institucional; en detrimento de la discusión, el intercambio, la solidaridad, el compromiso y en lo que nos compete, la actitud clínica.

El poder estatutario y económico pasa, a veces, a ser figura, el saber se centrará más en las estrategias de cómo alcanzarlo, que en la necesidad de adquirir y desplegar ese saber en referencia a otro, que se nos presenta con una interrogante relacionada a su sufrimiento.

La Salud como el crimen (omitamos el de guante blanco) "no paga", sin embargo se ha ido transformando en un Sistema Mercantilista, el otrora Servicio (palabra que encierra extensas e intensas connotaciones) se transforma en Empresa y en consecuencia el paciente en consumidor.

El profesional deberá entonces optar por el hiperprofesionalismo (postgrados, doctorados, maestrías), no como manera de complejizar su conocimiento, sino como modo de aumentar su competitividad en el mercado, trocándose él también en un consumidor.

De lo contrario deberá elegir entre la renegación o la resignación, en ésta última mostrando su absoluta obediencia y obsecuencia para con las normas instituidas; lograr ser "el empleado del mes" le aportará un nuevo "pin" a su moñita.

Se arrojará al vacío junto con la posibilidad de asistir a ese otro ser humano que padece.

El experimentado pasará a ser un "veterano de guerra" marginal, si no logra ajustarse al sistema, el más joven recién recibido y necesitado, si se adaptara sin cuestionamientos frente a los códigos instituidos, se transformará en "mano de obra barata", con la consecuente pérdida de modelos referenciales, sumiéndose así en el desamparo y la incontestación.

Los oligopolios de la salud y sus caricaturescos emuladores menores, ofrecen este modo de funcionamiento, no importa en que disciplina: médicos, odontólogos, psicólogos, etc.; no importa en que especialidad dentro de ellas.

El acto clínico se trastoca y adviene en ofrecimiento de una "salud chatarra", "al paso", dando lugar entonces a las honestas, bien intencionadas y cuasi religiosas Asociaciones-de lo que sea- Anónimos, los inventos de grupos "caza-fantasmas", los gurúes y pastores de la salud al mando de sus pretendidas instituciones sin fines de lucro y los multiservicios asistenciales, ofrecidos por una irrisoria cuota, que especulan, por una parte con el ingreso masivo de pacientes a los que nunca llegarán a personalizar y por otra con el pago de menguados salarios a los profesionales que contratan.

Innovaciones postmo que atacan los pre-supuestos prehistóricos y conservadores objetivos de estas mismas disciplinas.

Ni parapetados en la ignorancia y resistencia frente a los cambios, ni anquilosados y defendidos ante una pretendida ortodoxia; apostando a subvertir, sin perder de vista que el apelativo de "conservadores" no nos va en detrimento alguno, si de lo que se trata es de conservar y no anublar nuestro único y maspreciado horizonte; desde nuestra perspectiva psicoanalítica, la relación del paciente y su ética, desde una perspectiva disciplinar, nuestro compromiso con él.

Ps. Gustavo Guerra

La Psicopatología Fundamental: Contribución hacia la sociedad democrática

Manoel Tosta Berlinck

Hace 14 años, en febrero de 1995, fue creado el Laboratorio de Psicopatología Fundamental en el Programa de Estudios Post Graduados en Psicología Clínica de la Universidad Católica de San Pablo/Brasil. Un año después, en abril de 1996, fue creada la Red Universitaria de Investigación en Psicopatología Fundamental, que se transformó, en 2002, en la Asociación Universitaria de investigación en Psicopatología Fundamental.

A comienzos de 2009, esa sociedad científica internacional reúne 52 profesores doctores de 22 universidades brasileñas y de universidades de Argentina, Colombia, México, Francia e Inglaterra.

La *Asociación Universitaria de investigación en Psicopatología Fundamental* publica dos revistas de *standar d* internacional: la *Revista Latinoamericana de Psicopatología Fundamental*, organismo oficial impreso y en versión electrónica y el *Latin-American Journal of Fundamental Psychopathology on Line*, organismo oficial solamente en versión electrónica.

Realiza, también, cada dos años, el Congreso Internacional de Psicopatología Fundamental y el Congreso Brasileño de Psicopatología Fundamental, cuya décima edición ocurrirá en 2010, en la Universidad Federal de Paraná, en Curitiba, estado del Paraná, y tendrá como tema "El amor y sus trastornos".

Colabora, además, con la "Biblioteca de Psicopatología Fundamental", serie de libros producidos por la Editora Escuta.

La Psicopatología Fundamental toma rigurosamente en serio el significado de la palabra "Psicopatología", o sea, discurso (*logos*) sobre el *pathos* (el afecto, el sufrimiento, la pasión etc.) psíquico.

Además, se denomina "Fundamental" para distinguirse de la Psicopatología General, disciplina acuñada a partir de la publicación del libro, de mismo nombre, escrito por Karl Jaspers en 1913 (Jaspers, 1987).

Al contrario de la Psicopatología General, que deriva de una tradición filosófica iluminista y racionalista inaugurada por Kant, de quien Jaspers es considerado un ilustre discípulo, la Psicopatología Fundamental se articula a lo largo del complejo y rico discurso (*logos*) que lleva en consideración la subjetividad (Arendt, 2008).

Esto no quiere decir, sin embargo, que la Psicopatología Fundamental sea contraria a la tradición racionalista y objetiva, ya que reconoce la necesidad imperiosa de un diálogo comprensivo entre las diversas psicopatologías. Ese reconocimiento se debe a la presuposición según la cual no existe un único discurso capaz de agotar la comprensión del *pathos* psíquico.

Después de la creación del Laboratorio de Psicopatología Fundamental de la Universidad Católica de San Pablo – PUC-SP, diversos estudiantes latinoamericanos que realizaban doctorado en la Universidad de Paris 7 – Denis Diderot, bajo la orientación del prof. dr. Pierre Fédida retornaron a sus países y empezaron a elaborar programas de enseñanza e investigación en Psicopatología Fundamental. Por lo demás, Pierre Fédida venía regularmente a Brasil, a trabajar con grupos de psicólogos, psiquiatras, filósofos y psicoanalistas desde 1976, en plena dictadura militar. Así, la Psicopatología Fundamental presentó un proceso de difusión internacional que aún está en curso.

Hasta la creación del Laboratorio de Psicopatología Fundamental y la realización del primer Congreso Brasileño de Psicopatología Fundamental, la enseñanza de la psicopatología en la universidad brasileña, estaba dominada por la Psicopatología General, de Karl Jaspers, por el DSM (Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales) y por el CID (Clasificación de Trastornos Mentales y de Comportamiento de la Organización Mundial de la Salud). El ejercicio de ese dominio depende de

manuales de psiquiatría que, como se sabe, reseñan las investigaciones y los escritos anteriormente producidos.

Con la introducción de la Psicopatología Fundamental, fue posible percibir que tanto el DSM como el CID son complejos sistemas clasificatorios de trastornos mentales que atienden a requisitos de estandarización y de generalización. Esta percepción fue el resultado, también, de una serie de investigaciones y de publicación de artículos sobre las diversas limitaciones contenidas tanto en el DSM como en el CID. El esfuerzo de estandarización y de generalización, que está en la base de esos sistemas clasificatorios, ignora tanto la dimensión subjetiva como la singularidad propia de la especie humana. Pero, al hacer eso, abandona, también, la idea de un discurso (*logos*) sobre el *pathos* psíquico, o sea, ignora la propia característica específica de la psicopatología. La estandarización y la generalización de los sistemas clasificatorios atienden, en verdad, a determinados intereses (de corporaciones de oficio, como la American Psychiatric Association – APA, de la industria farmacéutica, de las compañías de seguro de salud y, por fin, de los intereses del propio Estado que pretende, con eso, economizar en la política de salud mental). Esas instituciones no están propiamente interesadas ni en la singularidad ni en la subjetividad.

Según ese punto de vista, la verdad científica propia de la psicopatología se agota en los sistemas clasificatorios y en los manuales de psiquiatría y no hay necesidad de nuevas investigaciones sobre el *pathos* psíquico visando revelar aspectos que se transforman en negligencia por esos protocolos. Se crea, de esa manera, un silencio psicopatológico y la convicción generalizada según la que la psicopatología está completamente comprendida en esos textos.

Eso, sin embargo, no es nuevo.

Desde la Antigüedad, de la Grecia antigua, había dos tipos de medicina. Platón, en *La República* describe la medicina de los esclavos y de los extranjeros y la medicina de los ciudadanos. En la primera, como los extranjeros hablaban lenguas desconocidas y los esclavos por definición no hablaban, ya que eran cosas, la medicina era silenciosa: el médico examinaba al paciente y, usando su memoria activa – llamada *anamnesis* –, diagnosticaba el *pathos*. Ya la medicina de los ciudadanos se basaba en la palabra: el enfermo, por ser un reconocido miembro de la Polis – un ciudadano –, le narra su mal al médico y éste, escuchando el relato del enfermo, dejaba de lado su memoria pasiva – la *mnemósine* – y, a partir de ella, trataba al enfermo (Platón, 2000; Ricoeur, 2007).

En otra ocasión, en *El banquete*, Platón describe la medicina, por la boca del médico Erixímaco, como el arte de ocuparse de los fenómenos del amor. "Es con efecto la medicina", dice él, "para hablar en resumen, la ciencia de los fenómenos del amor, propios al cuerpo" (Platón, 2001).

El médico está constantemente en relación con el amor porque las enfermedades físicas en su evolución se presentan como pasiones amorosas. El médico cuida el Eros. El médico debe restablecer el equilibrio del cuerpo para que el Eros, enfermo por el exceso de amor, sea liberado de ese exceso por el amor que le trae el médico. Amor de médico es amor justo: establece una contrapartida, un nuevo equilibrio con la parte enferma del Eros (Fédida, 1988).

En esas condiciones, es necesario recordar que las palabras "medicina" y "médico" ya existían mucho antes de las facultades de medicina y de la reglamentación de esa profesión, por el Estado moderno.

En segundo lugar, no podemos olvidarnos que *El banquete* es un simposio en homenaje a Eros, el primero de los dioses griegos. En él, todos los presentes hicieron el elogio de Eros, una divinidad poderosa y admirable, tanto entre los hombres como entre los dioses, por varias razones, pero, antes de todo, por el nacimiento. El hecho de ser el más viejo de los dioses ya constituye prerrogativa excepcional a los ojos de Fedro, uno de los participantes del Simposio.

Además, Eros es poderoso y admirable porque es aquél que se dedica a realizar relaciones. A este respecto, es necesario recordar que después de Parménides, Heráclito... el amor se piensa como doble: está el amor popular, o sea, el amor con sus excesos físicos, y el amor celeste que está en relación con la justeza de la palabra, con la justeza del *logos*. Uno no puede ser sin el otro (Fédida, 1988).

El deseo que anima el cuidado médico, aún de acuerdo con Erixímaco, como en la gimnasia y en la música, es de reencontrar la armonía, el sonido armónico, o sea, sonoridades que no son consonantes, pero de cuya asociación se crea la armónica. En esas condiciones, el problema del amor se coloca en relación al equilibrio del ritmo, como también en relación al problema de la alimentación.

Leer *El banquete* es, verdaderamente, una aventura del espíritu. En él lo que se desprende es que la enfermedad física no es solamente una perturbación del amor, como sólo puede ser cuidada si el médico – porque él es terapeuta – introduce la justa proporción del amor.

Hoy en día no hay razón para rechazar tal concepción. Al contrario, como ya he dicho en otras ocasiones, es necesario hablar de una *psicopatología somática* y no de psicósomática (Berlinck, 2000). Psicósomática reintroduce el problema de la influencia de la psiquis sobre lo somático o lo inverso, sin llevar en cuenta lo que comporta el término "psicopatología". En la tradición del poeta Esquilo (sería interesante leer la pieza *Agamenón*) se emplea la expresión "*Pathei--mathos*" para designar lo que es pático, lo que afecta, lo que es pasión, lo que es vivido. Aquello que puede convertirse en experiencia. En alemán se emplean los verbos *erleben* (presenciar) – *erfahren* (experimentar). *Psicopatología* literalmente quiere decir: un sufrimiento que porta en sí mismo la posibilidad de una enseñanza interna. Como pasión, se convierte en una prueba y, como tal, bajo la condición de que sea oída por alguien, trae en sí misma el poder de cura. Eso plantea inmediatamente la posición del terapeuta. Una pasión no puede enseñar nada, por lo contrario, conduce a la muerte si no es escuchada por alguien de afuera, por quien es extranjero, por aquel que puede cuidar de ella (Fédida, 1988).

El uso indiscriminado de sistemas clasificatorios que anhelan la estandarización y la generalización dispensan la palabra del portador del *pathos* y estimulan la medicina de esclavos, en que la palabra del otro no existe por ser radicalmente inalcanzable.

Está claro que sistemas clasificatorios como el DSM y el CID poseen diversas cualidades importantes. Tal vez las principales sean: la relativa precisión del diagnóstico, una economía de tiempo de las consultas médicas y el abaratamiento de ese servicio.

No obstante, en las sociedades cuya gran mayoría no encuentra canales de recepción para el hablar sobre el sufrimiento psíquico, la estandarización y la generalización de los sistemas clasificatorios pueden alimentar el autoritarismo y el silencio de la mayoría, y fortalecer la medicina de esclavos y extranjeros.

A ese respecto es importante recordar las palabras de Georges Canguilhem en *Escritos sobre la medicina* (2005):

El médico no está lejos de pensar que su ciencia es una lengua bien hecha, al paso que el paciente se expresa con jergas. Pero como en el principio el médico fue hombre, en la edad en que era incierto saber si se convertiría en un Dios, mesa o vasija, él conserva algunos recuerdos del bloque original en el que él fue esculpido y retuvo, a principio, algunos elementos de la jerga desvalorizada por su lengua de científico. Le ocurre, a veces, de consentir en comprender que la demanda de sus pacientes puede restringirse a conservar cierta cualidad de la disposición para vivir, o a encontrar su equivalente, sin preocuparse en saber si los tests objetivos de tratamiento son positivos y concordantes. (p. 58n)

Así, en 1995, la larga y rica tradición psicopatológica de la medicina se encontraba en estado terminal gracias al uso generalizado y mecánico de sistemas clasificatorios tecnológicamente estandarizados y a manuales que pretenden "agotar" el saber médico por medio de la reseña de lo sabido. La casi totalidad de las facultades de medicina y de psicología se restringían a la enseñanza de esos sistemas clasificatorios denominándolos "psicopatología".

La introducción de la Psicopatología Fundamental empezó a alterar esa situación, que viene sufriendo el impacto de otro fenómeno ocurrido en Brasil al final de la década de 1980 e inicio de la década de 1990: la Reforma Psiquiátrica Brasileña.

Alrededor de 1990, Brasil inició formalmente un vasto programa de alteración de su política pública de salud mental que pasó a ser conocida como "Reforma Psiquiátrica Brasileña" .

La Reforma Psiquiátrica Brasileña es un movimiento que ocurre en el ámbito de la salud pública que, desde el punto de vista de la gestión de políticas públicas, se consubstancia en una legislación en salud mental iniciada con la Declaración de Caracas, aprobada por aclamación por la Conferencia Regional para la Reestructuración de la Asistencia Psiquiátrica dentro de los Sistemas Locales de Salud.

Brasil adhiere y se articula a esa Declaración, a lo largo de un perturbado movimiento de trabajadores de la salud mental que resultó en la ley n° 9.867, de 10 de noviembre de 1999.

Tal ley permite el desarrollo de programas de apoyo psicosocial a los pacientes psiquiátricos en tratamiento en los servicios comunitarios. Es un valioso instrumento para hacer viables los programas de trabajo protegido y para incluirlos en la dinámica de la vida diaria, en sus aspectos económicos y sociales. Hay una evidente analogía con las llamadas "empresas sociales" de la experiencia de la Reforma Psiquiátrica Italiana.

El 6 de abril de 2001, el Gobierno Federal promulga la ley n° 10.216 que determina la protección y los derechos de las personas portadoras de trastornos mentales y da nueva dirección al modelo asistencial en salud mental. Ese texto refleja el consenso posible sobre una ley nacional para la reforma psiquiátrica en Brasil.

Tiene como base el proyecto original del diputado Paulo Delgado e incluye proposiciones contenidas en sustitutivos anteriores favorables al proyecto original.

La ley da otra dirección al modelo de asistencia psiquiátrica, reglamenta cuidado especial con la clientela internada durante largos años y prevé la posibilidad de punición para la internación voluntaria arbitraria o desnecesaria.

El 28 de mayo de 2003, el presidente de la República firma el decreto instituyendo un Grupo de Trabajo interministerial para evaluar y presentar propuestas para reevaluar, proponer y discutir la política del gobierno federal para la atención a usuarios de alcohol, así como para armonizar y perfeccionar la legislación que involucra el consumo y la propaganda de bebidas alcohólicas en territorio nacional.

El día 31 de julio de 2003, el presidente de la República firma la ley n° 10.708 instituyendo el auxilio rehabilitación psicosocial para pacientes acometidos por trastornos mentales, egresados de internaciones. Esa ley, conocida como "Ley del Programa de Vuelta a Casa", establece un nuevo estado en la historia del proceso de reforma psiquiátrica brasilera, impulsando la desinstitucionalización de pacientes con largo tiempo de permanencia en hospitales psiquiátricos, por la concesión de auxilio rehabilitación psicosocial e inclusión en programas extrahospitalarios de atención en salud mental.

Desde 1992 existen ocho leyes estatales en vigor, inspiradas en el Proyecto de Ley Federal del diputado Paulo Delgado. Ellas son las del estado de Ceará, del Distrito Federal, del estado de Espírito Santo, del estado de Minas Gerais, del estado de Paraná, del estado de Pernambuco, del estado de Rio Grande do Norte y del estado de Rio Grande do Sul. En todas ellas está prevista la sustitución progresiva de la asistencia en el hospital psiquiátrico por otros dispositivos o servicios. Hay incentivos para los centros de atención diaria (Centros de Atención Psicosocial – CAPS), la utilización de lechos en hospitales generales, la notificación de internación involuntaria y la definición de los derechos de las personas con trastornos mentales.

Existen hoy en Brasil, más de mil CAPS reglamentados en su estructura y funcionamiento por el Decreto del Ministerio de la Salud n° 336, de 19 de febrero de 2002.

Hay además, una serie de Decretos del Ministerio de la Salud. El principal es, sin sombra de duda, el Decreto Interministerial n° 628, de 2 de abril de 2002, que establece el Plan Nacional de Salud en el Sistema Penitenciario. Éste define mecanismos de extensión de la asistencia en salud del Sistema Único de Salud (SUS) a los detenidos del sistema penitenciario, incluyendo la salud mental. Esa iniciativa inédita permite no sólo extender la mirada y el cuidado en salud mental a las prisiones, sino también pensar un nuevo modo de lidiar con la cuestión de los manicomios judiciales.

Es importante destacar además el Decreto n° 1.077, de 24 de agosto de 1999, que determina la asistencia farmacéutica en la atención psiquiátrica y asegura medicamentos básicos de salud mental para usuarios de servicios ambulatoriales públicos de salud que dispongan de atención en salud mental. Representa un aporte efectivo y regular de recursos financieros para que los estados y municipios mantengan un programa de farmacia básica en salud mental.

Los demás Decretos tienen como objetivo perfeccionar la Reforma Psiquiátrica Brasileña creando y reglamentando la financiación de los Servicios Residenciales Terapéuticos, determinando evaluación de la asistencia prestada en salud mental por el SUS, estableciendo mecanismos de supervisión continuada de los servicios hospitalarios y ambulatoriales, así como proposición de normas técnicas y alternativas que refuercen la continuidad de los procesos de reversión del modelo de atención en salud mental vigente en el país, definiendo el equipo mínimo de los servicios ambulatoriales especializados en salud mental que debe actuar en la asistencia y supervisión de las actividades de los Servicios Residenciales Terapéuticos, instituyendo el proceso sistemático y anual de evaluación y supervisión de la red hospitalaria especializada en psiquiatría, así como hospitales generales con enfermerías o lechos psiquiátricos, estableciendo criterios de clasificación conforme el tamaño del establecimiento y cumplimiento de los requisitos cualitativos de evaluación fijados por el área técnica de Salud Mental del Ministerio de la Salud con respecto al proceso terapéutico y a la Agencia Nacional de Vigilancia Sanitaria – ANVISA para el análisis del área de vigilancia sanitaria, estableciendo una clasificación basada en el porte del hospital y en la calidad de la atención prestada de ahí en adelante.

En resumen, lo que se observa es que el período de 1990 a 2003 concentra la máxima intensidad política y normativa de lo que se llama la Reforma Psiquiátrica Brasileña. Un año antes, en 1989, fue iniciada la experiencia decisiva en Santos, bajo el liderazgo de David Capistrano Filho. También hacia el final de ese mismo año se le dio entrada en el Congreso Nacional al proyecto de ley que resultó, 12 años después, en la ley brasileña de reforma psiquiátrica.

La Reforma Psiquiátrica Brasileña realiza, por medio de una compleja y sistemática política pública (*Public Policy*), consubstanciada en leyes y decretos ministeriales, leyes estatales y municipales, una amplia modificación en la atención al usuario: redirecciona el modelo de la asistencia psiquiátrica; reglamenta un cuidado especial con la clientela internada durante largos años y prevé posibilidad de punición para la internación involuntaria o desnecesaria; impulsa la desinstitucionalización de pacientes con largo tiempo de permanencia en hospitales psiquiátricos, por la concesión de auxilio rehabilitación psicosocial e inclusión en programas extrahospitalarios de atención; incluye asistencia de salud mental para los detenidos del sistema penitenciario posibilitando el pensamiento sobre un nuevo modo de tratar con la cuestión de los manicomios judiciales; determina la asistencia farmacéutica en la atención psiquiátrica y asegura medicamentos básicos de salud mental para usuarios de servicios ambulatorios públicos de salud que dispongan de atención en salud mental etc.

En otras palabras, la Reforma formula, crea condiciones e instituye bases materiales y organizacionales para nuevas prácticas terapéuticas visando la inclusión del usuario en salud mental en la sociedad y en la cultura. La Reforma Psiquiátrica Brasileña es un verdadero avance en el trato de la salud mental retirando de hospitales, asilos y manicomios innumerados internados crónicos que no presentaban síntomas de insanidad: eran pobres desamparados, sin familia, sin instrucción, que vivían por las ciudades, gracias a la caridad ajena. Como eran (y todavía son) estigmatizados, fueron retirados del espacio urbano y recogidos en esas instituciones de salud. Esa categoría, que podría ser denominada de "habitantes de las calles", revela una incapacidad de la opulenta sociedad exponiendo sus límites. ¿Cómo proporcionarle ciudadanía a esa categoría social?

Surge, aquí, un grave problema limitando drásticamente el alcance de la Reforma Psiquiátrica Brasileña: ¿Cuál sería el método adecuado para la inclusión *psíquica* de usuarios presentando intensos síntomas resistentes de aislamiento, con delirios persistentes, intensos rechazos de la realidad y otras manifestaciones que dificultan o impiden la inclusión social?

La Reforma no contempla esta cuestión, suponiendo que la gran mayoría de los hospitalizados quiere y está lista para ser incluida en la sociedad. Sin embargo, investigaciones realizadas en el ámbito del Laboratorio de Psicopatología Fundamental del Programa de Estudios Postgraduados en Psicología

Clínica de la Universidad Católica de San Pablo y de la Asociación Universitaria de Investigación en Psicopatología Fundamental revelan que no es eso lo que ocurre.

Un gran número de internados ha vivido muchos años retirado en hospitales y ha perdido completamente el contacto con familiares, amigos, conterráneos etc. Otros presentan diversos trastornos mentales que impiden o dificultan su inclusión. Muchos de ellos no quieren o no pueden salir de los hospitales, ya que corren graves riesgos de vida al quedar abandonados en las calles de las ciudades. Están, además, aquellos que prefieren vivir como pordioseros. Otros, aún, como los travestis, quieren apenas un contacto muy específico con los trabajadores de la salud mental y no están interesados en ninguna propuesta de tratamiento psicoterapéutico.

En otras palabras, la Reforma fue hecha sin tomar en consideración la gran complejidad de los usuarios de la salud mental y sin considerar las cuestiones metodológicas y sustantivas del tratamiento psicoterapéutico.

Se sabe que el uso de moléculas psicotrópicas constituye un enorme avance para la inclusión social, ya que estabilizan las manifestaciones agudas de trastornos y permiten relaciones sociales. Sin embargo, se sabe, también que la estabilidad provocada por medicamento no significa que el usuario esté en un tratamiento capaz de llevarlo a una consistente mejora en su salud mental. Al contrario, la ingestión prolongada de moléculas psicotrópicas provoca adicción e intoxicación creando viciados con graves síntomas incapacitantes. La suspensión médica de la ingestión casi siempre está acompañada de una remisión de los mismos síntomas que habían sido inhibidos por el medicamento.

Se puede decir, entonces, que la Reforma Psiquiátrica Brasileña no considera el tratamiento psicoterapéutico de la alienación mental. Trata, al contrario, la alienación como un fenómeno social originado en la teoría marxista. Las leyes y decretos ministeriales no apuntan a definir formas específicas de tratamiento. Son pautadas, eso sí, por un claro objetivo – la inclusión del usuario en la sociedad democrática y ciudadana – y proporcionan los recursos financieros e institucionales – CAPS, viviendas etc. – para alcanzar el objetivo pretendido. No obstante, no dice como debe ser realizado el tratamiento del trastorno mental, principal obstáculo singular para que ocurra la inclusión.

El diagnóstico diferencial basado en la anamnesis o, más frecuentemente, en la aplicación de uno de los sistemas clasificatorios no es suficiente para alterar el comportamiento del usuario. La medicación, muchas veces excesiva, sirve apenas, como se sabe, para contener la manifestación aguda de síntomas indeseados y estigmatizados. La sociedad reconoce, con cierta facilidad, usuarios medicados, y no les proporciona oportunidades de inclusión. Usuarios medicados se transforman así, en una categoría social más, que está estigmatizada y marginalizada.

Las dificultades de relación social repetitivas y estandarizadas, enfrentadas por usuarios con graves trastornos de conducta, son muy intensas. Éstos no consiguen constituir familia o formar parte de una, tener un trabajo, participar de asociaciones etc.

El éxito de la Reforma depende, por lo tanto, de formas de realizar la clínica y practicar el tratamiento, capaces de alterar la conducta de los usuarios, sin el auxilio excesivo de medicamentos. La Reforma supone que el trabajador de salud mental está preparado para realizar esas actividades propiamente psicoterapéuticas. Se sabe, entretanto, que entre el código y la práctica hay una distancia que no siempre se revela en los informes oficiales enviados periódica y sistemáticamente al Ministerio de la Salud.

Además, se sabe, también, que la enseñanza universitaria brasileña todavía no se adaptó a esa política pública, existiendo un defasaje entre formación universitaria y los requisitos derivados de la práctica.

Finalmente, el sistema universitario tiende a ofrecer una enseñanza general y abstracta que es rica en contenido, pero que ignora, en gran parte, las especificidades de la Reforma Psiquiátrica y el trabajo que viene siendo realizado en ese ámbito.

Sin embargo, estas dificultades no son intransponibles y diversos trabajadores de la salud mental elaboran, en sus actividades cotidianas, prácticas clínicas que producen sorprendentes resultados. Surgen así, nuevos dispositivos y nuevas prácticas clínicas "inventadas" por los trabajadores, que no son

acompañadas por una elaboración metodológica y psicopatológica. La Reforma Psiquiátrica creó vivencias – actividades eminentemente prácticas – anteriormente desconocidas por la psicopatología y del método clínico. Con todo, dada la naturaleza eminentemente práctica del trabajo de la salud mental, esas vivencias corren el grave riesgo de circunscribirse al específico ámbito de su cotidianeidad creando una subcultura en la sociedad brasileira. Ocurriría, así, un fracaso de la propia Reforma, cuyo principal objetivo es la integración de ese sistema – y no apenas de los usuarios – en la sociedad democrática y ciudadana que se caracteriza por el libre intercambio biológico, psíquico y social. Esa integración, no podemos olvidarnos, es eminentemente política, o sea, ocurre en la Polis, donde se manifiesta el ejercicio del poder. Este es un recurso de cada uno. Sin embargo, el usuario ejerce, con frecuencia, el poder de no tener poder: vive una existencia destituida de poder creyendo que sólo así domina al otro.

La Reforma Psiquiátrica Brasileira necesita, consecuentemente, crear dispositivos para que tales vivencias se transformen en experiencias, o sea, en saberes socialmente compartidos, desarrollando capacidades de investigación en salud mental.

Para que eso ocurra es necesario que las vivencias eminentemente prácticas de los trabajadores de la salud mental sean narradas y registradas constituyendo, de esa forma, un archivo, parte fundamental de la memoria de las prácticas promovidas por la Reforma. En otras palabras, se necesita la realización de un trabajo de autoría junto a los trabajadores de la salud mental, que implique un proceso de transformación de las vivencias en experiencias, pasando por la narrativa escrita, por el registro narrativo de la práctica. El camino recorrido en esos tratamientos constituye el método clínico, que necesita hacerse conocer por el escrito y por la publicación. Un método clínico esotérico, conocido apenas por aquellos que lo practican, es de poca utilidad para la salud mental. Éste necesita ser narrado y divulgado entre aquellos que participan de la Reforma.

Tal actividad requiere un dispositivo apropiado y complejo. Así como se necesitan nuevos dispositivos clínicos se necesita, también, la creación de otro dispositivo que engendre la narrativa escrita de vivencias clínicas. La creación de un archivo, de una memoria y la divulgación de esas mismas narrativas son indispensables para que los trabajadores se tornen autores de la propia Reforma y la sociedad sepa lo que ocurre en ese ámbito. Además, sólo así un método clínico podrá ser conocido y elaborado para las finalidades colocadas por la Reforma Psiquiátrica.

Se trata, en verdad, de crear un universo narrativo que compondría una nueva psicopatología, por la manifestación de perspectivas promisorias para el trabajo clínico, teniendo en vista la inclusión en la sociedad. Es natural que, en esa circunstancia, se vuelquen las miradas desde la actividad puramente ordenadora de clasificación o de agrupamiento de las formas de enfermedad hacia la tarea sin duda más elevada y gratificante de conseguir una comprensión sobre la esencia y las conexiones internas de los procesos psicopatológicos. Es necesario no sólo conocer la desconcertante multiplicidad de las perturbaciones psíquicas en sus manifestaciones externas, sino también conseguir comprenderlas como resultantes de determinados presupuestos, descubriendo las leyes que rigen su surgimiento y su dinámica.

Este complejo e interminable trabajo se basa en hechos observados en la clínica, que suministran las bases para la psicopatología entendida como un discurso emergente que transforma vivencias clínicas en experiencias, o sea, en conocimiento socialmente compartido y que construye un método adecuado al tratamiento.

Si ese discurso toma en cuenta la singularidad y la respectiva subjetividad manifestándose en la clínica, esa psicopatología puede ser perfectamente denominada Psicopatología Fundamental.

Agradecimientos

Agradezco el valioso comentario realizado por la profa. dra. Ana Cleide Guedes Moreira. Éste contribuyó generosamente para la claridad y precisión del texto. Agradezco también a la Dra. Sara Hassan por la corrección del español.

Referências

Arendt, H. *Homens em tempos sombrios*. Trad. de Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Berlinck, M. T. *Psicopatologia Fundamental*. São Paulo: Escuta, 2000.

Canguilhem, G. *Escritos sobre a medicina*. Trad. de Vera Avellar Ribeiro. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

Fédida, P. *Clínica psicanalítica: estudos*. Trad. de Claudia Berliner, Martha Prada e Silva e Regina Steffen. São Paulo: Escuta, 1988.

Jaspers, K. *Psicopatologia geral*. Psicologia compreensiva, explicativa e fenomenológica. Trad. de Samuel Penna Reis. Rev. term. e conc. de Paulo da Costa Rzezinski. Rio de Janeiro: Atheneu, 1987.

Platão.

- *A república*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará – Edupfa, 2000.
- *O banquete*. Trad. de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará – EDUFPA, 2001.

Ricoeur, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Trad. de Alain François et al. Campinas: Unicamp, 2007.

Mascaradas contemporáneas del patriarcado

Sandra Rochel Cabo

Inicio

Desde el surgimiento de los primeros movimientos feministas hasta la actualidad, los progresivos cambios subjetivos y sociales en las condiciones femeninas, han transcurrido por varios momentos socio-históricos en donde espectadores y sujetos nos hemos ido aproximando poco a poco a un ideal emancipatorio, descontracturando el discurso patriarcal hegemónico.

Las reconstrucciones de las diferentes condiciones femeninas a lo largo de los períodos históricos feministas, han establecido nuevas formas de representaciones sociales femeninas (MOSCOVICI, S., 1979) y de rearticulaciones de las significaciones subjetivas establecidas, (BLEICHMAR, S., 2005) dando lugar a la incorporación de discursos, hábitos y legitimaciones en los posicionamientos de género.

En las sociedades occidentales contemporáneas la influencia de algunos discursos posmodernos en las fuentes masivas de la información, acompañada por el desarrollo en la transmisión de esta información, ha facilitado; a través de muchos medios masivos de comunicación, el acceso y la creación de modalidades particulares de conocimiento, normalizando comportamientos y códigos en la comunicación entre personas. Estas modalidades de conocimiento o *representaciones sociales* (MOSCOVICI, 1979) y su concesión; legitimadas y reforzadas a través de lo mediático, es lo que funciona como conocimiento de sentido común.

En nuestras sociedades, más específicamente, en sectores donde la educación, la tecnología y el consumo masivo son necesarios para el intercambio socio-económico propio del desarrollo de la urbe, las representaciones sociales de género se construyen bajo la influencia del modo de producción capitalista. En Argentina, a partir de los 80's ; con su expansión a través de la prensa, la radio y la televisión, se empiezan a reelaborar nuevas formas de representaciones sociales femeninas, devenidas de una "relación histórica entre el activismo feminista y la cultura popular masiva, dándose una constante deriva de los discursos feministas cuyos tópicos, argumentaciones y relatos se van entramando en el lenguaje de sentido común y la oferta mediática de manera oblicua para consumo de las capas sociales medias (CHANETON, J., 2007)."

Capitalismo y patriarcado

Llegado el siglo XXI, las mujeres ya determinan las formas y tendencias del consumo, tanto en las industrias culturales como en la tecnología, y cualquier producto ofertado en el mercado. En los medios publicitarios se verifica un cambio en las estrategias de los avisos, apuntando a las preferencias femeninas, equiparando la libertad de consumo y el poder de las compras con el de liberación y mayores oportunidades femeninas. Para Alberto Pierpaoli, presidente de "The Gender Group", consultora especializada en diferencias de género, "las mujeres actuales deciden sobre el gasto y ahorro familiar y tienen una alta incidencia en la compra de artículos y servicios que antes estaban reservados para los hombres (...)" (Revista Ñ, Clarín, 1-12-2007).

Esta tendencia femenina al consumo, hace referencia al espacio público reestablecido en función de una libertad de movimientos que predispone a la obtención de reconocimiento y prestigio en un mundo que les facilita la autonomía que no han podido lograr en la escena privada y frágil de las relaciones íntimas con los hombres (marido, hijo, padre) (FERNÁNDEZ, A. M., 1994). Profesionales exitosas, jovencitas libres de prejuicios sexuales, mujeres que realzan y transforman sus atributos físicos, son ejemplos de este afianzamiento en la esfera de las relaciones públicas que en el plano íntimo, sería más difícil sostener.

La institución familiar ha favorecido la construcción de una subjetividad femenina, derivada de la ubicación social de la mujeres en la cultura patriarcal (BURIN, 1999). Las mujeres modernas, atravesadas por este discurso, dan cuenta; sin embargo, de nuevas modalidades de construcción de su subjetividad, oponiéndose al régimen patriarcal, insertándose en un circuito público en donde aún se ignoran las

estrategias que realizaron para lograrlo, se enfatiza en lo armónico y lo exitoso, cuando en realidad hubo resistencia al sistema y lucha de opuestos (LOMBARDI, A.).

Liberación individual y liberación social

El capitalismo patriarcal, como lo denominaba Marie Langer (LANGER, M., 1973), siempre encuentra sus formas más astutas para introducirse en los discursos que marcan la tendencia. La propagación y aceptación de múltiples estilos de vida "progresistas" y modernos para las mujeres, es comparable a la incorporación del fenómeno de la globalización en nuestros escenarios económicos y culturales locales. Se puede observar como la libertad de comercio que deviene en abolición de políticas proteccionistas para garantizar la formación de un mercado único de bienes y capitales; y por consiguiente, la construcción de mercados de empleos locales, es equiparable a la adopción de un imaginario social tendiente a la eliminación de barreras para la construcción de representaciones sociales; que en apariencia, promueven libertad sexual y autonomía, implicando mayor consumo y por lo tanto la reproducción constante de los ejercicios cotidianos y personales del poder patriarcal. (CASTORIADIS, C. 1989). La posesión del poder patriarcal; antes apropiado solamente por los hombres, hoy en día sería también adjudicado a las mujeres en diversos ámbitos.

Todo este proceso, nos ofrece pautas para pensar que no existe aún emancipación de la mujer; debido a que no existe todavía un proyecto colectivo de liberación, que podría suponer la posibilidad de conseguir la liberación individual y la liberación social como una sola y misma cosa. (LANGER, M. 1972).

Proyecto de transformación social y autonomía

Para Castoriadis, (CASTORIADIS, C. 1988) la transformación de la sociedad representa el cuestionamiento de sus instituciones, su heteronomía, su representación del mundo y sus significaciones imaginarias y sociales, lo que lo llevó a plantear su proyecto social de autonomía.

La autonomía como proyecto social-histórico de emancipación sería efectuado por la acción autónoma de las personas, tales como son producidos por la sociedad actual, para poder recrear instituciones capaces de cuestionar sus propias leyes. Para Castoriadis, (CASTORIADIS, 1988) 1 una sociedad autónoma, es la que sabe que no puede vivir sin leyes pero con la autonomía necesaria para interrogarlas. Los interrogantes deben permanecer como preguntas siempre abiertas, siempre respondidas y siempre cuestionadas para evitar realizaciones heteronómicas extremas como las conducentes a los totalitarismos.

En el caso de la *autonomía de género*; tal como lo plantea Ana María Fernández (FERNÁNDEZ, A.M. 1999), es la libertad que una mujer tiene para actuar de acuerdo a sus elecciones y no a las de los otros:

"En tal sentido, hay una estrecha relación entre la adquisición de autonomías de las mujeres y los espacios de poder que puedan, tanto individual como colectivamente, instituir.

En realidad, el grado de autonomía de un sujeto singular es inseparable del grado de autonomía del grupo social al que pertenece. Es decir que el grado de autonomía personal que una mujer pueda desplegar dependerá también de la autonomía posible de su grupo social y de aquella que las mujeres de la sociedad a la que pertenece hayan alcanzado. En síntesis, la autonomía de un grupo social no depende exclusivamente de la voluntad personal de quienes a él pertenecen. Para que alguien pueda saber qué quiere en su vida y cómo lograrlo, que se sienta con derecho a decir no, a incidir en su realidad para lograr sus proyectos, necesita un tipo de subjetividad cuya construcción no depende exclusivamente de su psiquismo. Entran en juego aquí condiciones de posibilidad histórico-sociales de gran complejidad, y bueno es reconocerlo, de lenta y difícil modificación."(FERNÁNDEZ, A.M., 1999).2

Nuevas experiencias sociales: nuevas experiencias subjetivas

Una mirada estética y racional de nuestras ciudades puede mostrar variados matices de una tendencia posmoderna instalada en nuestra cultura. Se puede observar cómo los fenómenos posmodernos sobrevenidos en las últimas generaciones, han cuestionado; por medio, de múltiples experiencias, los

hábitos dominantes que han guiado muchos estilos de vida propios de los sectores medios de la población. En la subcultura femenina, el *ser para sí* y no para los demás, ha marcado nuevas formas de construcción de la subjetividad.

Los procesos simbólicos de constitución psíquica elaborados a través de los vínculos primarios, llegan a un tiempo, en el cual, el desarrollo de la deconstrucción de propuestas originarias relacionadas con la sexualidad y la reformulación de ideales, transitarían por un proceso de recomposición de nuevas identificaciones más conocido como adolescencia.

Las adolescentes actuales, predispuestas a mecanismos de maduración conducidos no sólo por modelos identificatorios familiares de la sexualidad, sino por el flujo masivo de información de los medios, a través de personajes virtuales (BLEICHMAR, S. 2005) 3, construyen y activan representaciones generadoras de identidad no sólo en virtud de aquellos aspectos tomados del otro, –como lo había planteado Freud en *La Identificación*: "la identificación aspira a conformar el propio yo análogamente al otro tomado como modelo" para luego alejarse de él - (FREUD, S. 1981), sino en virtud de una experiencia dinámica de identificación *intersubjetiva* en donde la tensión existente entre la búsqueda de autonomía y la necesidad de subsistencia de otro que sea capaz de brindar reconocimiento, no se rompa quedando un sujeto en posición de Amo. (BENJAMIN, J. 1997). En consecuencia, aquel proceso identificatorio, la conformación de una unidad complementaria activo-pasivo, encarnada como la lucha por la diferenciación con respecto al otro (la lucha de la individuación con respecto de la madre), desembocaría en una relación de tensión, que yace como la estructura básica de la dominación.

Las jóvenes de hoy en día, gracias a las nuevas formas de experiencias subjetivas posibles en la posmodernidad, se atreven a transgredir los confines de los estereotipos genéricos, adoptando social y subjetivamente modalidades identificatorias en donde los mandatos familiares ya no representan influencias determinantes, pero si la influencia de mensajes saturados de contenido sexual explícito a través de cualquier medio de comunicación. Según Sergio Balardini (BALARDINI, 2007) 4, psicólogo y miembro del Programa de Estudios de Juventud de Flacso, explica en una nota para La Nación que, hoy en día se diluyó la frontera entre lo que consumen los padres y los hijos, haciendo referencia a revistas y programas televisivos donde aparecen con frecuencia mujeres desnudas. En la misma nota del diario, se hace referencia a anécdotas sobre fiestas y discos en donde las jovencitas le practican sexo oral a los concurrentes del lugar para ganar algún premio o simplemente para competir con sus amigas (LA NACION, 02/12/07) 5. Por supuesto que el objeto de deseo sexual prevaleciente es la imagen femenina, a pesar de encontrarnos en una época de nuevos cuestionamientos y replanteos sobre el orden patriarcal dominante.

El ser para sí, pero con el cuerpo como las demás

Los sistemas representacionales sobre el cuerpo femenino están modelados a partir del imaginario social y del poder simbólico de las instituciones patriarcales, que; a través de los mitos e imperativos sociales, construyen las representaciones inconscientes del cuerpo, al mismo tiempo que imprimen su destino. En el cuerpo femenino las diferencias sexuales anatómicas marcan un destino diferencial profundamente determinado por la significación que el patriarcado le impone. Este destino no es inmodificable, ni categórico en el tiempo, y sus significaciones cambian de acuerdo al momento histórico y al imaginario social, y no solo a los procesos fisiológicos propios del sexo femenino.

Los avances de fin de siglo y principio de milenio en materia de medicina estética y de la ciencia médica en general, han sido inherentes a diversos procesos individuales de prolongación de la esperanza de vida humana. Las nuevas tecnologías y su relación con la salud, han sido objeto también de variados mecanismos de transmisión de la información conducentes a lograr posicionamientos subjetivos tendientes a construir fantasías sobre un cuerpo *juvenil y bello*, sinónimos de sano y femenino, capaz de superar las barreras del tiempo.

Con la ayuda de seductoras estrategias de marketing que suscitan al consumo de innumerables formas de rejuvenecimiento y embellecimiento, el contingente femenino ahora puede acceder libremente a procedimientos quirúrgicos de transformación estética. La pseudo-libertad experimentada al poder modificar el cuerpo por medio de procedimientos artificiales, sin que se vea afectada la propia subjetividad,

hace parte del imaginario tecno-cultural que se pretende crear a través de ilusiones de feminidad y felicidad.

Estas representaciones corporales que habitan un cuerpo *posthumano*; es decir, artificialmente construido (BRAIDOTTI, 2004) actúan funcionalmente en virtud de un discurso capitalista-patriarcal que moldea lo significados inconscientes acerca del ser mujer, dando como resultado la intensificación de la diferencia sexual y no su desdibujamiento como se pretendería en el ideal posmoderno.

El uso de estrategias perversas del marketing de las transformaciones estéticas como difundir en revistas de divulgación femenina publicaciones como: "*La liberación femenina avanza en los quirófanos*", "*se viene el titanio*", "*esa papada que pesa y avejenta*", "*un bisturí inteligente*", "*que nadie adivine tu edad*", "*cómo transformar una cara gorda*" (Guía de Transformaciones Estéticas), 6 podrían ser el ejemplo más moderno del *homeovestismo* oculto, concepto que según Louis Kaplan (KAPLAN, L. 1994) implicaría la imitación del género exhibiéndose como mercancía sexual, que en el caso de la industria de la estética se muestra en función de ilusiones de feminidad y libertad.

Familias unipersonales o reproducción de la maternidad: disyuntivas del patriarcado

Cuando a fines de los '70 Nancy Chodorow (CHODOROW, 1984) planteaba que el ejercicio de la maternidad; como práctica social que se reproduce de generación en generación, constituía la base trans-histórica de la subordinación social femenina, muchos movimientos feministas empezaban a esbozar la necesidad de organizar nuevos modos de organización parental que pusieran fin a esta división sexual del trabajo.

En las últimas décadas del s. XX, muchos varones adoptaron nuevas modalidades laborales que les permitían dedicar más tiempo a sus hijos pequeños. Estas modalidades de trabajo, por las cuales empezaron a optar tanto varones como mujeres, formaban parte muchas veces de un emprendimiento laboral independiente, que se generaba por la renuncia a posiciones empresarias muy exitosas que requerían dedicación total, y no permitían disponer de horarios para el ejercicio de la crianza. (MELER, 2000).

Pero el atractivo de un ideal de ser una buena madre o un buen padre, no neutralizó la fascinación por la obtención de ascenso social en muchos sectores urbanos de la población. Las mujeres que pocos años atrás veían frustrado su éxito laboral y profesional por medio de una especie de "techo de cristal" (BURIN, 1996) que se formaba en el interior de las empresas, hoy en día con los cambios propuestos en materia de ofrecer una mejor calidad de vida para las mujeres del nuevo milenio, 7 se ven impulsadas a desafiar los obstáculos genéricos que a nivel personal, social y profesional les impedían obtener los mismos beneficios que el colectivo masculino.

Muchas mujeres adultas jóvenes que prefieren no optar por la maternidad y que adoptan la soltería a modo de preservar sus aspiraciones educativas y su alto nivel cultural, se cuestionan acerca de la posibilidad de elegir la pareja "adecuada", argumentando que es preferible estar sola ante el riesgo de elegir un compañero incorrecto. Según la psicóloga Deisy García Rodríguez⁸ (RODRÍGUEZ, 2008), profesora de la Universidad de Holguín, "estas mujeres instruidas con mayor desarrollo educacional (...), poseen un nivel de expectativas y exigencias altos." Comenta: "no nos viene bien cualquier hombre; tiene que ser alguien que reúna diversos requisitos en lo profesional y cultural, amén de que muchas no aceptamos que arrastre vicios de ningún tipo."

Estas modalidades actuales de la búsqueda del hombre idealizado a manera de un padre protector, acompañadas por los imperativos de los "ideales liberales que sustentan los principios que si una persona es perseverante, capaz y hace méritos suficientes, podrá ascender rápidamente hacia posiciones de éxito laboral; según el modelo androcéntrico del "self made man", es lo que se pone en vigencia en estos nuevos anclajes del patriarcado (BURIN, M. 2004). Este argumento hace parte de un *modelo de equidad* que sugiere un ideal que intentaría suprimir la discriminación con el fin de que las mujeres puedan incorporarse a todas las profesiones, "homologándose de hecho al modelo masculino y negándose las diferencias de género y a las especificidades femeninas." (BURIN, M. 2004) 9

Las experiencias sociales y subjetivas en un mundo globalizado, incitan al exceso de la deshumanización en el sentido de privilegiar la acumulación y la rivalidad propios de la cultura masculina dominante (MELER, 2004), por lo cual las mujeres se ven inducidas a la competencia profesional; al extremo, de relegar toda experiencia subjetiva de maternidad y de relaciones íntimas. Por lo tanto, toda experiencia subjetiva devenida de una cultura patriarcal agravada por las consecuencias devastadoras de las políticas neoliberales no puede tener otro carácter que el de la subordinación.

Conclusión

Actualmente los gestos masivos de generalización de las ideas feministas, han conformado para muchas mujeres la posibilidad de transformación en las formas de construcción de la autonomía, pero el surgimiento de un imaginario emancipatorio más o menos visible, no significa que se haya concebido plenamente su realización.

La complejidad de nuestra contemporaneidad capaz de fusionar las viejas estructuras de dominación con los nuevos ideales posmodernos, requiere de un análisis específico en donde se develen algunos de los mecanismos de invisibilización de dichas estructuras. La dominación masculina se reanuda bajo la apariencia de formas de igualdad de género, dificultando su reconocimiento y contribuyendo al retorno y permanencia de las apropiaciones patriarcales modernas.

El carácter globalizador de los últimos tiempos ha permitido la influencia de los valores del mercado de consumo sobre varios aspectos socio-culturales, consintiendo la aparición de determinados problemas de naturalización de algunas formas contemporáneas de subordinación de género, que brotan en un escenario de liberación femenina en donde la autonomía se ha introyectado como la capacidad de ser individuos productivos.

En virtud de los alcances de los ideales feministas y a pesar de los avances de dicho movimiento; surgen aún hoy en día, ciertas formas de dominación patriarcal y económica que paradójicamente se muestran enmascaradas a través de imágenes de igualdad social de género y clase, por lo que se hace necesario continuar develando este tipo de fenómenos.

Reconocer algunos cambios sociales y subjetivos como problemáticas de género sin que necesariamente estas aparenten serlo, contribuiría a acercarnos a uno de los grandes ideales modernos aportado por los movimientos feministas contemporáneos: la transformación de las concepciones, las relaciones y las prácticas entre hombres y mujeres, y de todos los seres humanos.

Notas

1 Op. Cit.

2 Op. Cit... *La cursiva es mía.*

3 Op. Cit

4 Ver: http://www.lanacion.com.ar/Archivo/nota.asp?nota_id=967117

5 Ídem.

6 BYS Centro de Excelencia en Cirugía Plástica. Guía de Transformaciones Estéticas, Año 1, número 4, agosto 2007.

7 O.N.U. Declaración del Milenio. <http://www.undp.org/spanish/mdg/basics.shtml>

8 En: www.cronicadigital.cl/modules.php?name=News&file=article&sid=10592 Santiago de Chile, 2008

9 Op. Cit.

Bibliografía

BENJAMIN, Jessica. Sujetos iguales, objetos de amor. En MELER, Irene. Género y subjetividad: la construcción diferencial del Super yo en mujeres y varones. X Congreso Metropolitano de Psicología, (APBA), Facultad de Psicología, mayo de 2002. Ver en www.elsigma.com/colaboraciones

BLEICHMAR, Silvia. La subjetividad en riesgo. Bs. As., E. Topía, 2005.

BRAIDOTTI, R. Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada, Barcelona, Gedisa, 2004.

BURIN, M. Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables. En BURIN y DIO BLEICHMAR, Género, psicoanálisis y subjetividad. Bs. As., Paidós, 1996.

BURIN, M. Género y psicoanálisis: subjetividades femeninas vulnerables. En: Género, psicoanálisis y subjetividad, compilado por BURIN, Mabel y DIO BLEICHMAR, Emilce. Bs. As., Paidós. 1999.

BURIN, M. Género, familia y carrera laboral: conflictos vigentes. En: Revista Subjetividad y procesos cognitivos 5, Género, trabajo y familia. Bs. As., UCES, Abril de 2004.

CASTORIADIS, Cornelius. Los dominios del hombre: las encrucijadas del laberinto, Barcelona, Gedisa. 1988.

CASTORIADIS, Cornelius. La institución imaginaria de la sociedad. Vol.II: El imaginario social y la institución. Barcelona, Tusquets, 1989.

CHANETON, July. Género, poder y discursos sociales. Bs. As., Eudeba, 2007.

CHODOROW, N. El ejercicio de la maternidad: psicoanálisis y psicología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos. Barcelona, Gedisa, 1984.

FERNÁNDEZ, Ana María. La mujer de la ilusión. Pactos y contratos entre hombres y mujeres. Bs. As., Paidós, 1994.

FERNÁNDEZ, Ana M. Orden simbólico. ¿Orden político?. En Zona Erógena, Bs. As., Mayo 1999.

FREUD, Sigmund. Psicología de las masas y análisis del yo. Cap. VII, La identificación. Obras Completas. Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, 4ª edición.

KAPLAN, Louise. Perversiones femeninas, las tentaciones de Emma Bovary, Bs. As., Paidós, 1994

LANGER, Marie. La mujer, sus limitaciones y potencialidades. En Cuestionamos, compilado por Marie Langer. Bs. As., Búsqueda, 1987.

LANGUER, Marie. Citado por VOLNOVICH, Juan Carlos en II Jornadas de Actualización "Femineidad-Masculinidad, Nuevos sujetos y sus prácticas" del Foro de Psicoanálisis y Género, de la Asociación de Psicólogos de Buenos Aires, 2 de noviembre de 1996.

LOMBARDI, Alicia. <http://agendadelasmujeres.com.ar/index2.php?id=3¬a=3099>

MELER, Irene. Los Padres. En BURIN, M. y MELER, I: Varones. Género y subjetividad masculina. Bs. As., Paidós, 2000.

MELER, Irene. Género y subjetividad: la construcción diferencial del Super-yo en mujeres y varones. En Revista Subjetividad y cultura, N° 21. México, Mayo 2004.

MOSCOVICI, Serge. El psicoanálisis, su imagen y su público. Bs. As., Ed. Huemul, 1979.

Psicoanálisis o género

Marta Nardi

En tanto discurso el psicoanálisis siempre está en relación a otros discursos, relación que podemos caracterizar como rotaciones de los discursos, podemos hablar de cruces, de oposiciones, de incorporación de conceptos de otros campos, pero no de asimilación, en tanto la asimilación implica la destrucción de lo asimilado, la eliminación de los rasgos de origen.

Un ejemplo paradigmático es el Seminario/ escrito "La Carta Robada" de Lacan, escrito que inaugura la edición de sus "Escritos". Notemos que en ningún momento se pretende hacer "la psicología de Edgar Allan Poe".

Lacan toma este cuento porque muestra muy de cerca lo que Freud plantea en "Más allá del Principio del Placer" : la determinación significativa y el automatismo de repetición.

El juego del azar y la necesidad o de cómo los dados fueron tirados en una jugada inaugural, donde nos toca los que nos toca, nacer en el seno de una lengua u otra, de una constelación familiar u otra; de cómo esa tirada original resta como imposible porque la intervención significativa impone una ley de repetición necesaria y es esa y no otra la que nos regirá esta puesta en relación con la ley de probabilidades vía Poincaré y fundamentalmente Andrei Markov, vía las series o cadenas marcovianas.

Y vía estas series o cadenas Lacan escribe una sintaxis de cuatro términos, sólo una sintaxis en la cual se sostiene un sujeto (alfa, beta, gama, delta).

La idea fundamental de las series está conservada: series o cadenas con "memoria" que comportan una temporalidad no lineal.

La Carta Robada de Poe y las series de Andrei Markov han sido incorporadas a nuestro campo y en tanto conservan el rasgo de origen del discurso al que pertenecen, nos plantean interrogantes a los cuales volvemos una y otra vez.

Así como el psicoanálisis no asimila otros discursos-no podría hacerlo sin hacer desaparecer su lógica interna-, pretende no ser asimilado por otros discursos. Y no sólo en lo que a la extensión se refiere, sino al riesgo que corremos en la conducción de los análisis, que la psicología, por ejemplo nos tome y nos borre como analistas. Por ejemplo si conducimos los análisis tomados por la cuestión del género, si confundimos el sexo con el género.

Una cita de la clase del 12/5/65 de Lacan que de alguna manera operó como disparador de este trabajo: "El género opera como acumulativo de la oposición significativa." Esta oposición puesta a jugar en el lenguaje tiene un efecto de acumular sentidos y saber. Podemos llegar a pensar que lo masculino y femenino se juegan en los caracteres secundarios o en los roles o en las variaciones que cada cultura impone a los llamados hombres y mujeres, que son construcciones sociales a deconstruir en un trabajo analítico.

La distinción de género y sexo está hecha para recordarnos que lo que funda la oposición diádica hombre-mujer no tiene como fundamento radical más que la oposición de los sexos sobre la cual no sabemos nada. Freud mismo articula la oposición masculino-femenino en equivalentes, paralelos, metáforas: activo-pasivo, penetrante-penetrado, sujeto-objeto.

Pero nosotros en el lugar del analista podemos decir por ejemplo que un hombre es "masculino" porque su partenaire sea una mujer? Qué pasa si la dicha mujer es puesta en el lugar del padre con el cual el dicho hombre mantiene una relación homosexual, es decir de un solo sexo? ¿Qué pasa si una dicha mujer coloca a su partenaire "masculino" en el lugar del falo al que ella está identificada?. Una relación falo a falo es también una relación homosexual, porque siempre estamos en un solo sexo.

Que un hombre se excite con una mujer no dice nada más que la ha llevado, a la patria fálica, la ha tomado como falo. No tiene nada que ver con encontrarse con el otro sexo. Que una mujer encuentre su lugar en el deseo del hombre no dice nada de ella ni de su goce ni que para ella haya otro sexo... que el de él. ¿Es que el psicoanálisis puede decir en qué consiste ser hombre o mujer?

Nuestra orientación en este campo es como siempre atenernos al discurso del psicoanálisis. Cada discurso lo es en tanto comporta una particular relación con el saber y la verdad y el del género es un discurso. Tomemos entonces en primer lugar la relación al saber y la verdad y en segundo lugar intentaremos dar cuenta de la lógica lacaniana para lo que sea del orden de la sexuación.

A partir de Descartes algo cambia en la relación entre la verdad y el saber ya que antes de Descartes se puede hablar de un estado preacumulativo del saber y a partir de Descartes, la ciencia, a cuyo cargo ha sido dejado el saber, ella misma se constituye en el modo de "producir" el saber y acumularlo. La acumulación, operación indispensable en lo que refiere a la lógica del capitalismo, implica no sólo la acumulación del capital sino también del saber. La psicología moderna nace para explicar cómo un sujeto se mueve dentro de la estructura capitalista, cómo un sujeto se enfrenta con esta acumulación de saber; de qué manera su conducta se despliega en los diferentes ámbitos del capitalismo. Su conducta incluye sus hábitos sexuales, lo esperable, lo deseable, lo censurable para cada uno de los sexos. Aquí se insertan los estudios sobre el género que afirman un saber sobre el sexo.

Pero es precisamente aquí, en este punto que se inserta la revolución freudiana al postular un saber sin saber conciente, y un pensamiento inconciente sin saber. Desliga, y en este mismo movimiento subvierte, la relación, la identidad para ser más precisos, del ser y el saber al postular un ser sin saber. En el contexto que estamos trabajando podemos decir que Freud postula un saber sin sujeto que lo soporte.

Es en los tropiezos de mi discurso donde encuentro mi estatuto de sujeto y es allí donde una verdad puede articularse. Otro punto a destacar de la operación freudiana: Extrae la verdad del campo de la religión, campo al que había sido confinada por Descartes, y la introduce en el campo de la palabra tomada como orden simbólico y no como revelación divina. La verdad, entonces se articula por los caminos insospechados del síntoma a pesar de que el "yo" de ella no quiera saber. No se llega a ninguna verdad por la acumulación del saber.

Esta revulsión en el campo del saber y la verdad trae aparejada una subversión del sujeto, que ya no se presenta como el correlato del objeto en el acto del conocimiento. El sujeto es expulsado del saber, en tanto el saber es una articulación significativa, dejando en sus intersticios un sujeto supuesto. Porque siempre nuestro sujeto es supuesto; el significativo en el mismo momento que lo constituye lo borra como tal. Entonces si hay del saber no hay del sujeto y si hay efecto sujeto hay caída del saber. Nos queda su reconocimiento en presencia de una sintaxis; a la manera de las alfa, beta, gama, delta, -que tomamos al comienzo de este trabajo vía el breve comentario sobre "La Carta Robada",- presentan un ordenamiento sintáctico carente de sentido pero constante. Que esta sintaxis esté presente que se module a través de la repetición es el indicio de que hay un efecto sujeto.

El saber se detiene ante el sexo e implica un borramiento, una negación de su "genealogía" que es sexual. El inconciente es una articulación de saber o mejor dicho de los restos del saber, en el sentido que no hay todo saber del inconciente o en el inconciente. El sujeto queda indeterminado en relación a la articulación significativa, saber que se detiene ante el sexo y el sujeto toma su lugar se aloja "en el puro defecto del sexo". Pero cuál sería ese defecto?

El sexo "en su esencia de diferencia radical" 1 permanece tachado por el saber y rehúsa el saber. No se quiere saber que no hay saber sobre el sexo, que la dimensión en relación al sexo y el saber es la imposibilidad. El secreto del sexo, su enigma, el pudor que inspira, el horror que suscita son velos necesarios que cubren la imposibilidad de cualquier saber. Entonces el saber es una articulación significativa que resiste a la verdad entendiendo la verdad como "un decir sobre el sexo ". (19/5/65). Esta afirmación establece la verdad en una particular relación al saber y al sexo en el campo del psicoanálisis. En esta divergencia entre el saber y la verdad, en este no encuentro el sujeto se constituye dividido.

¿Cómo tratar esta acumulación de saber propia de la sociedad en que vivimos, cómo orientarnos en relación a ella? La vía es el semblante, acuñado por Lacan en relación a los discursos. El semblante ocupa

el lugar del agente del discurso, comanda el mismo al mismo tiempo que es producido por el discurso mismo. El semblante implica la acumulación de significantes, siendo el discurso universitario el caso de la acumulación de significantes de índice 2, es decir de saber. Trabajando en relación a los cuatro discursos el discurso de género pertenecería o se inscribiría bajo el campo que genera el discurso Universitario. En tanto comandado por el saber, el discurso universitario acumula el saber de los amos e impulsa, estimula a saber, a la producción de los papers, de las normativas y de la higiene sexual, tenga esta higiene sexual el signo que los tiempos le atribuyan.

Espero que se vaya aclarando el título de este trabajo.

Algo de Lógica

Juanito era un formidable razonador: Todo lo viviente tiene pene, mi hermana es viviente, luego tiene pene., razonamiento que nos muestra como el órgano es promovido a significante bajo la forma de premisa universal. De allí en más las teorías sexuales infantiles regidas por el falo producen saber inconciente, fundado en una exclusión de lo femenino.

Las teorías sexuales infantiles, fundadas en la primacía del falo no son para nada falsas, tienen una relación con la verdad que el saber que ellas comportan encubre. Regidas por la primacía del falo no pueden incluir en el saber otro sexo que no sea el portador del atributo. El otro sexo se define por no portar el atributo, entonces se arma la oposición fálico-castrado.

La mujer aparece en la lógica freudiana sin representante o con un representante inadecuado. Siguiendo a Freud el saber falla de entrada en su estructuración y no podría ser de otra manera porque no hay representante de otro sexo que el fálico.

Las teorías sexuales infantiles comparten una verdad ineludible no solo porque se guían por el cuerpo sino porque son producto del cruce del cuerpo con el significante. Y el significante no puede significar otro sexo que el fálico. El desconocimiento del sexo femenino no refiere a un desconocimiento del órgano en cuestión, no se trata de una ignorancia de género, sino se trata de una falta de referencia que lo femenino implica bajo la primacía fálica. No es una cuestión de género lo que puede hacer tambalear el saber. El saber no puede incluir en su articulación otro sexo que no sea el portador del atributo. Lo femenino, el sexo femenino, agujerea entonces el saber.

Pero nos encontramos con un obstáculo de tipo lógico. Fálico-castrado es una oposición diádica que comporta una lógica binaria y no es esta la lógica que Lacan intenta formular una y otra vez para formalizar el discurso del psicoanálisis porque todo binarismo conlleva como trasfondo la idea de la complementariedad.

Tomemos por la vía del rasgo: "Todo lo viviente tiene pene", "Todos los hombres son mortales", "Todo trazo es vertical", son todas proposiciones universales afirmativas. Estas proposiciones-y siguiendo a Peirce en su crítica a la silogística aristotélica- sólo se sostienen por el cuadrante vacío que implica la ausencia del rasgo (del trazo vertical).

El todismo fálico, indispensable para articular nuestro pensamiento se sostiene en la exclusión de lo femenino, en términos de la exclusión del rasgo, del no portador del rasgo. Todavía seguimos con el binarismo.

La mujer es reprimida tanto para la mujer como para el hombre y lo es doblemente porque el representante de la representación, en tanto no hay representación de lo femenino-, está perdido. Se puede llegar a recuperar pero sólo bajo los efectos de una verneinung, una negación, es decir bajo la forma de no teniendo lo que nunca ha sido cuestión que tenga.

Volviendo a Juanito y a su hermanita: Ella es viviente, no hay duda de ello, entonces esto quiere decir que está bajo la premisa fálica y sin embargo aún estando regida por el significante no tiene el órgano. ¿Qué lógica aplicarle entonces a este viviente (y hablante) que estando regido por la función carece del atributo? ¿Qué lógica le cabe a este hablante que estando regido por la función recae sobre él una negación?

Le es necesaria a Lacan una nueva búsqueda para resolver la cuestión de lo femenino y lo masculino, de lo que es del orden del hombre y de la mujer sin caer en el binarismo (lógico) que conlleva a una complementariedad que oscila entre el discurso de género y el discurso de la religión, anclados ambos en los universales.

Pero ¿es posible fundar una doctrina sólo en el particular? No parece ser posible ni tampoco es posible el pensamiento sin una universalidad del mismo.

La búsqueda entonces se orienta en el sentido de fundar un nuevo universal en la excepción que lo objeta. (Clase del 3/3/72 y Le Gauffey 118).

Y el instrumento elegido es la lógica modal y la escritura de los así llamados matemas de la sexuación, donde tampoco vamos a encontrar las definiciones de lo que en psicoanálisis se entiende como hombre o como mujer. Lo que sí encontramos por lo menos en una primera lectura son las condiciones del goce en el hablante que nos indican nuestra bisexualidad constitutiva ya que la partición del cuadro en lado femenino y lado masculino no dice que no tengamos que recorrer uno y otro lado una y otra vez.

No nos es posible en este artículo dar cuenta del minucioso trabajo que Lacan lleva adelante en el transcurso de varios seminarios.2. Vamos sólo a delimitar el problema.

"La función llamada sexualidad está definida en tanto sepamos algo de esto -y sabemos algo después de todo, aunque no fuese más que por experiencia- por esto de que los sexos son dos" 3.

Fundar lo que correspondería a una lógica de la sexualidad en términos de premisas universales, hacer depender la sexualidad de premisas universales, nos lleva casi sin darnos cuenta a un modelo animal: Todos los de un mismo sexo establecemos una relación con todos los del otro sexo. Esto constituiría una aptitud particular de cada uno de un lado para tener un valor para todos los del otro lado. Desde ya este universal no implica, en el sentido de que no quiere decir el "todos con todos"; podemos reemplazar o agregar más bien "todos y cada uno"... se relaciona con "todos y cada uno"...; a cada uno de un lado le corresponde su cada uno del otro lado, estableciéndose de esta manera una relación biunívoca.

Esta correspondencia biunívoca excluye la posibilidad del mal encuentro o el desencuentro entre las dos partes que constituyen el universo. La buena cópula está garantizada con esta especie de universal, tanto como está excluida la singularidad del encuentro. De aquí en más este buen encuentro se repite, podríamos cambiarle el signo al encuentro y postular un mal encuentro en el sentido de una cópula no muy exitosa pero esto no cambiaría en nada los fundamentos. Lo que no cabe plantear dentro de esta lógica de los universales es el desencuentro, la inadecuación de una mitad respecto de la otra mitad, la complementariedad imposible, lo azaroso del encuentro en el sentido que puede no producirse. Esta lógica de los universales, esta lógica de las mitades complementarias será más afín con el mundo animal y con la religión que con el psicoanálisis.

Remarquemos que Lacan sigue los desarrollos de la lógica simbólica contemporánea en el sentido de no apoyarse en el universal para garantizar la existencia ya que el universal me puede llevar a predicar en universos vacíos. Además sostener mi lógica en el universal conduce a la lógica de clases en tanto el universal implica los enunciados por los cuales los objetos deberían repartirse en dos todos de equivalencia opuesta y llegado el caso complementaria. Es decir todos los hombres, todos y cada uno de los hombres se relaciona con todas y cada una de las mujeres. Eso suponiendo que se pudiera especificar, clasificar, individualizar los rasgos específicos de cada una de estas clases. Ya veremos que no es así y si no es así la clase cae; no puedo operar con la clase vacía pero sí con el conjunto vacío ya que aún cuando el conjunto se vacíe, aún cuando no pueda enumerar los rasgos que hacen a los elementos de mi conjunto tengo siempre el conjunto vacío como elemento de mi conjunto.

Entonces si vía el universal no, entonces se tratará vía el particular (o el existencial), el "algunos" aristotélico. Y aquí otra dificultad que se intenta solucionar tomando los desarrollos de Brunschwing 4. El "alguno/algunos" aristotélico se entrelaza de diferente manera con el universal. Algunos A pertenecen a B: Esto puede querer decir: a) "todos los A pertenecen a B en cuyo caso es cierto que algunos pertenecen. Si bien hay una partición del todos, en el sentido del "algunos", y hay por lo menos uno que pertenece a B,

tampoco excluyo que puede ser más de uno y menos aún excluyo que todos puedan pertenecer. Con lo cual reconstruyo un todo. Esta es la particular mínima.

Nuestro "Alguno/s A pertenece a B" también puede querer decir: No todos los A pertenecen a B, sólo algunos, lo cual descarta la verdad de la Universal Afirmativa en el sentido de que "Todos..." pertenecen. Hay un límite superior que impide llegar al "Todos"; también hay al menos uno pero queda excluido que sea el caso de todos. Esta es la particular máxima y es la que emplea Lacan para fundar una existencia en un particular. Este particular El no-todo, presenta otra característica que según me parece es importante. Me refiero a la lectura extensional que Lacan marca y remarca una y otra vez: No lee esta particular máxima en el sentido de no-todos o no-todas sino una y otra vez dice "no-todo" o "no- toda".

Entonces retomando: El estar bajo la función y sin embargo ser objeto de una negación da, en la lógica implementada por Lacan, el no-todo; es un pasaje de la lógica del atributo a la lógica de la función con énfasis en la extensión. La negación aquí es discordancial no forclusiva. Discordancia, disonancia, desacuerdo con el todo. Al no ser forclusiva hay afirmación de existencia pero la negación cae sobre el todo: No existe La Mujer pero si existe una mujer que no hace un todo de ellas.

El lado femenino de las fórmulas de la sexuación hace objeción al todismo fálico porque estando afectada por la función no-todo el hablante, no-todo- su goce se ve afectado por la función. El no-todo no es su espejo, ni su opuesto ni su complemento. Es el lado del Otro sexo que el fálico para todo hablante ya sea dicho hombre o mujer. Y existe intermitentemente, en la modalidad temporal de la contingencia. (Mi observación: así, "hay mujer", así como "hay analista", en el après coup?)

Hablamos de existencia, entonces precisemos un poco la cuestión. Para que haya algo del orden de la existencia, se necesitan dos, cero y uno por ejemplo. Cero y uno dan dos en el plano simbólico; la existencia se arraiga en el plano simbólico, siendo lo real aquello que no se arraiga en ningún simbólico. Esta relación a lo simbólico es lo que define al ser parlante. Es claro que el ser deja de ser al hablar y es por esto que decimos que tenemos que soportar nuestra existencia, una existencia que es por el otro y por ningún ser. Estamos en la dimensión de una existencia sin esencia que es el correlato de un universal objetado por el no-todo. Variamos nuestra temática pero no nuestra lógica.

La función llamada sexualidad está definida por esto de que los sexos son dos. Y nada dice que hay alguna relación entre ellos; lo que sí se dice si digo que son dos es que si no hay dos no hay ninguno.

Que sean dos no implica que podamos hablar de un "segundo" sexo porque tampoco podemos hablar de un primer sexo. Tampoco está dicho para el hablante qué son estos dos sexos. Tal es el sentido de una articulación lógica empleada con frecuencia por Lacan, el "no ...sin", no hay hombre sin mujer, modalidad de la implicación material negada que no implica ninguna antecedencia ni consecuencia; esta implicación no debe ser leída en el que alguno de los sexos sería el antecedente y el otro el consecuente. Solamente indica que no podría haber uno sin el otro.

Sintetizando: El falo se formaliza primero como premisa universal anclada en el cuerpo -y esta es la operación freudiana - y más tarde como función - y esta es la operación lacaniana- y en tanto función no remite a ninguna presencia corporal sino a todo lo contrario, es decir a introducir la dimensión de la falta, falta de ser y un goce (regido por el falo) fuera del cuerpo. En la escritura de los matemáticos opera como la función rectora, aún bajo la forma de su negación, dejando un lugar libre en el argumento para la inscripción de un posible sujeto. $(\exists X: \neg \Phi X)$

En tanto función establece la relación entre un dominio y un codominio, o entre un dominio y su imagen. O para decirlo con mayor precisión y en relación al tema que nos ocupa, establece la relación entre dos conjuntos vacíos con el lenguaje, entonces estos conjuntos vacíos se llamarán hombre y mujer. Pero nada del lenguaje nos dice en qué consiste ser hombre o mujer. Nada más allá de la acumulación de usos y costumbres, de la acumulación de significantes que constituye el género.

El género parece saber acerca del ser sexuado y resiste al vacío del conjunto vacío soporte para la construcción singular del semblante masculino o femenino.

Es por el lenguaje que no hay segundo sexo, que hay otro sexo, es el "héteros", el otro que la cadena significante introduce en el mundo sin encontrar para este otro una referencia precisa.

Y dentro de la lógica lacaniana el héteros no es de ningún modo forzosamente del orden del sexo femenino; el héteros lo escribió Lacan en el grafo (del deseo) bajo la forma del Significante del Otro barrado. Esto quiere decir muchas cosas en la enseñanza de Lacan pero en lo que nos ocupa hoy vamos a tomar la referencia que él mismo da en esta clase del 3/3/72. Este matema quiere decir acá que el Otro "está ausente en lo que concierne a la relación sexual". Entiendo que en lo que hace al otro sexo no es cuestión de apelar al Otro, no se encuentran allí los significantes del otro sexo. Lo que si vamos a encontrar, a veces, es al Otro sexo, entiendo al sexo en el lugar del Otro. Si el héteros es el otro, tenemos que aclarar en primer lugar que no se sabe bien qué o quién es el otro. Desde el lugar del saber este otro/Otro sexo es un lugar vacío de cualquier saber o representación. Pero precisamente porque es un lugar vacío allí se pueden inscribir los efectos de la palabra.

Ubiquémoslos en los matemas a nivel de la línea superior: dijimos lado izquierdo de las fórmulas la negación de la función, la suspensión de la función deja un lugar vacante para que un supuesto sujeto se inscriba allí. Lado derecho: ausencia, bajo la forma de la negación tanto, del cuantificador como de la función. $(\exists X \neg \Phi X)$

Este es el lugar vacío donde una palabra puede inscribirse, pero para esto es necesario la desaparición de uno de los partenaires de la dupla sexual. Y no importa cual desaparezca; esto no es el privilegio de ninguno de los dos sexos. Este desvanecimiento está formalizado con la escritura del existencial negativo, un existencial que tiene negada tanto el cuantificador como la función.

Entonces para lo que es del orden de la palabra y su inscripción de sus efectos es necesario que haya dos (sexos) y uno de ellos se desvanezca. (Me es necesario recordarles que cuando digo dos, estoy diciendo cero y uno; me estoy refiriendo a elementos del conjunto y no al número como ordinal). Y hay dos porque hay un tres siendo el tres en cuestión, el tres necesario a la operación, a esta operación triádica que no se reduce a ningún binarismo, la hiancia entre cero y uno. Esta hiancia como tal es efectuada por la repetición -y siempre la repetición es un uno, como elemento de un conjunto- pero es otra la dimensión generada. La dimensión así generada, esta hiancia insalvable en tanto no es salvable por la palabra, está en la dimensión de la imposibilidad simbólica, es decir esta dimensión es del orden de lo real.

De no ser así la palabra no encuentra su lugar de inscripción. Mejor dicho, no encuentra el lugar para inscribir sus "efectos", entiendo los efectos de su eficacia ya que ningún efecto de corte e inscripción es posible sin el Otro sexo.

Para hablar entonces necesito que el Otro sexo desaparezca, con lo cual la "batalla de los sexos" pierde su carácter imaginario y alcanza la dimensión de malentendido -y no complementariedad- que caracteriza la sexualidad humana. Este Otro sexo está siempre en estado de desvanecimiento lo que hace que nunca podamos estar seguros de nuestro sexo ya que no lo hay sin el Otro sexo.

Si para hablar el Otro sexo tiene que desaparecer también es cierto que no puedo hablar sin él. Por eso hablo para asegurarme una y otra vez de mi posición sexuada y para existir. La existencia no se soporta en el ser sino en el otro, en el Otro sexo, aquél con el cual no tengo ninguna especie de relación, salvo la que invento cuando hablo.

Ese Otro que hago desaparecer cada vez que hablo y que sólo existe -y simultáneamente yo existo- también en el acto de decir. El decir no es sólo la palabra, es la palabra que funda un hecho. Y ese hecho es mi existencia inscrita en alguno de los dos campos: Hombre o Mujer. Esta es la verdad que el decir sostiene: que hay hombre y hay mujer y que deberíamos sacarle la conectiva "y" porque la hiancia que los separa y los constituye es insalvable en tanto conlleva la lógica de la imposibilidad.

Notas

1 CF: Lacan, J clase del 19/5/65

2 Considerar por ejemplo el seminario "*De un discurso que no sería del Semblante*", donde lleva adelante un minucioso trabajo en relación a la negación tomando apoyo en Robert Blanché; de allí produce el no-todo).

3 La cita corresponde a la clase del 3/3/72

4 CF: Le Gauffey, Guy: "*El No-Todo de Lacan*", Bs. As. , El cuenco de Plata 2.007

Psicoanálisis con niños

Presentación sección "Psicoanálisis con niños" *Consejo de Redacción de Acheronta*

En la presente sección hemos agrupado aquellos artículos relacionados al quehacer psicoanalítico con niños. El primero se enfrenta al autismo para preguntarse por los límites de su concepto. En el segundo se aborda la importancia del juego creativo como alternativa a las disciplinas institucionales y sus efectos sobre el juego. El último artículo indaga sobre la relevancia de la función paterna en el aprendizaje del niño

► En [Un petit colloque sur l'autisme a eu lieu...](#), **Marie-Claude Thomas** plantea varias cuestiones acerca de los saberes sobre la infancia actual. Principalmente, toma el autismo como fenómeno a interrogar, y no como entidad natural. Se pregunta si el autismo es un cuadro descriptivo o una construcción. A que resiste el autismo? A que cuerpo supuesto e impuesto pelos saberes e poderes dominantes? A que concepción de lenguaje?

Da importancia fundamental al proceso de "nominación", en este caso, del autismo como tal, como algo que de por sí modula el autismo, en el que los así clasificados interactúan con el diagnóstico. Considera la posibilidad de una posición que permita, la no complicidad con los nombres hechos, sino que pueda quedar estar a la altura de "palabras justas y nuevas" de los autistas que quieran lanzarlas a una escucha psicoanalítica

Ver también el [reportaje publicado en el n° 18](#)

Marie-Claude Thomas es Psicoanalista, Miembro de la *école lacanienne de psychanalyse*. Doctor en la Universidad Paris VII, en la especialidad *Psicopatología fundamental y psicoanálisis*. Autora de "[Lacan, lector de Melanie Klein. Consecuencias para el "psicoanálisis de niños"](#)" (Epee)

Email:

(France)

► En [Elogio del juego](#) de **Dora Arrascaeta** aborda, con una estructura lúdica, la importancia del juego en contraposición a las prácticas disciplinarias en el ámbito escolar, apoyándose en referencias al texto de Foucault, "Vigilar y Castigar".

Expone un fragmento de tratamiento en el cual utiliza el juego como alternativa creativa allí donde la presencia de un cuerpo que no se deja domeñar pone en cuestión los dispositivos y saberes institucionales

Dora Arrascaeta es Lic. en Psicología egresada de la Udelar y Psicóloga Social egresada de la escuela de Psicología Social E. Pichón Riviere. Ha asistido y asiste a seminarios y grupos de estudio en relación a la formación como psicoanalista. Práctica en diversas instituciones públicas y privadas, coordinadora de grupos de formación para psicólogos sociales, coordinación junto con otros dos colegas de un seminario de análisis de las prácticas sociales, trabajo en la práctica particular

Email: dora.arrascaeta@gmail.com

(Uruguay)

► En [El padre: su función en el aprendizaje del niño](#), **Juanita Amaya, Elizabeth Blanda, Teresa Correa y Jaquelina Nanclares** acentúan la importancia del rol paterno en la adquisición del aprendizaje en el niño. Se enmarca dentro de un proyecto de investigación de la facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de San Luis sobre "la importancia de la función simbólica y sus alteraciones en el aprendizaje", tomando como base una muestra de niños entre siete y nueve años de edad. Los autores desarrollan su investigación "a la luz de la teoría de las relaciones objetales, como fundamento para mirar el vínculo "hijo-padre-aprendizaje"

Juanita Amaya es Magister en Psicoterapia Psicoanalítica. Profesor Asociado de la Asignatura "Proceso Psicodiagnóstico para la Licenciatura en Psicología", Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de San Luis

Email: jaamaya@unsl.edu.ar

(Argentina)

Elizabeth Blanda es Magister en Psicoterapia Psicoanalítica. Profesor Adjunto de la Asignatura "*Proceso Psicodiagnóstico para la Licenciatura en Psicología*", Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de San Luis
Email: blandluc@unsl.edu.ar
(Argentina)

Teresa Correa es Licenciada en Psicología. Jefe de Trabajos Prácticos de la Asignatura "*Proceso Psicodiagnóstico para la Licenciatura en Psicología*", Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de San Luis
Email: tcorrea@unsl.edu.ar
(Argentina)

Jaquelina Nanclares es Licenciada en Psicología. Auxiliar de Primera de la Asignatura "*Proceso Psicodiagnóstico para la Licenciatura en Psicología*", Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de San Luis
Email: jaqui@unsl.edu.ar
(Argentina)

Ver también los índices de [Psicoanálisis](#) de otros números de Acheronta, y la revista [Fort-Da](#) de psicoanálisis con niños

Austismelting pot **Un petit colloque sur l'autisme a eu lieu....**

Marie-Claude Thomas

Un petit colloque, *Austismelting pot*, a eu lieu à Paris, le 13 juin dernier, à l'Institut de Puériculture de Paris, espace propice à poser une question générale sous-jacente: Qu'est-ce que la puériculture? C'est-à-dire, quels savoirs sur l'enfance sont en jeu actuellement? À poser d'autres questions en marge de ce qui est officiellement admis à propos de l'autisme. Car s'il faut évoquer les difficultés quotidiennes, difficultés de tous ordres, que rencontrent les enfants, leur famille, ceux qui travaillent avec les enfants dits autistes – difficultés qu'il est impossible de laisser en impasse, comme il est impossible de les solutionner par des réglementations précipitées et extérieures à la singularité du « cas par cas » – cela ne suffit pas.

C'est pourquoi le projet de ce colloque a été de prendre ces difficultés avec d'autres difficultés qui, elles, se situent en amont et selon deux axes.

D'abord, il ne s'agissait pas de composer, discuter, reformater *la clinique des autistes*, des enfants dits autistes avec quelque outil que ce soit, mais de composer son envers, c'est-à-dire de faire *la clinique de l'autisme*, de faire *le diagnostic de l'autisme*. Pour le dire dans les termes qui ont situé la réflexion dans une perspective tracée par Michel Foucault, il s'est agi de questionner l'autisme de *manière critique*, c'est à dire précisément, *de lire dans l'autisme des refus, d'y lire des résistances*. Pour éclairer et faire saisir l'enjeu, il suffit d'évoquer brièvement l'hystérie: les hystériques de la Salpêtrière, pour résister au pouvoir médical, ont opposé au corps neurologique que Charcot leur supposait et leur imposait, un corps sexuel, un corps érotisé; c'est ce que Freud a lu. À quoi l'autisme résiste-t-il? À quel corps supposé et imposé, à quel savoir et à quel pouvoir dominants, à quelle sorte de langage oppose-t-il à son tour d'autres formes de subjectivations? Il s'est donc agi de questionner de manière critique ce qu'on peut appeler, pour l'instant, *le phénomène autisme*, ou *l'événement autisme*, phénomène qui inclut autant les enfants dits autistes que leurs parents et l'entourage scolaire, éducatif, que les psys, les associations, que l'État lui-même.

À ce phénomène autisme, et c'était l'autre axe qui sous-tendait le colloque, à cette *Psychopathia Autista*, la psychanalyse doit-elle contribuer? Une telle contribution de fait peut étonner: comment, sans inquiétude, des psychanalystes se sont-ils glissés dans une entité psychopathologique médicale, l'autisme en l'occurrence, pour la raffiner psychanalytiquement, si l'on peut dire, et emboîter le pas à la pédopsychiatrie et à la psychologie du développement? Comment n'a-t-il jamais été question d'envisager l'autisme comme un discours – on a même affirmé qu'il était « hors-discours »? Comment l'autisme a-t-il été pris par le bout de l'individu, même si cet individu est baptisé « sujet »? Bref, s'est posée la question de dire quelles relations la psychanalyse entretient avec la psychopathologie, question délicate qui avait été l'objet d'un précédent colloque de l'école lacanienne de psychanalyse en juin 2006: *Mais où est donc la psychanalyse? Austismelting pot* en était une suite.

Il était aussi la suite, et la fin, d'un séminaire de cinq années, intitulé *AutismUnLtd.*, dont quelques points ont été développés l'après-midi. Néanmoins, en fut rappelée l'orientation, à savoir repérer les moments initiaux de ce qui devient maintenant une épidémie.

Lorsque Leo Kanner a fait ce geste initial de partager, de distinguer, de l'ensemble des enfants dits arriérés de l'hôpital *Harriet Lane Home* qui dépendait de l'Université Johns Hopkins de Baltimore, ceux qu'il classera sous le syndrome d'autisme infantile précoce – geste empreint d'humanisme à l'égard de ces enfants : en effet Kanner les supposait accessibles à des soins, et d'humanisme à son propre égard, Kanner comptant sur ce geste pour acquérir une notoriété, « ...une petite place dans l'édifice psychiatrique » dira-t-il en 19731, lorsqu'il fait ce geste, donc, que fait-il ?

Question posée de façon radicale, du coup simplifiée: le tableau clinique kannerien est-il *une description*, ou bien est-il *une construction*? Est-il *la description* d'une maladie déjà là en attente d'être découverte, comme il le dit lui-même: « Mon nom fut associé à une maladie qui n'avait jamais été décrite jusqu'ici » 2 ; et comme d'autres l'écrivent à sa suite, par exemple Jacques Hochmann dans sa récente histoire psychiatrique de l'autisme : « La position de Kanner est avant tout descriptive... » 3 ; dans le tout aussi

récent ouvrage collectif sous la direction de J.- Cl. Maleval 4, où les termes « description clinique de l'autisme » qui sont repris sans être décalés, supposent une antériorité naturelle à ce qui a été classé « autisme ».

Ou bien, est-ce que le geste de Kanner et le tableau clinique qui lui est concomitant, sont la *constitution*, la *construction*, non pas d'enfants malades qui étaient bien là dans l'hôpital, mais de la « maladie » même – dont on ne sait plus très bien d'ailleurs aujourd'hui ce qu'elle est, au point de parler de « spectre autistique », terme dont l'équivocité n'échappera pas ?

Telle était l'alternative: l'autisme est-il une maladie donnée telle quelle, « naturelle », avec la série de traits cohérents à cette conception, à savoir innée, biologique (gènes, système nerveux central), déficiente d'un certain nombre de choses dont, pour Kanner, d'un « signe universel de réponse à la communication » ou bien est-elle construite, constituée par sa *nomination*?

Poser un nom dans le champ du savoir, le *nom autisme* – et les premiers avatars par rapport à la notion freudienne d'autoérotisme ont été rappelés –, *a des effets*. Pour préciser cela, voici les quelques lignes d'un aphorisme de Nietzsche cité par Ian Hacking dans sa *Leçon inaugurale au Collège de France* en 2001 dont s'inspire la suite de ce compte rendu ; Ian Hacking qui fit au printemps 2005 un cours intitulé « Classer les gens » et « Façonner les gens » où il a notamment examiné « Les figures de l'autisme » :

58. *On ne peut détruire qu'en tant que créateurs.*

Le nom des choses importe infiniment plus que ce qu'elles sont. La réputation, le nom et l'apparence, la valeur, le poids et la mesure habituels d'une chose – qui à l'origine ne sont que de l'erreur, de l'arbitraire dont la chose se trouve revêtue comme d'un vêtement parfaitement étranger à sa nature, et à son épiderme – la croyance à tout cela, transmise d'une génération à l'autre, en a fait peu à peu comme le corps même de la chose; l'apparence du début finit toujours par devenir essence, et agit en tant qu'essence! Quelle folie n'y aurait-il pas à prétendre qu'il suffirait de dénoncer cette origine, ce voile nébuleux du délire pour *anéantir* le monde tenu pour essentiel, la soi-disant « réalité »! Seuls les créateurs peuvent anéantir! Mais n'oublions point ceci: il suffit de créer de nouveaux noms, des appréciations, des vraisemblances nouvelles pour créer à la longue de nouvelles « choses ».5

Il importe bien plus de savoir *comment* se nomment les choses que ce qu'elles sont. Comment une chose *x* s'est-elle en effet nommée « autisme »?

Avec des noms nouveaux, avec des signifiants nouveaux, de nouveaux objets viennent au monde, lentement. Mais nommer – « autisme », par exemple – ne suffit pas pour créer, pour qu'émerge et se constitue une entité psychopathologique nouvelle. Nommer occupe des lieux, des sites particuliers et se produit à des moments précis. Ian Hacking: « Pour qu'un nom puisse commencer son travail de création, il a besoin d'autorité. Il lui faut être mis en service au sein d'institutions. Un nom prend ses fonctions seulement quand une histoire sociale est elle-même à l'œuvre. »

Créer des noms nouveaux – a été dépliée la manière dont cela s'est fait – a des effets, celui entre autres de créer des personnes, leur corps et leurs comportements. Par exemple « gros », « obèse » – autre classification que I. Hacking a examiné – « n'agit pas sur nous de façon inopinée, mais parce qu'il est encadré par un monde de significations, de médecins, de compagnie d'assurance, d'amants et de régimes amaigrissants ».

Autrement dit le *nom autisme*, le signifiant autisme ne prend sens que de s'inscrire dans un ensemble d'agencements matériels, discursifs, lesquels agencements ne forment pas seulement son contexte extérieur – contexte dont la psychiatrie n'aurait pas à tenir compte, qu'elle pourrait déléguer à une sociologie ou à une histoire – mais contribuent à donner au syndrome autisme sa réalisation même, sa signification.

Par ailleurs, les personnes classifiées autistes agissent sur l'entité autisme qui induit leur comportement, leurs positions subjectives, car en retour ces personnes confirment et réalisent le diagnostic, la classification. Temple Grandin est un exemple notable de ceux qui se sont pris au jeu, pour s'en étant décalée, s'en être servie : elle se réjouit de son autisme et elle montre que cet effet en boucle peut être

ouvert et mettre en suspens un destin d'autiste tout tracé. (On peut se référer, notamment, à un article récent de Delia Steinmann, dans la revue, *La petite Girafe*, avril 2009).

À partir de là une série de questions peuvent s'organiser : Quels sont les agencements qui encadrent et façonnent l'autisme ? Par exemple, le dépistage précoce en est-il un? (cf. *Les bébés à risque autistiques*, sous la direction de Pierre Delion, éditions Erès, 1998, 2008). Autre question: comment dit-on « autisme » et « enfant » dans la langue? Cet enfant est autiste? Un enfant avec autisme? Ou encore l'ambigu « enfant porteur d'autisme », comme on dit « porteur de virus » si l'on se réfère à la médecine, ou « porteur de signe » si l'on se réfère à la conception ternaire stoïcienne du signe: le signifié, le signifiant et le porteur 6? Ces points de grammaire, à peine esquissés, ne sont pas indifférents: ils disent le fantasme, les fantasmes, c'est-à-dire les constructions dans lesquelles sont pris le nom autiste et le phénomène autisme.

Le projet de diagnostiquer le présent a été de commencer à rendre visible ce qui est visible, c'est-à-dire « de faire apparaître ce qui est si proche, si immédiat, ce qui est si intimement lié à nous-mêmes qu'à cause de cela, nous ne le percevons pas », c'est-à-dire de voir ce que nous voyons.⁷

Un diaporama des couvertures de livres français et américains sur l'autisme a mis en évidence un aspect *du visible* particulièrement médiatique et... contagieux. Il y a en effet à s'interroger sur l'aspect « contagion » remarqué par Kanner lui-même, l'aspect épidémie, dont la valeur quantitative masque la valeur qualitative. On repère des épidémies virales ou infectieuses, mais on repère aussi des épidémies de suicides, de conversions... et de conversions religieuses, bref des « épidémies d'esprit » comme disait J.-J. Rousseau. Quelle est la valeur qualitative de l'*autismépidémie*? Inversement à ce visible rendu visible, il n'y a un visible par IRM. Visible de quoi? D'un invisible? Rien n'est moins sûr quand on connaît les montages par logiciels.

Enfin, de quelle mutation de la conception du langage, notamment sa valeur quasi exclusive de communication relevée par les travaux du linguiste Sylvain Auroux, l'autisme serait-il un symptôme?

Un dernier mot: aura-t-on trouvé, au cours de ce colloque, le *ton juste* pour dire les marges qui font le *nom autisme*? Difficile de le savoir. Ce que l'on sait en revanche, c'est qu'il est peu probable que l'on ait trouvé les *mots justes*, des mots nouveaux pour dire ce nom par lequel s'engouffrent des nœuds en souffrance, différents, multiples, singuliers, mais qui sont formatés, protocolarisés en Un, Un *nom autisme*, officiel. Il est de la responsabilité du psychanalyste de ne pas prendre des vessies pour des lanternes, de ne pas réduire ces nœuds en souffrance à ce qui en est *Un-stitué*. Enfin, ces mots justes et nouveaux, peut-être même faut-il se refuser à les trouver et, au fond, les attendre des enfants dits autistes qui veulent bien, par hasard, les lancer à nos oreilles. Ça arrive...

Lacan, 17 avril 1977:

Bref il faut quand même soulever la question de savoir si la psychanalyse – j'vous demande pardon j'demande pardon au moins aux psychanalystes – ça n'est pas c'qu'on peut appeler un *autisme à deux*. Y'a quand même une chose qui permet de... de forcer ce, cet autisme ... c'est justement que, *qu'la langue est une affaire commune* et que c'est justement là où je suis... c'est-à-dire capable de m' faire entendre de tout le monde ici... c'est là c'qui est le garant, c'est bien pour ça que j'ai mis à l'ordre du jour *Transmission d'la psychanalyse*, c'est bien c'qui est l'garant que, que la psychanalyse ne boîte pas irréductiblement de c'que j'ai appelé tout à l'heure autisme à deux. 8

De quoi modifier le *nom autisme*? Peut-être d'entrevoir un chemin étroit, très étroit, au milieu de ce qui se dit de l'autisme, quand il est plongé dans cette « affaire commune », dans *la langue*.

Marie-Claude THOMAS

Notes

1 Leo Kanner, « *The birth of early infantile autism* », *Journal of Autism and Childhood Schizophrenia*, 3,2, 1973, p. 93, cité par G. Druel-Salmane dans son article « L'autisme infantile précoce de L. Kanner : de la clinique à la structure » in *L'autiste, son double et ses objets*, sous la direction de J.-Cl. Maleval, Presses Universitaires de Rennes, 2009, p. 16.

2 Idem.

3 J. Hochmann, *Histoire de l'autisme, De l'enfant sauvage aux troubles envahissants du développement*, Odile Jacob, 21009, p. 248.

4 *L'autisme, son double et ses objets, op. cit.*

5 F. Nietzsche, *Le Gai Savoir*. I. Haching cite l'aphorisme 58 du Livre deuxième, « On ne peut détruire qu'en tant que créateurs », dans la traduction d'H. Albert revue par M. Saute, Le Livre de Poche, 1993. 58 : « *Le nom des choses* importe infiniment plus que ce qu'elles sont. La réputation, le nom, l'aspect, l'importance, la mesure habituelle et le poids d'une chose – à l'origine le plus souvent une erreur, une qualification arbitraire, jetées sur des choses comme un vêtement, et profondément étrangères à leur esprit, même à leur surface – par la croyance que l'on avait en tout cela, par son développement de génération en génération, cela s'est peu à peu attaché à la chose, s'y est identifié, pour devenir son corps propre ; l'apparence primitive finit par devenir presque toujours l'essence, et fait l'effet d'être l'essence. Il faudrait être fou pour s'imaginer qu'il suffit d'indiquer cette origine et cette enveloppe nébuleuse de l'illusion pour détruire ce monde considéré comme essentiel, la fameuse « réalité » ! – Mais n'oublions pas non plus ceci : il suffit de créer des noms nouveaux, des appréciations, et des probabilités nouvelles pour créer à la longue des choses nouvelles. »

J'ai préféré la traduction de Pierre Klossowski reprise dans l'édition des *Oeuvres Philosophiques Complètes* de Nietzsche, Gallimard, 1967, sous la responsabilité de G. Deleuze et M. Foucault.

6 (cf. Sextus : « Les stoïciens disent qu'il y a trois choses liées les unes aux autres, le signifié, le signifiant et le porteur, ÿÿÿÿÿÿÿÿ, in J.-B. Gourinat, *La dialectique des Stoïciens*, Vrin, 2000, p. 111 et 120) que Foucault avait traduit par « conjoncture », il se présente cela...

7 *Dits et écrits*, tome III, 1994, p. 594 n° 234. *La scène de la philosophie* (entretien avec Moriaki Watanabe, avril 78). Citation: « Par le petit geste qui consiste à déplacer le regard, il (le diagnosticien) rend visible ce qui est visible, fait apparaître ce qui est si proche, si immédiat, si intimement lié à nous qu'à cause de cela nous ne le voyons pas. ». Déjà dans le tome I, p. 772, n° 66: *Michel Foucault explique son dernier livre, À propos de l'archéologie du savoir*, avril 1969: « Ce que je cherche, ce ne sont pas des relations qui seraient secrètes, cachées, plus silencieuses ou plus profondes que la conscience des hommes. J'essaie au contraire de définir des relations qui sont à la surface même des discours. Je tente de rendre visible ce qui n'est invisible que d'être trop à la surface des choses. »

8 J. Lacan, séminaire *L'insu que sait de l'Une-bévue, s'aile à mourre*, 19 avril 1977, in *L'Unebévue* n° 21 *Psychanalystes sous la pluie de feu*, Paris 2003, p. 117 (je souligne).

Elogio del juego

Dora Arrascaeta

"Porque el juego es otra cosa y no satisfacer un programa..."
Jean Allouch en "El sexo del Amo" (1)

Propongo entonces *"abandonar el oscuro y árido tema de la neurosis traumática y estudiar el modo de trabajo del aparato anímico en una de sus prácticas normales mas tempranas, me refiero al juego infantil"* (2)

Tal vez algunos de ustedes reconozcan en el estilo y contenido al autor, se trata de S. Freud inventor-creador del psicoanálisis.

Con ánimo de seguir la propuesta freudiana pongamos en juego preguntas, juguemos:

- ¿Una práctica natural?
- ¿Todos los que están en tiempo de infancia juegan?
- ¿A qué juegan?
- ¿Con qué juegan?
- ¿Hay alguien ahí con quien seguir el juego?
- ¿De qué juego se trata?

En algunas instituciones enmarcadas en propuestas socio-educativas, modelos pedagógicos, de políticas sociales, alimentarias, sanitarias, de inclusión e inserción social y con algunos otros propósitos no declarados de manera explícita (que no tomaremos aquí) se espera de los niños respuestas que se adecuen a tales propuestas, a tales "programas".

Así por ejemplo en aquél "club de niños" estaba establecido que

- Hay que comer pero con orden
- Hay que aprender pero con orden
- Hay que jugar pero con orden

Como contrapartida "los cuerpos de los niños surgían tomando demasiado o...no suficiente lugar" (3)

Michel Foucault en su libro publicado en 1975 "Vigilar y castigar" (4) con el subtítulo "los medios del buen encauzamiento" señala: *"El poder disciplinario, en efecto, es un poder que, (...) tiene como función principal la de enderezar conductas"*

Y en el apartado "los cuerpos dóciles" dice: "Es dócil un cuerpo que puede ser sometido, que puede ser utilizado, que puede ser transformado y perfeccionado"

(IMAGEN ANDRY 1749, La Ortopedia o el arte de prevenir y de corregir en los niños las deformidades corporales")

Podríamos afirmar que estas prácticas disciplinarias grotescas han caído ya en desuso pero vale preguntarse si esto es así o han sido sustituidas por otras menos evidentes.

¿saben ustedes que el fármaco metilfenidato es un psicoestimulante, y cuyo nombre de presentación comercial es Ritalina, se da a consumir cada vez a mas niños que han sido diagnosticados, a veces no, como padeciendo un "trastorno por déficit de atención con hiperactividad" según lo establece el DSM IV (manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales)?

Proponíamos abandonar el oscuro y árido tema de lo traumático, dejemos éste también (el del diagnóstico la estadística y el medicamento) ya que de lo que se trata es hacer el elogio del juego.

"Esto no quiere decir sin embargo, que el autor (...) no considere esencial la distinción entre el juego estrictamente definido por las reglas que ordenan su curso y aquel que se desarrolla libremente. Basta pensar en la emoción, próxima al pánico, que nos asalta, tanto a niños como a adultos, cuando esas reglas son ignoradas- no tanto transgredidas como dejadas a un lado: no tanto "haces trampa" como "el así no se juega". (...) un intento de evitar lo que la ausencia de reglas en el juego tiene de enloquecedor" (5)

En aquél club de niños una educadora se dirige a quien ejercía una "función psi". Desde su inquietud ante la inquietud de ese cuerpo-de-niño-indisciplinado, desde su malestar dice:

"Fulanito me des-espera, nunca quiere entrar al salón, cuando lo hago entrar, no para, no se queda quieto, no para de hablar, es agresivo, habla de sangre muertas hachas, no para de hablar" repite la educadora...que tampoco para de hablar y por fin la pregunta
"¿qué le pasa?"
viene una respuesta que no lo es:
"No lo se, veremos, tratemos de hablar con Fulanito"

Inquietud en ese cuerpo-indisciplinado

- Inquietud en el niño
- Inquietud para la educadora
- Inquietud que queda "rumiando" en la psi.

¿Cuántos cuerpos ahí en esa inquietud en el cuerpo institucional?

Escribe Martine Gauthron: "Un niño desplaza el dispositivo social, familiar en tanto que introduce ahí una diferencia". Y luego "al desplazar nuestra utilización habitual del espacio, de los objetos y de las posturas del cuerpo, un niño introduce las desviaciones del lenguaje. Así nos recuerda que nos comunicamos por todos los medios" (6)

A jugar entonces: "nunca quiere entrar" dijo la educadora.

Y en la "rumiación" de la psi se plantean nuevas preguntas:

- ¿Entrar adonde?
- ¿Es el niño en su juego un artista? Es decir un creador.
- ¿"Quiere llamar la atención" y paradójicamente al mismo tiempo sufre de "déficit atencional"?

Se suele decir en sentido peyorativo "ese-a es un artista": ¿artitea?

A desplazarnos nosotros entonces. A poner cuerpo y palabra en juego, ¿Seguir-le el juego?

"Dice perengana que no quieres entrar

Silencio

¿No te gusta estar acá?

No

¿Y dónde quieres estar?

En mi casa

Tu casa ¿dónde?

Silencio

Están los otros niños ¿no te gustaría jugar con ellos?

Silencio"

Como dice una canción...*de fracaso en fracaso*

El niño entraba cada vez porque "se lo imponían" "bajo amenazas" "porque lo agarraban y lo entraban" en fin "entraba" y pasaba lo que pasaba.(7)

Un día la psi le propone un juego

"¿Por qué no jugamos a los periodistas? Yo traigo un grabador y te hago preguntas sobre tu casa, armamos un cuento y después se lo podemos hacer escuchar a los demás"

Chispa -interés- en la mirada, curiosidad ¿ es posible ahora con el auxilio de un objeto, el grabador, abrir otro espacio: el del juego?

LAS ENTRE-VISTAS

Al aire libre pues seguía sin querer entrar aunque...

Un día la psi no lleva el grabador y el niño dice – casi preguntando "ahora después vamos a seguir con aquello" la psi dice " hoy no", le explica que no trajo el grabador y acuerda entrevistarle una vez por semana grabador mediante.

Y SE ARMA EL RELATO

Se llama Cesar, vivía en un lugar de frontera, se ríe de la periodista porque no le entiende muchas palabras que él dice. Se vinieron con la madre por unos trámites, no le gusta acá, viven en una fábrica, hay muchas familias, tiene cuatro hermanos, al Carlíño una vez casi lo mata una columna ¿una columna? si mi padre corta columnas ¿corta columnas? vuelve a preguntar bobamente la periodista pues las ha imaginado de duro hormigón. El se divierte y explica hay tres tipos de columnas ...son árboles ¿árboles?... ¡ocalitos! exclama impaciente, ah...claro árboles, para eso las hachas,...si y también las máquinas.

Se deleita y extraña cuando escucha las voces en la grabadora. Mi padre me dijo que cuando sea grande me va a comprar un traje para trabajar como el que él tiene, son amarillos.

"El mundo adulto siempre prevé la donación de un tiempo de espera " escribe Leandro De Lajonquiere (8) y agrega "educar es transmitir marcas simbólicas- inventar metáforas –que posibiliten a la cría sapiens usufructuar, poseer un lugar en el mundo a partir del cual pueda lanzarse a las empresas imposibles del deseo"

Hacer desde ese lugar de *frontera*, desde ese borde un espacio (9) "un área intermedia" (10). Un área para jugar para poner- ponerse en juego, donde lo reglado se revele necesario si, pero no aniquilante de toda posibilidad de metáfora y de movimiento. Punto de inflexión de diferencia radical entre prácticas disciplinarias y el juego, la creación

En fin retomemos la cita del epígrafe , el juego, "*es una estética de la inmediatez, del disparate, del azar, de la invención, de la creación de un sentido que, lejos de estar preestablecido, se construye en los mismos rodeos de la fantasía, de lo arbitrario, del caos, de la " libre asociación" (11)*

¿Abrir al juego?

A modo de epílogo

"Ojalá los escritos permaneciesen, lo cual es mas bien el caso de las palabras: pues de éstas la deuda imborrable por lo menos fecunda nuestros actos por sus transferencias"

Jaques Lacan

El seminario sobre "La carta robada", Escritos Uno

Al psicoanalista José Assandri mi profundo agradecimiento.

Dora Arrascaeta
Pando, 7 de mayo año 2010

Referencias bibliográficas

- 1.-Jean Allouch "El sexo del amo, el erotismo desde Lacan "Ediciones Literales, Córdoba-Argentina, e .l .p. Año 2001.
- 2.-S.Freud "Mas allá del principio de placer"1920.
- 3.-"Con un niño, un analizante pasa" Martine Gauthron, en El niño y el psicoanalista, revista Littoral nº 13, octubre 1991, E.P.E.L
- 4.-Michel Foucault, Vigilar y Castigar, nacimiento de la prisión. Siglo XXI editores.
- 5.-J.B. Pontalis en Prólogo a la edición traducida al francés del libro "Realidad y juego" de D.Winiccott.
- 6.-M. Gauthron
- 7.-Entiendo que en este punto puede ser muy interesante tomar aportes que Piera Aulagnier hace en su libro "La violencia de la interpretación, del psicotograma al enunciado", específicamente en el capítulo 4 "El espacio al que el yo puede advenir" y dentro de éste en el apartado que aparece bajo el título " El contrato narcisista".
- P. Aulagnier, La violencia de la intrerpretación. Amorrortu editores.
- 8.-Leandro Lajonquière en prólogo al libro "Infancias públicas. No hay derecho." Autora Mercedes Miniccelli. Editado por Noveduc, Bs.As.2004.
- 9.-Tomamos esta expresión de un trabajo de G. Frigeiro "Hacer del borde el comienzo de un espacio" en Infancias y adolescencias. Teorías y experiencias en el borde. La educación desde la noción de destino. Trabajo bajado de interes.
- 10.-En el sentido winicottiano.
- 11.-J. Allouch

El padre: su función en el aprendizaje del niño

Juanita Amaya, Elizabeth Blanda, Teresa Correa, Jaquelina Nanclares

El presente trabajo se enmarca dentro del Proyecto de Investigación "La importancia de la función simbólica y sus alteraciones en el aprendizaje", que se desarrolla en la facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de San Luis con una muestra de niños entre siete y nueve años con dificultades para aprender,

En esta oportunidad acentuaremos la importancia del rol paterno en la adquisición del aprendizaje en el niño.-

Consideraremos principalmente aquellos aportes teóricos que hemos registrado en nuestra investigación, a la luz de la teoría de las relaciones objetales, como fundamento para mirar el vínculo "hijo-padre-aprendizaje".

La mayoría de los autores coinciden que el papel del padre comenzó a resaltar en toda su importancia no a partir de la teoría sino de la elaboración de la experiencia clínica, sobre todo para romper el vínculo narcisístico madre-hijo. Se señala la importancia de la figura real del padre y no sólo su valor simbólico mediado por la madre.

El psicoanálisis ha revelado que es fundamental para la vida del niño que su nacimiento haya sido deseado: sentirse hijo del padre es fundamental para su desarrollo. Si no incluimos la temprana importancia del padre en la vida del niño, no se podrá comprender jamás ni su desarrollo normal ni sus trastornos. Un padre ausente y psicológicamente débil o incapaz de asumir la paternidad provoca en el niño un serio déficit en su identidad genital. La carencia de contacto con el padre sobre todo de un contacto corporal y cotidiano con él, deja un déficit que se halla luego en la base del anhelo del padre. Esta carencia de contacto con el padre es una de las raíces del rechazo del hijo y deja una nostalgia que podría ser el origen de una posterior y desesperada búsqueda de sustitutos paternos a través de toda la vida.

Lidz R. (1949) quien estudio el ambiente familiar del paciente esquizofrénico, -sobre todo la función del padre- afirmó que la falta de la figura del padre es tan nociva como la de la madre. Está comprometida en la simbiosis patológica del niño con la madre. A propósito el Dr. Mauricio Abadi se interesó por estudiar las características diferenciales de cada uno de los tres integrantes del triángulo, madre-padre-hijo. Se refirió al Rol Materno especificando la fantasía de embarazo eterno, por medio de la cual la madre quiere guardar al hijo como parte de si misma, y ubicó a esta modalidad relacional como un rol posesivo propio de la madre. A partir de esto surge el rol extractivo o Rol del Padre, que consiste en extraer al hijo de la posesión de la madre. Y el tercer rol que propone Abadi es el rol Ambivalente y Conflictivo que se llama Rol Filial, donde el hijo tiene una conducta polar por la que oscila entre los dos términos de pares padres: adentro y afuera, dependencia y libertad, refugio-prisión y desamparo-libertad. Ambos polos son anhelados y rechazados.

Fairbairn hace referencia en su teoría a la situación de prioridad que surge directamente de la dependencia física y emocional del niño de su madre y se manifiesta en la relación de éste con aquella, mucho antes que el padre se convierta en un objeto significativo.-

El niño, de acuerdo a este autor, se ve enfrentado con dos objetos parentales distintos en vez de con uno solo, esto mostraría la principal novedad que la situación edípica introduce en el mundo del niño cuando ésta se materializa en la realidad exterior. La relación con su nuevo objeto, es decir, con su padre, está por supuesto inevitablemente cargada con vicisitudes similares a aquellas experimentadas con anterioridad en su relación con la madre y en particular, necesidad, frustración y rechazo. De acuerdo con ella su padre se torna un objeto ambivalente, mientras al mismo tiempo, él se hace ambivalente con respecto a su padre.-

La adaptación que el niño debe hacer con respecto a su padre difiere de aquello que ha debido realizar previamente en relación con su madre. La diferencia está centrada en un plano emocional porque en su relación con el padre el niño es necesariamente privado de la experiencia de ser alimentado al pecho.-

Considerando el lugar del padre frente al hijo y a su madre o esposa, podemos analizar cómo se configura la paternidad desde el contexto familiar que se arma a partir de la pareja que ahora se constituyen en padres. Sabemos que se le asigna al hombre la definición del nuevo contexto familiar que construye con su mujer y que tendrá significaciones originarias de esa pareja diferente de las familias de cada uno. El hombre propone en primer lugar a su esposa una ruptura con su familia dadora, lo que constituye para Berenstein una amenaza inicial, con el fin de gestar una estructura familiar con lugares, funciones y roles delimitados, que ayudarán al hijo futuro a inscribirse dentro de ese universo significado por quien será su papá. Textualmente dice; "La dirección de la ley proveniente de lo social, es tal que envuelve y atraviesa el lugar del padre y a través del hijo es devuelta junto con éste al medio social". El padre sacude al niño privándolo de la madre. Padre autor de leyes, principio de las mismas, temido y admirado. El apellido del padre es inseparable de la ley y del sistema de parentesco. Rosolato considera que al tema de la paternidad en términos de un vínculo entre tres generaciones: abuelo-padre-hijo. Esto hablaría del modo de configurarse la paternidad, a través del proceso de identificación.

A este fin apunta Rolla cuando dice que las identificaciones adquiridas en el seno de la familia y que debieron contribuir a la consolidación de un sentimiento de identidad predominante ceden lugar a las identificaciones extra-familiares. Así el hijo en su proceso hacia la exogamia debe elegir identificaciones para sentirse consolidado. Es una migración afectiva que debe ser apoyada por el seno familiar. Agrega textualmente: "Para que el hijo cumpla el devenir secuencial de su desarrollo evolutivo habrá de superar la etapa en que sus relaciones interpersonales primarias estén dirigidas hacia el objeto madre".

En la interrelación del niño con el modelo paterno, éste va descubriendo el modelo de autoridad, expresado en el padre en forma de servicio, de ayuda, de seguridad en sí mismo, de saber intervenir de forma adecuada en situaciones conflictivas. Además el niño es capaz de configurar su identidad masculina y de forjar el talante del futuro padre. El padre favorecerá el encuentro del niño con el mundo y le brindará los instrumentos para aprenderlo y disfrutarlo.

La adquisición del aprendizaje y de todos los contenidos culturales constituye el logro de la sublimación, proceso donde la figura paterna es el promotor y guía. El instinto de investigación y la curiosidad por aprender lo nuevo, es posible cuando el niño no continúa fijado a sus padres y hermanos, ya que es el resultante de una separación eficiente entre el niño y éstos.

La formación de símbolos surge como una actividad del yo, por la que éste intenta manejar las ansiedades emergentes de su relación con los objetos a saber; el miedo a los objetos malos y el temor a perder los buenos. La comunicación emocional del niño debe encontrar en su proyección, un continente, Bion afirma que la capacidad de contención es un proceso muy activo que presupone sentir, pensar, organizar y actuar. Este modelo de proyección-contención-acción reflexiva constituye el origen del pensamiento normal y es internalizado por el niño.

Un niño contenido domina sus impulsos destructivos hacia si mismo y hacia los demás. El concepto de autoridad comprende la función de enseñar y poner límites, y ello implica inculcar la noción de realidad que sabemos, constituye el límite contundente para la fantasía. Discernir realidad de fantasía es fundamental para el aprendizaje del dominio de impulsos destructivos y conforma el eje de la potestad parental.

El padre es una figura central en el desarrollo social de los hijos, en su equilibrio emocional, de ahí la necesidad de que posea él un equilibrio de su personalidad, sin rasgos de dominación, y mucho menos de subyugación. Su actuación ante los hijos debe basarse en la afectividad y en la negociación, antes de convertirse ésta en actos dominantes o sobreprotectores. El padre es el modelador de las emociones y sentimientos de sus hijos, siendo capaz de ayudarles a verbalizar sus emociones y comprender sus fracasos.

Cuando la madre está unida al padre, el niño puede instalar en su interior una pareja discriminada y benigna que determina cierta calidad de superyo de carácter atemperador, realista que facilita la organización del orden simbólico y del imaginario.

Desde nuestro proyecto de investigación, hemos detectado en la muestra de niños con dificultades para aprender, características vinculares particulares donde encontramos nuevas configuraciones familiares construidas sobre procesos complejos en los cuales el padre es una figura cada vez menos presente en la

vida del niño ante lo cual la posibilidad de "crecer juntos" ajustándose y adaptándose a este hijo son cada vez más nulas. El aprendizaje del rol del padre es actualmente un desafío, tironeado por una cultura en la que el superyo como ley social y familiar ha sufrido un colapso, sin embargo el niño no se ha adaptado a esta transformación, sino que reclama el lugar del padre a viva voz a través del síntoma "no aprendo". Mientras se perfila el advenimiento de la familia monoparental dirigida por una madre en el mayor de los casos, que estima no tener la menor necesidad del hombre-padre, sino que lo puede sustituir.

Christiane Olivier expresa en su texto "Los hijos de Oreste o la Cuestión del Padre", que el niño lleva impreso a su padre a partir de las percepciones intrauterinas del embarazo, de lo cual no se olvida nunca más, y que luego en la adolescencia o adultez aquel niño según su expresión... "se levantará de golpe con la idea de reencontrarlo, de reencontrar aquel que su cuerpo lleva a cuevas inconsciente y definitivamente"... Se perfila como la búsqueda de una salvación, ¿a qué a la terminación del proceso de identidad? ¿al cierre de un camino de búsqueda de sí mismo? Cómo hacerlo sin padre podría ser el interrogante. Si la madre se posiciona de ese objeto- niño, y "es de ella", su poder reinará, y tendrá según la autora "el goce de vivir en simbiosis con otro ser humano, anidado en medio de sí misma, dando así la espalda a la soledad humana"

Si es ella quien impidió a ese padre, éste llevará la desvalorización por parte del niño también, pues no se puede amar un padre al que la madre odia. Ese niño al crecer reclamará; "mi madre me impidió vivir, me privó de mi padre"...

La paternidad dependerá de la madre mientras el padre no se acerca a imponer su ley, su deseo, su función, sus afectos. Es decir aquel hombre que tema convertirse en padre, no logrará un lugar en esta diada madre-hijo.

Como conclusión, diremos que la figura paterna es esencial en la vida del hijo, y exige del hombre un desprendimiento y entrega de afecto que solo pueden alcanzarse con la madurez. Decía Winnicott que "Ser padres tiene que ver con un trabajo, una necesidad-oportunidad", y llegar a ser padre es un proceso de transformación de la identidad. Sólo de este modo el padre puede prevenir junto a la madre la ausencia o desaparición de dificultades para aprender. Los hallazgos correspondientes a esta viva y real presencia del padre, nos invita a estudiar su función de la misma manera como en años anteriores los psicoanalistas se dedicaron a la comprensión de la figura materna.

BIBLIOGRAFIA

ABADI, M. Recorte y Montaje. El Cid Editor. 1982. Bs. As

ABERASTERY A. Y SALAS E. La Paternidad Ediciones Kargieman- Bs. As. 1984

BERENSTEIN. Psicoanálisis de la estructura familiar Editorial Paidós

FAIRBAIRN R. Estudios Psicoanalíticos de la Personalidad Ediciones Lumen - Hormé

HIRSCH Y OTROS. El CAT en el Psicodiagnóstico de niños Ediciones Nueva Visión

OLIVIER Christiane. Los hijos de Orestes o la Cuestión del padre. Ediciones Nueva Visión.

ROLLA E. Personalidad y Familia. Editorial Paidós

SOIFER R. Psiquiatría Infantil Operativa. Ediciones Kargieman

Extensiones

Presentación sección "Extensiones" *Consejo de Redacción de Acheronta*

En esta sección incluimos colaboraciones que van más allá de las estrictamente psicoanalíticas para adentrarse en los terrenos de la sociología, de la antropología. Julián Álvarez Tabares, en un artículo no exento de una invitación a polemizar, se pregunta por el amo actual y si el psicoanálisis queda del lado del amor. Y Jorge Bafico aportará sus comentarios sobre el trauma a partir de algunos casos concretos. Siguen cuatro textos que, sirviéndose de la literatura, del arte o de la cinematografía, muy cerca del ensayo o de la crítica, abordan algunas consecuencias psicoanalíticas que podrían desprenderse. Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares se sirve de Pessoa para ir más allá por lo que supone su propio nombre. Alexandre Cruz Aponasenko, en cambio, tomará una película para trabajar el nombre del padre. Norman Marín Calderón optará por utilizar la escritura para establecer las conexiones entre el autor y el psicoanalista. Por última, Ana María González y Anahí Bisio, a partir de la trilogía de Millennium, destacan la situación de la mujer respecto del maltrato

► En [El psicoanálisis, una hermenéutica de la cultura](#), **Julián Álvarez Tabares** comienza con una exposición de los alcances y límites del psicoanálisis como "hermenéutica de la cultura", según la expresión de Ricoeur, para llegar a unas reflexiones acerca del deseo y el ser. Extraemos su final: "Si la cuestión del deseo alienta la vida anímica del sujeto, solo allí se representa el impulso a ser porque el yo no alcanza a ser el amo en su propia casa y en consecuencia el psicoanálisis se ubicaría del lado del amor que salva pero que el hombre no admite como condición propia de la humanidad."

Julián Álvarez Tabares es Doctorado Universidad Pontificia Bolivariana - Sede Medellín, Maestría/Magister Universidad Pontificia Bolivariana - Sede Medellín, Docente | Facultad de Filosofía y Teología
Email: julianverbum@hotmail.com
(Colombia)

► En [Del trauma: "La sociedad de la nieve"](#), **Jorge Bafico** plantea el trauma como irrupción, detención del tiempo porque en ese lugar las palabras perdieron su validez. Toma como ejemplos los efectos traumáticos de las guerras, especialmente el caso de Malvinas y los sobrevivientes del accidente aéreo de los Andes. En este último caso, no hubo "traición del jefe" y la terapia de grupo funcionó

Jorge Bafico es Psicoanalista. Es docente invitado en el Área de Psicopatología de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República (UDELAR), dictando seminarios de profundización. Autor del libro "Lo cotidiano" (ED. Psicolibros, 2009), "¿Hablamos de amor?" (Ediciones de la Plaza, 2008), "Casos locos" (Editorial Fin de Siglo, 2006), coautor del libro "El entramado de la locura" (Psicolibros, 2005), "Introducción a la teoría lacaniana" (Psicolibros, 2007) y compilador de "Manifestaciones de la psicosis" (Roca Viva, 1997). Actualmente escribe en la revista de Psicolibros-Waslala y en "Trazas". Participa como columnista en el programa "Abre palabras" de Océano FM. Ha publicado varios artículos y trabajos, así como también ha presentado ponencias en Jornadas nacionales e internacionales.
Email: jbafico@gmail.com
(Uruguay)

Arte y Psicoanálisis

► En [O Fausto de Fernando Pessoa: Sub-versões dramático-poéticas na Tragédia Subjetiva](#), **Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares** discurre sobre fragmentos de este poema-tragedia legados pelo poeta portugués. Conocido por la creación de heterónimos, Pessoa habría producido una ruptura en las leyes de la nominación, un modo singular de ser plural. Habría construido, a partir de su sufrimiento, "sinthome". Haciéndose de este modo, por su literatura, un nombre: "Pessoa" (su sobrenombre) fuera de su "Pessoa" (persona, en portugués) . Su obra, incluye tres heterónimos (Alberto Caieiros, Alvaro de Campos, Ricardo Reis), con origen, según plantea Pedro Heliodoro, en la tragedia subjetiva objeto de este estudio. Es atribuido a este Fausto la operación de anudamiento, de un cuarto como enlace de los antedichos tres

Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares es 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)

► En [El oficio del escritor: Inter-sexión entre escritura y psicoanálisis](#), **Norman Marín Calderón** plantea que *"los seres humanos escribimos porque lo que deseamos decir no podemos expresarlo con el grito o el silencio; ni siquiera es algo que pueda declararse con el amor. El autor se plantea como cometido comparar las similitudes textuales y subjetivas entre un escritor y un sujeto en psicoanálisis. Y de esa comparación, comenta: "El escritor asume una carrera que desconoce pues el producto de su trabajo se medirá a la conclusión de éste. De igual manera, el sujeto del psicoanálisis trata de hacerse cargo de su decir a sabiendas de que la responsabilidad de sus palabras no está dada por anticipado"*

Norman Marín Calderón es Docente investigador de Estudios Hispánicos en Ball State University, Estados Unidos. Doctor en Letras de Purdue University. Magíster en Psicoanálisis por el Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos de la Fundación Mexicana de Psicoanálisis y en Literatura Inglesa por la Universidad de Costa Rica. Autor de "[Borges - Freud - Lacan: Los senderos trifurcados del deseo](#)" (Ediciones Eón, 2009), y de artículos sobre psicoanálisis, literatura, teoría crítica y estudios culturales.
Email: normanmarin@hotmail.com
(USA)

► En [Identidades: verso y reverso \(Salander y Blomkvist\)](#), **Ana María González** y **Anahí Bisio** plantean que *"en la trilogía Millennium, de Larsson, S (2008;2009), sorprende, en primer lugar, la fuerza del personaje de Lisbeth Salander". Más adelante: "en los privilegiados países ricos (toda la novela transcurre en Suecia), este fenómeno del maltrato a las mujeres está presente, con una frecuencia alarmante, (...) En los libros de los que estamos hablando, las que aparecen sistemáticamente violentadas son las mujeres, y el personaje heroico es también una mujer (...) A lo largo de la lectura de la trilogía constatamos que este personaje se hace, en cierto modo, al margen de lo que la Historia y la Cultura le han legado en cuanto a su pertenencia al género masculino"*

Ana María González es Psicoanalista. Coordinadora del Centro Psicopedagógico Municipal de Alcobendas (Madrid). Exdirectora Técnica del Patronato de Salud e Integración Social del Ayuntamiento de Alcobendas. Poeta y escritora, con dos obras en proceso de publicación: "*Brotar*" (poemario); "*Yo nací bajo las bombas*" (biografía de M^a Luisa Fernández, exiliada después de la insurrección franquista en la mal llamada guerra civil española. Militante socialista y sindicalista).
Email: anamargo@telefonica.net
(España)

Anahí Bisio es Psicoanalista. Psicóloga clínica en el Centro Psicopedagógico Municipal de Alcobendas (Madrid). Autora, entre otros, de la publicación "*Centro Psicopedagógico Municipal: De 1981 a 2001, 20 años de Historia*"
Email: abisio@ono.com
(España)

Ver también los índices de las secciones [Extensiones](#) y de [Psicoanálisis y Arte](#) de otros números de Acheronta

El psicoanálisis, una hermenéutica de la cultura

Julián Álvarez Tabares

*"Quizá debemos aprender que lo imperfecto es otra forma de perfección:
la forma que la perfección asume para poder ser amada".*
Roberto Juarroz

Resumen

Palabras clave: Hermenéutica, Freud, Psicoanálisis, Ricoeur

El psicoanálisis es una arqueología de la reflexión y para la reflexión, expresión de Ricoeur (2003) que amplía la cuestión orientando dicha reflexión hacia el sujeto y por tanto una interpretación del fenómeno cultural en tanto que, sin definir al sujeto, lo intenta comprender inmerso en el trasegar de la totalidad de lo humano manifestado en el ámbito de la cultura. Dicha percepción de la obra de Freud ha de ser explorada en el presente ensayo con el propósito de exponer los alcances y los límites del psicoanálisis como hermenéutica de la cultura. Alcances en cuanto que la reflexión acerca del sujeto parte del presupuesto antropológico heredado por los racionalistas, para quienes el existir estaba precedido por el pensar, convirtiendo en centro una de las dimensiones de la persona fuera de la pluridimensionalidad que contempla otros aspectos como el emocional, el físico y el espiritual o trascendental. En cuanto límite es importante exponer que se trata de una visión de la cultura y no de una interpretación unívoca del fenómeno que envuelve toda la existencia del hombre. Tal empresa, se instaura en los aportes que hace Ricoeur a la comprensión de Freud en nuestro medio a través de un esfuerzo por leer, interpretar y criticar la obra de este autor que puso los cimientos del psicoanálisis.

El alcance o revelación, como primera cuestión, es si se debe tener una idea de amplitud del fenómeno cultural que representa el psicoanálisis en la actualidad. Dicha representación reside en la fuerza que toma cuando está "lejos de ser solo una explicación de los residuos de la existencia humana, de los reveses del hombre y muestra su intención verdadera cuando, haciendo estallar el marco de la relación terapéutica del analista y de su paciente, se eleva al nivel de una hermenéutica de la cultura" (Ricoeur: 2003, 115) y como un lugar en el marco de la interpretación se comprende el lugar del psicoanálisis en el movimiento de la cultura contemporánea que exige una aproximación más allá de la ciencia, en la cual se ve limitada al ser sometida siempre a procesos de demostración y verificación.

El alcance del psicoanálisis se percibe cuando se le toma como una interpretación de la cultura en su conjunto, no solo del individuo. Esto no quiere decir que el psicoanálisis sea una explicación exhaustiva ya que es una interpretación total en un género; como tal, en un acontecimiento de nuestra cultura y esto es posible afirmarlo porque fue la preocupación de Freud durante su vida. Dicha tesis no se da simplemente por el hecho de que Freud haya producido los grandes textos sobre la cultura en la última parte de su vida: *El porvenir de una ilusión*, es de 1927, *El malestar en la cultura* es de 1930, *Moisés y la religión monoteísta* es de 1937 – 1939, también porque trasladó sus discusiones al ámbito público. Conferencias, exposiciones y textos fueron dados a conocer en escenarios abiertos, para todo tipo de personas, iniciados y no iniciados con el fin de someter a la opinión pública sus intuiciones acerca de la cultura.

Hermenéutica: entre estética y religión.

En cuanto a su mirada de conjunto el psicoanálisis no deja de centrar su preocupación en la "seducción" estética y la "ilusión" religiosa dando un sentido al análisis en la búsqueda de una comprensión conjunta, como polos opuestos de una búsqueda de compensación que se da en sí misma y es a través de esta como se puede entender la cultura. Ampliemos la propuesta: según la propuesta de Freud "estética" y "religión" son los tópicos de la cultura en la que a su vez "seducción" e "ilusión" son las categorías desde donde se interpreta la cultura y desde allí nada queda por fuera. Si la tarea de la interpretación es ampliar los horizontes de sentido en su conjunto, estos elementos fueron destacados por el psicoanálisis para dar

cuenta de la totalidad, no del mundo o de la naturaleza, sino de la "condiciones de posibilidad" (Gadamer) de lo humano insertado en un contexto concreto, en una sociedad determinada.

En estos términos, la sociedad se entiende como civilización, donde la cultura es el marco en el que se gesta el proceso de lo humano, donde se llega a la madurez de la existencia y dichas razones se instauran quizá en la sin razón o exceso de razón propuesta por la estética y la religión en el mundo contemporáneo como abanderadas de una nueva idea de civilización. En este sentido no hay razones para oponer civilización y cultura. No hay por un lado una empresa utilitaria de dominación de las fuerzas de la naturaleza, es decir, la civilización, y por otro, una tarea desinteresada, idealista, de realización de valores, que sería la cultura. Este es uno de los grandes aportes de Freud desde la interpretación en su visión económica, y plantea varias preguntas en relación con la "renuncia pulsional" como una manera de poner freno a la seducción e ilusión propuestas por la cultura.

En el porvenir de una ilusión, Freud comienza refiriéndose a dicha cuestión pulsional: la cultura comenzó con la prohibición de los más antiguos deseos, incesto, canibalismo, crimen; sin embargo la coerción no constituye el todo de la cultura y bajo este presupuesto se pueden formular tres preguntas que enriquecen el acercamiento reflexivo al fenómeno de la cultura: ¿Hasta qué punto se puede disminuir la carga de los sacrificios pulsionales impuestos a los hombres? ¿Cómo reconciliarlos con aquellas renunciaciones que son ineluctables? ¿Cómo ofrecer a los individuos compensaciones satisfactorias por estos sacrificios? Y no son preguntas sobre la cultura, constituyen la cultura misma porque es allí donde el hombre expone su carga, busca compensación y realiza esfuerzos por salir de una realidad que en su mismidad se le presenta como laberíntica, lo pone en la cuerda floja de la decisión, del intercambio, de la pulsión o la prohibición. Lo que está en cuestión, en el conflicto entre prohibición y pulsión, es esta triple problemática: la disminución de la carga pulsional, la reconciliación con lo ineluctable y la compensación por el sacrificio.

Según Freud, el desarrollo de la cultura, es como el crecimiento del individuo desde la infancia hasta la edad adulta, es fruto de *Eros* y de *Ananke*, del amor y del trabajo, por la necesidad del amor más que del trabajo ya que la necesidad de unirse en el trabajo para explotar la naturaleza es poco si se compara con el vínculo libidinal que une a los hombres en un solo cuerpo social.

La tarea del ensayo consiste básicamente en la tarea del filósofo, leer el psicoanálisis aspirando a cierta objetividad, pero toma posición con respecto a la obra. Se trata de pensar a partir de Freud, es decir, después de él, con él y contra él en preguntas fundamentales que involucran al hombre en la cultura como ¿por qué el hombre fracasa en ser feliz? ¿Por qué el hombre, en cuanto ser de cultura, está insatisfecho? Son estas cuestiones las que permiten leer el psicoanálisis desde la filosofía o leer la cultura a través del lente del psicoanálisis.

Freud llega a afirmar que la intención expresa de su propuesta "era destacar el sentimiento de culpabilidad como el problema más importante de la evolución de la cultura" que más tarde fue desarrollado ampliamente en los estudios estructurales sobre el mito donde la transferencia de la culpa y la necesidad de dar un origen moral a los interrogantes más significativos de la cultura fue configurando una cierta red de culpables en los que la naturaleza o los dioses eran los responsables de la cuestión del destino y del control, si cabe la expresión, de lo azaroso de la existencia y de las transformaciones sociales. Si bien los mitos no explicaban la cultura, podían calmar o aliviar pasajeramente la ansiedad ante el fracaso, el miedo a lo desconocido dentro de una cultura. En esta línea Freud dirá que "en consecuencia, la cultura domina la peligrosa inclinación agresiva del individuo, debilitándolo, desarmándolo y haciéndolo vigilar por intermedio de una instancia instaurada en su interior, como una guarnición militar en una ciudad conquistada" (1973: VII, 58-59). Uno de los problemas generados por la cultura es el conflicto que se da en el instante en que fue impuesta a los hombres la tarea de tener una vida en común y de explicar, por tradición ante las nuevas generaciones, los grandes cambios que experimentan los individuos en tanto que se buscan a sí mismos, buscan a los otros y además buscan una posibilidad conjunta de civilización, de caminar bajo unos presupuestos, bajo unos parámetros que necesariamente derivan en lo moral y de allí que se necesite un lenguaje ético, unas condiciones para habitar el mundo con el otro.

En esta búsqueda de identidad y de civilidad, es importante pensar ¿de qué manera nuestra cultura llega a comprenderse a sí misma por medio de la representación que el psicoanálisis le devuelve? En el fondo la crítica del psicoanálisis es una crítica de autenticidad y no una crítica del fundamento. Esta tarea, la segunda, corresponde a otro método, al filosófico. La primera es a la vez alcance y límite del psicoanálisis:

no se trata de una hermenéutica de las expresiones psíquicas, sino de un método reflexivo, aplicado al actuar humano en su conjunto, es decir, aplicado al esfuerzo para existir, al deseo de ser, contemporáneo de ese esfuerzo, y a las múltiples mediaciones por las cuales el hombre intenta apropiarse de la afirmación más originaria que habita en su esfuerzo y en su deseo. De ahí que se pueda diferenciar entre la interpretación de la cultura que el psicoanálisis aporta y la comprensión que la conciencia común puede tener de esta interpretación y en este sentido es donde se encuentra la noción de límite: que el psicoanálisis explica las dificultades de la conciencia común y es dicha conciencia la que no accede al psicoanálisis por los mismos prejuicios, lecturas sesgadas e ignorancia frente a sus aportes y frente a las categorías que crea para comprender el fenómeno cultural.

La dificultad radica en que el psicoanálisis penetra en lo público como fenómeno global de *desocultamiento*. El psicoanálisis desenmascara y en esa desnudez a la que expone la cultura, es rechazada por ella y se resiste a ser mirada desde esta clave hermenéutica. Se podría decir algo más de dicha paradoja y es la tensión que se genera cuando se distingue entre el fundamento de un fenómeno, tal como el poder o el valor, que se encuentran en la cultura, y el costo afectivo de la experiencia que nosotros tenemos de ello, el balance de placeres y los dolores de lo humanamente vivido. Allí, en ese entramado del fundamento y el sentido se halla la pregunta por la existencia respecto a si ¿puede el sujeto tener una *arqueología* sin tener una *teleología*? Es posible reconstruir lo vivido sin tener claridad sobre el horizonte que lo impulsa. La idea que se propone como reflexión final del ensayo, y esto toca muchos aspectos de la interpretación de la cultura hecha por el psicoanálisis, es si sólo tiene *arjé* un sujeto que tiene *telos*. De ahí que la tensión se halla en la exploración que hace el psicoanálisis del vínculo que existe entre deseo y cultura. En la culpabilidad, en el malestar civilizado, en el clamor de la guerra, la muda pulsión llega a gritar. Es allí, en el mundo de la vida, sin querer ahondar en la conocida expresión, en donde se gesta la tensión y en la cual, la filosofía se sirve del psicoanálisis para mirar la totalidad, ese rayo de luz entre otros, arrojado sobre la experiencia humana. Sin embargo, su descubrimiento se da en el nivel de los efectos del sentido que produce una comprensión de lo humano inmerso en un contexto y no fuera de él como lo pretenden muchos en la actualidad: elaborar un mapa del cerebro, una porción de cada cosa, llegar a la distinción sin alcanzar realmente la amplitud de la comprensión.

Del mal-estar del yo al malestar del amo.

En este segundo momento de la reflexión se da cuenta de una visión moderna de Freud a partir de "El malestar en la cultura" en el que se teje la relación sujeto y animalidad, donde la cultura se plantea como la posibilidad de tomar distancia entre dos situaciones análogas: deseo y necesidad. En segunda instancia, un acercamiento al esquema de Lacan a través del discurso del amo a partir de la relación de Esopo y Janto en la que la vida del esclavo se presenta para el amo como la voz que hiere el existir en tanto que verdad y pérdida; la primera se presenta como reconocimiento de la sabiduría y la segunda es la imposibilidad de acercarse a la verdad por el camino del deseo o búsqueda del objeto en el cual la noción de libertad se juega la formación de la personalidad, la estructura del yo. De ahí que sea necesario terminar con una reflexión sobre el deseo o el objeto de deseo y abrir la posibilidad a la negación donde la cultura se impone para salvar al individuo y consagrar lo común, lo normal si es que tal cosa existe como algo posible.

Con respecto a Freud, sus orientaciones no cesarán de evolucionar en una triple dirección, conforme a lo que él mismo apunta como ejes constitutivos de la nueva teoría: un procedimiento de investigación de los procesos psíquicos, un método terapéutico en el tratamiento de la neurosis y una serie de conceptos que se reivindicarán como ciencia. En cuanto a la triple dimensión es necesario aclarar la postura desde la cual se asume la propuesta de Freud: el lugar filosófico desde el cual es posible leer al psicoanálisis es el de una arqueología del sujeto, aunque esto no es nuevo se podría ampliar la cuestión al tipo de sujeto del cual se hace mención y que se inserta en una cultura concreta, quizá del *Cogito* cartesiano pero un cogito quebrado, herido frente al super-yo dado por la cultura y enfrentado a la energía instintiva del ello en el que se imprime una triple dimensión del carácter identitario del sujeto. De ahí que el mismo Freud intenta separar al yo de la cultura, salvando al primero de la opresión de lo segundo: "Ya sabemos que en este sentido el problema consiste en eliminar el mayor obstáculo con que tropieza la cultura: la tendencia constitucional de los hombres a agredirse mutuamente; de ahí el particular interés que tiene para nosotros el quizá más reciente precepto del super-yo cultural «amarás al prójimo como a ti mismo»." 2

A este nivel se podría decir con Janto, frente a la argucia de Esopo cuando iba a ser acusado de comerse unos higos por parte de sus compañeros esclavos, como figura del amo quien expresa que *"quien trama un mal contra otro, sin darse cuenta se lo está haciendo a sí mismo"* 3. Esta idea es fundamental para comprender que, en términos de alteridad, la cultura que genera el respeto hacia el otro, no es otra cosa que la noción de límite. Pareciera, por prejuicios frente al psicoanálisis o frente a Freud, que se "patologiza" el comportamiento del yo al ser mirado por un tu y lo que se encuentra es que no desaparece la noción de límite en Freud ya que *"en los seres pretendidamente normales la dominación sobre el ello no puede exceder determinados límites. Si las exigencias los sobrepasan, se produce en el individuo una rebelión o una neurosis, o se le hace infeliz."* 4 Por tanto, como cuestión ética, aparecen dos sentimientos de culpabilidad o imposibilidad, uno el miedo a la autoridad y otro es el temor al super-yo (cultura). El primero obedece a una renuncia a la satisfacción de los instintos y el segundo mueve hacia el yo, pues no es posible ocultar al super-yo la persistencia de los deseos prohibidos.

Es necesario, en aras de una mayor comprensión de la noción de cultura como "mal-estar", explicar la relación que existe entre la renuncia a los instintos y el sentimiento de culpabilidad, ya que *"la renuncia instintual es una consecuencia del temor a la autoridad exterior; se renuncia a satisfacciones para no perder el amor de ésta. Una vez cumplida esa renuncia, se han saldado las cuentas con dicha autoridad y ya no tendría que subsistir ningún sentimiento de culpabilidad."* 5 Se deduce, entonces, que no dejará de surgir el sentimiento de culpabilidad, pese a la renuncia cumplida, acto que refleja la persistencia de la conciencia moral frente a la instauración del yo en tanto que la renuncia ya no se ve recompensada al no absolver totalmente al sujeto y la inseguridad del amor aparece por una doble penalización de la conciencia convertida en *pérdida de amor y castigo por la autoridad exterior* expresada en la tensión del sentimiento de culpabilidad, necesaria para mantener la cultura o para que persevere una cultura religiosa y neurótica frente a la conciencia moral. Así, el pensar sobre el mal cometido o el mal padecido en el mundo solo puede ser salvado mediante la voluntad, que no es otra cosa que el deseo de vivir, la perseverancia en el sujeto por conservar el amor que lo salva y la lucha por salvar el amor, así *"la evolución cultural puede ser definida brevemente como la lucha de la especie humana por la vida"* 6.

Es en este sentido en que Freud aparece como un moderno más, dándole a la cultura el valor de la vida, en la que el sujeto se puede desarrollar y evolucionar frente a la constante tensión que produce la renuncia o el poner límite al deseo y el sentimiento de culpa que le produce querer llevarlo a sus últimas consecuencias. Freud ampliará más la cuestión cuando se detiene en la obra —el malestar en la cultura— a darle cabida al eros y tanatos en tanto que posibilitan salir de dicha encrucijada o tensión del sujeto frente a la cultura ¿renuncia al instinto o sentimiento de culpabilidad? Cualquier camino se presenta como la creación de cultura y la limitación del yo frente al super-yo. En consecuencia Freud propone que, si bien, los hombres están dirigidos por el principio de placer, para el sujeto es ineludible la permanente tensión con la cultura. Así, la cultura regula, pone límite a los orígenes del sufrimiento humano: el cuerpo, los fenómenos exteriores y las relaciones con los otros y la lucha del hombre es su permanente necesidad de inventar cosas para evitar el sufrimiento. Para desentrañar dicha tensión se puede seguir la búsqueda en el pensamiento de Lacan.

Del discurso del amo.

La primera cuestión gira en torno a la idea lacaniana, como un retorno a Freud, en relación a la preeminencia de la palabra como instrumento para desvelar el inconsciente del que afirma su hipótesis fundamental: «el inconsciente está estructurado como un lenguaje», en donde fundamentará su teoría del sujeto como efecto del significante y, por tanto, como resultado de una escisión radical entre «el ser y el decir». Su caracterización de la naturaleza humana se basa en una distinción de tres registros: el real, el imaginario y el simbólico. En esta estructuración destaca su concepción del discurso imaginario (en el sentido de productor de imágenes) del ámbito de lo consciente: la conciencia misma se produce como una imagen, lo que genera una alienación del sujeto respecto de sus propios deseos. Para reconocer estas manifestaciones del inconsciente es preciso recurrir al orden simbólico, por ejemplo el discurso del amo en la voz de Janto y su esclavo Esopo donde es posible comprender en quien se descarga el sujeto del deseo como lo propone esta relación donde el esclavo representa la verdad, el saber que desea el amo, mientras que el amo es el sujeto del discurso que manifiesta un deseo, se presenta como un ser carencial y dependiente de aquel que está por debajo en la escala social.

Esopo sirve como espejo a Janto en tanto que el esclavo señala la dirección de una búsqueda, es este quien se convierte en el reflejo de aquel "dolor de existir". El otro es la posibilidad que permanece viva en el deseo. El ingenio y sabiduría del esclavo es superación de la carencia del filósofo, de ahí que en el primero esté la verdad y en el segundo se manifieste mediante la pérdida que es el objeto real. Janto no desea a Esopo, sino que el esclavo contiene la causa de su deseo (saber) y a la vez el objeto de goce (real). Se puede ilustrar tal cuestión mediante un pasaje de la Vida de Esopo donde quiere dar una lección a los discípulos filólogos de su amo Janto, que por traerles lo peor del mercado a petición de su amo, ofrece lo mismo al día siguiente, lengua de cerdo y, ante el esperado reproche de su amo contesta:

"¿Qué mal no hay que no venga por culpa de la lengua? Por la lengua hay odios, por la lengua hay insidias, engaños, peleas, celos, discordias, guerras. Así que, nada hay peor que la maldita lengua.

Uno de sus discípulos, asistentes al banquete de Janto, dijo:

-Maestro, si te fías de éste, te vas a volver loco. Porque su espíritu es como su físico. Ese esclavo insultante y pérfido no vale ni un óbolo.

Esopo le contestó:

-Calla, discípulo, tú sí que me pareces sumamente pérfido, tú, que no tienes la manera de Janto y que por lo bajo enciendes con chispas la cólera del amo y excitas al amo contra el criado. Esta no es la manera de conducirse una persona que se ocupa de sus cosas, sino de la de un entrometido, el meterse en los asuntos ajenos."

Así, Esopo, da solución a cada uno de los obstáculos que se le presentan, desenmascarando a cada una de las personas que rodean a Janto, convirtiéndose en la figura que simboliza su deseo ¿Qué deseo? ¿Acaso, Janto, quería llenarse de enemigos y quedarse solo por culpa de su esclavo? Deseo de sí, quizá, lo cierto es que en Esopo estaba depositada la sabiduría del lenguaje, el anhelo inconsciente convertido en lenguaje. Era más fácil frenar a Esopo que al deseo y cómo frenar al primero si en él residía el segundo, he allí la paradoja del sujeto enfrentado a la causa de su deseo. Ahora bien, en el contexto actual, en lo que entendemos por cultura, si bien se puede entender como posmoderna ¿Cómo se instaura el deseo? ¿Dónde se ubica?

El deseo, fábrica del yo

En principio, para la filosofía, el deseo es deseo de lo bueno que falta o tendencia consciente hacia un objeto previamente conocido como bueno. Indagando en la tradición filosófica, se le considera tradicionalmente como el exponente de la parte irracional del hombre, o de sus tendencias irracionales, sobre la que ha de dominar siempre la racionalidad, o también se le ha concebido como la expresión de la inquietud permanente del alma humana. Pero en algunos sistemas de filosofía, especialmente en la modernidad, se concibe el deseo, no ya como mera carencia y peligro para la racionalidad, sino en sentido positivo, como manifestación del ser humano integral y no en su mera racionalidad.

Entre los exponentes de la primera tendencia, Platón, cuya división tripartita del alma se orienta a hacer inteligibles las tendencias contrapuestas de un espíritu humano complejo, supedita en una jerarquía ascendente el deseo (epitimía) al sentimiento (thymós) y éste a la razón (logismós). En el alma humana, igual que en la ciudad justa, la razón ha de dominar sobre los deseos; el deseo que surge de la parte concupiscible del alma puede tender a lo bueno y a lo malo, por esto necesita de la moderación o la templanza que le impone la razón 8.

La inquietud radical del ser humano la ejemplifica Platón con el mito del nacimiento de eros, al que define como «carencia» y «deseo de lo que es bueno y nos hace felices». Epicureísmo y estoicismo son muestras de las soluciones que las escuelas filosóficas antiguas aportaron ante la perturbación del ánimo que el deseo representaba para Platón. Para los estoicos el deseo es una de las pasiones del alma y, como tal, apetito irracional, que se domina viviendo de acuerdo con la naturaleza; para los epicúreos, el deseo, ansia desmesurada de placer, se modera mediante un cálculo racional de los placeres como lo expresa Epicuro: "De los deseos, unos son naturales y necesarios y otros naturales y no necesarios, y otros ni naturales ni

necesarios, sino que resultan de una opinión sin sentido" 9. La mayor parte de la tradición occidental que sigue el dualismo platónico ve en la contraposición entre deseo y razón, la voluntad o el libre albedrío, esto es, la expresión misma del sentido de la ética, entendida como dominio de las tendencias capaces de orientarse al bien o al mal, por el buen o mal uso de la libertad y la razón humanas.

Por ejemplo Aristóteles, que mantiene algunos de los planteamientos platónicos, integra de alguna manera el deseo en la racionalidad. El alma es única, si bien hay en ella diferentes funciones y, por lo mismo, diferentes facultades; la facultad responsable del movimiento es la «parte desiderativa» y ésta comprende tanto a la racionalidad (entendimiento práctico) como a la irracionalidad (los apetitos) como lo propone en *De anima*, exponiendo lo neurálgico del asunto a tratar: "el deseo mira sólo al presente, porque lo que es momentáneamente agradable parece ser absolutamente agradable y absolutamente bueno, ya que el deseo no puede mirar al futuro" 10. No sólo explica esta composición que la razón pueda moderar los deseos, sino que sugiere también que la mente desea, e incluso que el deseo entra en la constitución misma del hombre, al que Aristóteles llama «inteligencia deseosa». Es Spinoza, sin embargo, el filósofo que mayor sentido positivo da al deseo: «no es otra cosa que la esencia misma del hombre». El deseo no es más que el esfuerzo (conatus) de alma y cuerpo por perseverar en el propio ser, por «vivir felizmente»¹¹.

En la Crítica de la razón práctica, Kant define «la facultad de desear como facultad de ser, por medio de sus representaciones, causa de la realidad de los objetos de esas representaciones», superando de este modo el dualismo cartesiano que concebía el deseo como una de las pasiones. Esta definición de Kant fue criticada y malinterpretada 12. Pero, aunque es cierto que hay deseos imposibles de realizar, incluso en este caso la representación de la causalidad subsiste en el deseo, contrarrestada por otra causalidad. La facultad de desear es concebida por Kant como propia del ámbito del obrar, y señala los aspectos que mantiene en común con la voluntad. Ernst Bloch sitúa el análisis del deseo, juntamente con las nociones de «esperanza» y de lo «todavía no» en el centro de su filosofía y, siguiendo las tesis fundamentales del marxismo, interpreta su noción desde la perspectiva general del materialismo histórico, señalando los aspectos que condicionan al hombre social e históricamente.

Ya en Freud, el deseo, es expresión de la esencia del hombre: en este caso, del inconsciente a cuyo conocimiento llega el psicoanálisis a través de la interpretación de los sueños, que define como realización de deseos reprimidos por el inconsciente¹³. Si la cuestión del deseo alienta la vida anímica del sujeto, solo allí se representa el impulso a ser porque el yo no alcanza a ser el amo en su propia casa y en consecuencia el psicoanálisis se ubicaría del lado del amor que salva pero que el hombre no admite como condición propia de la humanidad.

Notas

2 Freud, Sigmund. *El malestar en la cultura*, Madrid: Alianza, 1970, p. 84.

3 *Vida de Esopo*. Traducción de Carlos García Gual, Madrid: Gredos, 1993, p. 191

4 Freud, o.c. p. 84.

5 *Ibid*, p. 50

6 *Ibid*, p. 46.

7 *Vida de Esopo*, o.c., p. 191

8 PLATÓN. *La República* 437e, 439 d-e, En: Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969 p.94-98.

9 EPICURO. *Máximas Capitales*, 29. En: Obras Completas, Madrid: Cátedra, 1995, p. 96.

10 ARISTÓTELES. El alma, cap. 10, 433a-b. En: Obras, Madrid: Aguilar, 1973, p. 869.

11 SPINOZA, Baruch. *Ética*. Madrid: Ed. Nacional, 1980, 1980: 193-194

12 KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*, Introducción, III, nota 1. (Espasa Calpe, Madrid 1981, p.76-77).

13 FREUD, Sigmund. *La interpretación de los sueños*, 9, c, Obras completas, Madrid: Biblioteca Nueva, 1967, vol. 1. p. 553.

Bibliografía

FREUD, Sigmund. *Moisés y la religión monoteísta*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1973.

----- . *El malestar en la cultura*, Madrid: Alianza, 1970, p. 84.

----- . *La interpretación de los sueños*, 9, c, Obras completas, Madrid: Biblioteca Nueva, 1967, vol. 1. p. 553.

RICOEUR, Paul. *Freud: una interpretación de la cultura*. México : Siglo XXI, 1999.

----- . *El conflicto de las interpretaciones: ensayos de hermenéutica*. México: Fondo de Cultura Económica, 2006.

Vida de Esopo. Traducción de Carlos García Gual, Madrid: Gredos, 1993.

PLATÓN. *La República* 437e, 439 d-e, En: Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969.

EPICURO. *Máximas Capitales*, 29.En: Obras Completas, Madrid: Cátedra, 1995.

ARISTÓTELES. *El alma*, cap. 10, 433a-b.En: Obras, Madrid: Aguilar, 1973.

SPINOZA, Baruch. *Ética*. Madrid: Ed. Nacional, 1980.

KANT, Immanuel. *Crítica del juicio*, Introducción, III, nota 1. Madrid: Espasa Calpe, 1981

Del trauma: "La sociedad de la nieve"

Jorge Bafico

*Logramos sobrevivir solamente con los afectos,
porque no teníamos otra cosa, salvo el uno con el otro".
Moncho Sabella*

Testimonios que recortan lo traumático.

"Actualmente no vivo en la montaña, aunque no puedo sacármela de encima" (Canessa) 1

"Durante muchos años la cordillera fue un trauma, me encerré y no conseguía hablar de ello... me costó mucho tiempo hacer la catarsis de todo lo que había sufrido..."

Sólo me sentía bien con el grupo de sobrevivientes porque hablábamos el mismo lenguaje emocional" (Mangino) 2

"De los Andes salí –a otros les sucedió lo mismo- muy rígido, muy frontal, muy frío... Recuerdo haber maltratado a mis padres y hermanos cuando me venían a visitar... yo sólo quería dormir o comer, estaba cansado y no quería que me molestaran...". (Algorta) 3

"Cuando Regresé a la vida, demoré muchos meses para volver a dormir como lo hacía antes del accidente. Porque allá arriba pasaba las noches en vela, durmiendo a intervalos, donde el sueño nunca es sueño del todo". (Pancho Delgado) 4

Una experiencia imprevista, terrible o considerada traumática no necesariamente deviene en un acontecimiento traumático.

Varias personas expuestas a un hecho conmocionante no lo registran del mismo modo, ni sus efectos son los mismos en todos. Siempre se pone en juego lo particular de cada uno.

Se trataría entonces con qué recursos subjetivos cuentan las personas para enfrentar determinadas situaciones. En buena medida de ello depende que en ciertas circunstancias esos acontecimientos sean vivenciados o no como traumáticos.

Para que haya trauma, el mismo tiene que producirse en dos niveles: uno que esté comprendido en una dimensión física. Se trata necesariamente de una irrupción, ese es el primer nivel.

El segundo nivel tiene que ver cuando se intenta transmitir el acontecimiento traumático; ahí las palabras no tienen valor.

Muchas veces, el sujeto frente a la irrupción de esa terrible contingencia, queda imposibilitado de simbolizar el acontecimiento. Carece de las herramientas necesarias para poder brindar una explicación. Solamente se manifiesta en un retorno tortuoso.

Un trauma implica una detención del tiempo. ¿Por qué?, porque en ese lugar las palabras perdieron su validez.

En enero de 1973, en una entrevista que se le realizó a uno de los sobrevivientes de los Andes, Alfredo Delgado, aparece claramente lo mencionado:

"-Por empezar, algo muy vago: ¿cómo estás, cómo te encontrás?

- Todavía no estoy, todavía no me encuentro.

-¿Cómo es eso?

-Ocurre que todavía estoy flotando, no he podido hacer pie, no he vuelto a mi vida de antes. Los reportajes, el viaje a Montevideo, el recibimiento, el encuentro con los familiares, cada encuentro con cada amigo es un nuevo sacudón. Me está costando bastante volver a mis cosas, siempre hay algo que viene y me acude, un abrazo, un saludo, un encuentro. No hay caso, no termino de despertar.

-¿No será que has despertado, pero de una manera diferente, tan diferente que vos no lo advertís y confundís tu despertar a una nueva visión del mundo con una especie de pesadilla o algo así?

-Algo de eso hay. Estoy despertando y veo todo diferente, pero estoy seguro que todavía no he retornado, no me he despertado del todo, porque no he tenido respiro, todo está muy cerca. No me acostumbro a estar de regreso, no me acostumbro. Veo esta esquina que vi tantas veces y la veo por primera vez y me produce no sé qué extraña cosa. Veo ese café, aquel puente, estos árboles y siento que todo es nuevo y muy viejo a la vez". 5

El testimonio de Delgado en ese momento, expone un discurso del trauma desubjetivado a partir de un saber escrito en el cuerpo. De un saber que a la vez es consciente e inconsciente y que va a aparecer en la crisis de reviviscencia traumática

Se pregunta Françoise Davoine en un seminario sobre "El trauma y el lazo social"⁶ sobre los traumatizados de guerra: "¿cómo hacer para que esas personas que ya no pertenecen a nuestro mundo, que fueron radicalmente cambiadas por lo que les sucedió, puedan volver a nuestro mundo?"

¿Qué hacer cuando un acontecimiento es potencialmente tan terrible que deja a la persona al borde de la locura?

Rivers

Quizás la experiencia de William Rivers pueda ayudarnos para avanzar en esta cuestión.

Rivers fue un psiquiatra y antropólogo inglés conocido por su trabajo con los soldados que sufrieron "shell shock" (neurosis de guerra) durante la primera guerra mundial.

Rivers comprueba que en la guerra a los soldados les suceden dos cosas:

- a) los matan.
- b) la mayoría no regresa bien: quedan físicamente discapacitados o sufren traumas mentales.

Los pacientes de William Rivers sufren terriblemente: alucinan, no pueden hablar, sufren de parálisis y vómitos permanentes. En lugar de tratarlos con descargas eléctricas (que era lo que se utilizaba en la época), el psiquiatra inglés opta por hablar con ellos. Estaba convencido de que solamente la recuperación paulatina de la memoria los podía curar.

Rivers plantea que la superación y el olvido de lo sucedido no sería posible sin la recuperación previa de la memoria. A tal fin diseña una forma de trabajo que implica necesariamente la participación del terapeuta⁷ en el lugar del combate.

Rivers sistematiza su práctica con los combatientes traumatizados alrededor de seis principios:

El primero se centra en no diagnosticar nunca, porque si se hace, los soldados traumatizados podrían transformar el inmenso saber de los traumas de guerra en enfermedad; lo que conlleva la posibilidad latente de convertirse en inválidos de por vida.

El segundo principio se refiere a no medicar, excepto ligeros sedativos para dormir. Si se abusaba de esas drogas los soldados traumatizados perdían su estado de vigilia y quedaban en peligro de muerte.

El tercero corresponde a la proximidad; el psiquiatra debe trabajar próximo al frente y debe estar sometido al mismo terror, al mismo peligro que los soldados. No debe estar detrás de ellos como los desertores que abandonaron a sus compañeros.

El cuarto principio se trata de la inmediatez. De la necesidad de hablar de lo que pasa aquí y ahora en ese lugar; porque el saber del trauma no es un saber reprimido, ocurre en el presente.

El quinto principio es el de la esperanza. El médico en tiempos de guerra trabaja sobre el hecho de que el soldado traumatizado es esperado por el resto de sus compañeros, con los que conforma un solo cuerpo.

El sexto y último principio corresponde a la simplicidad; Rivers propone hablar con claridad y simpleza.

En el trauma el tiempo se detiene, el pasado no tiene sentido y el futuro tampoco y el traumatizado queda en una situación de total imprevisibilidad. Nada tiene sentido, sólo la supervivencia. Rivers plantea que hay que crear una nueva situación, trabajando como parte de un equipo junto a los combatientes en el frente de batalla. Estos principios sustentan el arduo trabajo contra la locura de la guerra.

Malvinas

Nuestro país no ha vivido guerras bélicas de importancia, sí nuestros vecinos argentinos y no hace tantos años con aquella absurda guerra de las Malvinas.

Centremos la cuestión antes de ir a la tragedia de los Andes, en algunos testimonios de los ex combatientes de Malvinas.

"Malvinas fue un crac en mi vida; hay un antes y un después... Es muy raro que no esté en Malvinas algún día... Tengo sueños con Malvinas, pesadillas, recuerdos... es necesario cerrar la llaga y aprender a convivir con esa llaga".⁸

"Fuimos engañados a Malvinas, fuimos carne de cañón. Yo le echo la culpa al pueblo por haberlo apoyado y porque hubo una traición de la gente... Reniego de lo que no pude decidir, de lo que me impusieron contra mi voluntad. Que se caguen, son soldados. El más grande verduguea al más chico... Teníamos que hacer guardia para que ellos descansaran. Les teníamos más bronca a ellos que a los propios ingleses".⁹

"Los suicidios son por algo... No quiero que el veterano de guerra sufra mas... La guerra fue una traición que costó vidas. El olvido apunta a la traición. Para mí es importante que no haya traición... Cuando te mandaron a la guerra eras el mejor, cuando volviste perdiste la guerra...".¹⁰

"El veterano se siente que está aparte de la sociedad... Cuesta entrar en la sociedad porque tenemos resentimiento, lo mismo que ellos... Se lo margina al veterano de guerra por la imagen que tiene. El veterano se discrimina muchas veces. Cuesta reinsertarse...".¹¹

Los testimonios son elocuentes: los combatientes de Malvinas reclaman el derecho a pertenecer a algo que no pueden ser. Se trata de confesiones que reflejan una herida abierta imposible de cicatrizar. Una que se produce por una doble traición: la de los jefes y la del pueblo.

A través del padecimiento subjetivo es posible discernir que muchos de los ex combatientes de Malvinas quedaron suspendidos en cierto período de su pasado y repiten en sueños, una y otra vez, aquella situación traumática.

El maltrato despiadado, la falta de respeto por parte de sus superiores, la pérdida de protección y cuidado del Estado y el hecho de quedar a merced de la pura contingencia, son pruebas del desamparo más radical.

El ex combatiente traumatizado de Malvinas queda ubicado en el mismo lugar que el trauma: como un cuerpo extraño. Ni interior, ni exterior. Está adentro, pero afuera; se instala como un elemento extraterritorial en el propio territorio.

Algunos de ellos dieron muestras que no pudieron "metabolizar" su trauma, alucinando o con episodios de angustia imposible de mitigar.

Tratamiento

El psicoanalista Diego Nin escribe a Pedro Algorta¹² sobre los efectos del trauma. Y diferencia los efectos de éste en los combatientes de Malvinas y en los sobrevivientes de los Andes. Explica que en la guerra de las Malvinas existieron determinadas circunstancias que contribuyeron a que el trauma virara hacia la locura.

La experiencia de lo que llama "La traición del los jefes", fue uno de ellos. El maltrato y el ensañamiento de los superiores con los combatientes fue moneda corriente.

Otro de los elementos que observa Nin en la guerra es "la muerte del amigo", se trata del fenómeno que se produce en algunos traumatizados de Malvinas con relación a la muerte del compañero y la culpa que genera el no haber muerto con él o el no haber podido salvarlo.

Por último, Nin plantea en la carta a Pedro Algorta que la valoración social y familiar de la experiencia es muy importante en este tipo de situaciones. Los soldados de Malvinas que regresaron fueron socialmente condenados, vapuleados. La sociedad los apartó y socialmente la mayoría se convirtieron en marginales.

La sociedad de la nieve

¿A los sobrevivientes de los Andes les sucedió lo mismo?

Parecería que el estatuto del trauma que se recorta del testimonio de los dieciséis sobrevivientes de los Andes no tiene la misma significación que la de los combatientes de las Malvinas.

Como mencionábamos anteriormente, el giro de lo traumático hacia la locura implica la detención del tiempo porque las palabras perdieron su validez.

Cuando uno lee los diferentes documentos de "La sociedad de la nieve", entiende que la posición de los sobrevivientes con respecto a los testimonios de los combatientes de Malvinas es diferente.

Los sobrevivientes dieron pruebas que han ocurrido en una vida, en general, bastante equilibrada: estudiaron, se recibieron, trabajaron, se casaron, la mayoría sigue con sus familias, muchos de ellos son hombres exitosos en sus profesiones y trabajos. Nadie ha "enloquecido" o suicidado a modo de los ex combatientes de Malvinas.

Aquí las palabras tienen validez.

"La experiencia de ustedes tuvo elementos comunes con la situación límite de la guerra, aunque también diferencias importantes. El libro "La sociedad de la nieve" muestra que para algunos hubo estrés postraumático pero no traumas profundos; para los soldados no necesariamente la situación de guerra en sí es traumática, para algunos sí, por supuesto, pero las privaciones físicas y biológicas no tienen por qué serlo. No es el hecho en sí del congelamiento lo traumático, sino el sentido que adquiere en relación al Otro. Lo de Uds. fue bien diferente porque no estaban en situación de ser traicionados por superiores de los cuales dependiesen ni armaron internamente una estructura que pudiera terminar en eso. Los soldados se congelaban, se gangrenaban, les amputaban las piernas, pasaban hambre, tenían que salir a robar comida sabiendo que el castigo era estar estaqueado desnudo todo un día bajo la lluvia y el aire helado. Uds. de pronto tuvieron más hambre y más frío, pero para ellos eso no era una fatalidad accidental, esa es la diferencia,

para ellos esa era una decisión deliberada de los oficiales, había una intención maligna, ellos fueron traicionados en relación al código, utilizados como mera carne de cañón y para peor cuando regresaron se encontraron con que todo el país había donado toneladas de abrigo y alimentos, joyas, dinero para ellos y eso jamás les llegó, se lo vendieron todo los oficiales corruptos que los traicionaron. Y para peor la sociedad luego los negó. Uds. nunca sintieron que lo que les pasó haya sido mala voluntad o malicia de Otro del cual dependían, lo tomaron como la fatalidad que fue. Entonces está el sufrimiento extremo pero con la otra variable decisiva que es el porqué se sufre y el para qué se sufre, esa vivencia puede ser muy diferente aunque el sufrimiento físico sea más o menos equivalente". 13

¿Por qué no enloquecieron?

Las respuestas parecen encontrarse en los testimonios de los sobrevivientes: el amor y el grupo. Los dos significantes coinciden en todos los testimonios. Significantes porque de alguna manera se inscriben en un lugar.

Coche Inciarte, uno de los sobrevivientes, responde sobre la razón de por qué no terminaron como muchos de los ex combatientes de Malvinas: locos o suicidados. La respuesta tiene que ver con que hicieron una especie de terapia entre ellos durante los 72 días

El amor tiene que ver con eso, él lo llama terapia de grupo, que implicaba el poder sostenerse en el otro.

A diferencia de las Malvinas ellos nunca vivieron la traición del jefe, ni sintieron que lo que les pasó fue una fatalidad.

La "terapia de grupo" funcionó porque se basó en los principios planteados por Rivers: sencillez, proximidad, inmediatez y esperanza.

Cuerpo de varios

Varios sobrevivientes confiesan que fue el alud el momento más terrible de los 72 días en los Andes, pero también el acontecimiento que terminó de consolidar el grupo como el "cuerpo de varios":

"Cuando permanecimos sepultados bajo la nieve durante tres días después del alud, se creó un antes y un después, separando dos historias diferentes.

Salimos ocho menos, pero salió uno más, y ese "más uno" inmaterial nos advirtió que se terminaban definitivamente las mezquindades de la sociedad "civilizada". Fue ahí cuando entré en un contacto mucho más estrecho con una fuerza superior...

Todo el equipo funcionó como un organismo nuevo y muy eficaz". (Coche Inciarte) 14

"A partir de ese entonces (el alud) se profundizó esa sociedad del sexto sentido, se consolidó la cuarta dimensión. Que no es brujería, sino otra forma de conocimiento a la que accedimos en un espacio y en un tiempo donde el aprendizaje normal y racional tenía pocas posibilidades de ofrecer soluciones. Nos vamos convirtiendo en locos que funcionan por amor y sensibilidad". (Adolfo Strauch) 15

De la guardería de Hampstead a los Andes.

Anna Freud además de ser la hija de Freud, fue una analista que se especializó en el trabajo con niños y en particular con niños traumatizados.

Huyendo de la guerra, los Freud se exiliaron en Inglaterra. Las tías de Anna no tuvieron la misma suerte de escapar, fueron deportadas a campos de concentración donde murieron.

Anna Freud tenía un verdadero trauma por el hecho de que ella y su padre habían podido escapar a Inglaterra pero habían dejado a esas cuatro mujeres viejas libradas a un trágico destino.

En 1941, Anna creó una guardería en la zona de Hampstead destinada a niños que habían vivido terribles experiencias de guerra.

Para Anna, ocuparse de esos niños era una manera de cuidar el sufrimiento de su propio trauma.

La guardería de Hampstead se organizaba en una pequeña familia con cuatro o cinco niños y una persona que oficiaba como madre. Un intento de restituir lo perdido.

Anna construyó una linda casa para unos niños que habían nacido en el campo de concentración de Terezin. La casa era muy acogedora, con juegos. Sin embargo, cuando llegaron los niños traumatizados se comportaron terriblemente, con una violencia llamativa; destrozaron la casa y la transformaron en un campo de concentración, tal como era su lugar.

Ana Freud escribió sobre su propia dificultad respecto de esos niños y particularmente porque hicieron fracasar toda su teoría.

Lo más importante del comportamiento de estos niños traumatizados más allá de la violencia, es que los cinco conformaban un solo cuerpo. No se podían separar. Funcionaban como una sola unidad; si se les daba un pedazo de pan inmediatamente lo repartían entre todos y no soportaban tener un pedazo más grande. No se trataba de una cuestión altruista sino de una necesidad vital de alimentar a ese cuerpo conformado por varios. En eso consistía su supervivencia.

La forma de funcionamiento en los Andes no fue demasiado diferente a este "cuerpo de varios":

"Él (Roberto) consideraba que yo tenía que caminar para fortalecer los músculos, porque de lo contrario, si en algún momento teníamos que salir caminando, yo no podría hacerlo, y si yo no podía, él tampoco saldría".¹⁶

Todos o ninguno, un solo cuerpo, un cuerpo de supervivencia. Allí no había imagen especular. Es un cuerpo que no se reconoce en el espejo. El cuerpo en esos momentos tiene que ver con el grupo.

La experiencia de supervivencia de los Andes dio muestras de un funcionamiento cercano a la locura, pero imprescindible para poder resistir.

Un tiempo en que se imponía un mundo sin deseo, salvo el de sobrevivir.

Las características de este cuerpo de varios estaría dada por:

- El establecimiento entre los integrantes del grupo de un lazo más potente que el sexual.
- El cuidado maternal con respecto del otro, "cuidado maternal" entendido como la atención centrada sólo en lo necesario para la supervivencia. Esto no tiene que ver con el deseo materno.
- La lealtad con los muertos.
- La lealtad a esos muertos no implica el aferrarse al cadáver, para sobrevivir era necesaria la insensibilidad. Rivers describe al corte de la sensibilidad y la impasibilidad frente al horror de lo que acontece como la primera etapa del trauma.

En el reportaje que le realizaron en el año 73 a Pancho Delgado, al final del mismo decía:

"¿Tus días en el colegio, no los recordás?"

-Sí, pero sin contornos... del colegio lo que me viene ahora a la memoria es mi mejor amigo, Numa... Numa Turcatti, Turcatti con dos "t". El también viajó en el avión, yo lo convencí para que viniera, la convencí a su madre para que lo empujara a él, que era medio flojo para salir... Numa se

murió a los sesenta días, faltando tan poquito, en mis brazos, una mañana. Era como un hermano, más todavía... y pensar que no lloré, que no pude llorar ni en ese momento, porque ya tenía el caparazón puesto..." .17

Pedro Algorta le escribe a Diego Nin algo similar:

"Allí arriba estábamos blindados, no nos dábamos el lujo de sufrir, de pensar en nuestras casas, en nuestras familias. A mí se me murió un amigo en mis brazos, pero lo lloré unos segundos, después de muerto, ya no era él, y me puse su abrigo porque hacía frío. Y hoy no me genera ningún remordimiento, ninguno de nosotros ha tenido pesadillas con el tema" .18

La lealtad con los que están muertos aparece muy fuertemente en los testimonios de todos los sobrevivientes.

Gustavo Zerbino¹⁹, confiesa que no quería irse de la montaña sin llevarse recuerdos de los muertos para ser entregados a los familiares. Zerbino estaba dispuesto a morir por ellos, los muertos.

¿Por qué estos hombres no enloquecieron, o se suicidaron como los combatientes de Malvinas?

Para que un traumatismo se convierta en algo que vire hacia la locura hacen falta que sucedan otras cosas además del acontecimiento traumático: la traición o la muerte del compañero, pero sobre todo la desvalorización social del acontecimiento.

Cuando se dan estos elementos, hacen del traumatizado alguien que está ya muerto, que regresa como si fuera un muerto viviente. Alguien que no puede inscribirse simbólicamente.

Los sobrevivientes de los Andes nunca dejaron de pertenecer a nuestro mundo, ya que pudieron inscribir socialmente su tragedia.

Si bien nunca volverán a ser como eran antes y probablemente su sufrimiento no sea nunca totalmente calmado -porque de alguna manera ellos cultivan ese sufrimiento, ellos lo buscan, porque hay una lealtad hacia aquellos que fueron muertos- pudieron permitirse a través de una sociedad que los arropó y los nombró como una "sociedad de la nieve".

Pasaron más de treinta años para que apareciera el libro "La sociedad de la nieve", más de treinta años para que la totalidad de los sobrevivientes pudiera dar su testimonio y tratar de explicar su función dentro del grupo, su participación en la tragedia, explicar su heroísmo, porque no podemos dejar de utilizar esa palabra: "heroísmo" en el sentido del esfuerzo que lleva al hombre a realizar hechos extraordinarios.

El libro contribuye a una transmisión, a un intento de inscripción a un linaje: los "sobrevivientes". Quizás allí la explicación del porqué su página web se llame "viven.com". Una transmisión que dé cuenta del pasado y del presente, la forma de interpretar la realidad, los ideales y los valores y sobre todo el comprender hacia dónde van.

Treinta años después "La sociedad de la nieve" construye definitivamente una trama que permite a los sobrevivientes encontrar un sentido, un reencuentro y una inscripción posible en la historia a ser contada.

O como dice Canessa: "Actualmente no vivo en la montaña, aunque no puedo sacármela de encima", o Parrado: "Con el tiempo la montaña se convirtió en una parte de mi vida, afectó mi carácter, mi destino, debo aceptar que será así para siempre..."

Notas

1 Vierci, P., "La sociedad de la nieve", ED. Sudamericana, Uruguay, 2008, pág. 37

2 Idem, pág. 133

3 Idem, pág. 194

4 Idem, pág. 302

5 www.viven.com.uy

6 Davoine F. y Gaudilliere, "Locura y lazo social", inédito

7 La palabra terapeuta es de origen griego y significa principalmente el segundo en el combate.

8 Pérez, G., "De la clínica con veteranos de Malvinas", <http://www.elsigma.com>

9 Idem

10 Idem

11 Idem

12 survivorwalk.blogspot.com

13 <http://survivorwalk.blogspot.com/2009/01/sobre-traumas-y-monumentos.html>

14 Vierci, P., "La sociedad de la nieve", ED. Sudamericana, Uruguay, 2008, pág. 57

15 Idem, pág. 97

16 Vierci, P., "La sociedad de la nieve", ED. Sudamericana, Uruguay, 2008, pág. 175

17 www.viven.com.uy

18 <http://survivorwalk.blogspot.com/2009/01/sobre-traumas-y-monumentos.html>

19 Vierci, P., "La sociedad de la nieve", ED. Sudamericana, Uruguay, 2008

O Fausto de Fernando Pessoa: Sub-versões dramático-poéticas na *Tragédia Subjetiva*

Pedro Heliodoro de Moraes Branco Tavares

É desconhecido da muitos que Fernando Pessoa, poeta da heteronímia, tenha escrito (ainda que parcialmente) tal qual Goethe, Mann, Valéry e tantos outros nomes da literatura, seu próprio *Fausto*.

Propomos com este artigo uma apreciação a partir das proposições do "último" Lacan do *Fausto* na obra de Pessoa em seu fazer, não nos restringindo, portanto, aos fragmentos deste poema-tragédia reunidos de seu espólio. Pessoa sagrou-se como o poeta do heterodoxo a partir da prática da heteronímia onde se fez outros, multiplicou-se e esvaziou-se do ortônimo ser. Sagrou-se a partir de sua heresia ôntica. Buscaremos, portanto, resgatar de seu fazer o modo *singular* de ser *plural*.

O poeta português expressou e viveu a experiência fáustica de ousar romper com as leis da nomenclatura e inventar uma articulação diversa de existência, de consciência e de relação com a verdade e com o conhecimento. Não foi somente original nas suas composições, nas questões abordadas. Não foi adepto da prática da pseudonímia, assinando com nomes "falsos" que fazem, portanto, subentender o índice para um verdadeiro e totalizador subjacente. "A obra pseudônima é a do autor na sua pessoa, que assina com outro nome; a heterônima é a do autor fora de sua pessoa". (PAZ, p.20) O poeta português fez-se um nome a partir do que seu nome traz em germen e livrando-se de algo, para fora de si, fez *sinthome*.

Foi *pessoa*, não tão-somente da origem etimológica do nome (*persona*), enquanto *máscara* que ocultava o Eu para advirem outras *peçoas*. Essas não surgiram como personagens, mas como personalidades que brotavam de sua pena e que com ela assinavam nomes-outros (éteros-ónoma) com leis-outras (éteros-nómos). Dentre tais, três acabaram obtendo lugar de destaque em sua obra: o bucólico e semianalfabeto "mestre, Alberto Caeiro; o poeta sensacionista Álvaro de Campos e o latinista monárquico e médico Ricardo Reis. Estes acabam tendo existência mais autêntica e pormenorizada que o próprio poeta ortônimo (o que assina com o nome de Pessoa), que termina por se tornar algo próximo do que traz a sugestão de heterônimo de sua amada Ofélia, o "Ferdinand *Personne*", ou seja, *ninguém* (*personne*, em francês).

Em momento algum, em seus escritos públicos ou privados, se encontra descrição tão fidedigna de si enquanto ortônimo, como a das características "pessoais" dos três principais poetas heterônimos como no seguinte extrato da carta enviada a Casais Monteiro em 13 de janeiro de 1935:

Eu vejo diante de mim no espaço incolor, mas real do sonho, as caras, os gestos de Caeiro, Ricardo Reis e Álvaro de Campos. Construí-lhes as idades e as vidas. Ricardo Reis nasceu em 1887 (não me lembro do dia e do mês, mas tenho-os algures), no Porto, é médico e está presentemente no Brasil. Alberto Caeiro nasceu em 1889 e morreu em 1915; nasceu em Lisboa, mas viveu quase toda a sua vida no campo. Não teve profissão nem educação quase alguma. Álvaro de Campos nasceu em Tavira, no dia 15 de outubro de 1890 (à 01h30min da tarde, diz-me o Ferreira Gomes; e é verdade, pois, feito o horóscopo para essa hora está certo). Esse, como sabe, é engenheiro naval (por Glasgow), mas agora está aqui em Lisboa em inatividade. (apud SILVA, 2003)

Além de histórico e profissão, esses heterônimos têm caracteres físicos bem definidos:

Caeiro era de estatura média e, embora realmente frágil (morreu tuberculoso), não parecia tão frágil como era. Ricardo Reis é um pouco, mas muito pouco, mais baixo, mais forte, mais seco. Álvaro de Campos é alto (1,75 de altura, mais dois centímetros do que eu), louro, sem cor, olhos azuis; Reis, de um vago moreno-mate; Campos, entre branco e moreno, tipo vagamente de judeu português, cabelo, porém, liso e normalmente apartado ao lado, monóculo (*idem*).

Mas, e a vida, as características de Pessoa? Se, seguindo a trilha, justamente, de um de seus biógrafos, poderíamos afirmar com Octavio Paz (p.7), que "Os poetas não têm biografia. Sua biografia é sua obra". É pela obra que se (des-) faz a realidade biográfica. A obra pessoana é um infinito e fragmentário questionamento sobre temas cruciais. Esses exacerbam-se em seu fragmentário *Fausto: Tragédia Subjectiva*. Questões tais como: O que é o ser? O que é ser? Quem ou o que é Deus? O que é a verdade? Como alcançá-la? Quais os limites da palavra? Como vencer a natureza pela inteligência? Como tornar exprimível o inaudito da existência?

São questões que se intensificam na obra que tomaremos como centro de nossas apreciações, seu *Fausto*, e a que se lançam várias áreas do saber da qual destacaríamos três: a Literatura, a Psicanálise e a Religião.

Essa estranha ligação não é aqui proposta como inédita. Talvez o seja tendo Pessoa como centro de convergência, mas já foi empregada a partir da Psicanálise tendo como autor-alvo ou autor-princeps o irlandês James Joyce. Refiro-me as formulações propostas por Jacques Lacan em seu 23o seminário, *Le Sinthome*. O título-escansão deste seminário nomeia uma nova articulação que Lacan propõe para a clínica psicanalítica. Seguindo seu conselho: "Faça como eu, não me imite." Tomaremos suas articulações com outro propósito: discutir o fazer pessoano.

Seu *Fausto* tem ponto de partida semelhante aos demais da literatura universal no *Streben* (ânsia pela realização) de tudo saber e poder (mais saber, de fato, do que poder) já que a tragédia subjectiva, o drama (quase monólogo) terá como palco de ação a interioridade deste sujeito.

Gostaria de ter em mim
Isso ao qual aspiro obscuramente:
O pensamento que tudo abarca
E um conhecimento profundo e único

Com Rallo-Dichte (2003), poderíamos ir além, dizendo que mais do que "dentro de si" o drama pessoano de *Fausto* trata de uma profunda ausência de si. "O espaço e o evento são sempre referidos na forma de uma falta, um procedimento de anulação engaja o pensamento na verdade, os termos de forclusão demonstram uma ausência de si, uma zona do inominável, da morte, do real" (p.154). Seu *Fausto* parte desta busca do impossível e expressa de modo magnífico o *horror* ao real e à despersonalização, especialidade pessoana, que num *Fausto* sem Mefistófiles ocupará permanentemente este lugar vacante.

O fragmentário é a grande marca de seu *Fausto*, que guarda uma série de características distintivas dos demais. Na verdade, como bem o coloca Teresa Rita Lopes (in PESSOA, 1997 p.31), em "Fausto, o poema dramático, [Pessoa] foi escrevendo ao longo de sua vida como quem se exprime num diário." O que o poeta nos legou foi uma série (em sua maioria não datada nem contextualizada quanto a uma ordem) de "pedaços" de poemas incoesos e algumas poucas páginas que exprimiam os seus planos e intenções de um *Fausto* em três partes.

São quatro os grandes temas envolvendo poemas-monólogos recitados pelo *Fausto* em Primeira Pessoa seguidos de *Dois Diálogos* (um com Maria, espécie de Gretchen que *Fausto* não sabe ou não pode amar, e outro com o misterioso Velho):

- O primeiro tema - "O Mistério do Mundo"
- O segundo tema - "O Horror de Conhecer"
- O terceiro tema - "A Falência do Prazer e do Amor"
- O quarto tema, "O Terror da Morte"

A edição, com a qual trabalhamos por ser a mais completa e por isso a que mais denuncia a "lacunaridade", é a organizada por Teresa Sobral Cunha lançada pela editora *Nova Fronteira*. É a única que não se limita ao *Primeiro Fausto*, mas intitula-se, conforme o plano do escritor *Fausto - Tragédia Subjectiva*. Eis os planos do autor para sua obra tripartite. Primeiramente, em termos da ação:

Primeiro Fausto: O atual, meio escrito, e apenas simbólico do isolamento, etc., e outras coisas da vida. (indivíduo).

Segundo Fausto: Fausto reencarna? Símbolo da aspiração insaciável que, casada como Helena, ou Helenismo, produz (/o espírito moderno?/) – a /perfeição humana/ - e é castigado com a falência, a imperfeição, o desastre; como acontece ao espírito moderno (Sociedade)

Terceiro Fausto: A tragédia mais transcendente ainda (Reencarnação futura?)

Mas, também em torno da representação almejada:

I - Oposição entre a Inteligência e a vida.

II - Oposição entre o Desejo e a Realidade

III - Oposição entre Não-Ser e Ser.

A Inteligência busca compreender

O desejo busca possuir (compreender de perto)

O Não-Ser busca Ser." (p.192)

Com os dois primeiros *Faustos* de Pessoa, apareceria uma clara reprodução da empresa goetheana, na qual, na primeira parte, se retrata o pequeno mundo (*Kleinwelt*) da interioridade; na segunda, o (*Grosswelt*), do social, mas Pessoa quer transcender seu mestre e injeta a questão hamletiana de outro mestre (Shakespeare) para o terceiro Fausto. Esta passagem, busca do *não-ser ao ser*, encontrará, porém, o caminho inverso conforme um fragmento publicado nos confessa. Trata-se da despersonalização e da desconstrução do Ego, não por uma derrota de Fausto ou por um conformismo, mas por um sucesso em se ver livre das amarras imaginárias prévias:

Tornar-se inconsciente? E como? O Ser

Passar a Não-Ser? É impensável.

E contudo é impensável o Real.

- Vida (...) inconsciente –

E ela é o Real.

Mas, a articulação com o tripartite não se resume ao plano de composição. Também, de modo muito enigmático, aparece no número de três integrantes cada, três *cotéries* nos esboços do Fausto. Por duas vezes, na mesma ordem, estão listados, nos planos, seus três principais heterônimos, começando pelo mestre Caeiro:

Alberto Caeiro – Ricardo Reis – Álvaro de Campos

Depois, temos uma trilogia associada ao religioso, ou antes, aos homens mensageiros do religioso. São três "fundadores de religiões" que, como sabemos por aquele que fala n' *A Hora do Diabo*", "Se lembram de tudo, menos de existir" (PESSOA, 1997 p.22) Destes, o primeiro e o terceiro figuram nos fragmentos:

Cristo – Mahomet – Buda

E, por fim, temos três dos seus grandes poetas influenciadores na língua inglesa, alemã (referência ao Fausto mor da literatura) e do grande poeta português que manifestamente quis superar (ser um supra-Camões). Os dois primeiros também figurarão nos fragmentos:

Shakespeare – Goethe – Camões

Nessas três trindades, uma coisa é clara, o rebaixamento dos deuses a uma condição humana e a elevação dos poetas à divina. O enigmático é o papel, provavelmente intermediário, que gostaria de ceder

aos seus heterônimos, juntos a essas outras duas "sociedades". Mas, fica ali claro um papel de quarto elemento atribuído ao Fausto, que não faz série com nenhum destes três, mas os conectaria a cada vez.

Cristo, na primazia dos religiosos, é designado como uma espécie de Fausto embriagado, um homem que ousou ser Deus:

Cristo:
Fui doido e tido por Deus (...)
Cheio de dor e de susto
Toda vida delirei, (...)
De ser Deus tive a cobiça,
Vê sou Deus ou não sou! (...)
Assim sou em meu nome
Inda muitos o serão;
Um Deus – supremo renome,
E doido ! – suma abjeção.

"Posteriormente", ou seja, assumindo que devesse ali contar tais versos em conformidade à colagem de Teresa Sobral Cunha, Fausto irá identificar-se a um Cristo às avessas (*Sou o Cristo negro*). Shakespeare, primeiro dos poetas, por sua vez, é o que tem lucidez o bastante para fazer bom uso da inspiração. É ao bardo inglês que dá a voz logo após Cristo, para dizer "E é Loucura Inspiração" Exclamação reforçada por enigmáticas vozes: "Só a loucura é que é Grande ! E só ela que é feliz !".

A loucura é, aliás, tema recorrente não só no Fausto como em toda a obra deste autor, que se vê constantemente ameaçado pela herança paterna (a avó louca). Ao mesmo tempo que a teme, Pessoa por ela se fascina e procura joyceanamente torná-la uma loucura produtiva. "Pessoa não foi psicótico, teve a lucidez de saber-se um louco que não precisou de asilo" (MARTINHO, p.67). Dirá que "A loucura, longe de ser uma anomalia, é a condição normal humana, Não ter consciência dela, e ela não ser grande, é ser homem normal. Não ter consciência dela e ela ser grande, é ser louco. Ter consciência dela e ela ser pequena é ser desiludido. Ter consciência dela e ela ser grande é ser gênio" (PESSOA, 1991 p.16). Há em Pessoa um incontestável *elogio da loucura* como uma abjeção à normalidade alienante. "Não há normas. Todos os homens são exceções a uma regra que não existe" (idem, p. 11)

Nesse sentido, soube expressar-se em sintonia com o Fausto nietzscheano de Thomas Mann: "Uma das formas de saúde é a doença. Um homem perfeito, se existisse, seria o ser mais anormal que se poderia encontrar" (ibidem, p.18) Considerando sua despersonalização heteronímica, fruto de sua condição psíquica, quis dela fazer obra antes de delírio, ainda que considerasse a inspiração uma espécie privilegiada de delírio. "A Inspiração poética é um delírio equilibrado (mas sempre um delírio)" (ibidem, p.60).

Há realmente muito de Shakespeare há pouco mencionado na tragédia subjetiva de Pessoa, comparável ao monólogo de Hamlet e sua angústia melancólica. De fato, o próprio Pessoa-Hamlet soube (des-) encontrar sua Ofélia, preço a ser pago por aquele que, para conhecer, não pôde amar. Escreverá à sua amada, pondo fim à aventura epistolar: "O meu destino pertence a outra Lei, de cuja existência a Ofelinha nem sabe, e está subordinado cada vez mais à obediência a Mestres que não permitem nem perdoam" (apud NOGUEIRA e AZEVEDO p.24).

José Martinho (2001), em seu *Pessoa e a Psicanálise*, nos traz uma rica leitura dessa passagem de Pessoa pelo papel de Hamlet, quando o menino, órfão de pai, se mudará com a mãe e o padrasto (João Miguel Rosa) para Durban, na África do Sul, sendo o único da casa que seguirá, portanto, o nome do pai após os numerosos partos da mãe, que dará à luz Rosas e não mais Pessoas. E seu Fausto é "de certo modo, um duplo de Hamlet que pensa a idéia da 'interioridade': O espírito do homem é um 'espaço', um lugar onde se elabora o conhecimento de todo o universo. E é também o lugar da interrogação fundamental" (RALLO DITCHE, p.153).

Como pode haver o que existe?
O horror de que há a existência, e porque ela existe

Ela me tortura até o fundo do meu ser.
Porque sou quem sou?

"O sujeito está na posição do *inominável*, como o próprio Hamlet, ele busca por si mesmo e não se encontra, ele se encontra de modo incessante na encruzilhada do ser e no não-ser". "Este entre-dois engendra uma melancolia [aparentemente, diríamos] intransponível que em Fausto encerra o drama" (idem p.154). Mas, de certa forma, esse *entre-dois* é prenhe do *entre-muitos* e assim podemos compreender que a impossibilidade e a paralisia de Fausto são, de certa forma, ao mesmo tempo, base e consequência da alternativa pessoal à questão do ser: sua heteronomia, hipótese que, veremos, será reforçada por Manuel Gusmão.

Gusmão denomina o *Fausto* de Pessoa *O poema impossível*, em um ensaio que dedicará a essa obra mais tentada que, de fato, realizada. Em seu entender, a impossibilidade não estaria ligada somente à questão da organização em uma obra unitária e contínua. Gusmão vai muito mais além, levantando a hipótese de que Fernando Pessoa "teria ousado a produção de um ato poético humanamente irrealizável" (ALONSO, 2006), uma vez que o poeta ali teria transgredido "os limites das *mímese* ao optar pelo gênero dramático paradoxalmente escrito em uma linguagem lírica". Em termos lacanianos, porém, o que estaria aí evidente na condição de *impossível*, é o que toca ao registro do real com que o Fausto se depara

Trata-se realmente de uma impossibilidade de atingir o poema de um gênero literário visado, porque tudo indica – as notas e as indicações cênicas que acompanham alguns fragmentos e o próprio texto fragmentário que resta – que o projeto de Pessoa visava, em termos de gêneros, ao *poema dramático*. Mas, também aqui se deve entender que esta impossibilidade não pode ser lida com uma incapacidade de autor, mas antes como a revelação, pelo texto, de uma impossibilidade, por assim dizer, necessária. Esta é, aliás, a via para compreender que esta dramaticidade, impossível enquanto regra de gênero permite, entretanto ler o *drama* como constituinte interno da linguagem, da voz poética da obra que constitui o universo de Fernando Pessoa. (apud ALONSO, 2002)

A impossibilidade de colocar em palavras o real da experiência será repetidas vezes manifesta pelo Doutor pactário neste drama-poético ou poema-dramático:

Escrever, mas o que eu escreveria?
Se eu sei esta verdade além do ser
Há o mistério; se sei esta e nenhuma outra,
Que verdade daria eu ao mundo?
E não dar-lhe verdade grão mal era

A hipótese que Gusmão levanta é a de que o *Fausto* de Pessoa seria uma "espécie de subtexto" a partir do qual seria escrita toda a poesia do "universo Pessoa". Talvez um produto impossível enquanto poema, mas que serve para possibilitar a gênese da heteronímia. Seria "Uma espécie de subtexto que os textos, *generalizadamente* heteronímicos, reenviam uns aos outros no seu diálogo labiríntico. (...) Dito ainda de outro modo, o Fausto é a matriz esfacelada, o quadro fragmentário que situa a unidade necessária da enunciação múltipla da heteronímia, tomada como característica de toda a obra de Pessoa, *generalizada*."

Abrimos este artigo sugerindo o quanto o nome Pessoa teria contribuído ao seu portador na gênese de sua invenção heteronímica. Falamos da etimologia de máscara, mas "Pessoa é ainda uma palavra que se aplica a esta ou aquela *peessoa* (a qualquer pessoa do sexo masculino ou feminino, viva ou morta), mas também a toda a gente, isto é, à pessoa comum, a todas as pessoas" "*Pessoa* é um nome de cristão novo, que carrega em si a despersonalização da personalidade judia, ou a aniquilação do judeu" (idem p, 37-8) (MARTINHO, 2001 p. 38). Nesse sentido, é nome próprio privilegiado para o objetivo *sinthomático* de se fazer nome comum.

Seu nome permite, ou antes, sugere a estratégia de defesa do fundador lendário epônimo de sua Lisboa: Ulisses (Olisipo) diante do ciclope Polifemo. Quando questionado pelo gigante sobre seu nome, diz chamar-se *Outis* (ninguém, *personne*, em grego). Sua astúcia mostra-se quando Polifemo revela que devorará "Ninguém" e também terminará por gritar por socorro aos seus semelhantes já que "Ninguém" o havia cegado. Está no nome de Pessoa o equívoco *Nenhum / Algum / Qualquer Um* (MARTINHO, 2001) e

podemos perceber um processo na nomeação-invenção de seus primeiros heterônimos: *Jean Seul*, *Charles Robert Anon* e os irmãos *Alexander* e *Charles Search* (solidão, anonimato e procura).

Aqui, entendemos o processo da heteronímia como o grande produto do pacto fáustico pessoano. Nesse processo heteronímico, reforçando a tese de Gusmão de que Fausto lhe servira de subtexto, é um destes primeiros o que fará, em sua língua madrasta (o inglês) o sua *excomunhão*, " Não com sino, livro e vela, mas" como escritor, "Com caneta, tinta e papel. (not with bell, book and candle, but with pen, ink and paper).

Excomunhão: I Charles Robert Anon, being, animal, mammal, tetrapod, primate, placental, ape, catarrhynce, [...] man, eighteen years of age, not married (except at odd moments), megalomaniac, with touches of dipsomania, dégénééré superior, poet, with pretensions to written humour, citizen of the world, idealistic, philosopher, etc. etc. (to spare the reader further pains).

In the name of TRUTH, SCIENCE and PHILOSOPHIA, not with bell, book and candle, but with pen, ink and paper,

Pass sentence of excommunication on all priests and all sectarians of all religions in the world.

Excommunicabo vos.

Be damned you all.

Ainsi soit-il. (apud BRÉCHON, p.91)

Já o *pacto*, fáustico, propriamente, este será celebrado por outro destes pré-heterônimos: o que *procura*, *Alexander Search*. Diferentemente de Charles Anon, que é um louco furioso, Search é um deprimido calmo. Pessoa já começa a se desdobrar em traços necessários para a elaboração de seu *sinthome*, primeiro o rebelde apaixonado, depois o calmo e seguro Search. Seu pacto lembra-nos os propósitos construtivos do último *Fausto* de Goethe (idem, p.105):

Pacto estabelecido por Alexander Search, do Inferno, Nenhures, com Jacob Satanás, senhor, embora não rei, do mesmo lugar:

Nunca desistir ou recuar no propósito de fazer bem à humanidade.

Nunca escrever coisas sensuais ou de outra forma más, que possam prejudicar ou fazer mal aos que as leiam.

Nunca esquecer, ao atacar a religião em nome da verdade, que a religião dificilmente pode ser substituída, e que o pobre homem chora na escuridão.

Nunca esquecer o sofrimento e a dor dos homens.

† Satanás

a sua marca

2 de outubro de 1907

Alexander Search

Nessa mesma época, identificamos, em um extrato do diário de Pessoa redigido em inglês, a dor e a melancolia inerente ao Fausto antes de selar seu pacto:

I sit here, writing, at my table, my pens and my lead, etc., and suddenly there comes upon me the mystery of the universe and I stop, I shudder, I fear, I wish on the moment to cease to feel, to hide myself, to dash my head against the wall. Happy the man who can think deeply, but to feel deeply is a curse. [...] I sometimes am struck [...], realizing how little of myself is mine (or is myself) (apud BRECHON, 1999 p.78).

Aliás, tomando o elemento demoníaco do pactário como substrato da multiplicação/divisão, lembremos os ecos do espírito que nega no primeiro dos heterônimos o francofônico Chevalier de Pas. Como bem releva Bréchon, autor da *Biografia Pessoa: Étrange Étranger* "O nome 'Pas' não é aí o substantivo que designa o andar, e sim o advérbio de negação" (1999 p. 33) Mas, fica a indagação sobre o que seria ali negado. O nome herdado do pai? (questão a qual voltaremos) O ser? A personalidade? Ou seria o não do engano necessário ao diabo que, pela mentira, sempre diria a verdade?. *Pas* será o primeiro companheiro deste Hamlet isolado. Será aquele através de quem Pessoa "escrevia cartas dele a [si] mesmo" (PESSOA apud MARTINHO, 2001 p.55)

A questão paradoxal da contigüidade entre a verdade e a mentira no discurso encontrou em Pessoa alguém que soube fazer com seu sofrimento, sua fragmentação interna. Pela pena do ortônimo, tornar-se célebre sua definição do fazer poético ao seu modo e compreensão:

O poeta é um fingidor.
Finge tão completamente
Que chega a fingir que é dor
A dor que deveras sente.

Para falar de si, do poeta, em sua *Autopsicografia*, não utiliza a primeira pessoa, *sai de si*, ao passo que, num poema contemporâneo intitulado *Isto*, categoria de "não-pessoa", se justifica em primeira pessoa:

Dizem que minto
Tudo que escrevo. Não.
Eu simplesmente sinto com a imaginação.
Não uso o coração

Pessoa "Tem que fingir que é dor a dor que deveras sente. Por quê? Porque é requerido um trabalho, um processamento, onde a sensação 'íntima' possa lograr despersonalizar-se, aceitando, deste modo, as lógicas restrições reguladoras da efetuação artística" (HARARI, 2001 p.102). Poderia ter sido mais um psicótico destinado a escrever cartas a entes inexistentes ou outro artista que anotava em diário seus queixumes, mas soube ir além e, através destas dores (fingidas e sentidas), criar laço. Como bem coloca Harari, "Diferente das obras narcísicas, destinadas à gaveta próprias do "gozo idiótico", "se, ao contrário, finjo sentir a dor que deveras sinto, nessa ficção adoto o ponto de vista do Outro, e confirmo, pela minha participação, a troca simbólica" (idem, p.104). O psicanalista argentino irá valorizar a obra de Pessoa como exemplo de um fazer que se e spera em uma análise: "A heteronímia, tal como no decorrer da análise, passa pela condição do autor fora de sua pessoa" (ibidem, p. 103), ou seja, "Quando Pessoa inventa nomes o que inventa é seu *sinthome*" (ibidem, p.104)

Torna-se impressionante a um leitor lacaniano a apreensão da *ex-istência* feita nesses versos complementares acima reproduzidos. Mas, o mais complexo grau de manejo dessa *ex-istência* encontra-se certamente na sua tríade de heterônimos, que também ao poeta fizeram questão quanto à sua natureza:

Começo pela parte psiquiátrica. A origem dos meus heterônimos é o fundo traço de histeria que existe em mim. Não sei se sou simplesmente histórico, se sou, mais propriamente, um histórico neurastênico. Tendo para esta segunda hipótese, porque há em mim fenômenos de abulia que a histeria, propriamente dita, não enquadra no registro de seus sintomas. Seja como for, a origem mental de meus heterônimos está na minha tendência orgânica e constante para a despersonalização e para a simulação. (PESSOA, 1975 p.16)

Assim têm estes poemas de Caetano, os de Ricardo Reis e os de Álvaro de Campos que ser considerados. Não há que buscar em quaisquer deles idéias ou sentimentos meus, pois muitos deles exprimem idéias

que não aceito, sentimentos que nunca tive. Há simplesmente que os ler como estão, que é, aliás, como se deve ler. (idem, p.14).

Não nos interessa saber sobre a acuidade de seu "autodiagnóstico". No entanto, é digno de nota que ele atribui ao seu sofrimento psíquico a origem de seu fazer sublime. Soube romper com a divisão entre a poesia e a dramaturgia para dar voz e assinatura às *personas*. Faz da ficção desde a fonte, o lugar de enunciação de verdades que no "seu eu" não teriam voz. Transformando o sintoma em *sinthome*, faz de si uma *persona-valise*, donde as contrariedades terão diferentes evocações e exorcismos forcludentes possíveis.

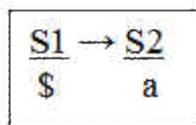
Pessoa retrata e reforça a importância freudiana cedida à realidade psíquica em detrimento da meramente operatória. Dirá que "O mundo não é verdadeiro, mas é real" (1991, p.64), Nesse sentido é que procura pela ficção a sua solução individual. "O que sou essencialmente – por detrás das máscaras involuntárias do poeta, do raciocinador e de tudo mais – é dramaturgo. O fenômeno de minha despersonalização instintiva, ao qual aludi em minha carta anterior, para a explicação da existência dos heterônimos, conduz naturalmente a essa definição." (apud HARARI, 2001 p.76)

Os heterônimos são a saída pessoana ao seu sofrimento. Se coloca sua gênese em uma atribuída neurose, Paz ressalta a diferença de tal ato em relação a doença. "O neurótico é um possuído, o que domina as suas perturbações. É um doente? O neurótico padece das suas obsessões; o criador é seu dono e transforma-as" (PAZ, 1983 p.18). Mas, como essas personalidades aliam-se em ou a partir de Fernando Pessoa em seu *sinthome*?

Nos projetos do Fausto, estavam os heterônimos. Esses nomes de autores são ali convocados. Dentre tantos, são os três ali evocados os que merecem destaque na obra pessoana. Para sua gênese, Pessoa elabora uma mitologia "mediúnica" linda e interessantíssima apresentada em carta a Casais Monteiro datada de 13 de janeiro de 1935. "Confessará" que, após anos de dificuldades em escrever "poemas de índole pagã", em 8 de março de 1914 teriam de uma vez nascido os três: Caeiro, Reis e Campos:

Acerquei-me de uma cômoda alta, e, tomando um papel, comecei a escrever, de pé, como escrevo sempre que posso. E escrevi trinta e tantos poemas a fio, numa espécie de êxtase, cuja natureza não consegui definir (...) E o que se seguiu foi o aparecimento de alguém em mim, a quem dei desde logo o nome de Alberto Caeiro. Desculpe o absurdo da frase: *Aparecera em mim meu mestre* (apud MARTINHO, 2001 p.57) (grifo nosso)

Em seguida sente a necessidade de escrever um poema (Chuva Oblíqua) assinado pelo heterônimo "Foi a reação de Fernando Pessoa contra sua inexistência como Alberto Caeiro" Depois tratou de "descobrir instintiva e subconscientemente alguns discípulos" Ricardo Reis e Álvaro de Campos. E ao fim, desabafa, "em tudo parece que fui eu, criador de tudo, o menos que ali houve" (idem). O que é curioso é esta última constatação. Mais do que apontar-se, Pessoa, como o articulador dos outros três, coloca-se entre os outros dois discípulos do mestre Caeiro. José Martinho irá aí fazer uma interessante analogia com o *Discurso do Mestre* de apresentado por Lacan no *Seminário 17 – O Averso da Psicálise*:



O Discurso do Mestre

No lugar do S1 (significante mestre), aponta o mestre Caeiro. "Alberto Caeiro é o nome que passa a funcionar no lugar do significante mestre da nova estrutura quadripartida" (p.61). Ricardo Reis, o médico, o erudito, o racional ocupa o lugar do S2, é o "significante do saber". Pessoa seria aí o "Sujeito do mestre" (\$), o médium que a eles dá a voz e Campos, o engenheiro, seria o objeto a "construído como um navio".

Diante da originalidade da proposta de Martinho pensamos antes a questão da quaternidade ou do *três mais um* quanto ao RSI borromeano e o *sinthome*. Para tanto, partimos da constatação de Octavio Paz

quanto às crenças dos mesmos. "Em todos, há partículas de negação ou de irrealidade: Reis acredita na forma, Campos na sensação, Pessoa nos símbolos. Caeiro não crê em nada: existe." (PAZ, 1983 p. 22) Não se tratará de alguma transposição direta do exemplo de Martinho.

Começamos pelo Imaginário, em Reis, este que procura organizar sistemas e linguagens, dar nexos e sentidos ao paganismo do mestre, interpretando os signos. Pessoa estaria relacionado ao Simbólico, é o *místico sem fé* como o define Ordoñez (1994), que tão fervorosamente nega a Igreja Católica, mas segue na peregrinação das doutrinas dos símbolos das sociedades iniciáticas, da Ordem Rosa-Cruz e da Franco-Maçonaria. Já Álvaro de Campos, o sensacionista e aparente niilista, este resto, objeto a na leitura de Martinho, relaciona-se ao Real, ao disruptivo, que causa horror, não fazendo laço. Caeiro, o mestre, seria então o artifício reatador daquilo que Campos teria desunido no Real. Como no exemplo do sintoma que se transforma em *sinthome*, da mesma matéria do fio que se desfaz, será feita a quarta consistência. Vemos, portanto, que das mesmas letras se produz os princípios (iniciais) do mestre reatador deste disruptivo:

A(lvaro de) C(amos) --> A(lberto) C(aeiro)

O mestre Caeiro é a resposta arracional de Pessoa a uma impossibilidade que seu Fausto lamenta e declama. "Caeiro é a primeira proposta pessoal de uma resposta ao real, o que acaba por transformar num poeta impossível, ou numa impossibilidade realizada" (MARTINHO, 2001 p. 63). Se seu Fausto representa principalmente o desespero da inteligência que não dá conta da realidade, mais próxima de Pessoa e Reis, seus fragmentos e planos acusam para um itinerário de quem apreenderá com este mestre quase iletrado que "[Caeiro] espanta-se ante a idéia de que a realidade é inacessível: ela está ali frente a nós, basta tocá-la. Basta falar" (PAZ, 1983 p. 24).

Mas, se aqui falamos da heteronímia, operação pelos nomes, como uma forma de Pessoa reagir a uma falha apontada no real, cabe mencionarmos uma passagem muito pouco comentada por seus biógrafos, uma *operação* no real, na letra de seu nome que é contemporânea de sua invenção. Nosso *Pessoa-Hamlet*, até então o único de sua casa a assinar o nome Pessoa (com circunflexo, como fizera o pai), quando retorna à terra do pai (seu Portugal natal), menciona a necessidade de uma "operação" (apud MARTINHO, 2001). Enquanto Alfredo Margarido suspeita se tratar de uma operação para resolver um problema de impotência, João Peneda defende que se trataria da circuncisão, já que o retorno a pátria (à terra do pai) seria também "um regresso ao pai e às origens judias do cristão novo" (idem, p.36) por tudo que o ligava a este pai.

Já tivemos a oportunidade de tratar da menção bíblica da mudança do nome de Abraão simultânea ao seu pacto com o pai pela circuncisão. Mas Pessoa, não crescerá algo em seu nome, antes agirá como Freud fez com o "is" de seu *Sigismund*, desembaraçando-se de algo do pai para tirar seu nome do âmbito do privado e torná-lo público.

Pessoa também fará uma operação heteronímica em seu ortônimo. Seu nome de família era *Pessoa*, como nos mostra Martinho "No momento em que está a *forjar* o seu verdadeiro nome de autor de livros, que Fernando, que se chama por filiação *Pessoa*, decide fazer uma importante alteração na sua vida: Retirar o acento circunflexo do seu apelido (sobrenome)". Justifica-se em carta de 4 de setembro de 1916 a Cortes Rodrigues "Como vou publicar umas coisas em inglês, acho melhor desadaptar-me do inútil, que prejudica o nome cosmopolitamente" A referência a necessidade de ter seu nome circulando em outra língua, a busca pelo cosmopolita, traduz a busca pela heteronímia de se fazer público, *nome comum*. "A mutilação onomástica do patronímico é também uma espécie de (auto)castração, uma nova tentativa do filho para se tornar pai ao nível da escrita" (MARTINHO, 2001 p.45). Surpreende que Martinho não a relacione à operação da circuncisão, já que é corrente a vulgar expressão do cortar o "chapeuzinho", metáfora para o prepúcio que afinal também se utiliza para o acento circunflexo.

Lacan, que aparentemente não conheceu a obra de Pessoa, fará, em seu quinto seminário, referência à heteronímia como este recurso que envolve a mudança do nome de Freud e tal relação com o equívoco Signor(elli) e Herr:

A tradução de um termo em uma língua estrangeira, no plano do ato substitutivo, na comparação necessitada pela existência, em termos do fenômeno de linguagem, de vários sistemas lingüísticos, denomina-se substituição heterônima. (...) Mas, em todos os casos isso tem um sentido, e em todo caso,

aqui, provisoriamente, na substituição de *Signor* por *Herr*, não se trata de metáfora, mas simplesmente substituição heteronímica. (SEMINÁRIO 5 - 13/11/57)

Nessa "tradução" de seu nome, não para o inglês, mas para uma facilitação de sua circulação no exterior e a retirada do acento doméstico, está manifesta esta substituição não metafórica, mas apropriativa. Pessoa deixará a ilusão do amor eterno ao pai e renunciará tanto ao credo do mesmo ou de sua linhagem, quanto ao credo da pátria, o cristianismo católico que tanto abominará. Pessoa, num primeiro momento, degladiar-se "entre o deus da mãe e o deus do pai", mas quer adiante "libertar-se destes vínculos e assumir a sua 'religião individual', seguindo realmente o caminho da heterodoxia". Testemunho disso é o seu *Fausto*, que somente presentifica Deus e o diabo pelas falhas:

O que é Deus?
Uma palavra,
Pouco mais que um som.
E um som?
Nada.
(...)

Sou morte, porque sei que o infinito
É limitado, e assim Deus morre em mim.
Deus sabe que é uno, um e infinito,
Mas eu sei que Deus, sendo-o, não o é.
Mais longe que Deus vai meu ser proscrito.
(...)

Não descreio de Deus, passei p'ra além...

Fausto, ao espelho, constata melancolicamente em Deus a falha do Outro: "Deus existe, mas não é Deus, eis a chave transcendente de todo o ocultismo". Seu *Fausto* parece um ensaio de como prescindir desses nomes. O Diabo, figura "necessária" nas outras versões, está aí ausente, salvo por uma página em que aparece como o nome de Lúcifer e não de Mefisto. Fausto iguala-se ao elemento demoníaco ao deparar-se com a constatação da morte de Deus.

Um Inominável supertranscendente
Eterno Incógnito e incognoscível!
Deus? Nojo. Céu, inferno. Nojo, nojo.
P'ra que pensar se há-de parar aqui
O curto vôo do entendimento?
Mais além! Pensamento, mais além!

Se Fausto clama pelo demoníaco, não é para selar o pacto, mas para remediar-se através da loucura ou do sonho de uma melancolia que o paralisa e o sufoca. Domínios estes (o sonho e o luar dos lunáticos) reclamados pelo epônimo em *A hora do Diabo*: "Como a noite é meu reino, o sonho meu domínio." (p.58) "as minhas melhores criações – o luar e a ironia." (idem)

Sufoco em alma! Suma-se-me a vida
Compreender-lhe o horror ! Abra-me o sonho
Ou a loucura a tenebrosa porta
Que a treva é menos negra que esta luz

Fausto é um porta-voz do poeta que, pela heteronomia, sofre com seu desconhecimento ante a tantos espelhos reduplicadores:

O mistério dos olhos e do olhar
Do sujeito e do objeto, transparente
Ao horror que além dele está; o mudo
Sentimento de desconhecer-se

Este "horror" do esmaecimento, do desconhecimento, da despersonalização é talvez a marca do demoníaco que o persegue e assombra. O horror que no capítulo cinco associávamos a esse contato com o real:

Um, o horror da morte, outro o horror
De não poder evitar encontrar
Este horror – ter que morrer. Dois...
Dois só horrores? Não. À roda destes
Giram milhares, interpenetrantes,
Complexos, uns dos outros produzidos
E nessa treva hedionda, nesse inferno
Que me tem lugar n'alma o pensamento

O "horror" do ato que faz Fausto se deparar com o real seria a melhor palavra para sintetizar a aventura do Fausto que Pessoa chegou a escrever: o *Primeiro Fausto*. O que veio além lhe foi impossível expressar. Impossível, pelo real da morte que lhe fez cair a pena da mão, ou o impossível da transmissão deste "para além" próprio do real ?

Tal qual destacamos no *Fausto* de Thomas Mann, o de Pessoa é um belo retrato dessa passagem da posição melancólica, das *Lamentações do Doutor Fausto*, para um fazer a partir do contato com uma terrível verdade.

Não nasce em mim nem sombra de alegria
Longínquo e exilado. (...)
Sinto como um insulto esta alegria (...)
Felicidade, (...) composto
De sensualidade e infantilismo...
Como te posso eu ter, felicidade? (...)
Eu sou o Aparte, o Excluído, o Negro!

Está separado pela verdade que alcançou. E inconsolável pela que sabe inatingível através do pensamento:

Quanto mais fundamente penso, mais
Profundamente me descompreendo.
O saber é a inconsciência de ignorar,
Mesmo quem sabe muito nada sabe.

Pessoa sucede com seu *Fausto* dar conta da expressão desse impossível conforme expresso em seus versos: "Escrever em palavras de carne, sentindo o horror e o mistério do Universo". Os versos de abertura de seu *Fausto* são o mais direto testemunho da atribuída "verdadeira realidade escondida atrás da realidade banal da vida cotidiana como uma realidade luminosa, enfim rendida aos afetos e ao gozo" (LAMBOTTE, 2007 p.149).

Ah, tudo é símbolo e analogia!
O vento que passa, a noite que esfria
São outra coisa que a noite e o vento –
Sombras de vida e de pensamento.

Tudo que vemos é outra cousa.
A maré vasta, a maré ansiosa,
É o eco de outra maré que está
Onde é real o mundo que há.

Tudo que temos é esquecimento.
A noite fria, o passar do vento
São sombras de mãos cujos gestos são
A ilusão mãe desta ilusão

Tudo transcende tudo
E é mais e menos do que é.

Com seu Fausto, levantam-se todas as máscaras (personas) da realidade banal, atravessando seu fantasma e indo além, fazendo com seu sintoma um *sinthome*.

Desde que despertei para a consciência
Do abismo da morte que me cerca,
Não mais ri nem chorei, por que passei,
Na monstruosidade do sofrer,
Muito além da loucura da que ri
Ou da que chora, monstruosamente,(...)
Todas as máscaras que a alma humana
Para si mesma usa, eu arranquei...
A própria dúvida, trementemente
Arranquei eu de mim, e inda depois
Outra máscara (...) arranquei

Parodiando o de Goethe, o *Fausto* de Pessoa também termina seus dias numa "cegueira iluminada", justamente apontando para um ver, um saber além das aparências. O ver e o saber já estavam presentes n' *A Hora do Diabo*, onde o demônio esclarece: "O homem não difere do animal senão em saber que não o é. É a primeira luz, que não é mais que treva visível. É o começo, porque ver a treva é ter a luz dela. É o fim porque é o saber, pela vista, que se nasceu cego. Assim o animal se torna homem pela ignorância que nele nasce" (1997 p.51). Lembrando a epígrafe do livro retirada do *Paradise Lost*, ao qual o diabo faz menção: "No light, but rather darkness visible" Bastante socrático, o Fausto dirá "o princípio da ciência é sabermos que ignoramos" (idem).

Enfim, do aparente caráter pessimista e negativista, já que a maioria dos versos escritos pertenceriam ao *Primeiro* (e desesperado) *Fausto*, nos fragmentos de tom conclusivo aparece um Fausto pronto para receber a morte porque já não mais sofre acossado pelo gozo fálico da busca de sentidos:

Vejo que delirei.
Nem delirando fui feliz; mas fui-o
Apenas para obter este cansaço
Que não obtive outrora: desejar
A morte enfim. Eis a felicidade
Suprema: rezear nem duvidar (...)
Caí e a queda assim me transformou (...)
Vem, dos meus olhos se esvaia
Bem e mal; e pra ti caia
Minha sombra sobre o mundo
Vais-te, Vida. (...) Cego. Oh, Fausto!

E é ao fáustico Goethe, seu *daimon* influente e parodiado, a quem concede a fala e o reconhecimento pelo que soube fazer por si, destituído do Deus vulgar não derivou no sonho e na loucura demoníacas, mas destes elementos fez sua *re-ligião*. Seu Fausto transcende o fragmentário escrito sob a égide do pactário.

Do fundo da inconsciência
Da alma sobriamente louca
Tirei poesia e ciência
E não pouca.

Maravilha do inconsciente!
Em sonho, sonhos criei.
E o mundo atônito sente
Como é belo o que lhe dei.

Referências

ALONSO, Aristides. Mimese: unidade e fragmentação - Organização e Edição do *Primeiro Fausto* de Fernando Pessoa. In Terra Roxa e Outras Terras – Revista de Estudos Literários, vol. 1 Londrina, 2002.

BRÉCHON, Robert. Fernando Pessoa – Estranho Estrangeiro. São Paulo e Rio de Janeiro: Editora Record, 1999.

HARARI, Roberto. O que Acontece no Ato Analítico? - A Experiência da Análise. Rio de Janeiro: Companhia de Freud, 2001.

LACAN, Jacques. Le Séminaire – Livre XXIII – Le Sinthome. Paris, Seuil, 1975-6 / 2003.

LACAN, Jacques. O Seminário – Livro 17: O Averso da Psicanálise. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed. 1992.

LACAN, Jacques. Seminário 22 – RSI, (Inédito), 1974-5.

LAMBOTTE, Marie-Claude. La Mélancolie – Études Cliniques. Paris : Economica / Anthropos, 2007.

MARTINHO, José. Pessoa e a Psicanálise. Porto: Almedina, 2001.

NOGUEIRA, Manuela & AZEVEDO, Maria da Conceição (org.s). Cartas de Amor de Ofélia a Fernando Pessoa, Lisboa: Assírio & Alvim, 1996.

PAZ, Octavio. Fernando Pessoa – O Desconhecido de Si Mesmo. Lisboa : Vega, 1983.

PESSOA, Fernando. A Hora do Diabo. Lisboa: Assírio & Alvim, 1997.

PESSOA, Fernando. Aforismos e Afins. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003

PESSOA, Fernando. Fausto – Tragédia Subjetiva, Organização de Teresa Sobral Cunha. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1991.

PESSOA, Fernando. Ficções do Interlúdio 1 – Poemas completos de Alberto Caeiro. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1975.

PESSOA, Fernando. O Eu Profundo e Outros Eus. São Paulo: Nova Fronteira, 1980.

RALLO DITCHE, Elisabeth. Le *Faust* de Pessoa, in MASSON, Jean-Yves – Faust ou La Mélancolie du Savoir. Paris: Desjonquères, 2003.

SILVA, Manuela Parreira. Realidade e Ficção – Para uma Biografia Epistolar de Fernando Pessoa. Lisboa: Assírio & Alvim, 2003

El oficio de escritor: Inter-sexión entre escritura y psicoanálisis

Norman Marín Calderón

*Yo propongo que la única cosa
de la que se puede ser culpable,
al menos en la perspectiva analítica,
es por haber cedido sobre su deseo.*
Jacques Lacan

Los seres humanos escribimos porque lo que deseamos decir no podemos expresarlo con el grito o el silencio; ni siquiera es algo que pueda declararse con el amor. Y si no se escribe, no tendríamos la dicha de su magia. Y sin memoria no hay vida, esa única vida de apuestas y oportunidades que insiste en ser tan vulnerable, tan efímera, tan meramente prescindible. Pues escribiendo es como se asume la verdad de la vida. . . y de la muerte. Louis Aragon define la escritura como el acto que moldea al sujeto en quién realmente es: "El resto del tiempo, no escribiendo, tengo tan sólo un reflejo de pensamiento, una especie de mueca de mí mismo, como un recuerdo de lo que es" (55). Por eso, para seguir viviendo, escribimos.

El acto de la escritura obedece a una impronta del deseo del sujeto a plasmar, sobre la página blanca, los trazos dispersos de una historia de vida que no es más que una historia de amor, en tanto el sujeto ha sido atravesado por la palabra allí donde el deseo infiltra su cuerpo erógeno. Acto que trasciende las palabras y perpetúa al ser. Vida, amor, deseo y muerte se fusionan como materia esencial para iniciar la escritura y, de tal modo, construir así la historia de un sujeto. Por eso, "escribir no es fácil". Montserrat Ordóñez Vilá, poeta y ensayista colombiana, en su célebre ensayo "El oficio de escribir", reflexiona sobre la labor de quien escribe:

Escribir no es fácil, porque para llegar hasta la página hay que vencer nuevas barreras cada día, porque es un oficio que se practica sin fin, una carrera sin meta. No es una actividad natural, a la que el cuerpo se entregue como al agua, al sol, al sueño, a la comida o al amor. Es una decisión a veces demencial. Un tiempo sin reloj, papeleras que se llenan, letras que bailan, libros que caminan, caras alucinadas. Escribir no es libertad, porque la persona que escribe vive torturada en un espacio de espejos y aristas, entre lo ya escrito, lo que escribe, lo que quiere escribir, lo que nunca escribirá. No es permanencia, porque su escritura es ajena y no le evitará los desgarros de sus muertes. Es una extraña forma de vivir, una mediación despellejada, que reemplaza mucha vida pero no la oculta o la ignora. Y sin embargo, la persona que desea escribir y no lo hace, vive y muere condenada. Por eso, hablar de la escritura y del oficio de escribir es suicida. Los que hoy queremos seguir viviendo con palabras, debemos ahora, ya, callarnos e irnos a nuestro posible o imposible rincón y escribir, escribir para poder morir en paz.

(161-62)

Montserrat Ordóñez se pregunta sobre la labor del escritor, ese creador de signos que a partir de su propio deseo, anhela darle vida a la letra inscrita en la página virginal. Letra que retorna y se repite, y constantemente persiste en escribirse en la vida del sujeto. Página que se irá manchando con la tinta de una pluma que danza rítmicamente insistiendo en contar una historia de amor. La tintura de la pluma cambiará de color dependiendo del contenido de la historia a que se refiera. Pero la escritura siempre será la misma: alegrías y penas, dolor y esperanzas se entrecruzan a lo largo de las líneas del texto escribano dando siempre como resultado un "relato inédito". Este proceso creativo de las palabras que construyen y re-significan una historia de vida se asemeja a la construcción discursiva que se elabora dentro del encuadre psicoanalítico, cuya letra también con sangre entra. No es mi intención tensar los alcances de la reflexión de Ordóñez, mucho menos obligar a su texto a comunicar sus indichos. Con base en el escrito de Ordóñez, mi cometido es comparar las similitudes textuales y subjetivas entre un escritor y un sujeto en psicoanálisis. Tanto escritor como analizante se dan a la ardua tarea de (re)construir un relato de vida que apunta permanentemente al deseo mismo.

Ordóñez Vilá sostiene que escribir es un acto complejo que conlleva consecuencias subjetivas y compromete, por ende, el decir de quien escribe. Por su estructura, escritura y psicoanálisis son obras que "se practican sin fin" y que, a la misma vez, son "carrera[s] sin meta". A manera de asociación libre, tanto quien escribe como aquél que "es hablado" desde su historia dentro del gabinete analítico no sabe, a ciencia cierta, a dónde lo llevarán sus palabras. Es una obra que se escribe por pedazos, poco a poco, cuyo alcance se medirá al final del recorrido. En realidad, no sabe lo que dice ni porqué lo dice, extrañándose de su propia escritura. Tentativamente, dicho sujeto podría vislumbrar las posibles consecuencias de su decir, bordeándolo con cada oración terminada o con cada dicho puntuado, mas no se podría percatar de la desembocadura de sus propias palabras. Es en la retroacción del acto donde tanto el que escribe como el que (se) analiza intentan comprender la totalidad del discurso que plausiblemente lograron construir a lo largo de su proceso de escritura. Es decir, la escritura sexual/textual es una actividad siempre *a posteriori*.

Los actos subjetivos sólo pueden ser comprendidos cuando se les examina en "retroacción". Sabemos de sus consecuencias hacia el final, cuando ya todo se ha descubierto. Tanto Freud (*Nachträglichkeit*) como Lacan (*après coup*) trabajan la importancia de la retroacción en la composición subjetiva dentro de la temporalidad: posterioridad, efecto retardado, acción diferida, retroacción, *a posteriori*. Freud utiliza este último término en sentido de "acción diferida", la que tiene toda su eficacia a partir de una representación anterior. Por su parte, Lacan afirma que "[l]a historia no es el pasado. La historia es el pasado historizado en el presente, historizado en el presente porque ha sido vivido en el pasado" (*Los escritos técnicos de Freud* 27). Por lo tanto, sólo cuando se ha pronunciado el último significante de una oración es que el primero adquiere toda su significancia. El escritor asume una carrera que desconoce pues el producto de su trabajo se medirá a la conclusión de éste. De igual manera, el sujeto del psicoanálisis trata de hacerse cargo de su decir a sabiendas de que la responsabilidad de sus palabras no está dada por anticipado. Es una construcción constante e infinita que se gesta con cada acto y con cada palabra. En la retroacción, escritura y psicoanálisis se homologan como enigma hecho letra, inédito hecho palabra, vida hecha lenguaje.

Trazo textual (escritura) y sexual (psicoanálisis) se delinearán como un solo escrito en donde siempre hay "barreras que vencer", resistencias que derribar, verdades que revelar, lugares que tomar. O sea, diría Ordóñez, es un acto "a veces demencial". Acto que descubre verdades plenas escondidas entre las líneas torcidas y fallidas de la historia del sujeto. Verdades que guardan el intrincado secreto del deseo. Es a través de la palabra por donde consecuentemente el escritor, tanto textual como sexual, se compromete. Compromete su ser y su escritura. Primero el escritor se instala en el espacio del estilo, la lengua, la sintaxis, el enunciado propiamente dicho, para dar formal cabida a su historia de amor, cuyas verdades tienden a difuminarse. Es hasta el momento en que el escritor trasciende estos aspectos retóricos por donde finalmente su palabra ahora vivida como amor, dolor, felicidad o desdicha, inicia la movilización del deseo hacia su escritura. Escribir, tanto en literatura como en psicoanálisis, es un acto en donde la historia del sujeto se re-escribe y se perpetúa para alienarse a la historia de sus semejantes. Escribir es, pues, escribir por y para el otro. Escribir, acertadamente lo dice Barthes, es "un acto de solidaridad histórica" (22) allí donde mi historia se fusiona con la historia de la humanidad que me precede. Por ello en la ficción del texto, tanto escritor como sujeto, profieren un decir pleno y liberador en virtud del lápiz creador que manuscibe una historia hasta ahora desconocida, sin saber que ese texto es él. Soy lo que digo y lo hago para el Otro.

Igualmente este texto (analítico o sexual) está inscrito en un tiempo y espacio que sólo le conciernen al sujeto de su producción. Sin embargo, tanto quien escribe como quien se analiza no está regido por un tiempo cronológico, sino que queda atrapado dentro de un tiempo lógico, intersubjetivo, que le constituye y le estructura como sujeto de la creación. Es "un tiempo sin reloj", diría Ordóñez. Este tiempo se interpone entre realidad psíquica y realidad objetiva, y hace del escriba y del sujeto, su producto. Es el tiempo lógico lacaniano. Por lo tanto, este tiempo nos introduce en una temporalidad que desfasa el presente, el pasado y el futuro, con el fin de revelar la verdad del sujeto y las maneras pertinentes de re-escribir su historia. Esta lógica lacaniana le propone al sujeto modificar su historia a partir de la interpretación que éste hace—en el ahora—de los eventos pasados, reescribiendo de esta forma, su propia historia: "[. . .] se trata menos de recordar que de reescribir la historia" (Lacan, *Seminario I de los Escritos técnicos de Freud* 29). Por ello, la experiencia psicoanalítica arrebatada por el tiempo lógico pone en jaque la temporalidad lineal para darle cabida a la re-escritura de la historia subjetiva. Hermosamente lo expone Catherine Clément en su anécdota sobre la vida de Jacques Lacan:

Lo que se realiza en mi historia no es el pretérito definido de lo que fue, puesto que ya no es, ni siquiera el perfecto de lo que ha sido en lo que yo soy, sino el futuro anterior de lo que yo habré sido para lo que estoy llegando a ser. [. . .] Queda el auténtico tiempo del psicoanálisis, el único válido: el *futuro anterior*. Yo habré sido esto—el niño mudo, el niño colérico, el niño con la fantasía del lobo, el hijo perdido, la hija abandonada—hasta el tiempo que se precisaba para decirlo. Pero, una vez dicha la cosa, ya voy siendo otra cosa. Habré sido esto, pero ya está terminado: no es imperfecto, ni perfecto, ni pasado, sino recuerdo bien situado, alineado, ahora inofensivo. (Cursivas en el original, *Vidas y leyendas de Jacques Lacan* 120)

Presente, pasado y futuro se relacionan, no como una sucesión temporal lineal, sino a partir de una lógica donde el advenir re-significa lo anterior. De esta manera, la verdad del sujeto emerge a través de cierta inferencia dialéctica que encuentra sus fundamentos en la elaboración lacaniana del "tiempo lógico".

Por ende, tanto las ficciones textuales como las sexuales están determinadas por un mismo discurso que remite al tiempo lógico del sujeto, tiempo que se plantea, según Jacques Lacan, en tres momentos: El primero, *el instante de la mirada* sólo dura unos segundos y es por donde, frente al Otro, el enigma de la verdad se entrevé de manera turbia y desconcertante. Es ese instante que fluye por toda la página—textual/sexual—ofreciendo signos para movilizar al sujeto hacia su deseo, instante de la mirada que permite percibir "las caras alucinadas" de los otros de mi historia. Para el escritor, este instante representa el ímpetu que le devela el material de su creación, vía regia para atrapar los fantasmas que moldearán su texto. Estos segundos, para nada efímeros mas necesarios, son asumidos tanto por el escritor como por el sujeto del psicoanálisis para entrar en *el tiempo de comprender*—tiempo que transcurre haciendo que el sujeto retome su deseo una vez movilizado en el instante anterior. Es todo el tiempo necesario para asir "las papeleras que se llenan y las letras que bailan" a las que se refiere Ordóñez en su comentario. Es, en suma, el tiempo para comprender-se. Ambos, escritor y analizante, atraviesan el tiempo para comprender con el fin de apropiarse de su deseo y lanzarse a una escritura de sí mismos. Finalmente, llega *el momento de concluir* que depone al tiempo anterior precipitando una resolución del sujeto, un *dénouement* de su propio relato. Es un momento que impulsa al sujeto textual/sexual a asumir responsablemente su deseo, a sabiendas del riesgo y del compromiso que éste conlleva. Por eso, el momento de concluir se presenta como la paradoja del deseo en tanto lanza a éste a una "escritura sin fin". Así, el momento de concluir inicia al ser del escribano moviéndolo a aceptar la inefabilidad de su deseo inscrita en la asunción del deseo del Otro. Por eso, "escribir no es libertad" porque al escribir se revela la presencia del Otro que obliga al texto a su significación y ciframiento.

Dice Ordóñez Vilá que "escribir no es libertad" porque para precipitarse a un instante de descubrimiento subjetivo, el sujeto se ve comprometido en el deseo del Otro y se descubre alienado en Su discurso. "Escribir no es libertad" porque mi texto no es mi texto y yo ya no soy yo. Ahora devengo esa imagen que me devuelve el Otro con su deseo. El sujeto está preso en la cárcel del Otro que le define y le constituye como lo que es. El ser no es libre porque, de entrada, se ha alienado en la imagen del Otro, en el deseo del Otro. Dice Ordóñez que "la persona que escribe vive torturada en un espacio de espejos y aristas". Y es precisamente el espejo que le devuelve al sujeto su imagen por donde la sujeción del ser toma su lugar. Antes de la aparición del espacio especular, el sujeto percibe su cuerpo como pedazos sueltos, como fragmentos desarticulados sin principio ni final. Ambos, escritor y analizante, empiezan la constitución de su subjetividad y oficio como seres despedazados, perdidos en el universo del Otro, haciendo con el Otro un solo ser. Somos sujetos divididos, barrados, alienados en ese Otro que nos significa y precede. Advierte Ordóñez que el sujeto deplora sus propios "desgarros" en tanto siente que su cuerpo está "despellejado". La unión de los pedazos y la armazón de sus fragmentos sólo tienen lugar y sentido posteriormente, en virtud del soporte deseante del Otro que se refleja a través del espejo— la Madre Nutricia—y que fortalece al indeleble humano con su mirada, y lo sostiene con su deseo. Esa imagen, que el sujeto percibe de sí mismo frente al espejo, se le devuelve ante la postura firme de ese Otro que abraza su fragmentación. Para el escritor, es ante esa imagen donde la verdad de la escritura crea su poder. Así, en la especularidad de su representación, el cuerpo del sujeto se unifica y en su subjetividad se separa alienándose, ya que en su fundación aprende a reconocer que eso no es él. Siempre habrá Otro aparte de él mismo, aunque quiera hacer de su yo, su objeto. Objeto perdido y desechado, jamás recuperado, mas deseado: ni el Yo ni el Otro. En definitiva, el ser del sujeto viene del espejismo proveniente del Otro en tanto lo desea y lo unifica separándolo de sí y de los otros. ¡Magnánima paradoja! Por eso, escribir una historia, sea textual o sexual, "no es permanencia", bien dice Ordóñez, "porque su escritura es ajena", ya que es por medio del deseo del Otro que el texto se escribe, se dispersa y se precipita a una (re)escritura perpetua.

El sujeto de la escritura sin-fin se estructura a partir de un deseo indescifrable que no deja de insistir. La escritura de una ficción textual/sexual se realiza por medio del reconocimiento del deseo, fuente de toda creación. Dice Ordóñez que "la persona que desea escribir y no lo hace, vive y muere condenada". Es decir, la fuerza continua y esencial que precipita el acto de la escritura es el deseo, ése cuya quitanza significa la muerte. Quien resigna su deseo en la escritura mata su propia "esencia" de sujeto, "por eso hablar de la escritura y del oficio de escribir es suicida", vehementemente concluye Ordóñez Vilá. El sujeto que acaba con su deseo, acaba con su historia, la cual queda ins-crita a medias. Aquí psicoanálisis y escritura se entrecruzan para aseverar que el fin del acto escritural es llevar al sujeto a reconocer la verdad sobre su deseo, deseo articulado en la palabra de quien escribe su propia historia de amor. Por ello, la escritura deviene en una especie de sublimación del deseo que se sirve de esa palabra que da forma y sentido a este deseo. La literatura siempre se ha ocupado de los fantasmas del sujeto para sublimar en la escritura el deseo impetuoso del escritor. En *La otra escena*, Octave Mannoni asevera que "el deseo de escribir es también, más oscuramente, deseo de escribir sobre el deseo; en el fondo: deseo imposible de escribir sobre el deseo imposible. La escritura siempre contiene, aunque oculte, la huella de un deseo que no tiene nombre verdadero" (79). Por consiguiente, el ejercicio de la escritura textual/sexual trae a la existencia ese deseo imposible que no deja de importunar al sujeto, incluso hasta la locura. Por eso, dice Ordóñez, escribir "es a veces demencial" pues al hacerlo, el sujeto se enfrenta a la angustia de una falta y a la insostenibilidad de una pérdida. De diferentes maneras, quien escribe un texto nombra la imposibilidad de su propio deseo y con tal nominación, paradójicamente engendra una nueva presencia en el mundo. Por lo tanto, la escritura insiste y perpetúa al sujeto haciendo de su deseo sostén de un decir que recupera su verdad, al punto de constituirlo en quien verdaderamente es. Pero al igual que el sujeto del "espacio de espejos y aristas" referido por Ordóñez, ahora contextualizado por el deseo del Otro, el que escribe debe luchar para mantenerse en su deseo y hacerle frente porque ceder, sería morir—un morir sin fin.

En la escritura de una *ficción*, aquél que escribe historias de papel y lápiz se asemeja a quien se atreve a reconstruir su vida dentro del encuadre analítico. Ambos, escritor y analizante, atraviesan un laberinto de aciertos y desengaños cuyo advenimiento es posible por el acto escritural mismo. Escritura que conlleva un texto y un ser. En el comentario de Montserrat Ordóñez Vilá se logró elucidar, y tratando de construir nuestra propia "disciplina del comentario" [1], algunos de los aspectos que comparten ambos sujetos, pues los dos están ya inscritos en el deseo del Otro, atravesados por un mismo lenguaje y de terminados por un mismo tiempo. Así, para seguir viviendo, escritor y analizante deben emprender la travesía del deseo (des)cifrado en su propio discurso. Transigir el deseo o enmudecer las palabras, lo que es redundante, sería matar al sujeto. "[No] escribir es suicida". Las palabras gritan deseo y verdad. Palabras que vociferan esta sentencia plena rebasando el cuerpo y el alma de quien la profiere. Ambos sujetos se estructuran a partir de las palabras que conviven y se revuelcan en el lupanar de su propio ser, palabras que trillan e insisten en ser dichas para sacar a la luz la verdad que les hace libres. O como les espetaría Octavio Paz a las palabras, en su célebre poema sobre el oficio de escribir: "Chillen, putas". Así, tanto para el escritor como para el analizante, escribir es (re)construir su propio deseo. Escribir es reescribir. Y continuar (re)escribiendo esta historia de amor que sólo se consume con el fin del deseo mismo; o sea, con la muerte. Por ello, "los que hoy queremos seguir viviendo con palabras, debemos ahora, ya, callarnos e irnos a nuestro posible o imposible rincón y escribir, escribir para poder morir en paz".

Notas

[*] Norman Marín Calderón. Docente investigador de Estudios Hispánicos en Ball State University, Estados Unidos. Doctor en Letras de Purdue University. Magíster en Psicoanálisis por el Centro de Investigaciones y Estudios Psicoanalíticos de la Fundación Mexicana de Psicoanálisis y en Literatura Inglesa por la Universidad de Costa Rica. Autor de *Borges y Freud y Lacan: Los senderos trifurcados del deseo* (Ediciones Eón, 2009), y de artículos sobre psicoanálisis, literatura, teoría crítica y estudios culturales. Reside en Indiana, Estados Unidos. [normanmarin@hotmail.com]

[1] En "La Cosa freudiana o sentido del retorno a Freud en psicoanálisis" y con respecto a la disciplina del comentario, Lacan elabora lo siguiente: "Textos que se muestran comparables a aquellos mismos que la veneración humana ha revestido en otro tiempo de los más altos atributos, por el hecho de que soportan la prueba de esa disciplina del comentario, cuya virtud se redescubre al servirse de ella según la tradición, no sólo para volver a situar una palabra en el contexto de su tiempo, sino para medir si la respuesta que aporta a las preguntas que plantea ha sido o no rebasada por la respuesta que se encuentra en ella a las preguntas de lo actual" (*Escritos I* 386-87).

Referencias

Aragon, Louis. *La défense de l'infini*. París, Gallimard: NRF, 1986.

Barthes, Roland. *El grado cero de la escritura y nuevos ensayos críticos*. Trad. Nicolás Rosa. México: Siglo XXI, 1996.

Clément, Catherine. *Vidas y leyendas de Jacques Lacan*. Trad. Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama, 1981.

Lacan, Jacques. *Escritos I y II*. 1966. Trad. Tomás Segovia. México: Siglo XXI, 2001.

_____. *Seminario 1: Los escritos técnicos de Freud*. Trad. Diana Rabinovich. Buenos Aires: Paidós, 1985.

Mannoni, Octave. *La otra escena. Claves para lo imaginario*. Trad. Matilde Horne. Buenos Aires: Amorrortu, 1973.

Ordóñez, Monserra. "El oficio de escribir". Ed. C. Davis. *Women Writers in Twentieth Century Spain and Spanish America*. Nueva York: Edwin Meller Press, 1993. 161-62

Identidades: verso y reverso Salander y Blomkvist

Ana María González - Anahí Bisio

Resumen

La determinación genérica de la cultura patriarcal impone modelos rígidos de subjetivación tanto para las mujeres como para los hombres, que, entre otras cosas, están en la base de la violencia de género. Lisbeth Salander, la protagonista de la Trilogía Millenium (Larsson:2008-2009), se sale de este modelo, y muestra una posición activa contra la violencia ejercida hacia ella y otras mujeres. Es otra forma de ser mujer, sobre la que se reflexiona en este texto.

PALABRAS CLAVE: activo/pasivo; subjetividad femenina; violencia de género; cultura patriarcal.

Identities: verse and reverse

The patriarchal cultural system imposes a model of subjectivity development characterized by a rigid gender construction, for women as well as for men, which, among other things, lies at the root of gender violence. Lisbeth Salander, the main character in the Millenium trilogy, departs from the patriarchal gender model and actively opposes violence against herself as well as other women. She represents another type of woman representation, which is the focus of our analysis in this article.

KEY WORDS: active/passive; female subjectivity; gender violence; patriarchal cultural.

"El dieciocho por ciento de las mujeres de Suecia han sido amenazadas en alguna ocasión por un hombre."
Larsson (2008:15)

Lisbeth Salander: otra manera de subjetividad femenina

En la trilogía **Millennium**, de Larsson, S (2008;2009), sorprende, en primer lugar, la fuerza del personaje de Lisbeth Salander, por especial y diferente. Es una mujer joven que impacta por lo agresivo de la imagen con que se presenta, adornada con varios piercings y tatuajes (un dragón, una avispa) y una marcada actitud defensiva. Distante y hostil, cercana en cierto modo a la estética denominada "gótica", de colores oscuros y cuero, aunque sin ningún símbolo (como cruces o esqueletos) asociados directamente a la muerte. Mujer de una inteligencia excepcional, hacker profesional, que trabaja para una empresa de seguridad dedicada también a la venta de informaciones producto de espionajes. Es capaz de entrar a cualquier ordenador y hacerse con toda la información que contiene. Respecto a los estereotipos de género es marcadamente masculina, dentro del perfil de jóvenes explícitamente provocadores y violentos. Bisexual en sus relaciones, lo que destaca es su posición **activa** en ellas, tomando habitualmente la iniciativa, lo que trastoca sustancialmente los roles clásicos.

Y es en lo activo de su posición en lo que queremos pararnos a reflexionar. En toda la obra del autor está presente el maltrato y la violencia contra las mujeres, y resulta llamativo el planteamiento de cómo se sitúa este personaje al respecto.

Al final del primer volumen de la trilogía (Larsson 2008), Lisbeth Salander mantiene un diálogo con Mikael Blomskvit. Acaba de morir uno de los personajes, Henry Vanger, asesino múltiple de mujeres a las que torturaba y vejaba sexualmente con una crueldad extrema. Él se despeña conduciendo su coche, cuando era perseguido por Lisbeth, después de torturar, e intentar matar, a Mikael Blomskvit. Ella le salva, y es en

la persecución a Henri, que él cae en su coche por un precipicio. Lisbeth se acerca, él está vivo, y le pide auxilio, pero ella se aleja, el coche se incendia, y él muere.

Mikael Blomkvist: ¿Cómo murió?

Lisbeth Salander: Quemado.

M. B.: ¿Pudiste sacarlo?

L.S.: Sí.

M.B.: Pero no lo hiciste.

L.S.: No.

M.B.: Por dios, Lisbeth. Su padre le enseñó a ser un asesino desde que tenía 16 años. Cualquiera se vuelve un desequilibrado con un padre así.

L.S.: No hables de él como si fuera una víctima, por poco te mata. Mataba y violaba por puro placer. Tuvo las mismas oportunidades que todos. Uno elige quien quiere ser. Era un cabrón hijo de puta que odiaba a las mujeres.

Si bien se corresponde con el viejo esquema bíblico del antiguo Testamento, la Ley del Talión, "ojo por ojo, diente por diente", sustituido posteriormente por las leyes promulgadas por los estados para regular la convivencia social, es interesante como acto que devuelve la responsabilidad al sujeto ante las cosas que vive. Y plantea una subjetividad femenina que no se resigna a la pasividad normativa, tanto de su rol social genérico, como de su identidad psíquica.

En las sociedades desarrolladas y democráticas, en los privilegiados países ricos (toda la novela transcurre en Suecia), este fenómeno del maltrato a las mujeres está presente, con una frecuencia alarmante, llegando al extremo, en algunos casos, del asesinato de estas a manos de sus parejas. Algunos psicoanalistas, estudiosos de esta violencia, hablan de una patología del vínculo, definido por una estructura sadomasoquista, en la que se da una enfermedad dependencia de cada miembro de la pareja respecto al otro. Es sobradamente conocido el que se producen un número pequeño de denuncias en relación a los casos que se dan, muchos de los cuales no se destapan hasta que se produce la muerte de la mujer, asesinada por su pareja o su "ex" pareja masculina. En esos casos, en las posiciones de la relación sadomasoquista, se da una persistencia en el papel activo (masculino) ejercido por el hombre, y del pasivo (femenino) 1, que se reproduce sistemáticamente, al menos si consideramos exclusivamente la violencia física.

Solanas, V. (2002) dice:

En esencia todos somos arrogantes y dulces, fuertes y tímidos, luchadores e inertes. Por supuesto, podemos serlo todo en proporciones diferentes, pero insistir, al referirse al hecho de ser hombres o mujeres, en que sólo podemos ser hombre o sólo mujer, es haber deslizado una horrorosa y venenosa mentira en la mente humana, es haber logrado que los hombres y las mujeres vivan con miedo, con la idea de padecer una secreta enfermedad en caso de que él experimente el deseo de ser pasivo, y ella la necesidad de afirmarse.

Hélène Cixous (1995) ha realizado magníficos trabajos de escritura, reflexionando en este sentido, sobre qué es lo que determinan los significados del ser mujer a través de la historia, y de la determinación de género en su asunción de la posición pasiva. Y argumenta una esperanza de cambio:

Estar poseído no es deseable para un imaginario masculino, que lo sentiría como pasividad, como actitud femenina peligrosa. Ciertamente una cierta receptividad es "femenina". Por supuesto, se puede sacar partido, como la Historia ha hecho siempre, de la recepción femenina como alineación. Por su abertura, una mujer es susceptible de ser "poseída", es decir, desposeída de sí misma.

Pero estoy hablando de la feminidad como conservante en vida del otro que se confía a ella, que la visita, al que ella puede amar en calidad de otro. Amarle por ser otro, un otro, sin que eso suponga necesariamente la sumisión del mismo, de ella misma.

En cuanto a la pasividad, en su extremo, está ligada a la muerte. Pero existe un no-cierre que no es una sumisión, que es una confianza, y una comprensión; que no es motivo de una destrucción, sino de una maravillosa extensión.

Catorce años después de estas consideraciones de H. Cixous, sigue quedando mucho camino por andar aún en el deseable cambio que ella plantea. Por eso aún nos concierne ensayar recorridos diferentes. En este sentido, la particularidad de Lisbeth Salander es que, ante la violencia ejercida sobre ella, responde activamente, con lo que consigue no "entrar" en ese círculo vicioso de las víctimas de malos tratos, arrastradas a una repetición sin fin de la escena de la vejación y el maltrato. No condenada a la "pasividad" del eterno femenino, de la imposición social determinada por los patrones culturales de la sociedad patriarcal (en la que seguimos viviendo) encuentra una salida "particular" a su identidad subjetiva, conservando intacta su capacidad intelectual para competir, incluso sobresaliendo notablemente, en el mundo de la Informática, realizando investigaciones para una empresa de seguridad. "Ni puta ni sumisa", [parafraseando el título de un conocido libro de Amara, F (2004).] , ni imprescindiblemente madre. Lisbeth Salander representa otra forma de subjetividad femenina, cuyo personaje se configura socialmente como una heroína, dado el fenómeno a nivel mundial del elevadísimo número de lectores y lectoras que está teniendo esta trilogía, destacado best seller.

J.Lacan, siguiendo a Freud, ya había abierto el discurso del psicoanálisis a otras posibilidades de subjetivación, que no tenían que corresponderse con la rígida normativa de las identidades masculina y femenina. En esta línea, Gilles Deleuze (1986), apuntaba también líneas más abiertas en relación a los procesos de subjetivación:

La lucha por una subjetividad moderna pasa por una resistencia a las dos formas actuales de sometimiento, una que consiste en individuarnos según las exigencias del poder, otra que consiste en ligar a cada sujeto a una identidad sabida y conocida, determinada de una vez por todas. La lucha por la subjetividad se presenta, pues, como derecho a la diferencia y derecho a la variación, a la metamorfosis.

Y Rosi Braidotti (2004), que trabaja y tiene como referencia vital la defensa de la identidad como nómada, contingente, no esencial, sigue la teoría a este respecto de G. Deleuze , que sitúa lo perdurable en el proceso vital, en la vida misma, no en los individuos:

Tal como yo entiendo la teoría de la diferencia sexual (Braidotti, 1991), como toda práctica feminista, disloca la creencia en los fundamentos "naturales" de las diferencias codificadas e impuestas socialmente, y del sistema de valores y de representación que conllevan. [...]

Contra la tendencia del psicoanálisis freudiano de fijar las estructuras psíquicas mediante referencias biológicas, los teóricos de la diferencia sexual siguen a Lacan en su problematización de la cuestión de cómo los varones y las mujeres morfológicos se conectan culturalmente con los códigos de los roles masculinos y femeninos.

Traemos a colación las aportaciones de estos autores, por entender que abren una posibilidad de lectura alternativa a un análisis clínico más determinista del proceso de constitución psíquica, en relación a los traumas vividos por Lisbeth Salander. Es decir, que eludimos premeditadamente el análisis de la subjetividad de esta mujer desde un modelo clínico, con la intención de no contaminar nuestras reflexiones con ninguna alusión a posibles patologías subyacentes, dado que ellas tenderían a descalificar una opción identitaria que puede ser valiosa, cara a reflexionar sobre modelos distintos de ser mujer en las sociedades actuales y futuras. Hay que permitirse cambiar, dejar de temer abrirse a reflexiones distintas, sobretodo cuando estamos ante un fenómeno literario con la sorprendente capacidad de esta trilogía de convertirse en best seller, y, por tanto, de llegar a tanta gente, que tenderá a identificarse con este personaje, perfil narrativo cuyo trasfondo temático es el de la violencia contra las mujeres, y una forma muy particular de abordarla individual y socialmente.

En sociedades y culturas milenarias regidas por la dominación masculina, parece una tarea imposible un cambio en el fondo, no sólo en las formas. Y en el tema que nos ocupa, la violencia contra las mujeres, Pierre Bordieu (2000) aporta claves importantes que nos ayudan a comprender el fenómeno:

... la virilidad es un concepto eminentemente relacional 2 , construido ante y para los restantes hombres y contra la feminidad, en una especie de miedo 3 de lo femenino, y en primer lugar en sí mismo.

Y cómo se construye socialmente la dominación masculina:

Muchos ritos de institución, especialmente los escolares o los militares, exigen auténticas pruebas de virilidad orientadas hacia el reforzamiento de las sociedades viriles. Prácticas como algunas violaciones colectivas de las bandas de adolescentes-variante marginal de la visita colectiva al burdel, tan presente en las memorias de adolescentes burgueses-tienen por objetivo obligar a los que se ponen a prueba a afirmar delante de los demás su virilidad en su manifestación como violencia, es decir, al margen de todas las ternuras y de todas las benevolencias desvirilizadoras del amor, y manifiestan de manera evidente la heteronomía de todas las afirmaciones de la virilidad, su dependencia respecto a la valoración del grupo viril.

Pierre Bordieu plantea, como conclusión del libro citado, que los sucesivos caminos hacia el cambio que se han producido en las relaciones de género, y siguen produciéndose en la Historia, son asimilados por las estructuras de poder, dejándolos veladamente aparcados nada más en los aspectos formales, en las apariencias, sin que afecte la inalterabilidad de su trasfondo.

A este respecto oigamos a Hélène Cixous (1995):

... la historia, como historia del falocentrismo, sólo se desplaza para repetirse. "Con una diferencia", como dice Joyce. Siempre la misma, con otro disfraz.

Una heroína en contra del odio a las mujeres

En un mundo que hace de la agresividad violencia institucionalizada y patrón relacional, surge una heroína. En los libros de los que estamos hablando, las que aparecen sistemáticamente violentadas son las mujeres, y el personaje heroico es también una mujer.

Nombraba Vargas Llosa (2009), hablando de este personaje, a Amadís, Tirante y el Quijote. Justicieros civiles que frenan los abusos y crueldades de la sociedad cuando las instituciones fracasan o se corrompen. Son caballeros andantes.

Y podemos compararlo también con el tipo de héroe de los westerns americanos de los años 50 y 60, como el paradigmático John Wayne. Personajes solitarios, por encima de los representantes de la ley débiles o corruptos. Con criterio propio (un exacerbado concepto de la justicia) y carisma. Que matan, en escenas de una auténtica orgía de tiros y muertes. Porque la vida de "los malos" no merece la pena, sobra.

Aunque estos héroes no tenían fallos, no se cuestionaba su salud mental. El héroe era superior. Dentro de los patrones de la masculinidad ideal, no tenía fisuras, ya que el paradigma de las conductas masculinas pasaba por la competitividad y la potencia, sin "falta". La particularidad de Lisbeth Salander es ser una mujer, y además muy pequeña (1,50 m.) y muy delgada, o sea, con poca fuerza. Su poder parte de otras bases, en lo físico una gran agilidad y rapidez de movimientos, así como la capacidad de anticiparse a las intenciones del contrario; más astucia e inteligencia compensando su fragilidad física. Aunque, a diferencia del héroe, sí tiene "faltas": una sospecha sobre su salud mental, incluso un posible diagnóstico, el síndrome de Aspergen. Lejos, por tanto, de los personajes que protagonizó John Wayne en sus famosos westerns, hombres siempre "cabales", a los que se les permitía, incluso, emborracharse, sin que en su imagen perdieran nada de su admirable fuerza y personalidad. En ambos, tanto en Lisbeth como en John, se da una omnipotencia poco realista (lo que define en sí a los héroes), pero hay algunas diferencias significativas en la justificación de sus motivos. Por ejemplo: en el caso del héroe americano su afán justiciero se presenta como "natural", como si se tratase de un rasgo innato de su personalidad, sin más; en cambio, en el caso de Lisbeth Salander hay detrás una historia muy traumática, que es la que la lleva a reaccionar activamente en su defensa. Heroína, no obstante, creada en la ficción por un hombre, el escritor sueco Stieg Larsson.

En la actualidad, algunos hombres empiezan a cuestionarse los malestares a los que les llevan los mandatos de las normas de género de la sociedad patriarcal. Así, el psicoanalista Luis Bonino (2001) trabaja con grupos de hombres el tema de la identidad masculina, en un reconocimiento de que algo hay de cuestionable en los patrones tan omnipotentes a los que los hombres deben responder:

*La subjetividad (masculina) aún hoy se conforma principalmente alrededor de la idea de que **ser varón es poseer una masculinidad racional autosuficiente y defensiva-controladora que se define contra y a costa del otr@**, dentro de una jerarquía masculina y con la mujer como sujeto en menos, generando además una lógica dicotómica del uno u otro, del todo o nada (donde la diversidad y los matices no existen)...*

... Los estudios de las relaciones de género han contribuido enormemente a comprender el sufrimiento femenino, a estudiar sus trastornos de género y a despatologizar/despsiquiatrizarse a las mujeres. Y esto ha sido posible porque la "anormalidad" femenina ha sido entendida como una construcción de la cultura patriarcal inferiorizante para las mujeres, que puede/debe ser deconstruida/reconstruida en lo simbólico de la cultura y de cada sujeto desde una propuesta de igualdad de trato entre los géneros.

*Algunas personas pensamos que del mismo modo se debe/puede utilizar dichos Estudios, así como lo **Estudios (auto) críticos de varones** de ellos derivados, para comenzar a problematizar y deconstruir la ilusoria normalidad masculina, nombrar lo patológico silenciado.*

... En los últimos años algunos pocos autores empiezan a ocuparse de la Salud Mental masculina, y en la tarea de deconstrucción de la "normalidad" de los varones. Apoyados en el concepto de riesgo se empieza a hablar de las altas tasas de suicidio masculino, de los abusos de sustancias y del estrés del desempleado, de los costes del ejercicio del rol masculino tradicional, de los jóvenes varones como grupo vulnerable, y de los "maltratadores".

Y, en este caso, también está hablando un hombre.

Resulta esperanzador que también algunos hombres empiecen a sumarse a los análisis y las praxis que el movimiento feminista lleva planteando desde el siglo pasado, pues los cambios deben producirse tanto en las mujeres como en los hombres, es la única posibilidad de que sean significativos y perdurables. Aunque, lógicamente, como en todo par dialéctico dominador/dominad@, quien llevará la iniciativa será el que padece pasivamente, principal afectado para desear cambios en su posición. Pero no podemos olvidar que quienes detentan el poder y los privilegios-aún cuando, como estamos viendo, se vuelvan en su contra- no renuncian fácilmente a ellos. Y es por esta razón por la que todas las aportaciones del movimiento feminista, tanto a nivel de pensamiento como de reivindicaciones sociales, viene siendo descalificado sistemáticamente por todos los mecanismos del poder, con la clara intención de neutralizarlo. Y afectan tanto a hombres como a mujeres, pues el sistema siempre recurre a todos los recursos a su alcance para conseguir la alineación de los oprimid@s. Es significativa la deriva que ha ido llevando en el discurso social la ridiculización y descrédito de las feministas, siendo tachadas de lesbianas-como insulto- (por cuestionar los patrones culturales de dominación sexual masculina), fálicas (por tener la osadía de desear ocupar puestos de poder y representación social), reprimidas (por atreverse a marcar los ritmos de su deseo), feas (condenadas a su rabia, se supone, por no ser deseadas por los hombres). De este discurso son cómplices muchísimas mujeres, alienadas para no pensar en su propio deseo, temerosas de verse marginadas por los hombres, y a verse "marcadas" como masculinizadas y no deseables.

Ante la prevalencia de siglos de un mismo esquema, es esperanzador ver la influencia que el personaje de Lisbeth Salander está teniendo a nivel mundial, pues abre otra vía de pensar como modificar los patrones culturales tan legitimados del sufrimiento pasivo ante la violencia masculina.

Un héroe – ¿pasivo?- "que se deja querer"

El protagonista masculino de esta trilogía, Mikael Blomkvist, es también un personaje que, como Lisbeth Salander se sale, en cierto modo, de los estereotipos de los cánones literarios de la cultura patriarcal.

Coincide además con ella en la denuncia de la violencia ejercida sobre las mujeres. En un momento de la novela dice:

"esta historia no va de espías y sectas estatales, sino de la violencia que se comete habitualmente contra las mujeres y de los hombres que lo hacen posible".

En el desarrollo del relato de las tres novelas que componen Millenium, Mikael es el personaje masculino con el que la protagonista femenina, Lisbeth Salander, comienza a mantener relaciones sexuales, avanzando en una progresiva complicidad y confianza, que tiene que ver con lo que en nuestra cultura llamamos amor. Ello apunta a un deseo de vínculo, por parte de Lisbeth, pero Mikael no establece relaciones exclusivas, y cuando ella descubre la que tiene con Erika, se siente herida, y se aleja de él sin dar explicaciones.

Periodista de investigación, es un hombre lleno de energía, optimista, sociable e idealista, muy comprometido con un arraigado sentido de la ética profesional y de la justicia social, que le llevan a involucrarse profundamente en las historias que investiga. Su meta es llegar siempre hasta el final en los asuntos que investiga, aunque, para ello, deba enfrentarse al riesgo extremo de perder la vida. O, en el mejor de los casos, exponerse él, y también su entorno, a ser dañados.

Enrique Gil Calvo (2006), define a los héroes como:

Aquellos hombres que se comprometen a trabajar por los demás con esfuerzo arriesgado...y han de demostrar su competencia superando adversidades, resolviendo problemas y midiéndose con sus rivales.

El personaje de Mikael parece ajustarse a esta definición, su vida gira en torno a un solo objetivo: desenmascarar a los corruptos y hacer justicia. Alter ego del autor de la trilogía, Stieg Larsson, "encarna las aspiraciones de los grandes medios de comunicación. Un periodista capaz de desenterrar el lado oscuro del mundo empresarial y evidenciar las prácticas de abuso corporativo"⁴.

Así como Lisbeth Salander no se corresponde con el ideal femenino de la sociedad patriarcal vigente en el mundo occidental, tampoco Mikael se ajusta al estereotipo masculino dominante. Frente a esta mujer fuerte, segura e independiente, la reacción del personaje masculino no es la de intentar dominarla, controlarla, sino por el contrario se nos presenta un hombre sin miedo frente a esta mujer nueva, dejándose ir con placer y cariño, capaz de sentirla compañera, y no un peligro para su posición masculina.

En la sociedad posmoderna actual, la subjetividad masculina está en pleno proceso de cambio, se está transformando, y van variando los lugares que los hombres ocupaban en la relación hombre-mujer, lo que obliga a los hombres a adaptarse. Así, ya no es exclusivo su rol de proveedor, de autoridad, de pareja única para la mujer.

Mikael es un personaje que, siguiendo a Sergio Sinay (2006), forma parte de esa:

Minoría silenciosa de varones que conservan o cultivan en sí los atributos más fértiles, nutricios y trascendentes de la hombría y que procuran un mundo diferente, mejor, compasivo, solidario, cooperativo, diverso y fecundo y lo hacen con verdadero coraje, con empatía, con constancia, con compromiso, con pasión y compasión, sin vergüenza ni arrepentimiento por su condición de varones.

A lo largo de la lectura de la trilogía constatamos que este personaje se hace, en cierto modo, al margen de lo que la Historia y la Cultura le han legado en cuanto a su pertenencia al género masculino. No parece tener cabida en la llamada "masculinidad hegemónica", que sitúa a los varones en una posición social superior a las mujeres, dejando a éstas dos posibles papeles: idealizada (madre) o denigrada (puta), complementaria en todo caso del varón, centro alrededor del cual giraría.

Estos mitos sociales-naturalizados como "esencia masculina" y en principio externos al varón que acaba de nacer-,constituyen la llamada "masculinidad hegemónica" (MH). Esta masculinidad define

una posición social "superior" para los varones y actúa como un conjunto de mandatos sociales propuestos como modelos de ser, estar y hacer que las figuras de socialización transmiten intergeneracionalmente, convirtiéndose en creencias matrices organizadoras de la subjetividad. Y lo hacen porque se internalizan como ideales intrasubjetivos de "verdadera" y "adecuada" masculinidad que guían, como mandatos prescriptivos y proscriptivos la construcción de dicha subjetividad. Luis Bonino (2004)

Sabemos lo complicado y difícil de un cambio en este modelo masculino, transmitido de generación en generación; de padres y madres a sus hijos e hijas. Tradicionalmente son las mujeres, guardianas culturales, las que han jugado un papel fundamental en la transmisión de valores dentro de la familia y la sociedad. Valores que han jugado en contra de la igualdad entre los sexos, quedando el papel de la mujer siempre supeditado al del hombre, manteniendo una jerarquía "natural" subordinada al varón.

Las mujeres, alienadas de su propio deseo, han aceptado y enseñado a través de la crianza y socialización de los hijos varones esta jerarquía, sin cuestionarla, cumpliendo fielmente el modelo que se le impone para aceptarla socialmente. Es interesante, por tanto, este personaje de Mikael en relación a su posición con respecto a las mujeres, en cuanto permite confiar en que es posible un cambio en los modelos de dominación de género vigentes, que tantas patologías genera.

Sheldrake5 dice:

Cuando una conducta es sostenida durante suficiente tiempo y por una suficiente cantidad de individuos, se constituye un campo mórfico, un espacio virtual y sincrónico en el cual se acumulan y conforman todas las experiencias preciosas de la especie que, de ahí en más, actuará naturalmente de esta manera y ya no necesitará aprenderlo. La novedad será heredada de manera natural por las próximas generaciones.

Y Sinay (2006) concluye que, para cambiar el paradigma de la masculinidad tóxica, se requiere de la repetición de ciertas conductas de modo sostenido y creciente.

Y si analizamos un poco la relación que se establece entre Mikael y Lisbeth, podemos afirmar que es particular. Ante una mujer muy inteligente, sin "aditamentos" en su arreglo personal (tradicionalmente vinculados a la seducción femenina en la heterosexualidad) él no sólo no muestra distancia ni rechazo, sino que se siente atraído por ella, la respeta personal y profesionalmente y confía en ella. Establece un vínculo de continuidad, aunque para él este no incluya la exclusividad amorosa. Y es ahí, en ese no sentirse única (paradigma del sufrimiento de celos), relación de apego en la que ella se involucra un poco más, cuando nuestra heroína se hace humana, marcada por la falta. Toma conciencia de que para Mikael fue una relación no exclusiva, y dice de él en un momento "...no es capaz de ver cuanto daño les puede hacer a las mujeres que lo consideran algo más que un ligue ocasional". Y ella, como antídoto a su debilidad, se aleja, desaparece sin dejar rastro para Mikael. Es su manera, su forma de conjurar el sufrimiento.

Él, sin embargo, mucho menos comprometido en su vida amorosa que en la profesional, es un divorciado, padre de una hija, a quien su mujer abandona también por no serle fiel. Precisamente con la única que constituirá una excepción en la perdurabilidad de sus relaciones amorosas, su socia Erika, con la que mantiene una relación desde hace 20 años, aún siendo ella una mujer casada. Esta relación es conocida y aceptada por el marido de Erika. Larsson, de nuevo, nos plantea que las relaciones pueden darse, satisfactoriamente, de otras maneras distintas a las normativizadas. Y no idealiza, hay gente que sufre y busca otros caminos, sí, como la mujer de Mikael o la misma Lisbeth. El mismo M. Blomkvist tiene que soportar el alejamiento de L. Salander, sin comprender qué ha pasado.

Y sin embargo él no se aleja, la busca, se interesa por ella, y cuando descubre que está en peligro, la protege y la ayuda. No la abandona, parece que él sí puede mantener más de un vínculo amoroso. Ambos, por otra parte, mantienen otras relaciones sexuales intrascendentes. El final de la trilogía deja abierto un abanico de posibilidades de continuación de esta relación entre ambos protagonistas, sin cerrar tampoco las puertas a las relaciones que cada uno de ellos pueda establecer o mantener con otras personas, como Mikael con Erika, y Lisbeth con Mirian Wu.

Ni una ni otro se ajustan a los vínculos clásicos entre seres humanos en lo referente al amor y la sexualidad. Lisbeth se mueve entre relaciones homo y heterosexuales, mostrando, sin complejos ni simulaciones, la posición activa de su deseo. Mikael, por su parte, parece claramente heterosexual en sus elecciones amorosas, y se muestra independiente y seguro de sí mismo, aún adoptando sin problemas una posición pasiva en la seducción sexual. Se produce un encuentro entre ellos fuera de los rígidos roles clásicos de los géneros, donde, además, no prima como fin en los encuentros sexuales la reproducción.

Relación posible, con fisuras también, y con inevitables malestares, pero sin la determinación insostenible de los vínculos de sometimiento.

Notas

1 Uno de los pares antitéticos fundamentales de la vida psíquica, según Freud.

2 Cursiva del autor

3 Ibidem

4 Jorge Torres, El Universal, 19 de febrero de 2009

5 Biólogo citado por S. Sinay en La masculinidad toxica. Cap. 11

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AMARA, F. (2004). *Ni putas ni sumisas*. Madrid: Cátedra Ediciones. 1

BONINO, L. (2001) *Nuevas visiones de la masculinidad*. Barcelona: Icaria (en prensa).

____ (2004) *Obstáculos y resistencias masculinas al comportamiento igualitario. Una mirada provisoria a lo intra e intersubjetivo*". (Artículo publicado en Actes Séminarie International Les hommes en changements: les résistances masculines aux changements dans une perspective d' égalité. pp 177-180. Toulouse-France: Univ. Toulouse le Mirail). www.traboules.org/text/chang.pdf

BOURDIEU, P. (2000) *La dominación masculina*. Editorial Anagrama, 70-71

BRAIDOTTI, R. (2004). *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*. Barcelona: Gedisa, 190-191

CIXOUS, H. (1995) *La Risa de la Medusa*. Editorial Antrophos, 35-46

DELEUZE, G. (1986) *Foucault*. Barcelona. Ediciones Paidós Ibérica, 1986, 139

GIL CALVO, E. (2006) *Máscaras masculinas*. Barcelona: Anagrama,12

LARSSON, S. (2008a) *Los Hombres que no amaban a las mujeres*. Millennium 1. Barcelona: Destino

----- (2008b) *La Chica que Soñaba con una Cerilla y un Bidón de Gasolina*. Millennium 2. Barcelona: Destino

_____ (2009) *La Reina en el Palacio de las Corrientes de Aire*. Millennium 3. Barcelona: Destino

SINAY, S. (2006) *La masculinidad tóxica*. Editorial B. Grupo Z, cap. 11

SOLANAS, V. (2002) *SCUM*. Kira Edit, 18-19

VARGAS LLOSA, M. (2009) *Lisbeth Salander debe vivir*. Madrid: Diario "El País". 6 de setiembre

Casos

Presentación sección "Casos" *Consejo de Redacción de Acheronta*

En el anterior número 25 dedicamos un apartado bajo el epígrafe "[Casos](#)" que hemos querido conservar. Sergio Campbell elige algo bien interesante: responder a un artículo aparecido en el número anterior en el cual también se tomaba como referencia la obra de Sacher Masoch. Por otra parte, si hay un personaje que no dejará de interesar e inspirar trabajos es el de Frida Kahlo, como así lo testimonia Francisco Javier Medina García

► En [Sacher Masoch: Una variedad de amor](#), **Sergio Campbell** dialoga con un artículo de Rosa Imelda de la Mora Espinosa publicado en el número anterior de Acheronta ([Sacher Masoch: una erótica hipersensual](#)). El autor retoma la obra de Sacher Masoch y la ubica como opuesta a la de Sade: la existencia del contrato en la primera lo diferenciaría de la segunda, en la cual predomina la relación de dominación. "*Amor y renuncia* —afirma el autor— *son rasgos centrales de la erótica masoquista, y por lo tanto, no masoquista*"

Sergio Campbell es Psicoanalista. Profesor Auxiliar de Psicoanálisis. Facultad de Psicología Universidad Nacional de Córdoba.
Email:
(Argentina)

► En [Frida Kahlo y el rasgo del dolor...](#), **Francisco Javier Medina García** trabaja sobre el anudamiento, en Frida Kahlo, de la pintura y alguna poesía, con las lesiones del cuerpo (poliomielitis en la infancia y un accidente durante la adolescencia), valiéndose de categorías psicoanalíticas, principalmente simbólico, imaginario y real. Un aporte del autor a lo que se ha venido escribiendo sobre la relación entre vida y otra de esta pintora mejicana

Francisco Javier Medina García Psicólogo Clínico, egresado de la Facultad de Psicología de la Universidad Autónoma de Querétaro, México. Estudios de Maestría en Psicología Clínica por la misma universidad, práctica clínica Institucional y privada por 26 años, catedrático a nivel licenciatura en Escuelas y Facultades de Psicología públicas y privadas.
Email: medinaj61@hotmail.com
(México)

Ver también los índices de [Psicoanálisis y Arte](#) de otros números de Acheronta

Sacher Masoch: Una variedad de amor

Sergio Campbell

En el número anterior, Rosa Imelda de la Mora Espinosa, publica un artículo: [Sacher Masoch: una erótica hipersensual](#). La escritura de este artículo está motivada por el primero, como una forma de mantener, por otra vía, el diálogo con la autora, ya que hace bastante tiempo que venimos intercambiando opiniones sobre este particular escritor taponado por el olvido, en una época en que la ciencia sexual vino a desplazar al arte erótico.

Que en el amor se sufre, no es un invento de Sacher Masoch, es algo que puede comprobarse a lo largo de la historia de la literatura y el arte, es decir, la frase que Lacan acuñó en el seminario sobre la identificación, de que en el amor no se es sujeto, sino más bien la víctima, no hace más que cristalizar lo que tantos escritores manifestaron de distintas maneras a lo largo de la historia occidental, y que Lacan se ocupó de analizar bajo la figura de variedades del amor. Pero en lo que se refiere a la erótica masoquista, hay un testimonio anterior, conocido, analizado y dejado de lado. Me refiero a las confesiones de Rousseau, que Moebius, en su "Histoire de la maladie de Rousseau", de 1891, se dedicó a estudiar.

Se confiesa Rousseau: "*¿Quién creería que aquél castigo de niño, recibido a los ocho años y por la mano de una muchacha de treinta, ha dispuesto de mis gustos, de mis deseos, de mis pasiones, de mí para el resto de la vida y precisamente en el sentido contrario al que debía producir naturalmente? [...] Estar de rodillas ante una amante imperiosa, obedecer sus órdenes, tener que pedirle perdón, eran para mí goces muy dulces y cuánto más inflamaba mi sangre mi viva imaginación, tenía más aspecto de un amante rendido. Se concibe que esa manera de hacer el amor no lleva consigo progresos muy rápidos y no es muy peligrosa para la virtud de las que son objeto de tal amor. Por eso yo he poseído poco, pero no he dejado de gozar a mi manera, es decir con la imaginación.*" (1)

Estas confesiones, anteriores a la aparición de los textos de Sacher Masoch, bien hubieran valido una nominación, o sea una nominación bajo el sol de la clasificación, pues Rousseau confesaba esa erótica particular que lo llevaba a gozar en la humillación de su objeto amado, dejando de lado incluso, el acto sexual, lo que en la teoría clásica freudiana de las perversiones se trataría de una desviación de los fines; sin embargo, el filósofo ginebrino se salvó de la trituradora clasificadora; no así, el por ese entonces célebre escritor paneslavo, nacido en ese no lugar llamado Lemberg.

Pero para concentrarme en Sacher Masoch y continuar así, dialogando con Rosa de la Mora Espinosa, me gustaría apuntar algunas curiosidades que pueden servir para continuar el intento de recuperar a este escritor que desarrolló una erótica a lo largo de sus aproximadamente 120 títulos, de los cuales, La Venus de las pieles es sólo uno, aunque tenga su importancia.

UN NO LUGAR LLAMADO LEMBERG.

Sacher Masoch nace en 1835 (¿o 1836?) en Lemberg, una ciudad que hoy no existe, y que el escritor ucraniano Yuri Andrujovich, en su libro "El último territorio", denomina como un no lugar, ya que se trata de una ciudad que ubicada en el centro de Europa, sería su margen, su frontera, la periferia de los distintos imperios: romano, otomano, habsbúrbico, ruso, soviético. En la línea carpática, donde se encuentra Lemberg, se escindieron los mundos latino y bizantino, hecho que se reflejó en la separación de los ritos occidentales (romano) y orientales (griego). Lemberg, la ciudad que vio nacer a Sacher Masoch, no siempre se llamó Lemberg, y hoy no se llama Lemberg: Lemberg se llamó Leópolis, Lemberg, Iwov, Lviv, y perteneció a Polonia, al Imperio Austríaco, a Rusia, a la Unión Soviética y a Ucrania. Lemberg, cuando existía, era la capital de Galitzia, una zona geográfica por la que pasaron muchos pueblos, y donde algunos se quedaron. Su nombre, nos recuerda a la Galicia española y a la Gales bretona; ahí puede verse la huella de los celtas; sin embargo, quienes se quedaron y le dieron la impronta de zona multiétnica y pluricultural, fueron los judíos, los rutenos, los rusos, los austríacos, los polacos; ocupando cada uno su lugar bajo el sol de los Cárpatos. Es así, que Andrujovich va a afirmar que Galitzia es una zona artificial, invención de unos ministros austríacos de hace 150 años. Galitzia, dice después, es una alucinación

polaca. Galitzia es la zona donde la mitología suple a la historia, donde los relatos familiares gozan de mayor prestigio que los libros de historia. (2)

Si me detengo en esta descripción del suelo natal de Sacher Masoch, es porque este suelo no es ajeno a su escritura, y por ende, a su erótica, pues esa zona de confluencia cultural, ubicó a Masoch, en una perspectiva plurilingüística, que tuvo como efecto una permanente extranjería, extranjería que se realiza en la lengua, pues dentro de su lengua - el alemán - crea una lengua, la de la estepa, una lengua sin eco, la lengua del balbuceo, tal como la define Pascal Quignard en su libro "l'etre du balbucement. (3) Esa lengua de la estepa es la lengua que le viene de una mujer y sus relatos: Handscha.

UNA NODRIZA LLAMADA HANDSCHA

La extranjería aludida, se realiza en Masoch, en su escritura, y por ende en su voz. Masoch, hijo de funcionarios Austrohúngaros, cuya lengua materna es el alemán, es alimentado en otra lengua: el ruteno; y mientras la leche de la nodriza Handscha, entraba y alimentaba al pequeño Leopold, que en ese entonces era tan sólo Sacher, también, la voz de Handscha iba entrando, tal vez entre sueños, en el adormilamiento en el que caen los bebés luego de ser amamantados. Y lo que la voz de Handscha decía, narraba, no eran otra cosa que las historias de su pueblo, el pueblo ruteno, el pueblo campesino de Galitzia; y esas historias estaban pobladas de valerosas mujeres, mujeres fuertes, dominantes, que se imponían a los infortunios y a la voluntad de los hombres. Esas mujeres, que comenzaron a habitar los sueños del pequeño Leopold, son las que más tarde retornaron convertidas en literatura, pero hubo un tiempo, un tiempo muy lejano, en los comienzos mismos de la historia, donde ese tipo de mujeres, el relato sobre ellas, le costó al padre de la historia, a Herodoto, ser reconocido además, como un poco fantasioso. Me refiero a su relato sobre las Amazonas. Pero quiere la casualidad, o no, que ahí donde fueron ubicadas allá lejos en el tiempo, es la misma zona geográfica donde las mujeres narradas por Handscha, y luego por Masoch, desarrollaron su existencia. Y quiere la casualidad que por esa misma zona, en esa misma estepa que se expande a la sombra de los Cárpatos, lugar donde habitó la condesa sangrienta¹, se encontraron, en la década del 90, tumbas de mujeres con las piernas arqueadas, se supone que por andar a caballo, y rodeada de armas, con lo cual, se supone que lo de Herodoto no fue un invento producto de algunas noches de excesos, sino que las Amazonas existieron realmente, y no en el terreno de la fantasía, sino en esa misma geografía en la que Sacher Masoch desarrolló sus historias. Si a Herodoto las Amazonas le quitaron credibilidad, a Sacher Masoch le significaron el olvido, luego de que su nombre fuera unido a una patología sexual.

UN AMANTE LLAMADO SACHER MASOCH

Fanny von Pistor, Aurora Rumelin e Hulda Meister, fueron tres mujeres de Leopold, pero no fueron las únicas. A lo largo de la biografía de Bernard Michel, (4) puede leerse que la lista es larga y con cada una de ellas, diferentes formas del erotismo se dieron lugar; entonces, si algo caracteriza la erótica de Masoch, es la variedad, pero siempre bajo la insignia goethiana de que no existe la simetría en las relaciones: o se es martillo o se es yunque. Pero si Masoch fue un amante variado, a esas variantes le imprimió su sello propio, en donde el contrato amoroso, resalta por su particularidad.

Deleuze, en su libro "Presentación de Sacher Masoch", (5) resalta la particularidad del contrato, y le sirve para separar al monstruo semiológico, como se refiere al Sadomasoquismo. La existencia misma del contrato ya alcanzaría para ubicar en posiciones divergentes a Sade y a Masoch ya que, tomando la diferencia que realiza Foucault entre relaciones de dominio y relaciones de poder, el contrato, inscribiría a las relaciones masoquianas dentro de las relaciones de poder, ya que debe haber consenso mutuo. El poder, para Foucault, se instituye entre sujetos libres; por el contrario, en las relaciones de dominación, no existe el consenso sino el avasallamiento. Desde esta perspectiva, los caminos de Sade y Masoch son diferentes y no complementarios. Pero veamos algunas características del contrato masoquiano.

La primera peculiaridad es que es el mismo Severín (el personaje de la Venus de las pieles) el que redacta el contrato en donde él mismo se somete a ser esclavo de su objeto amado. Este rasgo, que desde la pluma ebgingiana es el signo para definir el masoquismo, es decir, el deseo de ser humillado, puede pensarse desde otra perspectiva, y que no es ajena a lo que plantea Lacan, cuando afirma que Sacher Masoch es el amo, el verdadero amo de este juego. (6) Severín escribe el contrato, y ahí surge una situación nueva, una nueva figura del amor, pues el objeto amado, ya no puede quedarse en el lugar del no hacer nada, el del simple estar para ser amado por el amante. No, el objeto amado, Wanda en este caso,

debe aprender a ser amo, debe ser activa, tiene obligaciones, pues de eso se trata un contrato. Es decir, que en este movimiento, el amo debe satisfacer al amante:

Haz conmigo lo que quieras – ha susurrado ella.

Bien, entonces pisotéame, te lo suplico; de lo contrario me volveré loco. (7)

Como puede verse, Severín, frente al pedido de que él haga lo que quiera con Wanda, lo que él quiere es ser pisoteado. ¿Se trata de deseo de humillación?

Quisiera introducir dos palabras: amor y renuncia. Con respecto al amor, quisiera decir, que dicho contrato se escribe y se firma bajo los efectos embriagantes del amor. Los héroes masoquianos no buscan la humillación así sin más, sino que sólo es aceptada, o buscada si se prefiere, cuando esta viene del objeto amado, por lo tanto, la duración del contrato está mediada por la duración del amor, algo que para Masoch no está bañado de eternidad. Para masoch el amor es efímero, y entre otras razones, dicha fugacidad está marcada por la imposibilidad de las relaciones simétricas. Aquí hay que tener cuidado, no es que Masoch idealice la simetría amorosa, sino que el amor sólo es posible en una relación sin conversa, en donde uno ocupa el lugar de yunque, y el otro de martillo. Aquí es donde ingresa la otra palabra: la renuncia, pues los personajes masoquianos eligen renunciar a ser martillo, eligen renunciar a la dominación del otro, es decir, eligen renunciar a lo que de todos modos sucederá, pues en el amor, sólo se puede ser víctima, y eso, lo ubica en el lugar de amo.

En el amor de Platón, la otra novela tratada por Rosa de la Mora Espinosa, hay un pequeño fragmento que da cuenta de esto: "No querría poseerla porque lo que me preocuparía sería el perderla. Y, desgraciadamente, yace en la naturaleza de las cosas que pertenecen al reino de los sentidos el que se desvanezcan del mismo modo en que surgen." (8)

Amor y renuncia, en definitiva, son rasgos centrales en la erótica masoquiana, y por lo tanto, no masoquista. No se trata de la humillación, del deseo de ser humillado, en todo caso, la humillación (si es que se trata de humillación) es sólo un medio para que se realice la figura del amor; sólo que esta figura, inestable, por cierto, tendrá la fugacidad de todo aquello que está dominado por los sentidos.

Por otra parte, y aquí me introduzco en una segunda característica del contrato, es que el que va a ocupar el lugar de esclavo, renuncia a su nombre. Severín, mientras ocupe el lugar de esclavo de Wanda, se llamará Gregor. El esclavo, entonces es Gregor, no Severín, y por tanto, en esta duplicidad identitaria, se juegan diferentes roles, como lo expresa el siguiente pasaje:

Severín, es encantadora la seriedad con que representas tu papel. Pero la obligación que nos hemos impuesto comienza a crisparme los nervios; ya no aguanto más; eres tan cariñoso que he de darte un beso. Ven, entremos a la casa.

Pero madame... -he objetado.

¡Gregor!

Wanda ha entrado en el primer portal que ha encontrado abierto, ha subido unos cuantos peldaños de una oscura escalera, me ha abrazado con ardiente cariño y me ha besado. ¡ay!

Severín, eres muy listo... (9)

Como puede verse, Wanda lo nombra alternativamente como Severín o como Gregor, dependiendo del rol que esté cumpliendo en ese momento.

Es tal la centralidad del amor, que cuando Wanda introduce a un tercero, y lo castiga, el amor se desvanece, y Severín da por terminado el contrato. Si se tratara del deseo de ser humillado, ¿por qué Severín/Gregor no goza con los castigos del amante de Wanda?

El látigo, en manos de Wanda, es una prolongación de su cuerpo, en manos de El griego, es nada más que un látigo.

UNA CURA LLAMADA AMOR

En la parte final de "La Venus de las pieles", Sacher Masoch habla de la cura, de su propia cura. Severín se cura del amor, pero dicha cura sólo puede darse en el amor. Es en el amor por Wanda, es siendo esclavo de su objeto amado, que se alumbra un nuevo sujeto; hay por lo tanto, una transformación subjetiva. La cura, tal la palabra utilizada por Masoch, tiene como efecto el surgimiento de un nuevo sujeto, por lo tanto, la humillación, en todo caso, es el precio a pagar por la renuncia a ser amo, porque es en dicha renuncia que acontece el nuevo sujeto.

NOTAS

1. Jean Jacques Rousseau: Confesiones. Editorial Porrúa. México, 1996.
2. Yuri Andrujovich: El último territorio. Editorial Acantilado. Barcelona, 2004.
3. Pascal Quignard: L'etre du balbucement. Mercure de France. París, 1969.
4. Bernard Michel. Biografía de Sacher Masoch. Editorial Circe. Barcelona, 1992.
5. Gilles Deleuze: Presentación de Sacher Masoch. Amorrortu Editores, Bs. As. 2001.
6. Jacques Lacan. Sesión del seminario, del día 4 de junio de 1969.
7. Leopold Sacher Masoch: La Venus de las pieles. Tusquet Editores. Barcelona, 1993.
8. Leopold Sacher masoch: El Amor de Platón. Editorial El Cuenco de Plata. Bs. As. 2004.
9. Leopold Sacher Masoch: La Venus de las pieles. Tusquet Editores. Barcelona, 1993.

BIBLIOGRAFÍA

- YURI ANDRUJOVICH: EL ÚLTIMO TERRITORIO. EDITORIAL ACANTILADO, BARCELONA, 2004.
- BERNARD MICHEL: BOIGRAFÍA DE SACHER MASOCH. EDITORIAL CIRCE. BARCELONA, 1992.
- GILLES DELEUZE: PRESENTACIÓN DE SACHER MASOCH. LO FRÍO Y LO CRUEL. AMORRORTU EDITORES, BS. AS. 2001.
- SIGMUND FREUD: TRES ENSAYOS SOBRE UNA TEORÍA SEXUAL. OBRAS COMPLETAS. BIBLIOTECA NUEVA. BARCELONA, 1997.
- JACQUES LACAN: SEMINARIO LA IDENTIFICACIÓN. VERSIÓN EFBA.
- JACQUES LACAN: SEMINARIO DE UN OTRO A un otro. PAIDÓS. Bs. As. 2008.
- PASCAL QUIGNARD: L'ETRE DU BALBUCEMENT. MERCURE DE FRANCE, PARÍS, 1969.
- JEAN JACQUES ROUSSEAU: CONFESIONES. EDITORIAL PORRÚA. MÉXICO, 1996.

LEOPOLD SACHER MASOCH: LA VENUS DE LAS PIELES. TUSQUETS EDITORES. BARCELONA, 1993.

LEOPOLD SACHER MASOCH: EL AMOR DE PLATÓN. EDITORIAL EL CUENCO DE PLATA. BS.AS, 2004.

Frida Kahlo y el rasgo del dolor...

Francisco Javier Medina García

En el psicoanálisis se parte de la premisa de que en el bebe lactante no se sabe lo que es un cuerpo viviente, debido a que dicho cuerpo se reproduce, subsiste y funciona completamente solo, se carece de la menor información sobre su funcionamiento, no obstante algo de ese cuerpo desconocido, deviene representable, se logra aprender como forma, dado que lo viviente no basta para hacer un cuerpo, la carne resulta violentada por el símbolo, y es a través de el símbolo que el hombre se constituye en hombre.

Para el infante las palabras que ingresan en su registro, originan modificaciones en su organismo y de ellas dependerán las características de lo que el considera que es su cuerpo. Ese cuerpo de lo simbólico posibilitará a su vez "otro" cuerpo, el imaginario, esa *forma* que es lo único que tendremos para captar algo del cuerpo real.

Previamente la madre hace falo al niño. Lo hace eruirse, lo eructa cada vez que lo alimenta, lo acuna, lo arrulla y lo abriga, con ello el bebe se ve inmerso en la alienación por una doble vía; recibiendo del Otro una significación, así como una imagen de su ser, lo cual le permite incorporar la idea de la existencia de una unidad, pervirtiendo con ello de manera permanente su entendimiento como sujeto al tener la creencia de que él es lo que la imagen le muestra por un lado, y por otro la significación que el Otro le certifica.

El goce fálico de la madre resulta propicio en un primer tiempo de la constitución subjetiva, ya que sostiene el cuerpo del hijo en el narcisismo. Al parecer en el caso de Frida Kahlo me atrevo a pensar existió una alteración en la percepción que se tenía de la imagen del ser, la pintora en una plática con la crítica de arte Raquel Tibol a propósito de su niñez comenta *"mi madre no me pudo amamantar porque a los once meses de nacer yo nació mi hermana Cristina. Me alimento una nana a quien lavaban los pechos cada vez que yo iba a succionarlos. En uno de mis cuadros estoy yo, con cara de mujer grande y cuerpo de niña, en brazos de mi nana, mientras de sus pezones la leche cae como del cielo"*(1), en el cuadro referido no existe contacto a nivel de la mirada, el bebe recibe su alimento pero no ternura y cariño, todo parece reducirse a un simple acto de alimentación. La carencia de la unión afectiva con la madre tan necesaria para un bebe, puede quizá explicar la relación discordante entre Frida y su madre a quien la definía *"como simpática, activa inteligente, pero también fría, calculadora, cruel y fanáticamente religiosa"*(2)

El cuerpo es percibido en el exterior en el espacio virtual del espejo, para el hombre existe la posibilidad de vincular la imagen percibida visualmente con la gama de sensaciones perceptivas que proceden del cuerpo real, este cuerpo real como tal no se incorpora a la imagen, pero va a adquirir como se dijo una representación imaginaria para el sujeto, de tal manera que dicha representación va a incluir tanto la imagen como lo que en ella falta, la inclusión del cuerpo real, que como presencia no aparece, que se escapa, que le falta a la imagen. Esta articulación de lo que se presenta en la imagen con lo que en ella falta, permite diferenciar lo real de lo imaginario; la representación del cuerpo que incluye al Yo y al Ego, el Yo unificación anticipada e ilusoria de un sujeto que se constituye en el desconocimiento del "crear ser" la imagen que se encuentra recubriendo su cuerpo real; el Ego, el sentimiento de si mismo que tiene el hombre. Estadio del Espejo asunción subjetiva de la imago especular y del cuerpo fragmentado.

En la teoría de Lacan, a propósito de estas imagos del cuerpo fragmentado y del cuerpo unificado en comentarios alusivos a la pintura, el autor señala el lugar del falo en los lienzos, no como un objeto imaginario mas, sino como la presencia de lo simbólico en lo imaginario, tal vez como el significante de la falta en ser, que guarda relación metafórica con el Significante del Nombre del Padre.

Una vez que se experimenta la perdida del organismo y se organiza una representación, el cuerpo real queda como un vacío mas allá de toda inscripción, no obstante desde su exclusión sirve de soporte para lo mas singular de cada sujeto.

En un cuerpo desorganizado e inmaduro biológicamente, donde palpitan sensaciones y dolores de manera anárquica, el significante unifica al introducir la idea de unidad, es solo por ello que en tanto hablantes podemos nombrar, sentir y creer que se tiene un cuerpo, ese corpus de lo simbólico posibilita a su vez el cuerpo de lo imaginario, es esa forma lo único que se posee para tratar de reconocer algo del cuerpo real.

"El 17 de septiembre de 1925, poco después de haber subido al autobús de Coyoacan, Frida y su novio Alejandro Gómez Arias sufrieron un accidente en el camino de la escuela a la casa. La colisión del autobús con un tranvía provocó la muerte de varios pasajeros. Frida resultó seriamente herida y los médicos dudaban que fuera a sobrevivir. La desgracia le obligó guardar cama durante tres meses, al año regreso al hospital por frecuentes dolores en la columna y en el pie derecho. Le encontraron una rotura en la vértebra lumbar, cuya curación exigió el uso de diversos corsés de escayola por nueve meses, quedando su libertad de movimientos muy reducida, llegando al punto de pasar temporadas en cama sin movimiento. Para matar el aburrimiento y olvidar el dolor, comenzó a pintar durante esos meses. La cama fue cubierta con un baldaquín en cuyo lado inferior había un espejo a todo lo largo, de modo que Frida podía verse a sí misma y servirse de modelo."(3)

"Así no rompí el espejo que al principio tanto me había atormentado. Hubiera destrozado mi identidad misma. Y para llevar más lejos el análisis, no es sólo reflejar mi imagen lo que ha hecho pintarla, sino recomponer la otra imagen la realidad de mi cuerpo, esa sí realmente rota"(4)

"me retrato a mi misma por que paso mucho tiempo sola y porque soy el motivo que mejor conozco"(5)

Vemos la verdadera relación entre la creación de lo nuevo junto con ese deseo inédito que se le impone sin pensar sirviéndose de ese saber hacer que ella descubre, realiza un tratamiento del horror de su sufrimiento y el dolor en otra cosa: su arte. Toda obra de arte en su universalidad persiste por apresar un real que en la particularidad de sus bordes no cesa de producir goce. Lo que le permitirá soportar el goce del padecer pudiendo gozar de la creación. El cuerpo que sostuvo a Frida fue un cuerpo construido desde lo imaginario, como cualquier otro cuerpo, pero la pintura le ofrecía la posibilidad de que ese cuerpo destruido conservara una imagen pretendidamente armónica. Su espejo le devolvía una imagen incompleta a veces, y otras una imagen herida, mutilada, que podría ser fantaseada más perfecta. Todo el tiempo Frida Kahlo mostraba a través de su obra, su falta. Por eso su pintura puede ser arbitrariamente elevada a la categoría de una escritura, en tanto enlazaba lo imaginario y lo real del cuerpo con lo simbólico de la escritura.

La articulación del lenguaje y el cuerpo vivo es la puesta en contacto de dos sistemas heterogéneos; la acción de la palabra sobre el ser humano, que conduce a la incorporación mediante las porosidades del cuerpo, de otro corpus que ejercerá influencia sobre el primero, dado que las palabras mismas son un cuerpo, una materialidad sonora, una consistencia que incluye una dimensión temporal, lo simbólico como cuerpo presenta una organización que se constituye como un sistema con relaciones y determinaciones internas propias. El cuerpo es cuerpo a partir de lo simbólico, el lenguaje le da sus características y su unificación depende del lenguaje, no ya de la imagen. Se separan aquí la anatomía fisiológica y la anatomía simbólica. Un cuerpo sólo es humano en tanto sobrelleva, como un pergamino, las escrituras simbólicas del sistema de intercambios que mudan goce por palabra. Lo simbólico es una máquina que escribe marcas invisibles, cifras del goce perdido, vías por las que necesariamente el sujeto deberá encarrilar su búsqueda de satisfacción.

Ya nos ha mostrado el psicoanálisis que el cuerpo es una construcción, es un producto que excede la condición de materia y se inserta en una condición simbólica. Lo simbólico escribe palabras invisibles, cifras del goce perdido, caminos por los que el sujeto necesariamente deberá transitar en su búsqueda de satisfacción, la palabra traspone, conduce al destierro en la realidad, lugar donde cada cosa es solo un nombre que no hace otra cosa que nombrar a la pérdida originaria.

El organismo viviente pierde sus condiciones naturales, dice y calla mensajes cifrados, muestra y oculta la voluptuosidad de la demanda, las oscuras satisfacciones que se busca en el otro. A pesar del pasaje del goce del cuerpo al significante, algo de ese goce perdido retorna enquistado y a su alrededor el significante precipita las letras que escriben un mensaje enigmático, cifrado, en clave. Una vez vaciado este real del goce del ser, como consecuencia lógica de una pérdida surge una búsqueda, búsqueda de aquello que se perdió, sin saber muy bien que fue, solo se sabe que falta. A la pérdida de goce que marca el cuerpo se le compensa, con un consuelo, con una recuperación de goce que está fuera del cuerpo, en esos objetos recortados. Lo único que persiste como goce es la satisfacción pulsional, donde se articulan las marcas significantes que delinear el camino por el que el goce circulará de ahí en más, lo que queda del goce perdido y un cambio de emplazamiento: de localizado en el cuerpo el goce pasa a fuera del mismo.

Cuando tenía la edad de seis años, comenta en sus memorias que vivió " *una tarde llena de horror. Mi padre me había llevado a caminar por el bosque. Como tantas otras veces caminábamos despreocupados, él me señalaba algunos rincones, algunas personas, situaciones insólitas, colores. Pocas cosas se le escapaban. Yo aprendí mucho de su modo de observar.*"(6)

"De pronto cayó desde toda su gran estatura, con el cuerpo convulsionado. No era la primera vez que yo veía un ataque de epilepsia, y ya estaba acostumbrada. Después había que ayudarlo con cuidado a levantarse, sostenerlo, porque siempre parecía salir totalmente agotado, maltrecho. Pálido como un resucitado. Si, creo que eso era: debía sentirse como un resucitado."(7)

Lo traumático se transmite produciendo efectos en el cuerpo en la medida en que el cuerpo no tiene modo de ligarse a la palabra.

"Un momento después, durante ese mismo paseo, por mi mala suerte metí el pie entre las grandes raíces de un árbol, me caí y me hice mucho daño."(8)

"A la mañana siguiente, cuando quise levantarme tuve la impresión que mil flechas me atravesaban el muslo y la pierna derecha.", el diagnóstico fue: poliomiélitis, "No sé que relación puede establecerse entre mi caída en Chapultepec y lo que viví después. Lo seguro es que aquel día el dolor entró en mi cuerpo por primera vez."(9), su padre se ocupó especialmente de ella durante los nueve meses de convalecencia. Su pierna derecha se adelgazó mucho y el pie se rezagó en el crecimiento. Esto motivó que los niños en su crueldad infantil la llamaran Frida la coja, Frida pata-de-palo. Una condición física que ella trató de ocultar posteriormente con pantalones en su juventud y más tarde con faldas mexicanas.

La caída del padre de Frida y la propia durante el paseo por Chapultepec a la edad de seis años se inscriben en el significante "pierna" que contiene letras de Frieda, su nombre propio. El cuerpo deja escribir algo del orden del rasgo. El rasgo recorta una parte del cuerpo: "pie" y "pierna". Pierna contiene letras del nombre Frieda, y a su vez se constituye en zona erógena. Pierna es elevada a la función de parte por estar recortada como diferente del resto del cuerpo. Al mismo tiempo porta una marca y es objeto de miradas, de críticas en la infancia de Frida, los niños suelen ser crueles ante la desventura de los demás y ante su desgracia le llamaban Frida la coja, Frida pata de palo, Pierna funciona como un rasgo de dominancia y un centro de atracción.

Sobre su nombre: su padre, de origen alemán, marca con su deseo a esta niña. Quiere que se llame Frieda - "Friede" en alemán es la paz, en castellano Frida. Los biógrafos refieren que su padre se sentía más unido a Frida que a cualquiera de sus otras hijas. El padre es un personaje muy importante en la vida de Frida Kahlo, ella lo describe como " *entrañable y cariñoso*", " *mi niñez fue maravillosa*", " *aunque mi padre estaba enfermo (sufría de vértigos cada mes y medio), para mí constituía un ejemplo inmenso de ternura, trabajo, y sobre todo, de comprensión para todos mis problemas*" (10). Fue su padre quien le enseñó muchas cosas en relación al arte de la fotografía. No así la madre quien veía en Frida un aire rebelde y desafiante, llamándola inclusive marimacho, esa fuerza que sobresalía en Frida la hacía única. Muy distinta era la percepción de su padre que notaba en Frida el sello de algo muy singular " *Ella es diferente a las demás, ella es la más inteligente*", *solía decir él.*"(11)

Frida - Frieda contienen las letras de su rasgo. Marcas mediante las cuales Frida como sujeto puede asumir este nombre como lugar de su verdadera identificación, ligada al deseo del padre. Cuando Frida tiene alrededor de 15 años le agrega la letra "e" a su nombre con lo que remarca el origen alemán del mismo y lo hace para firmar escritos en su adolescencia. Es decir, con su letra pone una marca propia. Hasta los años 30 escribía la variante alemana de su nombre. La repetición del rasgo se verifica en su síntoma, en la elección amorosa y de alguna manera en su producción artística. El rasgo literal que se aísla en primera instancia es "iera", que se repite en Frieda, Rivera, Pierna. Pie -el síntoma- y remarca esa parte del nombre de la que ella se apropia "ie". Este rasgo está en el síntoma: pie, que a su vez se repite en Diego, Píncel, Frieda.

Es con la identificación simbólica que se constituye el rasgo unario, la letra, condición del significante y como tal perteneciente al orden simbólico puro. La unicidad, que consiste en que algo ocurrió en el origen, es decir que una vez se produjo algo que tomó desde entonces la diferencia, la distinción. Punto de amarre de algo donde el sujeto se constituye, la función del nombre, el nombre propio. Una palabra que permite

designar las cosas particulares como tales, la forma de designarlo fuera de toda descripción, de manera enteramente particular.

Los fonemas son justamente sonidos que se distinguen los unos de los otros, el nombre propio presenta el rasgo particular de estar compuesto de sonidos distintivos que podemos caracterizar como nombre propio. Por que como dice Lacan "la característica del nombre propio es que esta siempre mas o menos ligado al trazo de su unión, no al sonido, sino a la escritura.

En el arte, la obra, se abre como un pasaje posible al tratamiento de lo real de un goce, todo aquello que le sirva al artista para hacerse un nombre, que lo represente como sujeto, reconocido por el otro, facilitando el lazo social. Lazo social que no es estar con el otro o ser más o menos sociable. Lazo social como lo define Lacan como efecto del discurso por el cual el sujeto hace pasar su palabra al Otro como lugar de la lengua. Un acto creador implica RSI en juego. En Frida Kahlo su obra pictórica y su escritura denotan un exceso de goce en lo traumático, una obstinación del sujeto hacia el sufrimiento, en una metaforización al límite de lo sostenible. Habría que seguir tejiendo un imaginario sobre lo real traumático para modificar esa mirada descarnada de la realidad. Pareciera que estuviera condenada al dolor corporal y que su obra era una respuesta a ese dolor, una oferta sublimatoria que delinee un borde al dolor y a lo real del cuerpo.

Su diario personal registra que escribió poemas para ilustrar algunos de sus cuadros. Como el poema para "El árbol de la esperanza". Pintado en 1946, después de ponerse en manos de un especialista en Nueva York que podría reforzar su columna vertebral.

Frida Kahlo creo este trabajo para su mecenas, el ingeniero Eduardo Morillo y contó a su protector *"ya casi le termino su primer cuadro que desde luego no es sino el resultado de la jija operación: Estoy yo - sentada al borde del precipicio- con el corsé de cuero en la mano. Atrás estoy, en un carro de hospital acostada – con la cara a un paisaje - un cacho de espalda descubierta, donde se ve la cicatriz de las cuchilladas que me metieron los cirujanos.< hijos de su .. recién casada mama >"*. (12) En el cuadro se observa el día y la noche, bajo la luna Frida vestida con un traje rojo de tehuana, un corsé rosa en la mano izquierda, mientras con la derecha sostiene un banderín con la inscripción que le da nombre a la obra y que provenía de una canción de la época. La otra mitad del cuadro bajo un sol ardiente se encuentra un cuerpo desnudo, herido y debilitado acostado en una camilla de hospital con dos heridas abiertas, con la misma forma de las "cicatrizotas" que le habían quedado a Frida después de la intervención. *" Ahora ya me he tragado la gran operación tengo dos cicatrizotas en the espaldilla en this forma"*. (13)

Analizadas las obras desde este ángulo pareciera que Frida, atravesada por el dolor físico –un accidente que casi le cuesta la vida a los 18 años, con fracturas en la columna, innumerables operaciones y abortos - y por sufrimientos enlazados a su difícil y pasional relación con el muralista Diego Rivera, hace un cuerpo a través de la enfermedad. El cuerpo se presta a recibir la marca significativa, a ser un lugar de inscripción. El cuerpo da que hablar, el organismo mudo se ofrece al bisturí, La lesión orgánica pareciera ser el lugar silente que entregado al goce logra sustraerse de algún anudamiento simbólico-imaginario

Notas:

1. Diario personal de Frida Kahlo sin editar.
2. Ibid
3. Frida Kahlo: una vida abierta, Raquel Tibol. Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades. Editores e Impresores FOC. México 2002.
4. Diario personal de Frida Kahlo sin editar.
5. Ibid
6. Ibid
7. Ibid
8. Ibid
9. Ibid
10. Ibid

11. Ibid
12. Ibid
13. Carta de Frida a Alejandro Gomez A. 30 de junio de 1946."

BIBLIOGRAFIA

JAMIS, Rauda " Frida Kahlo" Editorial Circe, Barcelona, 2003

SALBER, Linde " Frida Kahlo" , Edaf, Madrid, 2006

"Frida: Una biografía de Frida Kahlo", Hayden Herrera. Grupo impresa, S.A., 1993, México.

C. G. Motta. "*...en el cielo y la tierra...*" *Estudio sobre el proceso creador*. Editorial Grama. Buenos Aires. Argentina. 2005.

LACAN, Jacques "Seminario 7 La ética del psicoanálisis " Paidos, Buenos Aires, 1999

LACAN, Jacques "Seminario 11 Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis", Paidos, Buenos Aires, 1999

"Kahlo", Andrea Kettenmann. Taschen.

Escritos de Frida pertenecientes a su diario personal que no han sido publicado en su totalidad.

Frida Kahlo: una vida abierta, Raquel Tibol. Programa Editorial de la Coordinación de Humanidades. Editores e Impresores FOC. México 2002