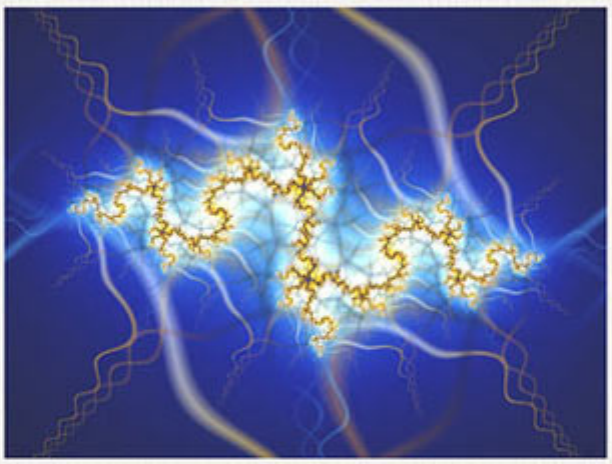
Acheronta

Revista de Psicoanálisis y Cultura

www.acheronta.org

Número 11

Julio 2000



Artículos de:

Marcelo Pasternac, Jean-Michel Vappereau, Jairo Gerbase, Serge André, Julio Ortega Bobadilla , Ubirajara Cardoso de Cardoso, Sergio Ribaudo, Ricardo Goldenberg, Hugo Dvotskin, Emiliano del Campo, Javier Grotiuz, María Lucia Petraglia, Jacqueline Bochar, Adriana Chercover, Leandro Pinkler, Marcos Mondoñedo, Sergio Hinojosa Aguayo, Inés Marful, Hector Becerra Fernando Ulloa, Emilio Rodrigué, Angélica Corvetto- Fernandez, Marisa Lopez da Rocha , Katia Aguilar, Denise Mancebo, Diego Nin Pratt, María Christina Rezende, Flavio A. Nascimbene, Lamberto Vento, Manuel Torres, Alvaro Cuadra, y otros

www.psicomundo.com

PsicoMundo

La red psi en Internet

Número 11

Julio 2000

Sumario

Editorial
Michel Sauval

La enseñanza de Lacan
Presentación – Michel Sauval
1236 errores, erratas, omisiones y discrepancias en la edición de los Escritos de Lacan en español – Marcelo Pasternac

Psicoanálisis
Presentación – Sara Elena Hassan
Toplogía y psicoanálisis – Jean Michel Vappereau
Síntoma y tiempo – 10 – RSIΣ – Jairo Gerbase (en portugues y en castellano)
Dilemas conceptuales alrededor del acting out y un modelo lógico de solución al problema – Julio Ortega Bobadilla
A verdade como causa en Lacan - Ubirajara Cardoso de Cardoso (en portugués)
De lo imposible a lo prohibido – Sergio Ribaudo
Comentario acerca del surgimiento del psicoanálisis en el marco de la ciencia moderna – Sebastián Sica
El olvido, conmemoración de la memoria – Diana Rona

Psicoanálisis y literatura
Presentación – Albert García i Hernández y Michel Sauval
La escritura comienza donde termina el psicoanálisis – Serge André
Plagio. Sobre o uso crítico da psicanálise – Ricardo Goldenberg (en portugués)
Literatura y liberalidad en "El hombre de las ratas" – Julio Ortega Bobadilla

Campo Psi-Jurídico
Presentación – Luis Camargo
Ley y psicoanálisis – Hugo Dvotskin
La "folie à deux" y Lacan, de la psiquiatría al psicoanálisis. Lo Grupal – Emiliano del Campo
El cabo Paz – Marta Sialle de Gauna
De la peligrosidad del loco y de la locura del delincuente – Javier Grotiuz

Lecturas
Comentários de referencias de Jacques Lacan, no Seminário V – María Lucía Petraglia (en portugués)

Hospitales y Unidades de Salud Mental
Presentación – Michel Sauval
La transmisión del psicoanálisis en una clínica universitaria barrial: ¿una apuesta o un desafío? – Jacqueline Bochar
Una psicoanalista en una unidad de cuidados intensivos – Adriana Chercover
Ante un límite en la práctica, un nuevo recurso: el acompañamieto terapéutico – Betina Frati y Yanina Perlo Saenz

Extensiones
Presentación – Eduardo Albornoz y Michel Sauval
El nombre de Eros – Leandro Pinkler
Tyche y Autonmaton en la Física de Aristóteles – Sergio Hinojosa Aguayo
Seminalidad y sueño en "Las ruinas circulares" de J. L. Borges – Inés Marfil
El discurso de Mariátegui frente a las vanguardias: El caso Dadá – Marcos Mondoñedo
Ritmo, simetría y tiempo. Líneas para una lectura de 'Las noche boca arriba' de Julio Cortazar – Angélica Corvetto-Fernández

Historias del psicoanálisis en Argentina
Presentación – Gerardo Herreros
Mi experiencia con la institución psicoanalítica – Fernando Ulloa
APA Buenos Aires – Emilio Rodrigué
Psicoargonautas – Emilio Rodrigué

Universidad
Presentación – Gerardo Herreros
Los perritos de pavlov, los de Freud y los del Decano – Hector Becerra
Prácticas universitarias y formacion socio-politica – Marisa Lopes da Rocha y Katia Aguiar (en portugues y castellano)
Neoliberalismo e universidade: reflexões sobre a formação na interface psicologia/educação – Denise Mancebo y Marisa Lopes da Rocha (en portugués)

Sociedad
Reflexiones sobre la procreación médicamente asistida en el fin del milenio – Diego Nin Pratt
Mal estar na civilização. De freud aos nossos dias – María Christina Rezende (en portugués)
Silencio, si-mismo e internet – Flavio Nascimbene y Lamberto Vento
Anatomía de la subversión. Mito, rito y significante en el Carnaval – Manuel Torres
Horizontes del periodismo: crisis del relato – Alvaro Cuadra

Presentaciones de libros y revistas

Acerca del "Evangelio según Jesucristo" de José Saramago" – Yako Adissi
Flac - Serge André
1236 errores, erratas, omisiones y discrepancias en los Escritos de Lacan en español - Marcelo Pasternac (Edición de Epeele, Edición Oficio Analítico)
Edipo Filósofo - Jean-Joseph Goux
El libro de las separaciones - Emilio Rodrigué
Indice de definiciones y usos de términos sobre estructuras clínicas en la enseñanza de Lacan - Alfredo Eidelsztein (Compilador)
Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis de Rosario 1999 **-** 209 ponencias en su idioma original (español, portugués, francés e inglés), presentadas por sus autores entre los días 28 y 31 de julio de 1999 en el Centro Cultural Bernardino Rivadavia de Rosario (SFE) - Argentina
Góngora **-** Obras completas y biografía del conocido escritor español
Discursos del cuerpo - David Szyniak
Diccionario de Psicoanálisis de las configuraciones vinculares **-** Carlos Pachuk y Rasia Friedler (Coordinadores)
Ensayos Psicoanalíticos - Jaime Yospe

Datos de los autores

Editorial

Michel Sauval

En las palabras hay palabras escondidas
Por ejemplo, en salchicha está la sal
Es un poco raro, porque las letras no están escondidas
Está la "s", la "a", y la "l"
Pero... las palabras están escondidas...

Comentario de una niña de 6 años

Acheronta entra en una nueva etapa.
Durante 5 años Acheronta fue constituyéndose, paso a paso, como una de las principales referencias del psicoanálisis en Internet. Acheronta se ha constituido en la principal (sino la única) revista independiente, abierta a todos los debates. Tal como lo título la revista Agenda Imago (de la librería Letra Viva), en su número de agosto, en un reportaje que me realizaron con motivo de la salida del CD-ROM recopilatorio de los 10 primeros números, Acheronta se ha constituido en una "caja de resonancia del psicoanálisis a nivel internacional".
Reenvío a dicho **reportaje** para las razones que justifican estas consideraciones.

Esta situación plantea renovados desafíos, mayores exigencias.
Por esta razón, he constituido un nuevo consejo de redacción capaz de sostener la lectura y discusión de la enorme cantidad de artículos y materiales que cada semestre nos llegan como propuestas de publicación, capaz de generar nuevos reportajes e invitaciones, capaz de animar la discusión posterior a la publicación de cada número (objetivo siempre planteado pero nunca logrado hasta el presente).
Conforman dicho consejo de redacción, *Gerardo Herreros* (quien viene trabajando en Acheronta desde su nacimiento y ha asumido desde hace varios años la función de Secretario de Redacción) y, en orden alfabético, *Eduardo Albornoz, Luís Camargo, Norma Ferrari, Albert García I Hernandez, Sara Hassan y Guillermo Pietra*
Los primeros dos meses de trabajo de este nuevo consejo de redacción han dado cuenta (al menos a mi juicio) que tiene la tela necesaria para cubrir todas estas expectativas.
Ahora es el momento de que los lectores y colaboradores de Acheronta lo verifiquen.

En ese sentido, quiero invitar a todos nuestros lectores y colaboradores a inscribirse en la lista de discusión de Acheronta. Este será el primer espacio por donde canalizaremos todas las discusiones que se vayan generando a partir de cada uno de los artículos publicados en este número. Mas adelante, y en la medida en que vaya siendo necesario, iremos habilitando nuevas listas de discusión sobre temáticas específicas.

CD-ROM

Finalmente (como se diría en inglés, "last but not least"), y luego de un enorme trabajo desarrollado por un muy querido amigo de Acheronta, *Hector Picolli*, en los primeros días de agosto (es decir, en pocos días mas) estará listo el CD-ROM, con la recopilación integral de los 10 primeros números de Acheronta (son mas de 200 artículos de mas de 120 colaboradores).
De esta forma, nuestros lectores podrán consultar todos los números sin necesidad de conectarse a internet, podrán realizar búsquedas avanzadas sobre el conjunto de los artículos, imprimir los que deseen, etc.

El CD-ROM se venderá en librerías y por Internet (con tarjeta de crédito) a un precio básico igual al precio de costo. Pero invitamos, a todos aquellos que deseen colaborar económicamente con el sostenimiento de Acheronta, a comprarlo (vía Internet) a precio solidario (el valor de ese precio solidario lo puede fijar Ud. mismo, eligiendo entre las diferentes opciones escalonadas en pasos crecientes de US$ 5)

1 de agosto de 2000

Michel Sauval

Enseñanza de Lacan

Presentación de la sección "La enseñanza de Lacan"

Michel Sauval

Acheronta es un espacio independiente y democrático, orientado al debate e intercambio entre los psicoanalistas de todas las orientaciones y orígenes. Esto no significa (como lo señaláramos en varios editoriales, incluido el de este número) que nuestra posición sea el eclecticismo. La situación de crisis en el psicoanálisis requiere de la posibilidad de espacios de discusión que superen las fronteras institucionales, pero también requiere retomar, con más seriedad y rigor que nunca, el trabajo en relación a los maestros. Acheronta se inspira en ambas vertientes.

Jacques Lacan es uno de nuestros principales maestros. Su enseñanza ha renovado el psicoanálisis. Esta enseñanza requiere estudio y trabajo.
Entre algunas de las dificultades que presenta, en particular, esta enseñanza, podemos señalar:

- Gran parte de la misma se ha desarrollado en forma oral. Su transcripción presenta numerosos problemas (conceptuales, teóricos, técnicos, legales, etc.)
- Todo maestro tiene un estilo particular; el de Lacan ofrece especiales dificultades y problemas.
- Si toda traducción implica problemas, la traducción de textos de Lacan lo es particularmente.

Ya en números anteriores de Acheronta, hemos publicado trabajos centrados en la enseñanza de Lacan. Podemos reseñar inmediatamente dos de ellos:

- El artículo **Tergiversaciones deliberadas de J. Lacan** (Acheronta número 6) de ***Jorge Baños Orellana***, que a la postre constituyera uno de los borradores de su libro "El escritorio de Lacan", dedicado al estudio del estilo de Lacan
- El articulo **C'est la vérité romantique,** (Acheronta número 9) de ***Luisa Borland de Restrepo***, que incluye una propuesta de traducción al español de la sesión del 12 de mayo de 1971 del seminario "D'un discours qui ne serait pas du semblant", conocida como "Lituraterre"

En este número publicamos la presentación de "**1236 errores, erratas, omisiones y discrepancias en la edición de los Escritos de Lacan en español**", un libro donde ***Marcelo Pasternac*** reúne un largo y sistemático trabajo de corrección de la traducción al español de los Escritos de Lacan que viene realizando desde hace años (anticipos del mismo han sido publicados en revistas como Litoral).

Pensamos entonces que es esta una ocasión propicia para dar un paso importante y constituir este espacio como una sección permanente destinada a los trabajos relativos a la transcripción de la enseñanza oral de Lacan, los problemas de traducción de sus escritos y seminarios a otras lenguas, los problemas de estilo, las referencias, etc.

Invitamos pues a todos los interesados en trabajar seria y sistemáticamente sobre la transmisión de la enseñanza de Lacan a participar de este espacio enviando sus trabajos y colaboraciones, y participando en la lista de discusión de Acheronta en los debates que sobre estos temas se generen.

1236 errores, erratas, omisiones y discrepancias en la edición de los Escritos de Lacan en español
(Capítulo 1 - Ed. Oficio Analítico - EPEELE)

Marcelo Pasternac

La enseñanza de Lacan y la variada recepción de sus lectores

La enseñanza de Lacan abarca sus *escritos*, 1 sus *hablados* (seminarios y conferencias) y las *ocurrencias* (los *bon mots* que lo tienen como participante) que circularon a través del rumor, a través del "se dice".2 Este *corpus* de referencias produce un universo de frases reproducidas y transmitidas que suelen comenzar con la expresión *"Lacan dijo [escribió, hizo]"*. Desde allí se despliega un rasgo de estilo que transmuta según la posición subjetiva del hablante, que podrá ser la del religioso recitante, la del forjador de repeticiones empobrecedoras, la del insultante enemigo, la del tránsfuga resentido o, por qué no, la del discípulo productor de nuevas elaboraciones que se orienta, entre tantos de esos *"Lacan dijo"*, por aquella máxima en la que Lacan solicitaba que siguieran su ejemplo pero que no lo imitaran.

Si se desencadena tal variedad de efectos es porque hay razones para colocar a Lacan en un lugar especial en el psicoanálisis; uno que esté al lado y después de Freud. Lacan como alguien que reformulaba el campo freudiano sin imitaciones y productivamente. El mismo no ignoraba que ocupaba ese sitial, ni se cobijaba en falsas modestias. Así, en "La ciencia y la verdad", *Lacan dijo que* prestaría su voz para expresar que:

> **..**.[al] sostener estas palabras intolerables: *"Yo, la verdad, hablo... "* [esto] va más allá de la alegoría; (...) que el inconsciente, que dice lo verdadero sobre lo verdadero, está estructurado como un lenguaje, y (...) que yo, cuando enseño eso, digo lo verdadero sobre Freud, que supo dejar, bajo el nombre de inconsciente, a la verdad hablar (...).
>
> [Y que entonces:] para cubrir ese punto vivo no hay de verdadero sobre lo verdadero más que nombres propios; el de Freud o bien el mío, o si no novelitas rosa de ama de cría....3

Tan estentóreas afirmaciones obligan al lector, cuando tiene fundadas razones para pensar que no se trata de bravuconadas de matón de suburbio, a leer con cuidado a esos actores del psicoanálisis y a tener muy en cuenta lo que han hecho, dicho y escrito. Pero, ¿qué han hecho, *qué* han dicho, *qué* han escrito? Esa es la cuestión. En cada una de esas tres referencias que hacen al *corpus* del psicoanálisis hay un trabajo que es necesario realizar, cada uno con sus particularidades. Al respecto, el primer número de la revista *Littoral* (París, 1981) subrayó la importancia del uso de las comillas y ofreció irónicamente un cargamento para que sus lectores hicieran uso de ellas. Este llamado a respetar la referencia es el punto de partida, pero sólo de partida, para la elaboración ulterior y propia de la última posición que enumeré: la del lector advertido y orientado a la elaboración productiva.4 Entonces, para empezar, se trata de rodear de comillas lo que el otro dijo para ir más allá, con ese ejemplo y sin la imitación. Pero, en el territorio en que nos movemos, pasa a ser un tema de revisión si lo que se coloca entre comillas *es* lo que el autor citado "escribió" efectivamente —sobre todo cuando, como en el caso de Lacan, se trata de un autor de tal envergadura que de su palabra surge la posibilidad de una escuela—.

Circunstancias y razones de *1236 errores, erratas omisiones y discrepancias...*

En la coyuntura presente se produjeron algunos acontecimientos editoriales que van en la dirección de los intereses de ese lector productivo y que alentaron la realización de un trabajo que aquí se presenta. Por un lado, la aparición de *Los* Escritos *de Jacques Lacan: Variantes textuales*(Madrid, 1994) de Frutos Salvador puso a la luz la existencia de variantes entre los textos originalmente publicados por Lacan y los que luego, en 1966, él entregó para reunir en sus *Escritos*.5 Por otro lado, en *El escritorio de Lacan* (Buenos Aires, 1999), Baños Orellana intentó precisar las intenciones de este "Lacan corrector".6 Estos dos libros fueron un argumento importante para transformar en una empresa decidida un trabajo personal que, con un ritmo cansino, yo venía publicando fragmentaria y periódicamente desde 1988, y que estaba destinado ante todo a responder a las inquietudes de una lectura singular e ineludible en la relación

moebiana de la teoría con la experiencia clínica. Mi propósito es el de compartir con el público interesado un instrumento que estimo necesario para disponer de textos confiables que sirvan de plataforma para una producción ulterior. Siguiendo el ejemplo de Lacan que corregía sus propios textos, confío que este libro promoverá el afinamiento del pasaje al español de eso que Lacan quiso hacer circular en francés como *su* versión de 1966, y ello sin perjuicio de la realización ulterior, pendiente aún hoy, de una edición crítica y anotada donde habrá lugar para señalar cómo Lacan fue modificando esos textos suyos.

La situación de los *Escritos* es diferente de la que presentan los *Seminarios*

El caso de sus seminarios es diferente; no hay estrictamente ahí un texto *de Lacan*. Entre ese Lacan que hablaba y nosotros que lo leemos, se interponen una grabación y/o una estenotipista, un transcriptor de lo oído o de lo estenografiado, un redactor o un establecedor, etc. Como se sabe, tantas mediaciones han traído enérgicos debates en las ultimas dos décadas, en los que se ha escuchado la voz de los que subrayan la necesidad ineludible de un transcriptor crítico, armado de un aparato de signos, que dejen al lector advertido por las marcas de esas intervenciones —la trayectoria de la *école lacanienne de psychanalyse* (*elp*) ha estado particularmente sellada por la preocupación de hacer circular, a pesar de los obstáculos legales, una *transcripción crítica* con marcas diacríticas.7 En el caso de los *Escritos*, en cambio, contamos con lo que Lacan quiso o permitió que fuera publicado bajo ese título en 1966 (y algunos pocos agregados en los dos años siguientes); claro que, entre ese texto francés y los lectores que lo leen en otras lenguas reaparecen las mediaciones: se interponen directores de colección, traductores, transcriptores, revisores y aumentadores, tipógrafos, etc. Con todo, la tarea es algo menos compleja que la que presentan los *Seminarios,* y por ello es más abordable un proyecto como el de *1236 errores, erratas omisiones y discrepancias.*

Disponía, como punto de partida, del resultado de una tarea heroica, la que virtió al español una obra difícil ya en su lengua original y, para colmo, llena de implicaciones doctrinarias que no podían sino resultar remotas aun para un gran traductor y literato como lo es Tomás Segovia, y muy llenas de riesgos subjetivos para quien afrontara semejantes dificultades con ciertos prejuicios, como Armando Suárez, quien revisó la traducción de Segovia sosteniendo una posición declaradamente crítica ante Lacan, aunque dotado de una cultura que le permitía advertir la conveniencia de editarlo en español. Esas traducciones de los *Escritos* constituyeron y constituyen la base para la enseñanza de Lacan en español, lo que traté de hacer es de colaborar para reducir todavía más los obstáculos allí inadvertidos que trastornan, en parte, el acceso al texto lacaniano. Ese material de base tiene una historia, cuya enredada trama puede leerse en el próximo capítulo ("Pequeña historia de la edición española de los *Escritos* de Lacan a través del testimonio de sus protagonistas"). En esa historia también hubo un episodio sobre el que no insistiré en las próximas páginas: el que dejó sin respuesta mi ofrecimiento para realizar una revisión general de la traducción vigente de los *Escritos*. Lo cuento ahora porque también fue un factor decisivo para animarme a publicar el presente libro de manera independiente.

La idea es que *1236 errores, erratas omisiones y discrepancias* sirva de acompañante a los lectores de los *Escritos* de cualquiera de sus versiones conocidas: *Lectura estructuralista de Freud*, los *Escritos 1 y 2* (incompletos) y por fin, a partir de 1984, los *Escritos 1 y* 2 (en *versión corregida y aumentada*). Ya circulan más de treinta mil los ejemplares de la traducción al español de los *Écrits* de Lacan editados en México, a los que hay que sumar los que, a partir de 1984, comenzaron a reimprimirse en otros países. Sus lectores podrán, entonces, cualquiera sea la edición con que cuenten, utilizar este instrumento para modificar los puntos en los que hay razones para hacerlo, según el inventario que aquí se presenta.

De la falibilidad de este libro

La colección de mis observaciones deriva de mis propias dificultades en la lectura de los *Écrits* en francés. Al buscar en la edición en español la respuesta a esos aprietos, solía encontrarme con problemas irresueltos o mal resueltos. Sin proponerme una empresa de demostración de las fallas de los otros, éstas aparecían en ese texto del que depende en buena medida la producción psicoanalítica en nuestra lengua. Era necesaria, evidentemente, una confrontación sistemática de las dos ediciones, francesa y castellana. Mi propósito fue el de alcanzar una revisión exhaustiva, lo cual no significa que crea haberlo logrado; por lo tanto, recibiré de muy buen grado todas las observaciones de lectores que señalen mis errores, erratas y omisiones, y expresen sus discrepancias. Espero sus comentarios. La metáfora de las funciones matemáticas ayuda a pensar esta tarea con un optimismo razonable, al compararla con la aproximación al límite que, por infinita que sea, no deja de disminuir su resto al de una cantidad muy pequeña. Las notas

que lleguen podrán ser incorporadas eventualmente, en el caso de que este libro merezca una nueva edición, con reconocimiento explícito a quien nos las envió.8

De cómo y por qué inicié mi pesquisa

En 1984, apareció la edición "corregida y aumentada" de los *Escritos* en español y, como a muchos lectores, recibí esta nueva versión que lucía una designación tan prometedora como si se tratara de la traducción definitiva del libro de Lacan. Sin embargo, pronto me mostró una faz menos auspiciosa. En efecto, bastaba con leer las primeras líneas para encontrarse con un grueso desliz. Consistía en atribuirle a la pluma de Lacan una curiosa expresión: *"la imagen del mono imitando a Buffon"*. Una complicada pesquisa (cuya peripecia se detalla en el próximo capítulo) me permitió aclarar ese error y publicar mis observaciones en un artículo que circuló primero con un alcance muy restringido, 9 pero que después apareció en la revista *Littoral*, en sus versiones francesa y castellana.10 Allí explicaba las razones de por qué la traducción apropiada de ese fragmento debía ser: "la *imagen de la lencería fina que engalana a Buffon".* Al tiempo, recibí una llamada telefónica de la casa editorial que publica los *Escritos*: un funcionario de esa empresa, que en ese entonces decía estar a cargo de la reimpresión, manifestó estar informado de nuestro artículo y ser sensible al error cometido. Aproveché la oportunidad para ir más lejos. Dado que se manifestaba cierta intención de aceptar modificaciones a la nueva edición, me ofrecí para realizar una revisión completa de los *Escritos* con vistas a contar con una edición suficientemente confiable. El interlocutor se manifestó interesado en esa posibilidad pero, como ya lo he adelantado, su gestión no tuvo consecuencias. Pasó el tiempo y los azares de la vida ciudadana dieron la ocasión de que encontrará al máximo responsable de este asunto en una situación mundana y allí manifestó estar enterado del problema e interesado en la revisión propuesta; pero tampoco eso trajo ninguna novedad. Entre tanto, Armando Suárez, el responsable de la edición "corregida y aumentada" de 1984, y director de la colección en que se incluyen los *Escritos* de Lacan, que era, además un intelectual muy apreciado por la empresa editorial y en el ambiente de la cultura española y mexicana, había fallecido. Tal vez la decisión de modificar un trabajo que él había creído, a conciencia, hacer correctamente, excedía los límites de lo aceptable para quienes se consideraban sus amigos.

¿Para qué una nueva corrección?

Vale la pena destacar que vengo encontrando, y no solamente en un público lateral al psicoanálisis sino también en sectores explícitamente comprometidos con la enseñanza de Lacan, cierta perplejidad ante el reclamo y la pertinencia de una nueva corrección. La insistencia, a propósito de la importancia de contar tanto con establecimientos críticos de los seminarios de Lacan como la de eliminar los obstáculos que persisten en la versión castellana vigente de los *Escritos*, se confunde con un prurito perfeccionista reducido a los intereses de una elite; cuando de lo que se trata es de lograr disponer de textos confiables que alienten una producción suplementaria y singular, vale decir, abrir el campo de lo que Jean Allouch,11 siguiendo a Clément Rosset, llama la "*idiocia*" (del griego "*idiotès*": particularidad) del que se somete a un discurso que tiene consecuencias. Lo cual equivale a prolongar el respeto por los textos que mostraba el propio Lacan, quien —como subraya también Allouch—: *"efectuó vastas lecturas: Freud (durante medio siglo), Schreber (un seminario de un año),* El banquete *(ídem), la trilogía de Claudel,* Hamlet *, Gide,* "La carta robada"*, Joyce, etcétera: fueron lecturas detalladas, pacientes, prudentes*".12 Un lector de Lacan que tome iguales cuidados, necesitará contar con textos que no aplasten las dificultades, ni disimulen virajes: necesita textos confiables que respeten incluso la oscuridad y las contradicciones del discurso original de Lacan. Para ese lector está dedicada esta serie de observaciones de los *Escritos* que estimo que lo pondrá en mejores condiciones para el estudio detallado, paciente y prudente. De este modo, y sin dejar de reconocer los propios límites ya mencionados, se habrá cumplido la consigna de abrir a la comunidad de lengua española ciertos espacios de trabajo sobre los *Escritos* de Lacan que fueron, hasta ahora, privilegio exclusivo y excluyente de quienes tienen acceso directo al texto en francés.

La paginación de las referencias

Buena parte del trabajo que frecuentemente traen las referencias a los *Escritos* de Lacan se debe a que se encuentran simultáneamente en uso tres versiones con diferente paginación, y a que cada lector suele citar la suya como si fuera la única. No colaboraré a esta confusión y para ello mantendré la siguiente anotación y abreviaturas:

• Al libro original *(Écrits,* París, Seuil, 1966) se lo citará del siguiente modo: "É:" seguido de la página mencionada (É: y pág.).

• A la primera edición en español (*Lectura estructuralista de Freud,* México, Siglo XXI, 1971), que no tuvo reimpresiones y que fue una selección muy parcial del libro original, se lo citará del siguiente modo: "L:" seguido de la página mencionada (L: y pág.).

• Al primer tomo de la segunda edición de 1972 y sus reimpresiones que se extendieron hasta 1984 (*Escritos 1*, México, Siglo XXI, 1972 hasta 1984), se lo citará del siguiente modo: "Esc1:" seguido de la página mencionada (Esc1: y pág.).

• Al segundo tomo aparecido en 1975 y reimpreso hasta 1984 (*Escritos 2*, México, Siglo XXI, 1975 hasta 1984), se lo citará del siguiente modo: "Esc2:" seguido de la página mencionada (Esc2: y pág.)

• A los dos tomos de la "edición corregida y aumentada" aparecidos a fines de 1984 y que continuaron reimprimiéndose hasta el presente con escasas codificaciones (*Escritos 1* y *2,* México, Siglo XXI, 1984 y posteriores), se lo citará del siguiente modo: "Esc1-1984:" o "Esc2-1984:" seguido de la página mencionada (Esc1-1984: y pág. o Esc2-1984: y pág.).

Como la primera edición (L. :) tiene un uso casi reservado a coleccionistas, no abultaré las referencias anotando su paginación a propósito de cada observación que haga, únicamente la mencionaré para señalar entre cuáles de sus páginas se encuentra cada uno de los escritos. Cada capítulo de las observaciones empieza con la información enmarcada acerca de las páginas que ocupa el escrito en cuestión en las cuatro ediciones mencionadas. Lo que cada observación presentará es la página y línea en que aparece en francés (É:), en la edición 1972/75-84 (Esc1 y Esc 2:) y en la aparecida en 1984 (Esc1-1984 y Esc2-1984).

El lector interesado encontrará extensa información acerca de las diferencias entre estas ediciones y de las razones de esas diferencias, en el próximo capítulo.

Ejemplos de errores, erratas, omisiones y discrepancias

Creo que resulta esclarecedor clasificar cuatro tipos de observaciones que pueden hacerse a una traducción: (a) errores, (b) erratas, (c) omisiones y (d) discrepancias. No se me escapa que en cada entrada y en cada caso pueden estar en juego algo del orden del lapsus particular y aún del lapsus ideológico; pero me abstendré de hacer interpretaciones u otras clasificaciones alternativas que se orienten en ese sentido. Asimismo, me abstendré de dar definiciones taxativas para cada uno de estos cuatro desvíos, en su lugar, me limito a ejemplificarlos:

(a) **Errores**:

Observación **438**

En Esc1-1984:392, líneas 21-24 y en Esc1:153, líneas 14-17, dice:

> ... os sentisteis demasiado dichosos de volver contra sus expresiones **las orejas de burro** con que os coronaban en la escuela y que desde entonces hacen oficio de cornetes para **aquellos de vosotros cuya hoja es un poco dura**...

Debería decir:

> ... os sentisteis demasiado dichosos de volver contra sus expresiones **las orejas de burro** con que os coronaban en la escuela y que desde entonces hacen oficio de cornetes para **aquellos de vosotros que están un poco duros de oído**...

En efecto en francés [É: 409, líneas 33-34] dice:

> ... *ceux des vôtres dont* ***la feuille est un peu dure***... y allí Lacan juega con la locución ***être dur de la feuille*** que significa **estar un poco sordo**.

Observación **11**

En Esc1-1984:5, líneas 17-18, dice:

> ... [las] incidencias imaginarias lejos de representar lo esencial de nuestra experiencia, no entregan de ella sino **lo inconsciente**...

En Esc2:11, línea 17, dice:

> ... [las] incidencias imaginarias lejos de representar lo esencial de nuestra experiencia, no entregan de ella sino **la inconsistencia**...

En É: 11, líneas 16-17, Lacan escribe:

> ... *[les] incidences imaginaires, loin de représenter l'essentiel de notre expérience, n'en livrent rien que* ***d'inconsistant*** ...

En esta oportunidad, la edición "corregida y aumentada" empeoró a las anteriores al "aumentarlas" con un error, al traducir **inconsistant** por **inconsciente**, lo cual tiene consecuencias serias sobre el sentido. En efecto, las "incidencias imaginarias" no nos entregan sobre nuestra experiencia lo inconsciente, sino algo inconsistente. Y esto introduce la segunda observación: "***que d'inconsistant***" no dice tampoco que no entregan más que "la inconsistencia" (de nuestra experiencia) sino que "sólo nos dan algo inconsistente" sobre nuestra experiencia. Entonces, en lugar de las formas publicadas, debería decir:

> ... [las] incidencias imaginarias lejos de representar lo esencial de nuestra experiencia, no entregan de ella sino **algo inconsistente** ...

Observación **804**

En Esc2-1984:693, líneas 21-22, y en Esc2:324, líneas 22-23, dice:

> ... las homofonías, las que por **condenarse** en sobreimpresiones...

Debería decir:

> ... las homofonías, las que por **condensarse** en sobreimpresiones...

Observación **416**

En Esc2:150, línea 17, dice:

> ... incapaz de lanzar una mirada más a su **lado**...

En Esc1-1984:374, líneas 11-12, dice:

> **...** incapaz de lanzar una mirada más a su **dado**...

Debería decir:

> ... incapaz de lanzar una mirada más a su **dedo**...

Observación **865**

En Esc2-1984:714, líneas 2-3 y Esc1:299, líneas 31-32, dice:

> ... esto es ciertamente lo que la **homosexualidad** hace a las mil maravillas en cuanto a lo que le falta...

Debería decir:

> ... esto es ciertamente lo que la **homosexual** hace a las mil maravillas en cuanto a lo que le falta...

(b) **Erratas**:

Observación **33**

En Esc1-1984:18, línea 25, dice:

> ... **Pro** en cuanto a la letra...

Debería decir:

> ... **Pero** en cuanto a la letra...

Esta errata no está presente en las ediciones previas a 1984.

En esta categoría hay ciertas ambigüedades. ¿Hasta que punto ciertos *errores* serios, en sus consecuencias para el lector, son "simplemente" erratas? Por otra parte, en algunos casos tan evidentes como el precedente tienen la particularidad de que pueden ser fácilmente advertidas por cualquier lector cuidadoso.

c) ***Omisiones***:

Observación **239**

En Esc1-1984:223, línea 11-12 y Esc1:55, líneas 5-6 se puede leer:

> ...con lo que ellos llaman **hermenéutica.**

El vicio radical se designa en la transmisión del saber...

Pero en É: 233 se lee, a partir de la línea 13:

> *... de ce qu'ils appellent **herméneutique**.*
>
> ***(Exploitation à quoi une saine réforme de l'orthographe permettrait de donner la portée d'une pratique famillionaire: celle du faufilosophe par exemple, ou de la flousophie, sans mettre plus de points ni d'i)***
>
> ***Le vice radical** se désigne dans la transmission du savoir...*

Como se puede ver hay un párrafo entero que falta en español, entre **"...hermenéutica."** y **"El vicio radical..."**. No se puede descartar que se trate de un agregado hecho en alguna reimpresión, sin incluir la advertencia correspondiente. (Cabe destacar que el ejemplar que utilicé en la confrontación tiene fecha de

1966, o sea la de la edición original, pero no nos consta que las reimpresiones se hagan con el cuidado de mencionar el año de su realización.)

Entonces, con el párrafo restituido en traducción nuestra dice:

> ...con lo que ellos llaman **hermenéutica.**
>
> **(Explotación a la que una sana reforma de la ortografía permitiría dar el alcance de una práctica famillonaria: la del falfilósofo, por ejemplo, o de la *flou*sofía, sin poner más puntos ni más íes)**
>
> **El vicio radical** se designa en la transmisión del saber...

Observación **793**

En Esc2-1984:680, líneas 35-36 y en Esc2:311, líneas 25-26, dice:

> ... subiendo un tono la nota de aversión que permite mostrar en ello...

Debería decir:

> ... subiendo un tono la nota de aversión que **se** permite mostrar en ello...

Observación **788**

En Esc2-1984:678, línea 29 y en Esc2:309, líneas 23-24, dice:

> ... la ventaja que le da un racionalismo seguro de su método...

Debería decir:

> ... la ventaja que le da un racionalismo **bastante** seguro de su método...

(d) **Discrepancias**

Observación **1058**

En Esc2-1984:801, línea 23 y Esc1:333, línea 12, dice:

> A lo que hay que atenerse, es a que el goce está **prohibido** a quien habla como tal, o también que no puede decirse **sino entre líneas** para quienquiera que sea sujeto de la Ley, puesto que la Ley se funda en esa **prohibición** misma ...

Un viejo enemigo de los traductores (o simplemente de los lectores en una lengua extranjera) es el "falso amigo", ese vocablo que se parece mucho a uno de la lengua a la que se traduce pero no quiere decir "lo mismo". Por ejemplo, en francés "*pourtant*", que no dice en español "por lo tanto" sino "sin embargo". Ahora bien, "*interdiction*" en francés **no** es un falso amigo de "interdicción" que en español, como en francés, quiere decir (y lo dice): "acción y efecto de interdecir (del latín "*interdicere*"), es decir vedar o prohibir". Por lo tanto no es incorrecto vertirlo por "prohibición". ¿Por qué, entonces, "discrepar"? Porque el texto de Lacan dice que *el goce no puede decirse sino entre líneas*. "Dicho entre" tiene una relación con "interdicto" que se pierde con "prohibido". Como se ve hay razones, discutibles sin duda (y por eso pueden ser discutidas), para preferir una traducción a otra, razones que van más allá del simple gusto. Por eso, en esta discrepancia, consideré que debería decir:

> ... A lo que hay que atenerse, es a que el goce está **interdicto** a quien habla como tal, o también que no puede decirse sino entre líneas para quienquiera que sea sujeto de la Ley, puesto que la Ley se funda en esa **interdicción** misma...

Algo semejante ocurre en la observación **857**, en la que se juega una opción vinculada fuertemente con la dimensión imaginaria:

En Esc2-1984:712, líneas 16-17 y Esc1:298, líneas 10-11, dice:

> ... una receptividad de abrazo **ha de transfigurarse** en sensibilidad de **funda** sobre el pene...

Debería decir:

> ... una receptividad de abrazo **ha de llevarse más allá** en sensibilidad de **vaina** sobre el pene...

La palabra francesa *gaine* se traduce como funda (de un revólver) o como vaina (de un puñal o espada). Segovia prefiere la relación "pene-revólver"; yo me inclino por "pene-espada". Hay margen para discutir. Por lo tanto, éste es un ejemplo de la categoría "discrepancias".

Por último, convendría destacar cuatro tópicos que problematizan la traducción, y especialmente la de textos como los de Lacan: (1) la relación entre literalidad y traducción; (2) el uso de adjetivos epítetos; (3) los problemas de la puntuación y (4) el grado de minuciosidad. Cada uno puede afectar cualquiera de los cuatro tipos de las observaciones mencionadas, pero sobre todo hacen a las discrepancias.

(1) **Literalidad y traducción**

Corresponde subrayar que en las soluciones aquí propuestas se encontrará una toma de partido a favor de la literalidad, de la mayor literalidad posible. Es una posición que estoy lejos de defender para toda traducción, pero es la apropiada, a mi juicio, para una obra como la de Lacan, debido a sus consecuencias doctrinales.13 Es una toma de partido que se prestará a la discusión, y que compromete particularmente la categoría de las "discrepancias".

En algunos casos, la *transliteración simbólica* permite decidir entre alternativas de las cuales una no es forzosamente "errónea", pero sí menos pertinente. Por ejemplo, en la observación **781**:

En Esc2-1984:676, líneas 25-26 y en Esc2:207, líneas 24-25, dice:

> ... nos produjo **la impresión** de ver la marca de un collar indeleble...

Debería decir:

> ... nos produjo **el efecto** de ver la marca de un collar indeleble...

Aunque entre impresión y efecto se puede optar sin caer, en ningún caso, en lo que entra en la categoría del error (una impresión es un efecto...) son, a mi entender, suficientemente diferentes. "Efecto", compartiendo -aunque sólo parcialmente- la dimensión del sentido con "impresión", tiene a su favor el hecho de que además posee la literalidad de la palabra "***effet***", que Lacan utiliza en su texto en francés. O sea que tenemos aquí una discrepancia débil, pero no inexistente. Hay situaciones, en cambio, en las que el respeto por la literalidad, llevaría al error, porque hace perder el sentido. Como en la observación **723**:

En Esc2-1984:641, líneas 25-26 y en Esc2:283, líneas 29-30, dice:

> No es nunca en vano en efecto **si deja uno que se le coma la lengua el gato** cuando es una lengua viva**...**

Esta expresión no tiene sentido en español, sin perjuicio de que el lector deje volar sus asociaciones libremente. Se trata de una frase francesa que no permite la transliteración en una práctica en la cual la traducción es una consistencia ineludible del ternario. Aquí la opción disponible consiste en hacer una nota a pie de página para dar cuenta de la locución francesa "***donner sa langue au chat***" (darse por vencido ante una pregunta, una adivinanza, un problema, etc) o encontrar otro recurso para evitar la nota, que siempre debería ser el último recurso. En este caso, tampoco es posible traducir de locución a locución, diciendo simplemente (como se debería hacer en otros casos) que:

> No es nunca en vano en efecto **si uno se da por vencido...**

porque se perdería la referencia a que ello ocurre "cuando es una lengua viva". Entonces, debería decir:

> No es nunca en vano en efecto **si uno se da por vencido en esto, o, como dicen los franceses, "da uno su lengua a los gatos"...** cuando es una lengua viva**...**

En cada caso, habrá entonces que solucionar de un modo que corresponda a las dos exigencias encontradas del sentido y de la literalidad. En algunos casos, la literalidad implicará un pequeño matiz que preferí respetar, como en el caso de traducir:

> ... ***sans égard*** *à la différence anatomique des sexes*...

por:

> ... **sin consideraciones** por la diferencia anatómica

mejor que por:

> ... **independientemente** de la diferencia anatómica.

A veces esto conspirará contra la belleza de la expresión, pero la opción dependerá de si está en juego un fragmento en el que Lacan se entrega a un vuelo lírico o está en el interior de un hermético discurrir que obliga a decidir si uno se permite una interpretación asociativa o, cosa preferible, uno se atiene a un texto apegado a la literalidad que ofrece dificultades al lector hispano, tal como le ocurre también al lector en francés. En otras oportunidades, finalmente, una mayor literalidad que está dentro de las acepciones del término no vierte el sentido de la expresión, como cuando se traduce:

> ... recordar [...] que la mujer sólo **se cumple** a través de los ideales del sexo ...

en vez de:

> ... sólo **se realiza** a través de los ideales del sexo ...

siendo la palabra en francés "***s'accomplit***" que tiene las dos posibilidades, según el contexto.

Después de las formulaciones de Lacan en sus seminarios borromeanos, ha quedado bastante consolidada la localización de la traducción, dimensión del sentido, en el ternario RSI, en la relación simbólico/imaginario y al margen del real. Los trabajos de Allouch en *Letra por letra*establecieron, por otro lado, la correlación *transcripción*, *traducción*, *transliteración* con R, S, I. Por mi parte, subrayé el hecho de que la traducción es una, sólo una, pero nada menos que una, consistencia en ese ternario del pasaje de lenguas.14 Se trata de reconocerle su especificidad y su articulación sobre todo con la transliteración. La transcripción queda, como real, en posición más marginal. En el límite conduciría al absurdo de llevar a una traducción del francés al francés...15

(2) **Los adjetivos epítetos**

En el campo de las discrepancias fui muy discreto en el planteo de modificaciones cuando hay un desplazamiento del adjetivo con relación al sustantivo que no corresponde al uso que hace Lacan en francés. Pero en algunos casos resultó poco menos que imprescindible:

Observación **1104**:

En Esc2-1984:825, líneas 7-11 y en Esc2:382, líneas 2-5, dice:

> ... no le deja para guiarse sino **lo real puro** y eso le daría ventaja sobre nosotros, hombres, que debemos siempre proveernos de un homúnculo en nuestra cabeza para hacer **de lo real mismo** una realidad...

Debería decir:

> ... no le deja para guiarse sino **el puro real** y eso le daría ventaja sobre nosotros, hombres, que debemos siempre proveernos de un homúnculo en nuestra cabeza para hacer **del mismo real** una realidad...

También en la observación **159**:

En Esc1-1984:144, línea 21-22, dice:

> ... no tiene los caracteres de **la verdadera idea**...

Debería decir

> ... no tiene los caracteres de **la idea verdadera...**

El matiz puede parecer sutil pero no es inexistente. Lacan dice, en francés, "***l'idée vraie***" y no "***la vraie idée***" (É: 153, líneas 24-25). "*Vraie*" es un adjetivo calificativo y no un epíteto. Éste, que es *también* un adjetivo, tiene la particularidad de añadir una cualidad al sustantivo sin modificar su extensión ni su comprensión mientras que el adjetivo calificativo aumenta su comprensión (¡no es lo mismo un pobre tipo que un tipo pobre!).

(3) **La puntuación**

Las discusiones entre los traductores por problemas de puntuación son homéricas, interminables y, al fin, cada cual queda con su opinión inmodificada; por lo tanto, no he acentuado esta dimensión. En lo que interesa al psicoanálisis remito al lector a un trabajo anterior.16 En síntesis, no fui muy lejos en la observación de las diferencias de puntuación, aún cuando parecían fundadas. Por ejemplo, no se encontrará en el inventario que en Esc2-1984:815, líneas 6-8 y en Esc2:371, última línea y 372, líneas 1-2, dice:

> ... anhelo inconsciente (última frase de la *Traumdeutung*). Este soborno segundo no cierra solamente...

A pesar de que, en el original, hay punto y aparte en lugar de punto seguido:

> ... anhelo inconsciente (última frase de la *Traumdeutung*).
>
> Este soborno segundo no cierra solamente...

Sin embargo, en ciertos casos la intervención resultaba ineludible. Así ocurre con la observación **399**:

En Esc1-1984:366, líneas 24-26 y en Esc2:142, líneas 21-23, dice:

> ... tratarlo como una palabra verdadera, deberíamos decir, si conociéramos nuestros propios **términos en su valor** de transferencia...

Debería decir:

> ... tratarlo como una palabra verdadera, deberíamos decir, si conociéramos nuestros propios **términos, en su valor** de transferencia...

No es lo mismo tratar una palabra verdadera en su valor de transferencia que tratar nuestros propios términos en su valor de transferencia... ¡Y eso puede producir una simple coma omitida!

(4) **La minuciosidad**

El lector notará que la importancia de mis observaciones es variada. Algunas le parecerán irrelevantes y, a veces, yo también lo creo: en la medida en que no parecen afectar el sentido o la doctrina; pero dejé igualmente constancia de ellas porque no quiero colocarme en juez del sentido y porque éste es un catálogo que sirve de revisión general de la edición castellana. Sólo así se justificarían observaciones como la 1236:

En Esc2-1984:900, líneas 20-22 y en Esc2:429, líneas 2-4, dice:

> ... lección de apertura del seminario [...] en la École Normale Supérieure sobre El objeto del psicoanálisis...

Debería decir:

> ... lección de apertura del seminario [...] en la École Normale Supérieure (calle de Ulm) sobre El objeto del psicoanálisis...

Uno puede preguntarse por qué Lacan tiene interés en señalar dónde se sitúa la E.N.S.; tal vez porque para los franceses es un lugar muy cargado de una prestigiosa historia cultural y porque decir "la rue de Ulm" es metonimia de la E.N.S.

Prudencia en la revisión de la revisión

Si bien este trabajo está destinado a permitir que los lectores modifiquen las versiones que poseen, esto no excluye mi reconocimiento a eso que corrijo. En el grueso de las traducciones y las ediciones en curso, hay extensos párrafos sobre los que no vi necesidad de hacer observaciones o no alcancé a dar con una solución más apropiada. Los protagonistas de la publicación de los Escritos en español enfrentaron problemas muy difíciles y hallaron soluciones muy dignas. En la lectura de la primera edición de 1971 que Lacan encargó a Juan D. Nasio, hay muestras de aspectos que fueron efectivamente cuidados en la relación con Lacan por parte del editor y el traductor. Así, en la página 819-820 de los Écrits se lee:

> Cette jouissance dont le manque fait l'Autre inconsistant, est-elle donc la mienne? L'expérience prouve qu'elle m'est ordinairement interdite, et ceci non pas seulement, comme le croiraient les imbéciles, par un mauvais arrangement de la société, mais je dirais par la faute de l'Autre s'il existait: l'Autre n'existant pas, il ne me reste qu'à prendre la faute sur Je, c'est-à-dire à croire à ce à quoi l'expérience nous conduit tous, Freud en tête: au péché originel...

En este párrafo he subrayado el vocablo "manque", traducible por "falta" en el sentido de "carencia", y el término "faute" que dice, en francés, "falta" en el sentido de "culpa". La edición ha tomado en cuenta lo que estaba en juego en el texto y eludido los riesgos del falso amigo "faute"/"falta", vertiendo de la siguiente manera (en todas las ediciones salvo en Lectura estructuralista de Freud de 1971: Escritos 1 -ediciones anteriores a 1984- página 331, Escritos 2 -edición 1984 y siguientes-, página 800):

Este goce cuya falta hace inconsistente al Otro, ¿es pues el mío? La experiencia prueba que ordinariamente me está prohibido, y esto no únicamente, como lo creerían los imbéciles, por un mal arreglo de la sociedad, sino, diría yo, por la culpa del Otro si existiese: como el Otro no existe, no me queda más remedio que tomar la culpa sobre Yo [Je], es decir creer en aquello a lo que la experiencia nos arrastra a todos, y a Freud el primero: al pecado original.

En Lectura estructuralista de Freud -1971-, p. 331, dice "carencia" por "manque" y "falta" por culpa. Esto es lo que justamente fue modificado en la edición siguiente y mantenido hasta ahora por la intervención de Juan D. Nasio indicada por Lacan. Cualquiera sea la opinión que se tenga sobre los efectos (parciales) de esa revisión, indicaba un propósito de perfeccionar la edición, es lamentable que esa actividad no continuara después ni se aplicara nunca al segundo volumen (Escritos 2). Si las revisiones y modificaciones hubiesen continuado por un trabajo entre editor, traductor/es y lectores estas líneas no hubiesen, quizá, sido necesarias.

Los conceptos y las letras

Un lector que tuvo la gentileza de realizar una observación crítica, exigente y amistosa de mi trabajo, me planteó su extrañeza de que en esta introducción no se discuta la traducción de los conceptos y de las letras. Por ejemplo, me dice: "¿Si Autre es "Otro", ¿A/ se dice, acaso, O tachado? ¿Si el petit autre es también "otro", se dice objeto pequeño? ¿Si se escribe Goce del Otro, se escribe, acaso, G(O)?, etc, etc.". Ese mismo lector reconoce que habría una explicación para tal omisión: aquí se trata exclusivamente de la traducción de los Écrits. Sin embargo, sus observaciones nos dan la ocasión de una pequeña precisión.

Con respecto a las letras: Cuando Lacan escribe "a" aquí se transcribe "a", cuando escribe "autre" se traduce "otro" (es diferente cuando dice "le petit autre" que se traduce "el pequeño otro"), "Autre" se traduce "Otro", etc. En ninguna parte de los Escritos se habla de "Jouissance de l'Autre", de, J(A/), por lo tanto, allí no hay problema de traducción del tipo G(O), si es que algo así se pudiera plantear. Lo más cercano que escribe no plantea problemas de traducción. En efecto, en Escritos, pág. 800: "Ese goce cuya falta hace al Otro inconsistente [fait l'Autre inconsistant], ¿es pues el mío? [...] ordinariamente me está prohibido [...] por la culpa del Otro si existiese: como el Otro no existe [par la faute de l'Autre s'il existait: l'Autre n'existant pas] ... etc." Como vemos, aquí no hay ningún problema de traducción. Estamos lejos, en los Escritos, de lo que Lacan presenta en su conferencia "La troisième" o en el seminario "Le sinthome" que si bien son "hablados", en ellos hay también escrituras. En efecto, Lacan escribe en la pizarra, J(A/), en una playa del nudo borromeo.

De todos modos, estimo que hay que diferenciar: 1) el uso y la invención que Lacan hace de lo que se llama su álgebra, y en ella las letras no se traducen, de 2) el comentario que se puede hacer sobre el asunto. Otra cuestión sería discutir si el álgebra lacaniana es álgebra y también si es lacaniana... Pero eso no es traducción, eso es, otra vez, comentario.

Tomemos la expresión "¿Si Autre es Otro, se dice O barré?". Todo está en ese "¿se dice?": "se escribe" una letra dibujada, A con una diagonal, una barra que la atraviesa. "Se dice": "Otro tachado", que es del orden del discurso hablado, el escrito es dibujar una letra A y dibujarle una tachadura, si uno habla de lo que hizo, dirá que es una letra A con una tachadura, y dirá también que eso se lee: "Otro tachado". Entonces, volviendo al ejemplo: J(A/) no se "traduce" al español como G(A/) sino que se transcribe en español como J(A/), que se lee: "Goce del Otro tachado".

Eso es así, en lo referente a las letras (par más, véase observación 1070), en cuanto a la traducción de los conceptos, que se intrincan con las letras, el criterio es el mismo. En todo el texto publicado hay errores en los que el "concepto" de jouissance es traducido en español frecuentemente por "gozo" [joie] como lo señalan mis observaciones. Por lo demás, Autre, autre es, en español, "Otro, otro"... A, a es, en español, "A, a"... Jouissance de l'Autre se traduciría por goce del Otro, tachado si dijera "tachado" en el escrito (pero

sólo si así está escrito). Volviendo a las letras tachadas, no se traducen, se transcriben; el problema se plantea en cómo hay que leerlos, en voz alta.

NOTAS

1 Los escritos de Lacan incluyen la edición de los Écrits de 1966 y otros textos anteriores y posteriores a esa fecha que no fueron incluidos en ese volumen. Aquí nos ocupamos exclusivamente de los Escritos, y no de todos sus escritos.

2 Jean Allouch, Hola ¿Lacan? Claro que no, México, EPEELE, 1998.

3 En Esc2-1984:846, dos últimas líneas y 847, líneas 1-2 y Esc1:352, líneas 35-38, modificadas según mi observación número 1154, en este volumen.

4 "En la sesión de su seminario del 13 de abril de 1976 [Le sinthome] Lacan dice: "... yo anhelaría, porque tengo una ocasión —es el día de mi cumpleaños—, anhelaría poder verificar si sé lo que digo. A pesar de todo, decir apunta a ser oído. Yo querría verificar, en suma, si no me contento con hablar para mí, como todo el mundo lo hace, por supuesto. Si el inconsciente tiene un sentido, es efectivamente eso. Digo: —si el inconsciente tiene un sentido—. Preferiría, entonces, que hoy alguien —no pido maravillas, no demando en absoluto que salte la chispa—, me gustaría que alguien escriba algo que, en suma, justificaría este esfuerzo que hago desde hace alrededor de veintidós años, un poco más... La única manera de justificarlo, sería que alguien invente algo que pueda, a mí, servirme. Estoy persuadido de que es posible." Transcripción, traducción y subrayados míos. Versiones confrontadas: Chollet (pág. 1), Taillandier (pág. 1), Miller (Ornicar?, n¡10, Paris, Lyse, julio 1977, pág. 5).

5 Angel de Frutos Salvador, Los Escritos de Jacques Lacan. Variantes textuales, Madrid, Siglo XXI, 1994.

6 Jorge Baños Orellana, El escritorio de Lacan, Buenos Aires, Oficio analítico, 1999.

7 De esta experiencia queda el testimonio de a) stécriture (transcripción crítica del seminario Le transfert dans sa disparité subjective, sa prétendue situation, ses excursions techniques... (cuya circulación fue prohibida judicialmente); y b) e.l.p., Le transfert dans tous ses errata, París, EPEL, 1991.

8 Esas informaciones podrán ser dirigidas al responsable de estas líneas (e-mail: pasternacman@laneta.apc.org) o a la editorial (http://members.tripod.com/analitico).

9 Marcelo Pasternac, "Lacan 'corregido y aumentado' en español", Boletín de Cártels (México), 16-17, agosto de 1988, pp. 50-55.

10 Marcelo Pasternac, "Lacan 'corrigé et augmenté' en espagnol", Littoral (Toulouse) 27/28, Abril de 1989, pp. 173-176.

11 La traducción de Lettre put lettre de Jean Allouch (Letra por letra, Buenos Aires, EDELP, 1993), obligó a diferenciar claramente "el escrito", como material de texto que es leído con aquél. Véase el ejemplo de la lectura por parte de Lacan, en el seminario El deseo y su interpretación (1958/1959), de lo escrito en el Hamlet de Shakespeare con el escrito que acababa de producir del grafo (o grama) lacaniano (que aparece en los Escritos , México, Siglo XXI, 1984, p. 797ñ, en el artículo "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano").

12 Jean Allouch, En estos tiempos - Carta abierta a Clément Rosset a propósito de sus notas sobre Louis Althusser, México, EPEELE, 1993, p. 33.

13 Hay, por otra parte, fragmentos de la edición donde el traductor ha optado él también por este respeto por la literalidad, aún a expensas de elegancia o a riesgo de la infrecuencia del término utilizado. Así en Esc.2-1984:811, líneas 19-20 y Esc2:368, líneas 14-15, dice: "la psicología no sólo abastece las vías sino que se muestra deferente a los votos del estudio del mercado", donde podría haber preferido, más

literariamente, "se muestra respetuoso de". Pero Lacan hizo la misma opción en francés en ese sitio [É:832, líneas 14-15] escribiendo: "la psychologie defère aux cowux", y no "respecte les voeux"

14 Marcelo Pasternac, "La traducción: una consistencia en el ternario del pasaje de lenguas", Artefacto (México) 3, noviembre de 1992, págs. 41-70.

15 Como en aquella situación cómica del film Bananas (Woody Allen, 1971) en la que un intérprete "traduce" del inglés al inglés entre dos anglófonos con tonalidad diferente [—Did you have a good flight?; —(intérprete) Eh iu jaf a guflai?; —Yes, I did!; (Intérprete) —Yes, aidíd!, etc.]

16 Marcelo Pasternac, "Puntuación y ins(des)titución", in VVAA, Puntuación y estilo en psicoanálisis, México, Sitesa, 1989, págs. 109-137.

Psicoanálisis

Presentación de la sección "Psicoanálisis"

Sara Elena Hassan

El abanico de trabajos de esta sección se abre con la desgrabación de la conferencia del psicoanalista francés ***Jean-Michel Vappereau*** sobre la topología del sujeto. El autor comienza localizando la teoría del sujeto en relación al desarrollo de la medicina moderna como ciencia, insuficiente para dar cuenta de ciertos fenómenos de la clínica. Y es en relación a ésta que, refiere el autor, Lacan va a construir los pisos de su topología, comenzando por los grafos, luego por una topología de superficie, pasando por la lógica proposicional, el lenguaje de predicados y la teoría de conjuntos, hasta llegar a los nudos.
J. M. Vappereau articula Topología y Clínica en las entrevistas preliminares, como encrucijada decisiva desde donde es lanzado y sostenido el discurso analítico. Mas adelante articula topología, dialéctica y sofística.
De ahí en mas, Vappereau desarrolla su conferencia en varias vertientes, criticando especialmente en alguna de ellas, la evaluación de la culpa inconsciente y el superyó, hecha a partir de ciertas lecturas de Lacan y del psicoanálisis.

Sigue el trabajo "**RSIΣ**", de ***Jairo Gerbase***, psicoanalista de Brasil, quien intenta avanzar en la fundamentación del campo lacaniano como campo del goce, ligado al goce del síntoma y a la identificación al síntoma. El autor lee la teoría de las identificaciones en psicoanálisis desde los últimos seminarios de Lacan, donde éste las trabaja a partir del nudo borromeo. Éste resulta del entrelazamiento de varias estructuras tóricas, destacando el autor una articulación específica a partir de la introducción, por Lacan, del "cuarto nudo", el nudo del síntoma, que le daría estabilidad a la estructura.

En "**Dilemas conceptuales alrededor del acting out y un modelo lógico de solución al problema**", ***Julio Ortega Bobadilla***, psicoanalista de México, considera el término *"acting out"*, traducción del original freudiano *"agieren"*, denotando la puesta en acto de los conflictos inconscientes del paciente en psicoanálisis. La aceptación generalizada de la expresión inglesa, no se encuentra exenta de problemas, algunos de los cuales se mencionan en el presente artículo. Después de recorrer la bibliografía existente, el autor construye una propuesta lógica de definición basada en la teoría lacaniana.

En "**A verdade como causa**", ***Ubirajara Cardoso de Cardoso*** ensaya diferenciar, a partir de los desarrollos y matemas de Lacan, los diferentes valores que la verdad va tomando en los diferentes discursos, a partir de la separación entre saber y verdad en Descartes.
Por su parte, Sebastián Sica, comenta las coordenadas históricas y filosóficas que permitieron la aparición, con Descartes, del pensamiento científico moderno y, a partir de éste, el surgimiento del psicoanálisis.

En el texto de ***Sergio Ribaudo***, psicoanalista de Rosario (Argentina), se trata de una lectura de la cuestión del deseo y la pulsión en Freud, para dar cuenta del pasaje de lo imposible del deseo a su formulación neurótica como prohibido.

Diana Rona, psicoanalista argentina, pregunta por la insistencia-instancia del psicoanálisis, entre el recuerdo para olvidar/ el recuerdo para no olvidar y el olvido para recordar/olvido para no recordar. Por qué insistir-instar ahí?, como ubicar ahí el psicoanálisis?

Topología y Psicoanálisis

Jean Michel Vappereau

Desgrabación de la conferencia organizada por el grupo "Encuentros Freudianos"
en APA (Asociación Psicoanalítica Argentina), el 23 de mayo de 2000

Presentación.

Año 2000 de Encuentros Freudianos. Nuestro propósito es trabajar durante el año, el testimonio de quién pueda hablar del psicoanálisis. Nosotros decimos en nombre propio, y elegimos a quién pueda ocupar ese lugar. Y en este caso, tenemos el gusto y la posibilidad de aprovechar lo que nos pueda decir Jean Michel Vappereau en una conferencia, que nos va a servir a los que trabajamos sobre ello durante todo el año, para establecer esta articulación o relación entre Topología y Clínica.

Los voy a dejar entonces con Adolfo Benjamín, quien les va a presentar a Jean Michel, que aunque no necesita demasiada presentación, es formal hacerlo aquí en nuestra institución Asociación Psicoanalítica Argentina.

Adolfo Benjamín:

-Buenas noches. Yo tuve conocimiento de Jean Michel Vappereau, a través de amigos argentinos y luego a través de este libro que, hasta donde leí, es altamente recomendable. Les daré algunos datos de Jean M. Vappereau, que es un psicoanalista francés. Ha sido analizado de Lacan, pertenece a dos instituciones en París: la escuela Sigmund Freud y Topología en Extensión, y ha trabajado con Lacan en los últimos diez años del seminario. Ha colaborado con él, junto con Pierre Sourí y Michel Tomé. Hay muchas cosas más que se podrían decir. Quiero leerles dos o tres cosas del libro y después los dejo en compañía de Jean. M. Vappereau. Ya en la primer página, cuando hace la presentación de estas lecciones de topología, dice lo siguiente, lo cual ya es una presentación de lo que nos va a enseñar: "El psicoanálisis fue inventado por Freud al descubrir el inconsciente. Esa invención fue consumada por Lacan a través de un comentario crítico del texto de Freud, que lo somete a la prueba de su propia lógica. Esta práctica se apoya sobre un método y produce un discurso".

Ahora los dejo en compañía de Jean M. Vappereau.

Jean M. Vappereau.

-Buenas Noches. Voy a decirles, como hago habitualmente, a qué título hablo ante ustedes. Me presento como un lector de los escritos de Lacan. Conocen el volumen de los escritos que Lacan publicó en el año ’66 en Ediciones du Seuil, y una parte de estos escritos y quizás la totalidad está traducida entre ustedes. Pero voy a insistir al comenzar que Lacan escribió aún otros textos que publicó después de ese año, de modo que debería haber un segundo volumen de los escritos de Lacan. Yo los he reunido aquí en fotocopias, porque me parece que no hay que omitir que los escritos de Lacan son más que los que están publicados en el año ’66. Para mí es una cuestión de método. Me encuentro, por otra parte, como siendo un lector y un editor de Lacan. Es Jean Claude Milner quien propone para el conjunto de este corpus el nombre de *Scripta* de Lacan; de modo que queda bien marcado que hay más escritos. También leo los seminarios en diversas versiones, los leo en la medida de las ediciones que se van haciendo. Pero no he leído todos los seminarios de Lacan. Utilizo el seminario como un material asociativo, de manera de recortar los escritos que son, para mi, el texto manifiesto de lo que Lacan ha enseñado.

Este método de leer tiene el efecto de emplear el método freudiano; esto hace que yo me apegue más a las fórmulas de los escritos, porque, como ustedes saben, cuando están en análisis, es muy doloroso, cuando se es analizante, encontrar textos que no están bien establecidos; es algo que es físicamente y subjetivamente muy penoso. Ahora, con el tiempo y con el trabajo realizado, estoy menos sensible o menos expuesto a este tipo de dificultad. Pero siempre estoy muy atento a los enunciados que Lacan quiso publicar él mismo, sobre todo al hecho de que en sus escritos rescribió mucho esos textos. Si se compara la edición del ’66 con el estado de ciertos textos que habían sido publicados antes en revistas, se ve que

Lacan había continuado trabajando sobre ellos hasta el momento de la edición definitiva. Puedo testimoniar cuando me regaló el volumen de escritos (que había tomado rápidamente de su biblioteca), y me dijo: si encuentra notas en lápiz al margen, devuélvamelo. Entonces, él leía y releía sus propios escritos y consideraba modificaciones y correcciones. Considero que es una construcción que merece ser leída, a condición de jugar el juego con Lacan.

En un primer tiempo yo leía estos escritos varias veces, pero no comprendía nada; es decir, yo estaba persuadido de que ahí adentro, en este conjunto de textos, había algo que me parecía principal y que era lo que buscaba en esa época. Respondía a preguntas principales para mí. Puedo decir, treinta años después, que no estoy decepcionado. Yo hacía como todos los lacanianos, repetía como un loro los enunciados de Lacan. Y después de está sucesión de lecturas, cada vez que había leído muchos escritos, consideraba lo que no había leído durante mucho tiempo y me esforzaba en hacer una lectura exhaustiva para cerrar un período. Luego retomaba la lectura en función del trabajo que estaba haciendo en ese momento y de intereses diversos. Lacan mismo dice que un día, él se esforzó en leer la interpretación de los sueños de Freud, de la primera a la última línea. Es una manera de proceder, por momentos; son indicaciones de método, para que ustedes aprecien a que título voy a hablar.

Concerniente entonces a la Topología y a la Clínica, haré referencia a una intervención de Lacan que no se encuentra en lo que he reunido como escritos. Porque Lacan lo dejó publicar en el primer volumen de las cartas de la escuela. Era un discurso grabado, que fue publicado por sus alumnos. Se trata de una conferencia dirigida a los médicos. Se encuentra la misma idea, concerniente a la clínica, en el pequeño discurso que hace para inaugurar la sección clínica. Qué es esta clínica psicoanalítica? Es lo que le explica a los médicos diciendo que, en tanto médicos, no es necesario devenir psicoanalista si no lo desean. Ellos pueden, en cambio, aprender algo de la clínica analítica, a fin de desarrollar y de recrear una clínica médica después de Freud. Porque Freud, que era médico, inventó el psicoanálisis. Sostengo que eso se produce en el filo de la medicina moderna como continuación o siguiendo el progreso de Claude Bernard. Es decir, el hecho de crear una fisiología como ciencia y que, efectivamente, la medicina moderna ha devenido una ciencia, gracias al éxito del programa de Claude Bernard. Pero hay al final del Siglo XIX un déficit en relación a ese programa. Me parece que es esto lo que condujo al descubrimiento del inconsciente y a la invención del psicoanálisis por Freud.

Ahora bien, Lacan le dice entonces a los médicos todo lo que tienen que saber del psicoanálisis sin devenir psicoanalistas. Es algo que es necesario a la clínica médica y que viene del psicoanálisis, en tanto es una disciplina clínica. Una disciplina clínica es una bella frase de Michel Foucault, que es el que la define mejor. En "El Nacimiento de la Clínica", él dice que la clínica es una relación que no es entre un cuerpo sufriente y una mirada empática. Pero que en cambio, es una relación entre dos sujetos que están comprometidos en una misma relación al lenguaje. Ahora bien, creo que con Freud, los más bellos ejemplos de la clínica del siglo XX se encuentran en un lingüista como Jakobson, cuando él leyó los textos que trataban de la afasia y se dio cuenta que estudiaban lo mismo, sólo que él buscaba realizar una poética. Y es lo que nos da ese bello texto de Jakobson a propósito de las dos vertientes de la estructura del lenguaje, donde trata de las afasias en términos de Metáfora y Metonimia. Pienso que es un texto tan importante como el texto de Freud sobre las afasias.

Lacan dice entonces a sus colegas médicos, porque Lacan devino el gran psicoanalista que conocemos, pero siempre se sostuvo mostrando que no había renunciado ni renegado de ser psiquiatra, y es por eso que él hacía eso que sus alumnos no entendían bien, continuando y haciendo presentaciones clínicas en el hospital. Yo también soy de la opinión de que el psicoanálisis no exige ningún renunciamiento, ningún arrepentimiento. A menudo los analizantes vienen y nos dicen: "es que en ellos se ha creado un gran desarrollo del síntoma y una gran resistencia. El hecho de que si vienen a ver a un analista deben renunciar a sus creencias religiosas, por ejemplo". Sostengo que es un error dejar pensar algo parecido. El psicoanálisis no exige ninguna renuncia, ningún arrepentimiento. No se está obligado a desmentirse, sobre todo de una manera forzada. Como lo dice bien Lacan, en materia de religión, el psicoanálisis no tiene por qué tomar partido. Tenemos ya bastante qué hacer en relación con la cuestión del padre como para no tener que hacer otra cosa. Como lo dice Freud, no tenemos por qué proponer una concepción del mundo. El psicoanálisis se contenta con la concepción del mundo de su tiempo, con la ciencia de su época.

Lacan dice entonces a sus colegas médicos que la única cosa que tienen que aprender de la clínica psicoanalítica es su topología del sujeto. Pienso que nosotros estamos, esta noche, con el tema del sujeto. Entonces, hay que explicar como lo hace Lacan lo que no entiende por eso, y para esto él dio un ejemplo;

dice que la situación clínica fundamental es la de recibir a alguien, es lo que dice al comienzo de la sección clínica. La clínica son las entrevistas preliminares. La clínica es etimológicamente quedarse, estar al costado del lecho. Lacan entonces toma un ejemplo que es elemental: es que alguien viene a verlos para pedirles algo que él no quiere. Un paciente viene a ver al médico para reconquistar una función y justamente eso es lo que no quiere. Eso aclara un poco el discurso actual del lacaniano que no ve muy lejos, pero que repite un discurso sobre el goce. Porque lo que dicen hoy los psicoanalistas lacanianos, los que conozco aquí y en París, leo revistas, y ese discurso nos dice sustancialmente: soy yo el que leo y leo así lo que leo. Es lo que nos dice: el paciente goza en su síntoma; entonces es por eso que el análisis no termina. Los más cultos evocan la reacción terapéutica negativa, descripta por Freud en 1923. Se nos habla como si Lacan no hubiera aportado nada en lo concerniente a esta cuestión de la reacción terapéutica negativa.

Entonces, hay que retomar las cosas tal como Lacan las presenta. Él nos dice: una señora me viene a ver y trae a su hija. Le digo que aguarde en la sala de espera mientras yo atiendo a su hija sola. Mientras estoy hablando con la hija, la madre está tratando de hacer maniobras, como en una batalla naval, en la sala de espera, para que ese encuentro de su hija conmigo no se vuelva a producir jamás. Pero es la madre la que había traído a la hija a ver a Lacan. Entonces, la cuestión clínica de base, que Lacan va a retomar en términos de deseo y de demanda, señalando en el texto de Freud, es esta cuestión, a propósito justamente de qué es lo que la hija pide a la madre. Lacan nos dice de la topología del sujeto en la práctica, del tipo de respuesta que podemos ser llevados a dar, a este tipo de situación. Sostengo entonces que la topología del sujeto se presenta como una dialéctica, una suerte de sofística. Lacan dice, en esta conferencia, que se toma el trabajo de construirla piso por piso, de manera de asegurarse que en cada etapa, en cada piso, su auditorio se hubiera asegurado de haber entendido lo que él quería decir.

Bueno, los comprometo a prestar atención a esto, diciendo que en Lacan hay una ironía porque: ¿qué es lo que él entiende diciendo que se había asegurado que sus alumnos lo entendieran? En mi experiencia, después de estos largos treinta años, es más bien que Lacan hacía de manera de hacer decir a sus alumnos lo contrario de lo que él decía, sin contradecirse él mismo. Es un ejercicio de retórica extremadamente importante. Hablo aquí de retórica en el sentido de la argumentación. He escrito un pequeño artículo para demostrar cómo se ha comprendido al revés, cómo se ha repetido y retomado la teoría de la identificación de Freud que Lacan organizó y dice que lo hizo haciendo jardín a la francesa. Lo que él dice en los escritos es lo que repiten al revés todos lo que dicen haber leído a Lacan. Todos dicen: hay cuatro objetos del psicoanálisis y tres identificaciones. Yo demuestro en ese artículo que se puede sostener lo contrario: que hay cuatro formas de identificación y tres objetos. Conocí en París a un grupo, un poco marginal, más bien literario; se trata del grupo alrededor de Madame Kristeva y la revista *Tel Quel*; y ellos dicen que tres objetos del psicoanálisis.

Es lo que hizo que Lacan consagrara un seminario a esos objetos, es la relación del objeto, donde habla del objeto de la fobia y del fetiche, e introduce, con el objeto transicional de Winnicott**,** un tercer objeto, que va a dar con la temática del objeto **a**; que para Lacan recorre el objeto de la fobia hasta el fetiche. Más tarde lo hace en un seminario sobre el objeto del psicoanálisis, donde va a decir que hay cuatro objetos *petit a*. Es para darles un ejemplo de esta retórica, de este tipo de argumentación. Entonces, hay que desconfiar de la doxa de los grupos y por eso pienso que hay que ir a los textos.

Concerniente a las etapas, a los pisos de esta topología, él ha procedido haciendo una topología de grafos; luego una topología de superficie, en los años 60. Al mismo tiempo, estudió lógica y matemáticas; la lógica proposicional, el lenguaje de predicados y la teoría de conjuntos; (yo estoy preparando una obra de mi serie de libros sobre esta cuestión); y luego, en el último período, pasó a los nudos.

A propósito de esta topología, decía que el punto de partida es la distinción entre demanda y deseo. Hay que considerar esta cuestión en las entrevistas preliminares, en un contexto para comprender qué es lo que Lacan aporta. En el contexto de lo que Lacan llama un discurso. Estoy haciendo un curso en Bs. As. e insisto particularmente en esta noción de discurso. ¿Qué es lo que va a tener un cierto efecto en este primer encuentro? No son las buenas intenciones del practicante, ni las malas por otra parte. Lo que importa es el discurso. A tal discurso Uds. tienen tal práctica; para el psicoanálisis esta cuestión es crucial; porque si nos dirigimos con Freud al otro extremo del proceso, hablo a propósito del proceso, del comienzo de la partida, es lo que yo llamo entonces, las entrevistas preliminares; luego viene el curso de la partida. Es la cuestión de la transferencia y, finalmente, el final de la partida, lo que Lacan propone llamar el pase.

Pero si nos reportamos a la razón que lo llevó a introducir el pase, lo dice claramente en el seminario del ’62, sobre la identificación. El habla desde el lugar donde Freud había llevado sus propios análisis y dice lo siguiente: "Si ya hemos llevado y conducido a los análisis hasta ahí, es ahí donde hay que plantearse la pregunta de qué es lo que pasa". No va a introducir el pase en su institución hasta el ’67, pero, entonces, esta propuesta del seminario sobre la identificación está rodeada por la topología del toro. La mayor parte de los lectores dan vuelta las páginas muy rápidamente en ese lugar y no han leído ese párrafo.

¿Qué es lo que le pasó a Freud, a dónde apunta respecto a esta cuestión práctica de la reacción terapéutica negativa? Ocurre que Freud nos dice que el paciente viene a las sesiones pero que no hay transferencia, no hay más trabajo y Ferenczi le sugiere dar el ejemplo de cómo trabaja y le dice: usted que ya hizo lo que hizo con el psicoanálisis, muéstreles cómo trabaja. Ahora bien, Freud le responde a Ferenczi que no es cuestión de dar el ejemplo; que el analista no tiene que ocupar una posición de ideal para el paciente. Porque Freud quiere evitar una cosa, o quiere que en el psicoanálisis no haya ninguna conminación, ningún imperativo. Es un principio práctico en el psicoanálisis; pero esto no puede concebirse más que en ciertas condiciones. Nos dicen, poniendo estas condiciones, que Lacan no habría aportado nada sobre está cuestión. Es decir, que él habría dejado la cuestión que Freud introduce. Es en esta ocasión donde él va a introducir la noción de superyó. Lacan no habría aportado nada sobre esta cuestión para resolver este problema. Pero Freud mismo tenía la solución. Sostengo que la única respuesta y la buena respuesta a esta situación de la reacción terapéutica negativa, donde no hay más transferencia y que Freud interpreta como sentimiento de culpabilidad inconsciente; la respuesta es la fórmula de Freud del *"Wo Es war, soll Ich werden"*: donde eso era, donde eso estaba, yo debo advenir. Pero el problema de Freud de esa época es el de encontrar el medio de volver operacional esta fórmula ética sin practicar la conminación. Lacan nos aporta la solución a este problema freudiano, con la noción de discurso. Pero sería falso entonces y esto es lo que llamaría la cuestión preliminar a todo tratamiento de la cosa psi. Es que desde las entrevistas preliminares hay condiciones discursivas que deben ser cumplidas para que el psicoanálisis tenga lugar. Si el analista que recibe al analizante, al candidato, al pretendiente, sostiene un discurso, es decir, que él ha formado en su propio análisis una propia elaboración del discurso, bueno, este discurso tiene una eficacia sin que sea necesario hacer intimaciones o conminaciones. Y éste es un gran drama en el psicoanálisis, ver que es algo que se ha omitido en el entorno de Lacan; no se dieron cuenta que Lacan mismo había tratado esta cuestión, es por eso que lo llama la cuestión preliminar, porque él tituló así a un texto sobre la psicosis de Schreber**.** Pero sostengo, como lo dice en ese texto, refiriéndose a una conferencia precedente, él trató sobre esta cuestión preliminar diez años antes. Es decir, él sostuvo un discurso hacia sus colegas psiquiatras, que llamó propuesta sobre la causalidad psíquica. Y en ese texto que compuso en tres partes, en la primera parte él explica a su amigo H. Ey que Descartes es mucho más propicio a Freud que la teoría de H. Ey. Esto ya es un gran giro filosófico que produce dificultades a muchos lectores y que hace que la mayoría no haya leído la continuación. Tengo testimonios de esto, en un libro publicado a propósito de un coloquio titulado " Foucault, la Historia de la Locura 30 años después"; es Madame Roudinesco**,** quien organizó el coloquio. En su exposición general explica y habla de este texto de Lacan, pero no habla más que de la primera parte, lo que es a propósito de Descartes y Freud. (FIN 1 º Lado)

Lacan trata en el segundo la causalidad de la locura y en el tercero la causalidad psíquica. Entonces explica lo que yo leo como equivalente a la frase de Freud: allí donde eso estaba, ahí donde yo estoy enteramente determinado por los otros, bueno, en ese lugar yo debo comenzar a hablar en primera persona. Es la única respuesta, al decir de Lacan y Freud, a esta situación de la reacción terapéutica negativa, a la cuestión de la culpabilidad inconsciente, a la cuestión del superyó. Pero no se lo puede decir como una conminación en la práctica, cuando recibimos a alguien. Entonces sostengo que es justamente el rol del lazo social entre analizantes más allá de sus curas personales, ellos están invitados a tomar su responsabilidad en el psicoanálisis. Pero aquellos que toman su responsabilidad en el discurso psicoanalítico, que pretenden hablar en su nombre, ellos van a ser juzgados según la elaboración del discurso que ellos hayan llegado a construir. Si el discurso es sostenido con la frase de Freud, con el análisis que Lacan hace de la causalidad de la locura. Él dice que la locura es el desconocimiento. La locura según él da tres modalidades. Principalmente es la política del alma bella; en segundo lugar es el hecho de creerse o creérsela, y en tercer lugar es el hecho de ser hablado por otro. Y Uds. ven que esta política del alma bella conforma el desconocimiento. Es verdaderamente el principio de la culpabilidad inconsciente y notaran que en el siglo Freud fue entendido exactamente a la inversa. Yo los encuentro todavía hoy, pero los conozco a todos; gente que viene a ver al psicoanalista y que considera que como hay inconsciente, ahí donde eso era, ese lugar donde yo soy determinado, en esas circunstancias, no soy responsable de las tonterías y las boludeces que puedo hacer. Es así como el discurso de Freud ha resonado mayormente en el siglo. En tanto que yo sostengo, al contrario, Freud nos dice es esta ética

terrible que al final de sus vidas los humanos no sean capaces de soportar esta posición. A partir del descubrimiento de Freud, no hay ninguna circunstancia atenuante para el psicoanálisis. Entonces, si ese discurso es sostenido, el analizante que franquea la puerta del consultorio del analista, debe saberlo aún si no lo sabe. Desde Freud sabemos que hay inconsciente y que hay efectos del discurso. El debe saber que se compromete al franquear ese paso, que el analizante es aquel que renuncia a esa forma de locura. Entonces, ese acto que consiste en franquear por primera vez la puerta del consultorio, ese acto va a tener una eficacia si el discurso existe y si es sostenido. Porque es justamente lo que constatamos en la clínica de la delincuencia. Vemos que los delincuentes, jóvenes y no tan jóvenes, son seres altamente morales y en general practican esa política del alma bella; y es por eso que se incluyen en esa espiral de culpabilidad inconsciente, y por eso cometen actos delictivos sin poder detenerse. He aquí cosas que todavía no han sido entendidas ni escuchadas en el siglo y en la ciudad.

Yo escucho a personas hablar del análisis de la culpabilidad como si eso fuera analizable. O bien, se sostiene un discurso que dé corte a este proceso y saber que las entrevistas preliminares consisten, tal como lo dice Lacan, en hablar con el paciente tanto tiempo como sea necesario, hasta decidir cuál es la posición subjetiva del compromiso del analizante. En tanto él abandone esta posición del alma bella, cuando no es más cuestión de la relación del yo al mundo; cuando los analizantes vienen a quejarse de todas las miserias sociales o históricas que sufren. Yo no niego, ni por un segundo, que existan dificultades y diferencias sociales violentas. Pero va a ser necesario entrar en la continuación, en el transcurso del curso de la partida para plantearse verdaderamente la cuestión de la segregación humana. Entonces, cuando no se trata más de la relación del yo al mundo, como dice Lacan, y cuando el sujeto sabe que va a ser cuestión de la relación del sujeto al lenguaje, en ese momento, entonces, se le puede acordar una mirada. Es lo que él escribe en la Dirección de la Cura. He aquí una indicación precisa que Lacan retoma regularmente en sus escritos. Ahora bien, él nos dice a los lacanianos, a los diferentes estratos, a los auditores del seminario, y bueno, se veía que no habían leído sobre la causalidad psíquica, cualquiera fueran las escuelas y los grupos. Todos ellos tienen el mismo discurso sobre el goce que es dominante.

Lacan no nos aportó nada sobre esta cuestión, ya que en cambio, en su resumen del seminario de la ética, califica al superyó de pseudoinstancia. Conozco a muchos que escrutan en el seminario de Lacan para encontrar una teoría del superyó; es una situación incluso patética. Conozco colegas que practican el psicoanálisis y que son psiquiatras y que están en una situación insostenible en instituciones políticas y organizacionales; y esto es lo que explica los intereses más grandes, a pesar de la tentativa de la sección clínica, el desinterés cada vez más grande de parte de los medios médicos por el psicoanálisis. Y esto se prolonga hasta en los empleados de las instituciones, porque es gente que ha creído y que esperaba algo del psicoanálisis y que tratan todavía de creer y de querer que otros crean. Entonces ven que es una situación patética. Hay colegas en París que tienen una vida profesional enteramente tormentosa; que han hecho el pase en escuelas diferentes y no tienen siquiera la sospecha de esta cuestión que ellos podrían leer en Lacan. Cuando hacen el pase más se agravan, porque piensan que se trata solamente de cuestiones técnicas, que como fórmulas mágicas podrían resolver el problema. No es esa la apuesta del psicoanálisis. En el Hospital Esquirol cuando explicaba esto, un eminente profesor D**.** Ritzel, comentó, después de mi exposición, diciendo: entonces, usted dice que el psicoanálisis no es la panacea universal. Es verdad, yo pienso que no es la panacea universal. Pero pienso que es completamente eficaz para lo que pretende tratar. Pero hay que precisar lo que pretende tratar, y cuáles son las condiciones para que esa eficacia se pruebe. Sostengo que esta cuestión del superyó y de la culpabilidad inconsciente es el principio de la estructura de la neurosis; entonces, pretendo que el psicoanálisis es una manera de llegar al final de la neurosis por el hecho de las entrevistas preliminares, si se sabe lo que se hace. El hecho de comprometer a un analizante en su análisis, de sostenerlo, dejarlo y permitirle comprometerse en su análisis, eso tiene un efecto sedativo para la neurosis. El análisis es absolutamente eficaz, si se lo practica a partir del discurso de Freud, retomado por Lacan. Ustedes van a decir qué son resultados en el análisis, porque hasta ahora yo traté sobre nuestra propuesta de la clínica y la topología. Es ese tipo de ejercicio lógico, yo había hablado de dialéctica o de sofistica que constituye la topología del sujeto. Esta noche no voy a entrar en la formalización de la topología del sujeto en la que yo trabajo. He obtenido muy buenos resultados entre el ’83 y ’84; he logrado formular una construcción lógico-matemática en la cual podemos seguir los giros y los rodeos de esta sofística. Pero bueno, esto concierne a las entrevistas preliminares. Esa es la clínica, eso es la topología. En cambio, supongo que en la pregunta que ustedes me hacían, seguramente era otra cuestión lo que ustedes querían que yo formulara. Es decir, que luego, qué es lo que pasa en esta parte principal de la cura, durante este curso de partida. Sostengo que, en estas circunstancias, habiendo sido resuelto el campo de la perversión y de la neurosis, pienso que esta cuestión de la locura es algo que puede volver todo el tiempo. Porque Lacan cita en su tercera parte la palabra Locura, loca exactamente, cuando trata de la causalidad psíquica. Habla de la locura diciendo que el yo es

una instancia loca, porque el yo es una función de desconocimiento. Entonces, el riesgo de la locura, de la perversión y de la neurosis loca es siempre un riesgo que puede volver y eso puede ser una razón de ruptura. Pero sostengo que la neurosis y la perversión no son cosas nocivas en sí mismas. Lo que es nocivo es la locura, es el neurótico loco y el perverso loco. Los que se creen lo bastante importantes para pretender y para querer hacer creer que representan un tipo y que nadie los puede para, es un error y esto es falso. El discurso analítico dice y les dice que cualesquiera sean las circunstancias ellos son responsables de lo que hacen y que en la cura, en el análisis, en este discurso, ellos son incluso responsables de las consecuencias de lo que dicen, lo cual ningún discurso considera. En otros discursos ustedes pueden hacer las afirmaciones más asesinas y nadie les hará un reproche. Sostengo que la perversión es una cosa necesaria, a condición de no estar loco. Lacan nos dice al final de su vida, hablando del padre, y nos dice que el padre merece el amor y la admiración a condición de que su deseo esté perversamente orientado; es decir, hecho de una mujer. Es decir, que la perversión es una cosa respecto de la cual no hay lugar a rechazarla. Es la estructura del fetichismo y es absolutamente indispensable evitar esto de lo cual hablamos, es decir la psicosis.

En cuanto a la neurosis, el orden social reposa sobra la neurosis y el sujeto que se hace mal a sí mismo. Porque saben bien que el Dr. Lacan dice que la neurosis es la estructura del toro, y dibuja una figura topológica como ésta en el pizarrón, para explica que hay que hacer giros de la demanda y que hay que hacer otro giro que llama el giro del deseo.

Pero no hay que olvidarse de leer ni de escuchar a Lacan. La neurosis es la estructura del toro, nos dice, porque la neurosis es la estructura del sujeto que se hace daño. Lo que es molesto respecto de la neurosis es justamente cuando se entra en esta dimensión del desconocimiento total que es la locura.

Afirmo a continuación que estos datos son imprecisos. El curso de la partida de la cual es cuestión la transferencia, es la cuestión de lo que Freud llamó en 1916, de la demencia precoz. Es por eso que yo titulé el curso que estoy haciendo en Bs. As. La sombra del Objeto, porque es así como Freud presenta lo que él va a tratar desde 1914 hasta 1930. Por eso elegí la conferencia 26 de Introducción al Psicoanálisis. Hago entonces un curso que trata de estas sombras del objeto. Es un complemento que aporto a las conferencias que hice en Bs. As. hace algunos años y que se titularon Clínica de los Procesos del Nudo. Es una exposición en la que creo que no he podido comprender muchas cosas. Tuve ecos de estas conferencias en París en lo que se llama la Escuela Lacaniana que funciona alrededor de Jean Allouch. Pareciera que eso les aportó algunos esclarecimientos respecto de la cadena tres y la cadena de cuatro. Lo que hice en Bs. As. en ese momento, y en París cuando vuelva, se va a tratar de lo que llamo La Sombra de un Nudo. Dos nudos pueden ser como estos, parecidos, pero diferentes y no son superponibles en el espacio tres. En tanto, que si yo tomo la sombra de cada uno de estos objetos no marco más el pasaje del hilo por arriba o por abajo. Estos dos objetos diferentes tienen la misma sombra. No voy a entrar en esta exposición en la estructura de la psicosis, pero precisaré que la forclusión, que es el término que Lacan aporta, va justamente sobre esta cuestión que Freud trata en términos de sombra del objeto. No se trata solamente del retiro de la libido de objeto sobre la libido narcisística en esta psicosis paranoica. Freud nos dice que el sujeto hace una tentativa de cura tratando de retornar, de volver al objeto, y dice que es en esta tentativa donde el sujeto fracasa. Y, a falta de encontrar el objeto, encuentra sólo la sombra del objeto. Es justamente a propósito de esta diferencia entre el objeto y la sombra del objeto, la dificultad de jugar de una manera dinámica entre un discurso intrínseco y un discurso extrínseco En el espejo la fórmula de Freud es límpida. A propósito del narcisismo el sujeto se torna como un objeto; eso es lo que llama la posición extrínseca. Pero hay el mismo ejercicio a hacer entre el objeto y la sombra del objeto. Hay una posición intrínseca que es la sombra, una posición extrínseca que es el objeto y esta falta de poder articular juntas estas dos posiciones. Es a falta de esto que el sujeto fracasa en su tentativa de curar. Lo que trato de decir es que en tanto no se aprenda a leer la topología, comprendiendo en ella los nudos, si no hacemos esto vamos a permanecer como analizantes tributarios de una posición que tiene efectos colectivos que califico como ustedes quieran: de demencia precoz, de parafrenia, de paranoia o de psicosis, ya que esos son los términos que Freud usa en esa conferencia. Afirmo que Lacan no resolvió este problema, porque él no quería superar a Freud en esto; pero nos dio los medios de resolver esta dificultad.

Voy a detenerme aquí para que podamos hablar.

-*Coordinador*: Bueno, Jean Michel ha expuesto generosamente en una hora y media una estrategia expositiva para dar cuenta de lo que el título mismo propone: Topología y Clínica; y luego, en una especie

de subtítulo sería cómo entiende él ese discurso del psicoanálisis, que toma como aspecto central en qué consiste la cuestión del sujeto. La exposición fue rica, generosa. Es una exposición para ser estudiada y es eso lo que nosotros nos proponemos.

Pero seguramente ha despertado en quienes han escuchado diversas cuestiones que es lo que suponemos que va a ser importante abordar y establecer este intercambio y este diálogo, que enriquecerá esta primer proposición. Es decir, como Jean Michel lo dijo, esta es su lectura, es la que él ha hecho y la que nos dice. Él propone que las cuestiones que se han planteado, en pisos ordenadamente, a través de esa estrategia expositiva, para ser "bien entendidas", es decir, determinarán estos enfoques, estos recortes, que a la lectura que él hace le superpondrán estos recortes que los que quieran intervenir nos propondrán.

A partir de aquí, quien ha pedido primero la palabra es *Irene Schijman*:

> -En un momento de su exposición usted se refirió a la neurosis y a la perversión, y luego habló de neurosis loca y perversión loca. Yo creo haber entendido que cuando usted hablaba de neurosis loca y perversión loca, articulaba algo del orden del desconocimiento, para diferenciarlo de neurosis o perversión. Si es así, quisiera saber cuál es la diferencia en la función de desconocimiento típica del yo que existe. Es decir, no logro entender demasiado bien esta diferencia que hay entre neurosis loca y perversión loca.

J.M.V:

- Bueno, creo haber dicho esto: la perversión es el fetiche, incluso en el sadismo, Lacan designa al fetiche como siendo que es el torturador mismo el que se hace fetiche de su fantasma. Y distingo en cuanto a la estructura del fetichismo que es una variación que nos ha permitido aclarar la cuestión de la función del falo. Distingo esto del fantasma perverso y de su realización loca. Es decir, su realización por un sujeto que se cree obligado a representar un tipo. Le puedo dar ejemplos: no tiene ninguna dificultad clínica, por ejemplo, para recibir a alguien que viene a decirme justamente que es un perverso y que practica tal o cual perversión. Recuerde a Frank Fannon, el líder de la revolución argelina, que escribió "Los condenados de la tierra "; hay un debate entre Octave Manoni y Frank Fannon, a propósito de la descolonización y el psicoanálisis que es muy interesante. Fannon había sido formado en una psiquiatría comportamental en Moscú; es un problema para él que no sabe resolver cuando viene a consultarlo un comisario de policía francés, para quejarse de practicar la tortura en la comisaría en Argelia, y va a ver al psiquiatra para pedirle que lo ayude a resolver esta dificultad. Fannon estaba molesto, porque no sólo era el líder de la revolución argelina, sino que al mismo tiempo era psiquiatra en la ciudad y en la clandestinidad. ¿Qué es lo que dice el psicoanálisis de esta situación?. No hay nada más que hacer las entrevistas preliminares en tanto esa persona no deje de tener esa práctica. No es cuestión de practicar el psicoanálisis con un torturador en ejercicio. La estructura de la perversión existe, es el fetichismo. Todo eso es interesante justamente desde el punto de vista del psicoanálisis, pero hay condiciones éticas para el ejercicio del psicoanálisis y conciernen al analizante. La responsabilidad está del lado del analizante. Entonces, las cosas, en mi opinión, son muy precisas; no hay ninguna dificultad para orientarse en la práctica. La diferencia entre la neurosis, el prototipo de la neurosis, es la fobia y ahí ven bien que las dos estructuras están opuestas. Del lado del fetiche hay algo de atractivo; si incluso el discurso analítico dice que esta atracción es irreprimible, adónde vamos?, porque no es verdad, pero para que esto no sea verdadero es necesario que se lo diga y que se lo sepa. Cuanto más el sujeto se compromete en la responsabilidad respecto de las consecuencias de lo que hace, más fácil le va a ser interrumpir esta espiral infernal de la culpabilidad inconsciente, y esto también es verdad para la neurosis. Estas son indicaciones muy netas de oposición.

Intervención: *Noemí Cohen Levis*

> Dr. Ud. habló de responsabilidad del analizante y habló que el analizante es responsable de las consecuencias de lo que dice, y dio mucha importancia a las entrevistas preliminares, teniendo en cuenta que en éstas se decidía la cuestión de la locura, haciendo Ud. la diferencia con la causalidad psíquica y planteando que esta responsabilidad implicaba que alguien decidiese querer dejar de estar loco. Ahora bien, esto pone en prueba constantemente, Ud. habló de alma bella, la posición del sujeto enfrentado o con respecto al alma bella. Quería preguntarle, puesto que Ud. dijo que esto, si bien tiene que ver con las entrevistas preliminares, puede volver una y otra vez, y puesto que hablamos también de una identificación a su síntoma y que esto es la fuente de todos

sus problemas, y que los problemas le vienen del otro; sin embargo Ud. está planteando que en algún momento alguien tiene que decir "yo a esto también". Mi pregunta entonces es esta: para que se pueda decir "yo", ya no a pesar de estar loco, sino a esta identificación a su síntoma, este síntoma tiene que ver con esto que Ud. habló de, en el transcurso del análisis, ir de una manera dinámica entre lo extrínseco objeto y lo intrínseco la sombra, y por lo tanto construir un objeto?

J.M.V.:

- La pregunta que me hace respecto a la identificación al síntoma es algo de lo que no hablé esta noche, pero me alegra que haya evocado esta fórmula. Se trata ciertamente de esto que es quien el autor de los problemas, de las dificultades, es el sujeto mismo. (fin casette nº1)

Que se da cuenta que es él mismo la causa de sus propias molestias, pero esto puede ser reconocido, efectivamente después del trabajo de reconstrucción, de lo que causa justamente en el sujeto. En relación a esta identificación al síntoma lo que yo voy a decir es que es el sujeto mismo aquel que se molesta, quien se jode.

En la pulsación intrínseco extrínseco, que es mi manera de comentar el narcisismo, el sujeto se toma como objeto, es una posición extrínseca y él permanece intrínseco a su cuerpo, él es sujeto de su cuerpo. Ven que en la pulsión escópica, es necesario que haya un espejo para producir esta estructura. Pero del lado de la pulsión invocante no es necesario de un instrumento. El sujeto a la vez identifica a lo que quiere decir y al mismo tiempo se escucha decir, porque él tiene las orejas que están escuchando. Esto es lo que hace decir a Lacan que la pulsión invocante donde el objeto es la voz, es la pulsión que está más próxima de la estructura del inconsciente, porque no hay necesidad de un artificio, de un instrumento suplementario. No comenté esta noche el hecho de que esta estructura extrínseca e intrínseca es la estructura del lenguaje en el sentido en que no hay metalenguaje. Lo que dice Jakobson, no Lacan, que hay necesariamente metalenguaje porque no es justamente un código animal; la diferencia entre el lenguaje y el código animal es la función del comentario. La diferencia entre la comunicación y la transmisión es está capacidad de comentario. Pero Jakobson agrega, que este comentario no se hace como una salida fuera del lenguaje: se puede comentar y hacer la gramática del español en español. Esto es una estructura pulsativa del lenguaje. Comentario quiere decir consciencia; hay necesariamente metalenguaje, pero es fugaz, y no es un verdadero metalenguaje porque es en la misma lengua. Yo construí en lógica este operador que dice esta negación que no hay metalenguaje. Eso quiere decir: es falso que no hay metalenguaje y es falso que haya metalenguaje. Para aquellos que puedan interesarse en la lógica formal, esta definición que escribo así: es falso que P y es falso que No P, remarcando que aquí hay dos negaciones distintas, es porque yo he construido un nuevo tipo de negación que puedo construir una tercera. Entonces la construcción del objeto es la práctica del análisis que hace estructura que yo también llamo narcisística, porque es escandaloso para el pensamiento que se hable tan mal del narcisismo porque Freud habló del narcisismo a propósito de la neurosis narcisística. Pero el narcisismo es una cosa muy buena, necesaria. Seguramente que es el lugar de una tensión erótica que va a transformarse en el territorio. Hablo de territorio en la libido, del territorio de una manera etológica como en los animales. Pero el ejercicio del narcisismo es una necesidad, es saludable porque son justamente sus déficit, fallas las que no funcionan en esta cuestión de la forclusión. Es decir, el sujeto dice este tipo de fórmula; yo lo excluyo del discurso de la ciencia, es decir, es verdad que no es la lógica canónica clásica, pienso que los que quieren sostenerse en el discurso del la lógica canónica clásica porque ya que es la concepción del mundo que nos rodea, bueno ellos tienen razón. Pero como dice Freud, esto no nos tiene que impedir pensar menos por eso. Porque nosotros podemos saber que este tipo de negación funciona constantemente en el lenguaje.

Para hablar de la construcción del objeto a partir de esta estructura narcisística agregué el problema que para mí es el más interesante, es el carácter imperativo de la palabra. Lo que Lacan llama el discurso del amo, que es lo que produce un efecto de imperativo por el hecho de que se dice, y establezco sobre esta estructura de la palabra que además hace que el hecho de decir diga cosas verdaderas, es lo que se exige del discurso público, que lo que se diga sea sostenible. Uds. van a comprender la función de la palabra si reflexionan en lo que es la mentira, porque en la mentira, cuando alguien miente, le reprochamos que diga informaciones falsas. Le reprochamos a alguien decir algo que es falso, si yo les digo que es algo que falso, si digo por ejemplo que en este momento es de día en Bs. As., en estas circunstancias no es una mentira, es sólo una tontería de mi parte o algo falso, pero no es una mentira porque yo dije que iba a decir algo falso. Una mentira es cuando alguien dice algo falso porque el hecho de decir exige que eso sea sostenible, que sea verdad. Es la razón del hecho de que el rumor en su causa escape totalmente a los

sociólogos, porque el rumor reposa sobre el hecho de decir en circunstancias semipúblicas, semiprivadas, donde se permiten decir cosas falsas y eso circula. La palabra asegura una cierta permanencia. Yo con esto los pongo en guardia sobre todo a las metáforas respecto de la inscripción de la escritura, de los trazos, porque hay algo que no está escrito en ninguna parte, pero se asegura una permanencia por la palabra. Lo que es extraordinario es que esta función simbólica de la palabra respecto de la cual yo demostré, refiriéndome a Tarsky**,** que se trataba de la función del falo tal como Juanito lo dice y que Freud va a poner en el centro del debate psicoanalítico. Cuando él deja de escribir su ensayo sobre la teoría de la sexualidad en el '22, es después de escribir ese pequeño ensayo sobre las configuraciones genitales infantiles. Es ahí donde se trata de esta historia de la palabra y como incluso los animales son susceptibles de obedecer a la palabra. La diferencia entre los animales y el mundo de los seres parlantes, de los sujetos que nosotros somos, no es la palabra sino la estructura del lenguaje tal como la describí precedentemente. A los animales, Uds. los pueden neurotizar, pero no pueden hacer series infinitas, la dialéctica se detiene muy pronto; entonces no tienen recurso al lenguaje. Lo que es sorprendente, en cambio, es esta función simbólica de la palabra que va muy lejos en la etología animal. Como por otra parte la función escópica va muy lejos en la etología animal. Roger Keival, que ha vivido mucho en la Argentina, escribió mucho sobre esta función escópica y Lacan lo cita. Lacan habla de estos fenómenos de fisiología en la propuesta sobre la causalidad psíquica, donde dice que la función del psicoanálisis es construir ese objeto que llama, en la época, Imago. Y Uds. se dan cuenta de la dificultad porque Freud creyó que era biológico. Tienen lo más extremo de lo simbólico, que tiene consecuencias en lo más extremo de lo etológico y fisiológico. Pero lo que hace la diferencia entre lo imaginario y lo simbólico es justamente esta estructura del lenguaje, esta pulsación que se encuentra en el narcisismo y es eso lo que es real en el nudo de este problema. Podemos leer a Freud de esta manera y eso es hacerlo desde un ángulo completamente diferente al que se hizo antes. Construir el objeto quiere decir darse cuenta que el sujeto tiene que hacer un agujero y que es necesario que él aprenda a anudar ese agujero para identificarse a ello, eso lo constituye y eso cierne por los elementos y los argumentos que acabo de enumerar. Eso cierne un objeto que hay que construir particularmente cada uno en su experiencia. Son indicaciones precisas, pero hay que hacerlo y eso siempre es nuevo.

Intervención: *Carlos Bach*

> Quisiera preguntarle sobre algo que me pareció sumamente importante en su exposición, aunque no estoy seguro del alcance que le dio, y es la mención del problema, en los medios lacanianos, con el énfasis del término goce. Si yo lo seguí bien, me pareció que hay una relación para usted entre el problema de ese énfasis y cierto riesgo de desestimar la responsabilidad subjetiva del sujeto, del analizante. Como una ética del analizante, sin la cual el análisis no podría empezar. Esto, pensado de ese modo, me parece que permitiría distinguir al menos, de los muchos modos como Lacan utiliza el término goce, hacer una distinción principal entre el goce pensado como una positividad, como algo que esta allí, vamos a decir "metapsicológicamente" y el goce en pérdida, el goce como algo que recién en una retroacción, a partir de la operación analítica misma se puede inferir, en la medida que el analizante sí toma la responsabilidad ética, en la medida que hay condiciones para el análisis en ese sentido. Este goce en pérdida, como un goce que se infiere retroactivamente, y esta es la pregunta, estaría más ligado a un término que me parece que usted no mencionó, o al menos no lo subrayó, que sería el deseo?

J.M.V.:

- El goce es una continuación de la teoría de la pulsión en Freud, en los años '30, y es una continuación de la teoría de la libido. Freud decía que Jung no comprendía, pero nadie comprendió tampoco. Hay necesariamente dos libidos, pero es la misma; la conferencia 26 comienza por ese comentario. En Lacan hay necesariamente dos goces y son el mismo. Hay una manera simple ya de poder pensar esta situación, es pensar la banda de Moebius. Que es lo que dice Freud: hay necesariamente dos libidos, pero es necesariamente la misma. Una hoja de papel, un pedazo de superficie, tiene necesariamente dos caras y observen que si considero la superficie de Moebius no hay más que una sola fase, es que se puede pasar de un lado del papel al otro sin pasar por el borde recorriendo un circuito continuo. He aquí un objeto que nos muestra cómo tiene necesariamente dos caras localmente y en su construcción no tiene más que una. Y por una construcción obtenemos el hecho de que haya una sola. He aquí una manera de empezar a pensar la cuestión de la libido en 1916. Luego la cuestión de la pulsión en Freud en los años 30 y la cuestión del goce en Lacan. Pero su pregunta es más precisa. Los dos goces: uno es el goce fálico, masturbatorio, el frotí-frotá, el modelo animal, el coito, todo eso va allí dentro y después habría un otro. Y

este otro es necesario que no sea. Ustedes ven que hay algo ahí pulsativo, es para responder su cuestión respecto del goce y el deseo.

Sobre la banda de Moebius se puede hacer todavía otra cosa. Si usted hace dos giros, un trayecto como este, Ud. aísla una zona que tiene la misma estructura que la banda de Moebius misma y que aísla dos caras diferentes en el resto de la banda; es lo que trato en un capítulo de Estofa. Pero si reduce esta banda azul, la cierra, la puede reducir a un simple corte. Lo que está alrededor va a tener la misma estructura de lo que está alrededor aquí. Le puedo poner color, voy a poner color verde aquí, sin que sean muy largos, y acá vamos a tener el color verde y marrón aquí, las dos caras marrón y verde son distintas y es la misma cosa en las dos figuras. Qué es lo que hay de diferente aquí? Es que el trazo que está aquí ha devenido más largo una superficie, eso puede cerrarse y puede abrirse. Cuando está abierto es esta zona que Lacan llama realidad, amor por el padre lo llama goce. Esta es la estructura de la banda de Moebius. Cuando se cierra Lacan llama a este momento líneas sin puntos en el *Etourdit***,** pero es también lo que llama en el seminario 11 travesía del fantasma. Es el ocho interior que se atraviesa a sí mismo y es una línea sin puntos, porque cada punto viene a anular un punto opuesto. Y bien, este corte en el discurso de Lacan es el deseo. Es decir, es el momento donde justamente no hay más goce. Pero sostengo que no es una necesidad permanecer fijado a ese lugar; yo diría que es más bien del orden de la psicosis el fijarse. La forclusión sería en este esquema el hecho de impedir a la banda cerrarse, pulsar o adoptar posiciones rígidas. Lo que propongo con esta topología es justamente flexibilizar en esta sofística. Es algo que pasa, que se cierra y que se abre. Hay elementos que son invariantes en el discurso de Lacan, muy constantes. Lacan llama también a esta zona amor por el padre y es lo que se llama la realidad psíquica en Freud.

Intervención: *Juan Carlos Gorlero*

> Creí entender que la topología vendría a permitir poder escribir esa especial función que usted dice que se ve en la clínica, en el ejemplo de esa mamá que lleva a su hija a consulta y que uno podría decir que es verdadero que quiere que la traten y también que es verdadero que no quieren que la traten. Y en realidad pareciera que para poder advenir a ese verdadero que no quieren que la traten, que sería aquello que pone en acto y que el sujeto no puede decir ahí: soy yo quien no quiere que la traten, tiene que vencer esta función de desconocimiento, como si verdaderamente entonces la resistencia del *"Wo Es war, soll Ich werden"*, advenir a donde eso era. La pregunta es entonces si es esta función de desconocimiento, si la locura en todo caso sería que no entre, en las afirmaciones del sujeto, aquello que realmente él tiene encriptado para sí. Porque esto me hace me un obstáculo en lo siguiente: evidentemente, en un primer momento sería detectable este desconocimiento, en la medida en que uno detecta un alma bella, alguien que no quiere comprometerse con el curso de un mundo, si lo tomamos a Hegel, alguien que dice yo no tengo nada que ver con eso. Pero luego es todo el trabajo del análisis levantar ese desconocimiento para que realmente el sujeto se comprometa. Y si no es eso, el efecto final donde un sujeto adviene a hacerse responsable de los efectos de la palabra.

JMV:

- Pero es la dificultad misma de este discurso, que es el discurso del psicoanálisis. Es por eso que Freud lo consideraba como una tarea imposible, porque yo decía esta noche que son las condiciones para comenzar, Ud. dice que es el final de la empresa, yo creo justamente que para poder comenzar hay que terminar. Y digo que es un problema que no ha sido resuelto totalmente, sino que vuelve todo el tiempo. Pero esto no impide que haya diferencia entre los datos de hechos que están dados y los hechos de discurso. Si no se sostiene el discurso se complican las cosas al punto de volverlas verdaderamente imposibles. Que alguien me diga respecto de las dificultades que puede haber en la práctica, estoy totalmente de acuerdo en eso, pero hay principios, hechos discursivos que son necesarios de ser elaborados, discutidos, para que devengan eficaces. Sabemos que en los hechos mismos, las cosas no se hacen de una manera directa, en cambio agrego que hay otra tarea, coordinada ésta, porque lo que yo digo es que la locura no es analizable. Es por eso que es un hecho de discurso que se vuelve eficaz; la solución en relación a este desconocimiento.

Hay todo un juego de Lacan a propósito de Hegel, a propósito del reconocimiento. Lacan le tendió una trampa a sus alumnos, porque utiliza la palabra amo para hablar del discurso del amo y es la palabra que encontramos en Hegel como el amo y el esclavo, y luego la palabra reconocimiento sería la apuesta de esta lucha entre el amo y el esclavo; el reconocimiento de este tipo no es más que el hecho de la

sublimación. El deseo de ser reconocido tiene que ver con la sublimación. Y de paso, agrego que esta sublimación permite tener una relación atemperada con el objeto que permite al sujeto debitar la locura. El que llega a sublimar puede tener una relación atemperada con su objeto, entonces el poder hablarle a él de su objeto no lo va a volver un loco. Pero no todo el mundo es capaz de sublimar, es por eso que existe el psicoanálisis. Entonces está este juego de Lacan de la palabra reconocimiento, algunos de sus alumnos no comprendieron su análisis de la sublimación en la ética, y luego Lacan siempre habla del reconocimiento de una manera irónica, porque el psicoanálisis es el reconocimiento del deseo y ese reconocimiento es algo que participa de algo que Ud. llamó el desconocimiento. Es por el reconocimiento de su propia responsabilidad, que es completamente diferente del reconocimiento de los otros, es por ahí por donde se supera el carácter nocivo. Lo que Snar, que es un psicoanalista francés, llamó el Universo Mórbido de la Falta. Insisto en el hecho de que hay algo no analizable, pero que no es sin respuesta, desde el punto de vista del discurso analítico. El resto del trabajo es construir algo que constituya el análisis, pero que encuentra otra dificultad que es el de encontrar las sombras en lugar del objeto, es decir, la psicosis. Estamos en eso, pero yo afirmo que tenemos los medios para avanzar en este territorio, para construir el objeto.

Intervención: *Luisa Kremer*

> -Este es mi primer encuentro con su pensamiento y algunas cosas creo haber entendido y otras no. Dentro de las que entendí, quería preguntarle cómo piensa Ud. los criterios de analizabilidad que plantea Freud; el tratamiento de prueba, dentro de la introducción del tratamiento en los escritos técnicos y la relación con las entrevistas preliminares que estaba planteando una y otra vez en su presentación y en sus respuesta.

JMV:

-Considero que es justamente de lo que se trata. Agregaré solamente, a propósito del carácter no analizable, que es justamente el objetivo del proceso, reducir algo. Para pasar en un instante por un lugar y después de ese pasaje las cosas no son más como antes. Eso puede pasar de una manera salvaje, hay testimonio de gente que dice haber cambiado su existencia por un suceso que les ocurrió. Pero el hecho es que es diferente hacerlo en razón de una configuración discursiva; porque este pase produce una separación entre un material analizado, es justamente eso la constitución del objeto, y algo, como Freud lo dice desde el principio y que lo vemos desde las entrevistas preliminares, algo que es inanalizable. Es justamente que el analizante va a darse cuenta que el analista al cual se dirigía no era justamente a aquel a quien él quería dirigirse. Que su analista no era ese. Hay una dimensión al final de la cura que es del orden de la decepción. Es lo que le hace decir a Lacan: al psicoanalista lo hago des-ser. El verbo des-ser que es un neologismo. Pero *des-sui* que sería, al analista yo lo des-soy , resuena en francés también parecido a*desui* que es decepción. Y des-ser evoca también el desierto, donde no hay agua. Lacan dice en ese momento que hay que devenirlo. Devenir el analista de su propia experiencia, es incluso una forma de modificación al síntoma. Es haberse dirigido a alguien y darse cuenta que aquel a quien nos dirigíamos no era ese. Lo mejor que se puede hacer es tratar de ser el analista que se hubiera querido tener al principio del análisis, de esa manera al menos, eso hará decepcionar a sus analizantes, eso les va a permitir terminar su análisis, permite resolver la transferencia que estaba dirigida a la persona que es el error y eso constituye algo que corre desde el principio y que constituye lo inanalizable

Síntoma y tiempo - 10 - RSIΣ

Jairo Gerbase

Somos tóricos

Bajo las siglas RSIΣ quiero tratar sobre la relación entre el Síntoma y los tres registros de Lacan: lo Real, lo Simbólico y lo Imaginario. Quiero mostrar la relación de equivalencia, de homogeneidad y de solidaridad que existe entre estos cuatro registros. Quiero demostrar que éstos se encuentran en la misma dimensión. Para llegar a ello sería preciso abordar primero lo que Lacan llamó los sistemas del mundo.

Comenzaré por una frase en torno a la cual deberé girar algunas veces: "somos tóricos". Divirtiéndose con ello, Lacan llega a decir que si así lo quisiéramos, podríamos elidir la "ó" y seríamos "tricos" como un bastón. Somos un cuerpo que se parece a un bastón agujereado, con muchos agujeros, principalmente un agujero en la extremidad anterior y otro en la posterior. Un cuerpo agujereado, tórico.

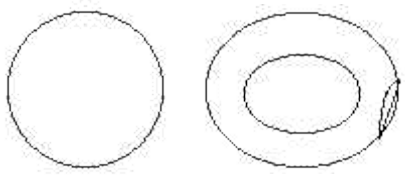
Hasta ahora se ha insistido en representarlo por medio de la esfera, pero la esfera no tiene agujero, y por lo tanto no expresa perfectamente la representación del cuerpo humano. Esa imagen del cuerpo como esférico es una herencia platónica, una manera de pensar el cuerpo redondo, como una bola, como un sistema cerrado.

Para la filosofía y la matemática, la forma circular era la forma más perfecta, tanto así que se derivo de la geometría, una disciplina llamada topología. La topología es la disciplina que estudia las propiedades que permanecen invariables en los objetos, cuando son sometidos a ciertos tipos de deformaciones como la dilatación y la compresión, pero excluyendo la fractura y el descuartizamiento. la topología permite mostrar que la esfera es una figura con la cual sólo se puede hacer una vasija. Para que se haga una taza es necesario un disco, una figura circular con un agujero central que pueda ser deformado de modo de obtener la taza y su asa. Las figuras más conocidas en la topología son: la garrafa de Klein, el gorro cruzado, la cinta de Moebius, la trenza, el nudo. Una aplicación bien conocida de la cinta de Moebius es la siguiente: al girar, una correa de transmisión, puede desgastarse debido al roce de las ruedas. Pero, si la correa se torciera 180° antes de coser sus extremidades, ésta podría obtener una mayor durabilidad, pues se desgastará igualmente por ambos lados. En verdad, la cinta retorcida tendría solo *una* superficie interna y *un*borde.

La imaginarización platónica no sólo dominó al mundo, sino al propio concepto de ser: el mundo es redondo, el ser es redondo, todo lo que pensamos es redondo. A esto se le denomina *mor geometricus*. Aprehendemos el mundo, en primer lugar, a través de la mirada, a través de la imagen. Hacemos de inmediato una imaginarización. Si se dice censura se piensa en resistencia. Se dice recalcar y se piensa en represión. No se piensa en elisión, en metáfora, lo que supondría la simbolización, la aprehensión del mundo por medio del significante. La imaginarización platónica impuso la noción de dentro y fuera. Para el caso del cuerpo humano la imaginarización esférica impone pensar que el interior del cuerpo es un dentro del cuerpo, el exterior un fuera del cuerpo y de allí se derivará la dimensión imaginaria de una serie de nociones como energía, estrés, conciencia, mente, etc.

La intención de Lacan (1) fue de intentar introducir otro modo de imaginar los objetos del mundo y sobre todo el cuerpo. En el cuerpo humano, dado que es agujereado, tórico, el interior se comunica con el exterior. Hay una continuidad entre el interior y el exterior del cuerpo de tal manera que no se aplicaría perfectamente la noción de que hay un interior del cuerpo que es lo subjetivo y un exterior que es lo objetivo.

Envés de representar el mundo como una bola, que es una esfera, propuso representarlo por la figura de una cámara de aire, que es un toro. Puede hacerse un pequeño corte en el toro y a partir de allí, hacer pasar al exterior la cara que estaba en el interior. Aunque la figura continúe siendo la misma. Esto muestra que el centro y el exterior del toro son sólo un único espacio, de tal manera que puedo atar varios toros y construir un nudo de toros.



inversión toro nudo borromeano de toros

esfera toro

Fue necesario proceder a esa marcha atrás en dirección a la topología, cuando Lacan concibió el síntoma como una estructura topológica. Su experiencia lo obligó a reconocer en el síntoma, una función especial del nudo, una función que le faltaba a la estructura borromea. La propiedad fundamental del nudo borromeo es que al cortar cualquiera de los aros el nudo se deshace. Esto lo llevó a buscar otro modo de atar esos registros, que es su tópica del aparato mental (2). El sintió la necesidad de anular la propiedad borromea del nudo, y volver esa estructura más sólida. En el caso contrario, la estructura mental estaría siempre en riesgo de deshacerse. Cuando se deshace, por ejemplo, la dimensión de lo imaginario, puede declararse una psicosis. Por lo tanto, intentando verificar si realmente el análisis podría llevar al hablanteser a poseer una estructura mas solidaria, en que cada uno de los registros contribuyese a darle mas estabilidad al sistema, propuso atar esa estructura con un cuarto nudo que llamó sigma (Σ), síntoma. A partir de allí, amarrado por ese cuarto aro, si ahora se corta un aro, el nudo no se deshace, la propiedad borromea no se verifica y esto era lo que él perseguía desde el punto de vista topológico. Suponiendo que el análisis debería desembocar en ello, Lacan se obligó a dar una definición del final de análisis que implicase al síntoma, una definición del final de análisis como una identificación al síntoma. Esto lo recondujo al concepto de identificación, haciéndolo reelegir un léxico que había trabajado quince años antes (3).

Las cuatro identificaciones

En la enseñanza de Lacan existe la intención de mostrar que la identificación es normativizante y por ello mismo alienante; aliena el sujeto al Otro. Por ello, volver al concepto de identificación fue sin duda reconocer que no puede ser sobrepasada, no puede irse más allá de ella. El concepto de identificación es necesario para la teoría analítica.

Releyendo el artículo sobre la identificación (4), se observa que Freud distingue tres modos de identificación. A esas tres identificaciones puede agregarse una cuarta identificación. Por ese motivo, consideré necesario revisar las tres identificaciones de Freud, verificar en que se distinguen éstas, porqué fue necesaria esa distinción y porqué puede incluirse allí un cuarto modo de identificación, la identificación aislada por Lacan.

Freud comienza el artículo diciendo que la identificación es la más remota forma de lazo social. Dice que un niño toma al padre como su ideal, quiere ser como él. Dice que luego, o aun simultáneamente, un niño desarrolla una relación de objeto con la madre. Distingue por lo tanto dos modos de relación primarios: la identificación y el amor. Llega a decir que una relación de identificación y una relación de amor pueden distinguirse si la dependencia del lazo se dirige al sujeto o al objeto. En el primer caso es lo que se querría *ser* y en el segundo es lo que se querría *tener*. Entonces, una relación de sujeto es posible aun antes de una relación de objeto, razón por la cual Lacan declara no haber entendido porqué Freud calificó ese modo de identificación al padre como identificación amorosa (5).

Freud aísla un segundo tipo de identificación, la identificación tal como ocurre en la estructura del síntoma histérico. Toma como ejemplo el caso Dora. Si ella desarrolla la misma *tos* de su madre podría querer significar una relación de identificación a su madre y una relación de amor con su padre. Si, por otro lado, imita la *tos* de su padre, en ese caso, la relación de identificación aparece en el lugar de la relación de amor, a esto Freud lo denomina identificación regresiva, dado que escogió el objeto de amor como objeto de identificación, primera forma de lazo social. Este tipo de identificación es siempre parcial, es decir, toma prestado sólo un rasgo aislado del objeto.

Considera la identificación un factor importante en la formación de los síntomas histéricos. Esta permite al sujeto expresar en el síntoma no sólo las experiencias propias sino también las del otro. Se trata de una

especie de solidaridad. Esto es lo que lleva a Lacan a decir que la histérica es radicalmente otra, que no es ella sino como otra (6). La identificación histérica consiste en una inferencia. Para usar los términos de Freud se diría que la identificación histérica no constituye una inferencia acerca del sentido del síntoma, sino una inferencia basada en una semejanza causal, es decir, estructural.

La "bella carnicera" (7) nos ofrece el paradigma de la identificación histérica al expresar celos de la amiga e identificarse a ella por medio de un síntoma - el deseo insatisfecho. Se ubica en el lugar de la amiga, en el sueño, porque ésta estaba ocupando su lugar en la realidad. Lacan denominó esta identificación como identificación de participación histérica, ratificando que la identificación histérica no se dirige al sentido, sino a la estructura, al hecho de incidir en el deseo, es decir, en la falta tomada como objeto y no en la causa de la falta (8).

El tercer modo de identificación, el más frecuente y particular modo de formación del síntoma, la identificación no toma en cuenta la relación de objeto. Es el clásico caso de la colegiala. Una de las jóvenes de un internado recibe una carta de un enamorado secreto que le despierta celos y reacciona con una crisis histérica. Algunas de sus compañeras, por una relación de identificación, reaccionan con igual síntoma. Se trata del deseo de estar en la misma situación. La identificación es en este caso, el signo inconsciente de un punto de congruencia entre los dos sujetos.

Entonces, la primera identificación - identificación amorosa al padre - es la primera forma de lazo social; en ella, el objeto de identificación es el mismo objeto de amor; en el segundo tipo de identificación - identificación de participación histérica - de manera regresiva, la identificación sustituye la relación de objeto; el tercer modo de identificación - la identificación al rasgo unario - es soportada por un rasgo común con un objeto que no tiene nada que ver con un objeto de amor. Intentando dar un ejemplo divertido de lo que es una identificación a un rasgo unario, Lacan afirma que el rasgo unario nos interesa porque, como Freud subraya, no tiene nada especial que ver con una persona amada. Una persona puede ser indiferente y sin embargo uno de sus rasgos será escogido para constituir la base de una identificación. Así es que Freud cree poder dar cuenta de la identificación al bigotito del Führer (9).

Examinando los tres tipos de identificación en Freud, Lacan concluyo que puede reducirlas a un solo tipo, pues lo que importa es la identificación al rasgo unario y esa identificación es una identificación de un significante a otro significante (10). Una vez mas se trata, de su esquema del significante articulado [S_1 ---> S_2]. Siempre es por medio de un significante que lo "mismo" entra en relación de identificación con lo "otro".

Finalmente, al proponer el final de análisis como una identificación al síntoma nos invita a buscar, qué del síntoma es susceptible de identificación. La jovencita que fue a estudiar a otro lugar y no pudo quedarse allá por mucho tiempo porque comenzó a pensar que sus padres podrían morir y ella podría no llegar a tiempo para el entierro, reveló que su madre también está sujeta a pánicos. No se debe concluir apresuradamente que ellas están identificadas al sufrimiento del síntoma. Ella misma refuta esta conclusión diciendo que es extraño que se quiera identificar al sufrimiento del otro. Es razonable que se quiera identificar a algo que sea útil, del cual se pueda usufructuar. Que se quiera usufructuar del sufrimiento, que es inútil, parece extraño, pero creo que con su concepto de identificación al síntoma, la intención de Lacan es demostrar exactamente que lo que es inútil puede usufructuarse, que puede gozarse del síntoma. Gozar del síntoma es encontrar satisfacción en la insatisfacción, en el sufrimiento que el síntoma acarrea, es encontrar placer en el displacer que el síntoma ocasiona.

Esta cuestión es de mucho interés porque para algunos autores resulta que el fin del análisis es identificarse al analista. Lacan está en desacuerdo con ello y se pregunta si el fin de análisis no seria identificarse al inconsciente. También está en desacuerdo con esa conclusión pues no ve como puede dársele un sentido al inconsciente, a no ser el de situarlo en este Otro portador de los significantes que controla al sujeto. Por fin se pregunta si el fin de análisis no será identificarse a su síntoma, tomando las garantías de una especie de distancia?

Por ello él comienza su nuevo seminario sobre la identificación (11) diciendo que va, con su *un-equívoco*, a introducir algo que va mas allá del inconsciente, que investigará la relación entre lo que llamamos interior, que llamamos psiquismo, que Freud mismo llama endopsiquismo, y lo que corrientemente llamamos identificación, que se cristaliza en una identidad.

Volvamos a lo que Freud denomina primera forma de lazo social. ¿Porqué no es el amor a la madre la primera forma de lazo social, ya que el parásito humano habitó su vientre por un largo tiempo antes de caer?. ¿Porqué el primer vínculo, la primera relación al otro no es el amor sino la identificación?. ¿Porqué, al contrario de Melanie Klein y sus discípulos, principalmente Balint, que construyeron toda una teoría analítica cuyo fundamento del primer vínculo de la relación humana es el amor primario, Freud introduce como la primera forma de discurso, a la identificación y mas precisamente la identificación al padre?.

De hecho, no tiene la misma consistencia decir que el amor es la primera forma de lazo social y decir que la identificación es la primera forma de lazo social, porque el propósito de Freud es introducir un concepto, en el plano llamado mental, que es el plano de los discursos, que equivalga al concepto que, en el plano somático, llamamos: genético. Así como la genética quiere saber como se genera el soma, Freud quiere saber como se genera la mente. Existen genes, existe un ácido desoxirribonucléico - ADN - que tiene informaciones, que genera el soma. Freud usa el mismo argumento científico para saber como se genera la mente, cuáles son los genes de la mente, y los llama identificación. Es por ello que dice que la identificación es el primer lazo social. Para que se entienda como se genera la mente, el lazo mas importante no es el amor, no es la relación de objeto, sino la identificación, la relación de sujeto. Freud quiere saber de que manera se constituye lo que llamamos mental, en lo "mismo". Así, el parte del principio de que, para que se constituya lo mental, que como se dijo es el discurso, es preciso que ese "mismo" entre en una relación de identificación con el "otro".

Balint llegó a comprender esa necesidad de fundación del sujeto, pero la atribuyó al primer objeto de amor, al *primary love*, a la relación de objeto (12). Para saber como se constituye el sujeto, lo mismo, diferente a lo otro, para saber como se generan los pronombres yo y tu, no es preciso evocar primero el amor, sino la identificación. Para desarrollar una catexia de objeto, para amar, es preciso que ya haya yo, es preciso que yo ya me haya constituido como lo "mismo" e inclusive que ya ame a mi propia imagen, que me ame primero a mi mismo, que es lo que llamamos amor narcisístico.

Con el concepto de identificación, Freud quiere pensar que el primer lazo, es la constitución de lo "mismo". Por ello él no dice que el primer lazo social es el amor, porque este ya supone una relación con el "otro", así sea el amor narcisístico, caso en que el cuerpo propio es tomado como otro. El amor es la segunda forma de lazo social. Antes de constituirme, se requiere constituir lo "mismo".

Con el concepto de identificación Freud quiere introducir nociones difíciles de manejar en psicoanálisis, como las nociones de herencia y constitución. Consideremos la relación elemental del "sujeto" al "Otro" [$\$$ ---> A] que podemos actualizar con los términos con que Lacan avanzó en este seminario (13), para lo "mismo" y lo "otro" [m ---> a]. Estas categorías constituyen un par mínimo de términos para hablar de lazo. Aun cuando se considera la relación de lo mismo consigo mismo, cuando nos referimos al lazo narcisístico, o sea, cuando lo mismo toma al si mismo como otro, tenemos el binario necesario para hablar de lazo social, en discurso.

En un trabajo célebre (14), Michel Foucault destaca a Freud y Marx como los autores que fundaron una nueva discursividad. Marx fundamentó, la relación de lo mismo y de lo otro como una teoría del valor, una economía, diciendo que lo esencial en la relación de trabajo es que lo otro siempre se apropia de algún excedente de la fuerza de trabajo de lo mismo, apropiación que el llamo plusvalía. El concepto de plusvalía funda una nueva discursividad, un nuevo lazo social.

Freud, a su vez, propone como fundamento del lazo social, de la relación de lo mismo y de lo otro, la identificación al rasgo unario. Esta es la forma de identificación habitual entre los miembros de un grupo, y debe sospecharse que ese rasgo común reside en la naturaleza del lazo con el líder. *Massenpsychologie* es un ensayo para dar cuenta de la existencia en el grupo de lo que se denomina yo. Freud fundamentó en una teoría de la satisfacción, una economía, la relación de lo mismo y de lo otro, diciendo que lo esencial de la relación objetal es una renuncia a una satisfacción narcsística. El concepto de satisfacción funda una discursividad, un nuevo lazo social.

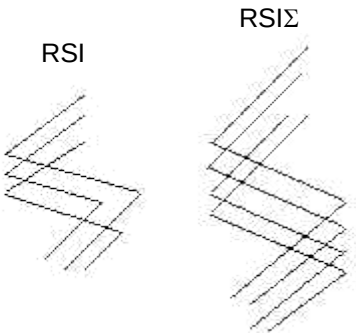
Explorando esas indicaciones, Lacan propuso un concepto que funciona como el verdadero lazo de la relación de lo mismo y de lo otro, que es el plus-de-goce (15). Trata así de introducir su cuarta identificación que es diferente a la identificación al rasgo unario. Con el concepto de rasgo unario aun se trata a la identificación como identificación de significantes articulados, el significante del otro sirve de

identificación al significante de lo mismo. Ahora el elabora el concepto de plus-de-goce y lo presenta primero como *a* minúscula, como un objeto de preferencia no identificatorio, sin sustancia, pero posteriormente retornará al significante unario [S_1], al significante no articulatorio, cuyo fraude (trampa) consiste en prometer articularse a otro significante. No requerirá mas de ese encuentro del significante con otro significante para representar al sujeto, después que elabora la categoría de "sujeto del goce", ese que es enunciado de esa manera: "hay del Uno, pero no hay nada del Otro. El Uno dialoga solo" (16).

Cuando hablamos de relación de identificación, decimos que lo mismo toma prestado un significante de lo otro, lo cual puede prestarse a equívocos, puede inducirnos a pensarlos como entes. Pero, dado que son seres de lenguaje, hablanteseres, no son más que el propio significante. Además, lo mismo no busca en lo otro sino lo que puede usufructuar. No hay nada de lo otro que pueda ser envidiable, que pueda ser deseable porque lo otro es lo mismo ubicado en una posición tal, que permita encontrar lo que se puede gozar. El enunciado "hay del Uno" eleva la pregunta acerca de la dimensión en que el otro se encuentra. Afirmamos que el otro está en la dimensión del lenguaje. De hecho lo que puedo encontrar en el otro es siempre un significante y como significante no pertenece a lo mismo ni a lo otro, lo otro no es mas que la encarnación del lenguaje, la encarnación del significante.

Los cuatro registros

Todo eso puede ser dicho de otro modo. En vez de hablar de cuatro identificaciones, podemos hablar de cuatro registros: lo Real, lo Simbólico, lo Imaginario y el Síntoma. Lacan estaba habituado a operar con un sistema de tres términos, y hacia un dibujo muy simple de trenzado de tres hilos que llamaba tritrenza, con el cual obtenía seis uniones. Se obtiene la misma figura cuando se atan los tres aros - RSI. Al introducir el cuarto registro, el síntoma, el avanza de la tritrenza hacia la tetratrenza, una figura con cuatro hilos, con la que obtiene doce uniones. Esto también se obtiene haciendo el nudo de RSIΣ. Pero lo que importa es que tenemos allí lo Real, lo Simbólico, lo Imaginario y el Síntoma que son los instrumentos por medio de los cuales abordamos la realidad. En lugar de abordar la realidad a través de las cuatro identificaciones, vamos a abordarla por medio de los cuatro registros. Me parece, que es lo que Lacan sugiere cuando presenta la cuestión (17) de como designar de manera homóloga las tres identificaciones distinguidas por Freud y estas tres inversiones de toros, homogéneos y simétricos, siendo nuestro ejercicio, sólo el de agregar allí la cuarta identificación.



tritrenza

tetratrenza

¿Cómo se da ese abordaje de la realidad por medio de los cuatro registros, o a través de la relación de lo mismo a lo otro que llamamos identificación?. Hay una dimensión de la identificación que es imaginaria, lo que quiere decir que no se restringe al uso del significante, pues también se utiliza la imagen, en la cual se implica la mirada. Hay un goce de la mirada que en un primer tiempo Lacan llamo goce especular, es su tesis del "Estadio del espejo" (18), y posteriormente llamo goce escópico, es su tesis de la mirada como objeto *a* minúscula (19). Hay, por ejemplo, el goce de ver que da origen al afecto de la envidia. El ejemplo clásico de San Agustín es el del niño que ve a su hermanito pegado al seno de la madre. No significa que el objeto tenga para él ningún valor, se trata sólo del goce de ver, que no debe ser confundido con ninguna intención de posesión del objeto. Hace poco recordaba que Freud distingue la relación de identificación de la relación de amor en que la dependencia del lazo se dirija al sujeto o al objeto, en la dependencia de *ser como* o de *tener,* el objeto. El fenómeno de la identificación imaginaria exige que el otro este

ubicado en una posición accesible a la mirada. Al poner en un acuario una cartulina con un dibujo de una sardina macho, la sardina hembra entra en el ciclo sexual. Con esta experiencia los etólogos demuestran que se requiere de una imagen, una forma, una *Gestalt* para que se suscite un goce especular. La identificación no es el acto de posesionarse de algún rasgo del otro. El goce de ver es uno de los modos de abordaje de la realidad. El mundo se aborda, se entra en relación con el otro por medio de la imagen, de la mirada. Este modo de abordaje de la realidad es un "modo geométrico" y necesariamente corporal. En el goce escópico el cuerpo es soma, es forma constituida del cuerpo. Existe esa dimensión del cuerpo como forma constituida que puede hacer lo mismo tener una apreciación estética del otro.

La dimensión de lo imaginario puede ser especificada aun más. De una manera general todos los cuerpos pueden ser ubicados en la dimensión especular, como hicimos con relación a la sardina, pero en cuanto al nivel escópico puede decirse que esta dimensión es una exclusividad del cuerpo humano. Ello supone considerar la dimensión imaginaria escópica como supeditada al significante. Lo que podemos generalizar para todo animal es el nivel especular, pero cuando introducimos el nivel escópico, el concepto de pulsión de ver ya está implicado. La función del ojo vale para todo animal, pero no la de la mirada, porque esta ya es una función pulsional, y por lo tanto, una función significante.

Esto quiere decir que tenemos ese aparato de identificación, ese aparato de constitución de la mente que es lo Imaginario y que puede también ser denominado aparato narcisístico, aparato corporal. En el ejemplo de la colegiala que tuvo una crisis por identificación de participación con su compañera, no puede decirse que ella quería tener un desenlace de la misma naturaleza. Puede decirse que ella se ponía en el mismo lugar de la otra. Puede decirse que la tomaba como semejante, que es una propiedad de lo imaginario.

Hay un apetito del ojo que puede maldecir, que puede ser maldito. La tradición lo llama mal de ojo, queriendo indicar que hay una fuerza de la mirada que puede maldecir lo que ve. El mejor ejemplo es el del delirio paranoico de vigilancia, de estar siendo vigilado: el sujeto ya no puede salir a la calle porque está siendo vigilado, perseguido, pero sabemos que es su propia mirada la que está viendo al otro, sabemos que él no está siendo visto, sino que está viendo ser visto.

Quiero denominar la imagen, la mirada, lo imaginario, como aparato de goce escópico, dado que Lacan dice que la realidad se aborda con los aparatos de goce. Quiero también distinguir cuatro aparatos de goce, para el abordaje de la realidad (20).

Pasemos al segundo, al aparato Simbólico, al aparato de goce vocal. En este caso es mas fácil notar en que medida el significante es un instrumento de abordaje de la realidad, pues entramos en la dimensión específicamente humana. Hay un sólo cuerpo animal que es sensible al significante. Freud denominó pulsión a esa sensibilidad (21). Lacan la definió como la resonancia sobre un cuerpo de un decir, a condición de que ese cuerpo le sea sensible. Solamente el cuerpo humano es sensible a la pulsión. Con el aparato de lo Simbólico, entramos en la dimensión del cuerpo que está programado para ser sensible al significante. Digamos que sólo el cuerpo humano está programado para ser sensible a la función de la voz. Sólo podemos hablar de pulsión cuando el cuerpo es sensible al significante. Este es un argumento rigurosamente lacaniano. No sirve hablarle a un cuerpo de un perro porque no va a obtenerse de el sino un ladrido. Hablar es una propiedad exclusiva de ese bastón agujereado cuya propiedad principal es la de ser sensible al significante.

El tercer nivel de abordaje de la realidad es la dimensión de lo real. Acostumbramos definirla como la dimensión de lo inefable, de lo indecible, la dimensión de lo imposible. Allí hay un saber que no se deja abordar. Lacan quiso hacer que lo real continuara a lo imaginario y una de sus referencias en Freud (22) es la del cuerpo como genes, como programación. La estructura que determinara la forma del cuerpo humano está previamente programada. Hay un saber en el cuerpo que está previamente programado, por ejemplo, que el cuerpo humano sea sensible al significante. Hay un real del cuerpo que es, en realidad, lo que se intenta abordar con los otros aparatos. Con el aparato de goce imaginario y con el aparato de goce simbólico intentamos abordar lo real. Lo real, entonces, juega en el sistema de cuatro dimensiones, como un saber inefable que el aparato de goce imaginario, la mirada, y el aparato de goce simbólico, la voz, intentan abordar.

Ahora iré al último nivel de abordaje de la realidad. El aparato mental que estamos intentando construir exige otra dimensión que es la del síntoma, puesto que abordar la realidad con los aparatos de goce no es capturar los objetos del mundo exterior, como en el acto de percepción. Con esos dos aparatos de goce, el

escópico y el vocal, el imaginario y el simbólico, estamos intentando abordar esa dimensión de lo inefable del cuerpo, la dimensión de lo real.

Es necesario un recurso mas para dar cuenta de ese indecible, porque lo imaginario no puede mostrarlo todo, así como lo simbólico, que esperábamos pudiera decirlo todo, no puede hacerlo. Falta un significante, y porque falta un significante, no puede haber relación. Volvemos a lo mismo y a lo otro, o a la cuestión crucial del concepto de identificación. No hay relación entre lo mismo y lo otro, a no ser a través de los aparatos de goce. Como, el aparato de lo imaginario no fue suficiente para hacer existir la relación entre lo mismo y lo otro, el aparato de lo simbólico no fue suficiente para hacer existir la relación entre lo mismo y lo otro. Es por ello que Lacan fue llevado a decir que todo debe girar en torno al goce, y quiso crear ese campo del goce, quiso hacer que todos los otros discursos girasen en torno al goce (23).

Dado que lo imaginario es un aparato de goce que no da cuenta de esa relación entre lo mismo y lo otro, dado que tampoco lo simbólico hace existir la relación sexual, Lacan propuso que con el síntoma ello seria posible (24). Cabe preguntarse si es verdad que el síntoma es un aparato mas eficaz que la mirada y la voz, en la resolución de la relación sexual. Esa es la hipótesis que eleva el síntoma a la dignidad de un registro, que lo ubica en la misma dimensión de lo imaginario, lo simbólico y lo real, y hace que los otros conceptos se supediten al concepto de síntoma.

Este es el punto fundamental de la generalización del concepto de síntoma. El síntoma es un modo de gozar, es una metáfora de una satisfacción pulsional, que funciona como un aparato de abordaje de la realidad. Tal como el goce escópico, tal como el goce vocal, el cuerpo puede hacer uso de otro instrumento llamado síntoma, con la misma función de hacer existir el lazo social. Y el discurso histérico es el ejemplo modelo de ello.

Notas

(1) Ver sesión del 16/11/76, del Seminario 24, *L'Insu que sait de l'une-bévue s'aille à mourre*, (1976-7), Ornicar? 12/13...

(2) Así como Freud formulo su segunda tópica - IES (Id, Ego y Superego), Lacan formulo su tópica del funcionamiento mental: Hay una dimensión Simbólica, una dimensión Imaginaria y una dimensión Real del funcionamiento de los discursos - SIR. Para Lacan lo mental es el discurso.

(3) En el Seminario 9 - *La Identificación* (1961-2). El Seminario 24 - *L'Insu que sait de l'une-bévue s'aille à mourre* (1976-7) es, en mi opinión, una retoma, esta vez desde el punto de vista topológico, del concepto de identificación.

(4) El capítulo VII de *Psicología de las masas y análisis del yo* (1921).

(5) Ver sesión del 16/11/76 del *L' Insu*...

(6) Ver sesión del 14/12/76 del *L' Insu*...

(7) Ver el cap. IV de *La Interpretación de los sueños*, "La distorsión en los sueños".

(8) Ver la "Introducción a la edición alemana de los Escritos", 7/10/73, *Falo* 2.

(9) Ver el Seminario 9 *La Identificación* (1961-2).

(10) Ver sesión del 16/11/76 del *L' Insu*.. . ... A partir de esa lección, considero indispensable distinguir el "otro" y el "Otro".

(11) Ver Balint, M., *La falla básica*, Artes Médicas, RS, 1993.

(12) Ver sesión del 14/12/76 del *L' Insu*...

(13) "¿Que es un autor?", conferencia en la Sociedad Francesa de Filosofia (1968).

(14) Este es el freudo-marxismo de Lacan porque es una unión del concepto de *Befriedigung* (satisfaccion) de Freud y del concepto de *Mehrwert* (plusvalia) de Marx, obteniendo así su concepto de plus-de-goce.

(15) Ver Lo imposible de aprender", sesión del 10/05/77 del *L' Insu*... Lacan ya había introducido el concepto de "sujeto del goce" en la "Presentación de la traducción francesa de las Memorias del Presidente Schreber", *Falo 1*.

(16) Ver sesión de 16/11/76, do *L' Insu*...

(17) Ver *Los Escritos*, p. 93.

(18) Ver sesión del 19/02/64 del Seminario 11. Puede sostenerse que el objeto *a* es un concepto cuya dimension es también imaginaria.

(19) Ver sesión de 13/02/73, do Seminário 20, *Aun*..

(20) Ver sesión de 18/11/75, do Seminario 23, *El síntoma* (1975-6).

(21) Ver *Mas Allá del Principio del Placer*.

(22) Ver sesión de 11/02/70 del Seminario 17, *El Reverso del psicoanálisis*.

(23) Ver la sesión del 16/11/76 del *L' Insu*...

Síntoma e tempo - 10 - RSIΣ

Jairo Gerbase

Somos tóricos

Sob essa sigla RSIS quero tratar da relação entre o Sintoma e os três outros registros de Lacan: o Real, o Simbólico e o Imaginário. Quero mostrar a relação de equivalência, de homogeneidade e de solidariedade que existe entre estes quatro registros. Quero demonstrar que eles se encontram na mesma dimensão.

Para chegar a isso seria preciso abordar primeiramente o que Lacan chamou de "sistemas de mundo".

Vou começar por uma frase em torno da qual devo girar algumas vezes: "somos tóricos". Divertindo-se com isso ele chega a dizer que se quisermos podemos elidir o "ó" e assim seremos "tricos" como um bastão. Somos um corpo que se parece com um bastão furado, com muitos furos, principalmente um furo na extremidade anterior e outro na posterior. Um corpo furado, tórico.

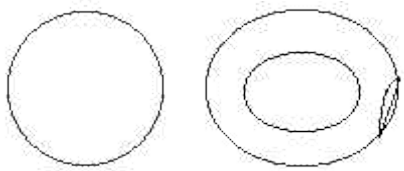
Insistiu-se até aqui em representá-lo por intermédio da esfera, mas a esfera não tem furo, portanto não comporta perfeitamente a representação do corpo humano. Essa imagem do corpo enquanto esférico é uma herança platônica, uma maneira de pensar o corpo redondo, como uma bola, como um sistema fechado.

Para a filosofia e a matemática, a forma circular era a forma mais perfeita até se desdobrar da geometria essa disciplina chamada topologia. A topologia é a disciplina que estuda as propriedades que permanecem invariáveis nos objetos quando são submetidos a certos tipos de deformações como a dilatação e a compressão, mas sem incluir a fratura e o cisalhamento. A topologia permite mostrar que a esfera é uma figura com a qual só se pode fazer um copo. Para se fazer uma xícara é necessário um disco, uma figura circular com um furo central que pode ser deformado de modo a obter-se a xícara e sua asa. As figuras mais conhecidas da topologia são: a garrafa de Klein, o gorro cruzado, a cinta de Möebius, a trança, o nó. Uma aplicação bem conhecida da cinta de Möebius é a seguinte: ao girar, uma correia de transmissão pode desgastar-se por causa do atrito nas rodas. Se, no entanto, a correia for torcida em 180° antes de costurar suas extremidades, ela poderá ter maior durabilidade, pois se desgastará igualmente em ambos os lados. Na verdade, a cinta retorcida terá apenas *uma* superfície interna e *uma* borda.

A imaginarização platônica não apenas dominou o mundo, mas o próprio conceito de ser: o mundo é redondo, o ser é redondo, tudo que pensamos é redondo. Isso é o que se denomina de *mos geometricus*. Abordamos o mundo, em primeiro lugar, através do olhar, através da imagem. Fazemos de imediato uma imaginarização. Dizemos censura pensamos em resistência. Dizemos recalque pensamos em repressão. Não pensamos em elisão, em metáfora, o que suporia a simbolização, a apreensão do mundo por intermédio do significante. A imaginarização platônica impôs a noção de dentro e fora. Para o caso do corpo humano a imaginarização esférica impõe pensar que o interior do corpo é um dentro do corpo, o exterior um fora do corpo e daí se derivaram a dimensão imaginária de uma série de noções como energia, stress, consciência, mente, etc.

A intenção de Lacan (1) foi tentar introduzir um outro modo de imajar os objetos do mundo e sobretudo o corpo. No corpo humano, dado que é furado, tórico, o interior se comunica com o exterior. Há uma continuidade entre o interior e o exterior do corpo de tal maneira que não se aplicaria perfeitamente essa noção de que há um interior do corpo que é o subjetivo e um exterior que é o objetivo.

Ao invés de representar o mundo pela bola, que é uma esfera, propôs representá-lo pela figura de uma câmara de ar, que é um toro. Pode-se fazer um pequeno corte no toro e a partir daí fazer passar ao exterior a face que estava no interior. No entanto a figura continua a mesma. Isso mostra que o centro e o exterior do toro são um só e mesmo espaço, de tal maneira que posso atar vários toros e construir um nó de toros.



reviramento do toro nó borromeano de toros

esfera toro

Foi necessário proceder essa démarche em direção à topologia quando Lacan concebeu o sintoma como uma estrutura topológica. Sua experiência o obrigou a reconhecer no sintoma uma função especial de nó, uma função que faltava à estrutura borromeana. A propriedade fundamental do nó borromeano é que ao cortar qualquer um dos elos o nó se desfaz. Isso o levou a procurar um outro modo de atar esses registros, que é sua tópica do aparelho mental (2). Ele sentiu necessidade de anular a propriedade borromeana do nó, de tornar essa estrutura mais solidária. Caso contrário, a estrutura mental estaria sempre sob o risco de ser desfeita. Quando se desfaz, por exemplo, a dimensão do imaginário, uma psicose pode ser declarada. Portanto, tentando verificar se realmente a análise poderia levar o falaser a possuir uma estrutura mais solidária, em que cada um dos registros contribuísse para dar mais estabilidade ao sistema, propôs atar essa estrutura com um quarto nó que chamou de sigma (Σ), o sintoma. A partir daí, amarrado por esse quarto elo, se agora se corta um elo, o nó não se desfaz, a propriedade borromeana não se verifica e era isso o que, do ponto de vista topológico, ele perseguia. Supondo que a análise deveria fomentar essa solidariedade, Lacan se obrigou a dar uma definição do final de análise que implicasse o sintoma, uma definição do final de análise como uma identificação ao sintoma. Isso o reconduziu ao conceito de identificação, o fez reeleger um léxico que havia trabalhado quinze anos antes (3).

As quatro identificações

Há no ensino de Lacan uma tentativa de mostrar que a identificação é normatizante e por isso mesmo alienante; ela aliena o sujeito ao Outro. Porém, retornar ao conceito de identificação foi sem dúvida reconhecer que não se pode ultrapassá-la, não se pode ir além dela. O conceito de identificação é necessário à teoria analítica.

Relendo o artigo sobre a identificação (4), percebe-se que Freud distingue três modos de identificação. A essas três identificações pode-se acrescentar uma quarta identificação. Por esse motivo, achei necessário revisar as três identificações de Freud, verificar em que elas se distinguem, por que foi necessária essa distinção e por que se pode incluir aí um quarto modo de identificação, a identificação isolada por Lacan.

Freud começa o artigo dizendo que a identificação é a mais remota forma de laço social. Diz que um menino toma o pai como seu ideal, quer ser como ele. Diz que em seguida, ou mesmo simultaneamente, um menino desenvolve uma relação de objeto com a mãe. Distingue portanto os dois modos de relação primários: a identificação e o amor. Chega a dizer que se pode distinguir uma relação de identificação de uma relação de amor na dependência do laço se dirigir ao sujeito ou ao objeto. No primeiro caso o pai é o que se gostaria de *ser* e no segundo é o que se gostaria de*ter*. Uma relação de sujeito é possível portanto [antes] mesmo de uma relação de objeto, razão pela qual Lacan declara não ter entendido por que Freud qualificou esse modo de identificação ao pai de identificação amorosa (5).

Freud isola um segundo tipo de identificação, a identificação tal como ocorre na estrutura do sintoma histérico. Toma como exemplo o caso de Dora. Se ela desenvolve a mesma *tosse* de sua mãe isso pode querer significar uma relação de identificação com sua mãe e uma relação de amor com seu pai. Se, por outro lado, imita a *tosse* de seu pai, nesse caso, a relação de identificação apareceu no lugar da relação de amor, o que Freud denomina de identificação regressiva, dado que ela escolheu seu objeto de amor como objeto de identificação que é a primeira forma de laço social. Este tipo de identificação é sempre parcial, isto é, toma emprestado apenas um traço isolado do objeto.

Freud considera a identificação um fator importante na formação dos sintomas histéricos. Ela permite ao sujeito expressar no sintoma não apenas as próprias experiências como também as do outro. Trata-se de

uma espécie de solidariedade. É isso o que leva Lacan a dizer que a histérica é a radicalmente outra, que ela não é mesma a não ser como outra (6). A identificação histérica consiste em uma inferência. Para usar os termos de Freud dir-se-ia que a identificação histérica não constitui uma inferência acerca do sentido do sintoma, mas uma inferência baseada numa semelhança causal, isto é, estrutural.

A "bela açougueira" (7) nos oferece o paradigma da identificação histérica ao expressar ciúme da amiga e identificar-se com ela por intermédio de um sintoma - o desejo insatisfeito. Coloca-se no lugar da amiga, no sonho, porque esta estava ocupando o seu lugar na realidade. Lacan denominou esta identificação de identificação de participação histérica, ratificando que a identificação histérica não se dirige ao sentido, mas à estrutura, ao fato de incidir no desejo, isto é, na falta tomada como objeto e não na causa da falta (8).

No terceiro modo de identificação, o mais freqüente e particular modo de formação do sintoma, a identificação não leva em conta a relação de objeto. É o caso clássico da colegial. Uma das moças de um internato recebe uma carta de um namorado secreto que lhe desperta ciúmes e reage com uma crise histérica. Algumas de suas colegas, por uma relação de identificação, reagem com o mesmo sintoma. Trata-se do desejo de colocar-se na mesma situação. A identificação é neste caso o signo inconsciente de um ponto de congruência entre os dois sujeitos.

Então, a primeira identificação - identificação amorosa ao pai - é a primeira forma de laço social; nela o objeto de identificação é o próprio objeto de amor; no segundo tipo de identificação - identificação de participação histérica - de maneira regressiva, a identificação substitui a relação de objeto; o terceiro modo de identificação - a identificação ao traço unário - é suportada em um traço comum com um objeto que não tem nada a ver com um objeto de amor. Tentando dar um exemplo divertido do que é uma identificação a um traço unário, Lacan afirma que o traço unário nos interessa porque, como Freud sublinha, não tem nada de especial a ver com uma pessoa amada. Uma pessoa pode ser indiferente e no entanto um dos seus traços será escolhido como constituindo a base de uma identificação. É assim que Freud crê poder dar conta da identificação ao bigodinho do Führer (9).

Examinando os três tipos de identificação em Freud, Lacan concluiu que se pode reduzi-las a um só tipo, pois o que importa é a identificação ao traço unário e essa identificação é uma identificação de um significante a um outro significante (10). Trata-se, mais uma vez, de seu esquema do significante articulado [$S_1 \dashrightarrow S_2$]. É de preferência por intermédio de um significante que o "mesmo" entra numa relação de identificação com o "outro".

Finalmente, ao propor o final de análise como uma identificação ao sintoma nos convida a procurar o que no sintoma é passível de identificação. A mocinha que foi estudar em outro lugar e não pôde demorar-se lá por muito tempo porque começou a pensar que seus pais poderiam morrer e ela poderia não chegar a tempo para o enterro, revelou que sua mãe também está sujeita a pânicos. Não se deve concluir apressadamente que elas estão identificadas ao sofrimento do sintoma. Ela própria refuta esta conclusão dizendo que é esquisito que se queira identificar com o sofrimento do outro. É razoável que se queira identificar com alguma coisa que seja útil, da qual se possa usufruir. Que se queira usufruir do sofrimento, do que é inútil, isso parece estranho, mas creio que com seu conceito de identificação ao sintoma, a intenção de Lacan é demonstrar exatamente que se pode usufruir do que é inútil, que se pode gozar do sintoma. Gozar do sintoma é encontrar satisfação na insatisfação, no sofrimento que o sintoma acarreta, é encontrar prazer no desprazer que o sintoma ocasiona.

Esta questão tem muito interesse porque para alguns autores resultaria que o fim da análise seria identificar-se ao analista. Lacan discorda disso e se pergunta se o fim da análise não seria identificar-se ao inconsciente. Também discorda dessa conclusão pois não vê como se possa dar um sentido ao inconsciente, a não ser o de situá-lo neste Outro portador dos significantes que controla o sujeito. Por fim se pergunta se o fim da análise não seria identificar-se, tomando suas garantias de uma espécie de distância, a seu sintoma?

Por isso ele começa seu novo seminário sobre a identificação (11) dizendo que vai, com seu *um-equívoco*, introduzir algo que está além do inconsciente, investigar a relação entre isso que chamamos de interior, que chamamos de psiquismo, que Freud mesmo chama de endopsiquismo e o que correntemente chamamos de identificação, isso que se cristaliza em uma identidade.

Retornemos ao que Freud denomina de primeira forma de laço social. Por que não é o amor à mãe a primeira forma de laço social, já que o parasita humano habitou seu ventre por um longo tempo antes de cair? Por que o primeiro vínculo, a primeira relação com o outro não é o amor e sim a identificação? Por que, ao contrário de Melanie Klein e seus discípulos, principalmente Balint, que construíram toda uma teoria analítica cujo fundamento do primeiro vínculo da relação humana é o amor primário, Freud introduz como a primeira forma de discurso, a identificação e, mais precisamente, a identificação ao pai?

De fato, dizer que a primeira forma de laço social é a identificação tem mais consistência na medida em que o propósito de Freud é introduzir um conceito, no plano chamado mental, que é o plano dos discursos, que eqüivalha ao conceito que, no plano somático, chamamos de genético. Assim como a genética quer saber como se gera o soma, Freud quer saber como se gera a mente. Existe genes, existe um ácido desoxirribonucléico - ADN - que tem informações, que gera o soma. Freud usa o mesmo argumento científico para saber como se gera a mente, para saber qual o genes da mente, e chama isso de identificação. É por isso que ele diz que a identificação é o primeiro laço social. Para se entender como se gera a mente, o laço mais importante não é o amor, não é a relação de objeto, mas a identificação, a relação de sujeito. Freud quer saber de que maneira se constitui o que chamamos de mental, no "mesmo". Assim, ele parte do princípio de que para se constituir o mental, que como se disse é o discurso, é preciso que esse "mesmo" entre numa relação de identificação com o "outro".

Balint chegou a compreender essa necessidade de fundação do sujeito, mas a atribuiu ao primeiro objeto de amor, ao *primary love*, à relação de objeto (12). Para se saber como se constitui o sujeito, o "mesmo", diferentemente do "outro", para se saber como se geram os pronomes eu e tu, não é preciso evocar primeiramente o amor, mas a identificação. Para se desenvolver uma catexia de objeto, para amar, é preciso já haver o eu, é preciso que eu já tenha me constituído como o "mesmo" e inclusive que já ame a minha própria imagem, que ame primeiramente a mim mesmo, que é o que chamamos de amor narcísico.

Com o conceito de identificação, Freud quer pensar o primeiro laço, a constituição do "mesmo". Por isso ele não diz que o primeiro laço social é o amor porque já supõe uma relação com o "outro", mesmo que seja o amor narcísico, que é o caso onde o corpo próprio é tomado como outro. O amor é a segunda forma de laço social. É preciso antes constituir-me, constituir o "mesmo".

Com o conceito de identificação Freud quer introduzir noções difíceis de manejar em psicanálise, como as noções de hereditariedade e constituição. Consideremos a relação elementar do "sujeito" ao "Outro" [$\$$ --> A] que podemos atualizar nos termos em que Lacan avançou neste seminário (13), para o "mesmo" e o "outro" [m --> a]. Estas categorias constituem um par mínimo de termos para se falar em laço. Mesmo quando se considera a relação do mesmo consigo mesmo, quando nos referimos ao laço narcísico, ou seja, quando o mesmo toma a si mesmo como o outro, temos o binário necessário para falar-se em laço social, em discurso.

Em um trabalho célebre (14), Michel Foucault destaca Freud e Marx como sendo autores que fundaram uma nova discursividade. Marx fundamentou numa teoria do valor, numa economia, a relação do mesmo e do outro, dizendo que o essencial na relação do trabalho é que o outro está sempre se apropriando de algum excedente da força de trabalho do mesmo, apropriação que ele chamou de mais-valia. O conceito de mais-valia funda uma nova discursividade, um novo laço social.

Freud, por sua vez, propõe como fundamento do laço social, da relação do mesmo e do outro a identificação ao traço unário. Esta é a forma de identificação habitual entre os membros de um grupo, e deve-se suspeitar que esse traço comum reside na natureza do laço com o líder.*Massenpsychologie* é um ensaio para dar conta da existência no grupo daquilo que se denomina de eu. Freud fundamentou numa teoria da satisfação, numa economia, a relação do mesmo e do outro, dizendo que o essencial da relação objetal é uma renúncia a uma satisfação narcísica. O conceito de satisfação funda uma discursividade, um novo laço social.

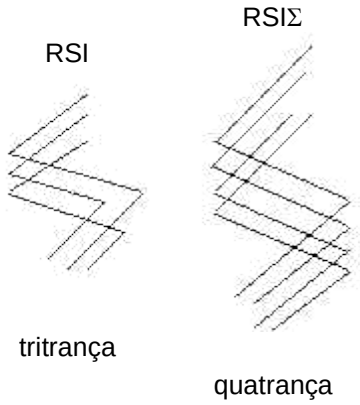
Explorando essas indicações, Lacan propôs um conceito que funciona como o verdadeiro laço da relação do mesmo e do outro, que é o mais-de-gozar (15). Trata assim de introduzir sua quarta identificação que é diferente da identificação ao traço unário. Com o conceito de traço unário ainda se trata a identificação como identificação de significantes articulados, o significante do outro serve de identificação ao significante do mesmo. Agora ele elabora o conceito de mais-de-gozar e o apresenta primeiramente como *a* minúsculo,

como um objeto de preferência não identificatório, porque não substancial, mas posteriormente irá retornar ao significante unário [S_1], ao significante não articulatório, cuja escroqueria consiste em prometer se articular a um outro significante. Não precisará mais desse encontro do significante com um outro significante para representar o sujeito, desde que elabora a categoria de "sujeito do gozo", esse que é enunciado dessa maneira: "há do Um, mas não há nada de Outro. O Um dialoga sozinho" (16).

Quando falamos da relação de identificação, dizemos que o mesmo toma emprestado um significante do outro, o que pode se prestar a equívocos, pode nos induzir a pensá-los como entes. Mas, dado que eles são seres de linguagem, falaseres, nada mais são que o próprio significante. Ademais, o mesmo não busca no outro senão aquilo que pode usufruir. Não há assim algo do outro que possa ser invejável, que possa ser desejável, porque o outro é o mesmo colocado numa posição tal que permita encontrar aquilo de que se pode gozar. O enunciado "há o Um" levanta a questão acerca da dimensão em que o outro se encontra. Afirmamos que outro está na dimensão da linguagem. De fato o que posso encontrar no outro é sempre um significante e como o significante não pertence ao mesmo nem ao outro, o outro não é mais do que a encarnação da linguagem, a encarnação do significante.

Os quatro registros

Podemos dizer tudo isso de outro modo. Em vez de falar de quatro identificações, podemos falar de quatro registros: o Real, o Simbólico, o Imaginário e o Sintoma. Lacan estava habituado a operar com um sistema de três termos, e fazia um desenho muito simples de trançar fios à três que chamava de tritrança, com a qual obtinha seis junções. Obtém-se a mesma figura quando se ata os três elos - RSI. Ao introduzir o quarto registro, o sintoma, ele avança da tritrança para a quatrança, uma figura com quatro fios, com a qual obtém doze junções. É o que se obtém também fazendo o nó de RSIΣ. Mas o que importa é que temos aí o Real, o Simbólico, o Imaginário e o Sintoma que são os instrumentos por intermédio dos quais abordamos a realidade. Em lugar de abordar a realidade através das quatro identificações, vamos abordá-la por intermédio dos quatro registros. É, me parece, o que Lacan sugere quando apresenta a questão (17) de como designar de maneira homóloga as três identificações distinguidas por Freud e estas três inversões de toros, homogêneos e simétricos, sendo nosso exercício apenas o de acrescentar aí a quarta identificação.



Como se dá essa abordagem da realidade por intermédio dos quatro registros, ou através da relação do mesmo ao outro que chamamos de identificação? Há uma dimensão da identificação que é imaginária, o que quer dizer que ela não se restringe ao uso do significante, que também se utiliza da imagem, na qual está implicado o olhar. Há um gozo do olhar que num primeiro tempo Lacan chamou de gozo especular, é sua tese do "Estádio do espelho" (18), e posteriormente chamou de gozo escópico, é sua tese do olhar como objeto *a* minúsculo (19). Há, por exemplo, o gozo de ver que dá origem ao afeto de inveja. O exemplo clássico de Santo Agostinho é o do menino que vê seu irmãozinho colado ao seio da mãe. Não significa que aquele objeto tenha para ele nenhum valor, trata-se apenas do gozo de ver, que não deve ser confundido com nenhuma intenção de posse do objeto. Há pouco lembrava que Freud distingue a relação

de identificação da relação de amor na dependência do laço se dirigir ao sujeito ou ao objeto, na dependência de *ser como* ou de *ter* o objeto. O fenômeno da identificação imaginária exige que o outro esteja colocado em uma posição acessível ao olhar. Ao se por num aquário uma cartolina com um desenho de um carapau macho, o carapau fêmea entra no ciclo sexual. Com esta experiência os etólogos demonstram que é preciso uma imagem, uma forma, uma *Gestalt* para que seja suscitado um gozo especular. A identificação não é o ato de tomar a posse de algum traço do outro. O gozo de ver é um dos modos de abordagem da realidade. Aborda-se o mundo, entra-se em relação com o outro por intermédio da imagem, do olhar. Este modo de abordagem da realidade é um "modo geométrico" e necessariamente corporal. No gozo escópico o corpo é soma, é forma constituída do corpo. Há essa dimensão do corpo enquanto forma constituída que pode fazer o mesmo ter uma apreciação estética do outro.

Pode-se especificar ainda mais a dimensão do imaginário. Pode-se colocar todos os corpos, de uma maneira geral, na dimensão especular, como fizemos em relação ao carapau, mas quanto ao nível escópico pode-se dizer que esta dimensão é uma exclusividade do corpo humano. Isso supõe considerar a dimensão imaginária escópica como subsumida ao significante. O que podemos generalizar para todo animal é o nível especular, mas quando introduzimos o nível escópico já está implicado o conceito de pulsão de ver. Vale para todo animal a função do olho, mas não a do olhar, porque esta já é uma função pulsional, portanto, uma função significante.

Quer dizer que temos esse aparelho de identificação, esse aparelho de constituição da mente que é o Imaginário e que pode também ser denominado de aparelho narcísico, de aparelho corporal. No exemplo da colegial que teve uma crise por identificação de participação com a sua colega, não se pode dizer que ela queria ter um desenlace da mesma natureza. Pode-se dizer que ela se punha no mesmo lugar da outra. Pode-se dizer que a tomava por semelhante, que é uma propriedade do imaginário.

Há um apetite do olho que pode maldizer, que pode ser maldito. A tradição chama isso de mau-olhado, querendo indicar que há uma força do olhar que pode maldizer aquilo que vê. O melhor exemplo é aquele do delírio paranóico de vigilância, de estar sendo vigiado: o sujeito não pode mais sair à rua porque está sendo vigiado, sendo perseguido, mas sabemos que é o seu próprio olhar que está vendo o outro, sabemos que ele não está sendo visto, mas que está vendo ser visto.

Quero denominar a imagem, o olhar, o imaginário, de aparelho de gozo escópico, dado que Lacan diz que a realidade é abordada com os aparelhos de gozo. Quero também distinguir quatro aparelhos de gozo, de abordagem da realidade (20).

Passemos ao segundo, ao aparelho Simbólico, ao aparelho de gozo vocal. Nesse caso é mais fácil notar em que medida o significante é um instrumento de abordagem da realidade, pois entramos na dimensão especificamente humana. Há um só corpo animal que é sensível ao significante. Essa sensibilidade Freud denominou de pulsão. Lacan a definiu como a ressonância de um dizer em um corpo, sob a condição de que esse corpo lhe seja sensível (21). Somente o corpo humano é sensível à pulsão. Com o aparelho do Simbólico entramos na dimensão do corpo que está programado para ser sensível ao significante. Digamos que apenas o corpo humano está programado para ser sensível à função da voz. Só podemos falar em pulsão quando o corpo é sensível ao significante. Este é um argumento rigorosamente lacaniano. Não adianta falar para um corpo de um cão porque não se vai obter dele senão um latido. Falar é uma propriedade exclusiva desse bastão furado cuja propriedade principal é a de ser sensível ao significante.

O terceiro nível de abordagem da realidade é a dimensão do real. Costumamos defini-lo como a dimensão do inefável, do indizível, a dimensão do impossível. Há aí um saber que não se deixa abordar. Lacan quis fazer o real continuar o imaginário e uma de suas referências em Freud (22) é a do corpo enquanto genes, enquanto programação. A estrutura que vai determinar a forma do corpo humano está previamente programada. Há um saber no corpo que é previamente programado, por exemplo, que o corpo humano será sensível ao significante. Há um real do corpo que é, na realidade, o que se tenta abordar com os outros aparelhos. Com o aparelho de gozo imaginário, com o aparelho de gozo simbólico tentamos abordar o real. O real, então, joga no sistema de quatro dimensões como um saber inefável que o aparelho de gozo imaginário, o olhar, e o aparelho de gozo simbólico, a voz, tentam abordar.

Vou agora ao último nível de abordagem da realidade. O aparelho mental que estamos tentando construir exige uma outra dimensão que é a do sintoma, posto que, abordar a realidade com os aparelhos de gozo não quer dizer capturar os objetos do mundo exterior, como no ato de percepção. Com esses dois

aparelhos de gozo, o escópico e o vocal, o imaginário e o simbólico, estamos tentando abordar essa dimensão do inefável do corpo, a dimensão do real.

Um recurso a mais para dar conta desse indizível é necessário, porque o imaginário não pode mostrar tudo, assim como o simbólico, que esperávamos pudesse tudo dizer, não pode dizer tudo. Falta um significante, e porque falta um significante, não pode haver relação. Voltamos ao mesmo e ao outro, ou à questão crucial do conceito de identificação. Não há relação entre o mesmo e o outro, a não ser através desses aparelhos de gozo. No entanto, o aparelho do imaginário não foi suficiente para fazer a relação entre o mesmo e o outro existir, o aparelho do simbólico não foi suficiente para fazer a relação entre o mesmo e o outro existir. É por isso que Lacan foi levado a dizer que tudo deve girar em torno do gozo, e quis criar esse campo do gozo, quis fazer todos os outros discursos girarem em torno do gozo (23).

Dado que o imaginário é um aparelho de gozo que não dá conta dessa relação entre o mesmo e o outro, dado que tampouco o simbólico faz a relação sexual existir, Lacan propôs que com o sintoma isso seria possível (24). Cabe perguntar se é verdade que o sintoma é um aparelho mais eficaz do que o olhar e a voz, na resolução da relação sexual. Essa é a hipótese que eleva o sintoma à dignidade de um registro, que o coloca na mesma dimensão do imaginário, do simbólico e do real e faz os outros conceitos subsumirem ao conceito de sintoma.

Este é o ponto fundamental da generalização do conceito de sintoma. O sintoma é um modo de gozar, é uma metáfora de uma satisfação pulsional, que funciona como um aparelho de abordagem da realidade. Tal como o gozo escópico, tal como o gozo vocal, o corpo pode fazer uso de outro instrumento chamado sintoma, com a mesma função de fazer existir o laço social. E o discurso histérico é o exemplo modelar disso.

Notas

(1) Ver aula de 16/11/76, do Seminário 24, *L'Insu que sait de l'une-bévue s'aille à mourre*, (1976-7), Ornicar? 12/13..

(2) Assim como Freud formulou sua segunda tópica - IES (Id, Ego e Superego), Lacan formulou sua tópica do funcionamento mental: há uma dimensão Simbólica, uma dimensão Imaginária e uma dimensão Real do funcionamento dos discursos - SIR. Para Lacan o mental é o discurso.

(3) No Seminário 9, *A Identificação* (1961-2). O Seminário 24 é uma retomada, desta vez do ponto de vista topológico, do conceito de identificação.

(4) O capítulo VII de *Psicologia do grupo e análise do eu* (1921).

(5) Ver aula de 16/11/76 do *L' Insu*...

(6) Ver aula de 14/12/76 do *L' Insu*...

(7) Ver o capítulo IV de *A Interpretação dos sonhos* (1900), "A distorção nos sonhos".

(8) Ver a "Introdução à edição alemã dos Escritos", 7/10/73, *Falo* 2.

(9) Ver aula de 16/11/76 do *L'Insu*...

(10) Ver o Seminário 9, *A Identificação* (1961-2).

(11) Ver aula de 16/11/76 do *L' Insu*... A partir dessa lição, considero dispensável distinguir o "outro" e o "Outro".

(12) Ver Balint, M., *A falha básica*, Artes Médicas, RS, 1993.

(13) Ver aula de 14/12/76 do *L' Insu*...

(14) "O que é um autor?", conferência na Sociedade Francesa de Filosofia (1968).

(15) Este é o freudo-marxismo de Lacan porque é uma junção do conceito de *Befriedigung* (satisfação) de Freud e do conceito de *Mehrwert* (mais-valia) de Marx, obtendo assim seu conceito de mais-de-gozar.

(16) Ver "O impossível de apreender", aula de 10/05/77 do *L' Insu*... Lacan havia introduzido o conceito de "sujeito do gozo" na "Apresentação da tradução francesa das Memórias do Presidente Schreber", *Falo 1*.

(17) Ver aula de 16/11/76, do *L' Insu*...

(18) Ver *Écrits*, p. 93.

(19) Ver aula de 19/02/64 do Seminário 11, *Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. Pode-se sustentar que o objeto *a* é um conceito cuja dimensão é também imaginária.

(20) Ver aula de 13/02/73, do Seminário 20, *Encore*..

(21) Ver aula de 18/11/75, do Seminário 23, *O sintoma* (1975-6).

(22) Ver *Além do princípio do prazer*.

(23) Ver a aula de 11/02/70 do Seminário 17, *O avesso da psicanálise*.

(24) Ver a aula de 17/02/76 do Seminário 23, *O sintoma* (1975-6).

Dilemas conceptuales alrededor del *acting out* y un modelo lógico de solución al problema

Julio Ortega Bobadilla

RESUMEN

El término *"acting out"* es la traducción del original freudiano *"agieren"*, que denota la puesta en acto de los conflictos inconscientes del paciente en psicoanálisis. La aceptación generalizada de la expresión inglesa, no se encuentra exenta de problemas, algunos de los cuales se mencionan en el presente artículo. Asimismo, se construye una propuesta lógica de definición basada en la teoría lacaniana.

Summary

The concept *"acting out"* is used world wide and is the translation of the freudian expression: *"agieren"*, wich means the development of unconcious conflicts into actions, in the pacient submitted to psychoanalysis. Nevertheless, the general acceptance of this english translation is discussed here as a problem. The paper also proposes a simple logical solution for the definition of the notion.

El término *"acting out"* es utilizado con frecuencia en el contexto de la clínica psicoanalítica y ha trascendido al discurso psiquiatrico y la psicología en general. En la literatura sobre el tema, se encuentra a menudo la expresión, e incluso variantes, tales como: *"acting in"* o *"acting put"*(Carrera 1975).

Blos (Op. Cit. Carrera 1975) hace notar que la expresión se halla cargada de referencias y significados, que hacen difícil una definición tajante y han llevado al término a un punto conceptual inoperante. Conductas delincuentes, patológicas o impulsivas son calificadas sin un criterio fijo como*"actings".* Naiman (1966) señala: *"desde la formulación original hecha por Freud, el uso del término acting out se ha extendido hasta incluir ciertas formas de conducta que pueden ocurrir en determinados individuos, fuera de análisis y formar parte de este problema cuando éstos acuden a él. Sin embargo, no parece existir un consenso sobre una definición rigurosa que permitiese especificar que clase de conducta debe ó no ser así etiquetada".*

Laplanche y Pontalis (1968) hacen notar que el término adoptado por los psicoanalistas de las distintas lenguas plantea de inmediato algunos problemas terminológicos que ubican en tres niveles:

1) La traducción del término del alemán al inglés.

2) La contradicción en las diferentes acepciones del término.

3) La dificultad de encontrar en los idiomas latinos una expresión que proporcione todos los matices del término.

El equivalente más conservado en la traducción francesa, sería según los autores: "*mettre en acte*" (pasaje al acto) no sin hacer notar que tiene el inconveniente de haber entrado ya en la clínica psiquiátrica dónde se tiende a reservarlo en forma exclusiva para designar actos impulsivos violentos, agresivos o delictivos (crimen, suicidio, atentado sexual, etc.); dónde el sujeto pasa de una representación, de una tendencia al acto propiamente dicho.

Puede irse conformando el rompecabezas: existe una delimitación del concepto imprecisa y variable según los autores, siempre relacionada con otros conceptos de la obra Freudiana, tales como, el fenómeno de la compulsión a la repetición y la transferencia. La bibliografía sobre el tema es extensa.

El *"Lexikon der Psychologie"* texto de Eysenck Meili (1971), define al fenómeno como:

"Agieren.- El intento del paciente en la terapia o el psicoanálisis de no permitir hacer conscientes sus conflictos inconscientes, buscando soluciones aparentemente rápidas en la realidad."

Para mayor información sobre el tema, remite a: *"Acting Out"* ". La solución de reenviar al término inglés, podría ser pasada por alto, pero justamente llama la atención que en un texto escrito en la lengua original de Freud, se borre el análisis de los matices del término alemán remitiéndonos a la expresión en el idioma de Shakespeare. Tal parecería que la traducción inglesa del término es más propia que el *"agieren"* freudiano. Después de todo, la traducción de Strachey (1975) ha sobrevivido hasta nuestros días con el nombre de *"Standard Edition".*

El término freudiano, sin duda, ha corrido con una suerte de aceptación general en su versión inglesa. Lagache (1968) no puede esconder su entusiasmo y señala que el término *"acting out"*: *"... perteneciente al tesoro de la lengua inglesa; merecería pasar al patrimonio común del psicoanálisis"*. Su argumentación, se basa en la interpretación de que "act out", es un término utilizado generalmente en el teatro inglés y conlleva la significación de representar una obra hasta el final y el verbo *"actuation"* francés es relativamente poco utilizado, considera además que otros equivalentes latinos como el "actuar" del español y el sustantivo "actuação" portugués no son suficientemente explícitos para denotar la intención freudiana. Sin embargo, el análisis del verbo "act out", nos remite a la topología de una esfera y por tanto a la problemática del borde, es por ello que algunos autores (Zelings 1957) nos hablaran de un *"acting in"* en contraposición al *"acting out"*

En un reporte hecho por Kanzer (1957) que se ha convertido en un clásico sobre el tema, J. Frosh coordinador de la mesa inició la discusión expresando, que, los conceptos referentes al *"acting out"* y otros desarreglos impulsivos han adquirido una serie de significados que con frecuencia son usados en forma intercambiable, haciendo patente con su afirmación, la confusión existente entre los especialistas para delimitar el concepto.

La reseña ofrecida por Monsseau y Moreau (1976) presenta un caso de extrema pérdida de foco del problema, al indicarnos que el término ha sido adoptado de la lengua inglesa por los psicoanalistas franceses y diciéndonos que el término no expresa la realidad a la que representa, pero jamás definiéndonos de qué realidad se trata.

Tenemos así, que diferentes autores ante la anfibología del concepto adoptan principalmente dos posiciones: establecer definiciones con una significación precisa o simplemente pasar por alto el problema. Adoptar la segunda de las soluciones, remitirnos al hecho de que la traducción es un ejercicio ingrato que siempre estará destinado al fracaso y que no hay traducción que no haga evidente el deseo de quien traduce la consideramos una salida falsa. Creemos necesaria una precisión mayor en el delimitamiento de los fenómenos transferenciales que subyacen al *"agieren".*Merced a Lacan y su seminario dictado durante veintisiete años, sabemos de la importancia de leer a la letra el texto freudiano y utilizarlo como base interpretativa.

Por otro lado, ha sido precisamente ese trabajo el que ha inspirado a los editores a retomar sucesivas veces la obra de Freud y proponer nuevas traducciones que se acerquen al sentido de la obra. Nada menos y nada más el término alemán "*verwerfung",* central para comprender el mecanismo estructural de la psicosis, ha sido traducido caóticamente al español por López Ballesteros - quien ha contado con la aprobación de Freud mismo para su trabajo de traducción -, nombrándolo a veces: "*juicio de desestimación"*, otras: *"condena"*; la vemos aparecer en la *versiónhipertexto* de las Obras Completas como: *"rechazo" y "juicio de repudio"*; y se traduce con vacilación al inglés por Strachey, quien no decide si usar: *"rejection"* o *"repudiation"*. Es conocida la solución de Lacan, que adopta un término jurídico acorde a la intención freudiana y lee de manera consistente dondequiera que aparece en Freud "*verwerfung"* como *"forclusión"* (traducido en algunos textos de habla española como *"preclusión"*). Por supuesto, este es sólo un ejemplo entre varios posibles de citar, por caso mencionemos: *"verleungung"* (¿*"desmentida* o *renegación"*?) y *"versagung"* (¿"*frustración* o *denegación"* ?).

Estos ejemplos, nos alertan sobre la necesidad de discutir la traducción de ciertos términos claves del psicoanálisis y remitirse al original freudiano al detalle, a fin de recoger en la fuente el contexto en que el concepto es introducido. En el caso del término que nos ocupa, incluso Lacan, cuidadoso en extremo de seguir al origen los conceptos, nos habla una y otra vez de *"acting out",* posición que verdaderamente extraña.

Las apariciones del término *"agieren"* en la obra freudiana son escasas, pero significativas. En la "*Psicopatología de la vida cotidiana"* (Freud 1901) nos presenta ejemplos de actos fallidos realizados por personas "sanas y neuróticas" , explicándonos éstos por la acción de fuerzas inconscientes y quizá allí podría ubicarse la prefiguración del concepto, pero no es sino hasta el *"Fragmento del Análisis de un caso de Histeria"* (Freud 1905) que el concepto hace su aparición:

> *"...sie agierte so ein wesentliches Stück ihrer Erinnerungen und Phantasien, anstatt es in der Kur zu reproduzieren"*.

Traducido el párrafo por Etcheverry (1978) como:*"De tal modo actuó un fragmento escencial de sus recuerdos y fantasías, en lugar de reproducirlo en la cura"*; lo encontramos, enriquecido por la alusión al lenguaje, en la versión de López Ballesteros (1972) como: *"La paciente actuó así de nuevo un fragmento escencial de sus recuerdos y fantasías en lugar de reproducirlo verbalmente en la cura".*

El *Langenscheidt grosswörterbuch spanisch - deutsch y el Slaby - Grossmann wörterbuch der dutschen und spanischen sprache* proporcionan en síntesis la siguiente información: *agieren* es un verbo intransitivo tomado del latín del verbo "ago", y que, aproximadamente se traduce al español por "hacer". Indica la idea de un traslado de un lugar a otro. En el alemán se integra como un culteranismo tardío con el sentido de *"actuar".* Del participio perfecto del verbo se deriva en el alemán el verbo: *"tun"* (hacer). Sin embargo, Freud prefiere el uso de *"agieren"* y al ponerlo en letra cursiva en el original, parece poner en aviso al lector de la dificultad a la que le enfrenta, al introducir con este término un novísimo uso conceptual. Tal parece que, en este concepto se juega el movimiento de un registro - el de la palabra -, hacia otro: el del acto. Lo no dicho en sesión, se convertirá acto fuera de ella. La asociación inevitable que viene a la memoria es la distinción hecha por Lacan en el Seminario del *"Acto Analítico"* (1967 - 1968), dónde hace una distinción entre acción y motricidad, en la cuál se destaca que el acto es: no una mera respuesta refleja, sino un doblaje del pensamiento. Así, la distancia que en Aristóteles (Cit. Abbagnanno 1985) existía entre la *potencia* y el *acto* se vería desde esta perspectiva injustificable, la acción no ocupa un papel dentro de una dicotomía: superior - inferior, ni se sitúa por debajo del pensamiento, el acto es *significante* en movimiento y como tal está reglado por las leyes que ordenan la cadena simbólica.

Podría pensarse que si el sueño es representación, el *"agieren"* sería una forma homóloga, equivalente, de hecho es la posición de Greenson (1980). Sin embargo, observamos que Freud distingue entre *"agieren"* (actuar) y *"darstellen"* (poner en escena), utilizando este último término siempre que se refiere a la formación onírica. *"Agieren"* no es equivalente a una escenificación, en el caso de la *actuación* el sujeto accede a la dimensión de lo Real y a su fantasma fundamental (definido como la relación entre el sujeto y el objeto de su deseo), casi sin intermediación de los otros registros, el giro dramático que cierra el film de Ingmar Bergman *El Rito* (1968) *,* nos parece particularmente elocuente en este sentido, pues en él se pone de manifiesto la dimensión mortífera de este acceso impulsivo. En la literatura latinoamericana, y de manera magnífica, Onnetti nos ha proporcionado un ejemplo triste y bello en su cuento: *"Un sueño realizado"* .No se trata de un *psicodrama*, dónde la distancia con la representación siempre es debidamente guardada, aquí se pierde la distancia entre actor y espectador - problema que a Lagache (1968), debía haberle interesado un poco más -, que es la cubierta que hace posible al teatro mismo (Freud 1905 -06).

El sujeto del acting accede a la escena como el espectador empujado, actor improvisado por la demanda del Otro hecha deseo. Maci (1979), explicita que aquello que Freud definió como "agieren" (actuar) no es equivalente a la escenificación puesto que el sujeto aparece realizado en lo Real. El fantasma según el análisis de este autor, no seguiría las reglas de la represión (*verwerfung*), sino aquellas de la expulsión (*ausstosung*) y retornaría directamente desde el registro de lo Real.

"Recordar, repetir y reelaborar" (Freud 1914), texto central en la comprensión del tema, abre la discusión explicando las transformaciones que la técnica psicoanalítica ha experimentado, y nos expone la finalidad de la técnica de asociación libre: llenar las lagunas del recuerdo y vencer las resistencias de la represión. Allí puede leerse:

> *"Si no tenemos al signo distintivo respecto del tipo anterior podemos decir que el analizado no recuerda, en general, nada de lo olvidado, sino que lo actúa. No lo reproduce como recuerdo sino como acción; lo repite, sin saber, desde luego que lo hace."*

Tendríamos así que, el analizante no recuerda haberse portado desafiante e incrédulo frente a la autoridad de sus padres, en cambio se comporta de esa manera frente al terapeuta. Tampoco recuerda haberse quedado atascado, presa del desconcierto y desamparo como consecuencia del fracaso de su investigación sexual infantil, sin embargo recurren a él sueños confusos, se lamenta de que nada le sale bien en la vida y proclama en su destino no acabar nunca ninguna empresa. No permanece en su memoria tampoco, haber sentido intensa vergüenza tras de la masturbación compulsiva, ni haber vivido en la zozobra de ser descubierto, manifiesta en su lugar, avergonzarse del tratamiento analítico al que se somete y procura mantenerlo en secreto frente a todos. Freud enfatiza, por otro lado, el inevitable proceso de esta *repetición* en acto y señala el curioso hecho de que es justamente así como inicia su proceso de cura. Describe dicho proceso de la siguiente manera:

> *"... lo que más nos interesa es la relación de esta compulsión de repetir con la transferencia y la resistencia. Pronto advertiremos que la transferencia misma es sólo una pieza de repetición y la repetición es la transferencia del pasado olvidado; pero no sólo sobre el médico: también sobre los otros ámbitos de la situación presente. Por eso tenemos que estar preparados para que el analizado se entregue a la compulsión de repetir que le sustituye al impulso de recordar, no sólo en la relación personal con el médico sino en todas las otras actividades y vínculos simultáneos de su vida (...). Tampoco es difícil discernir la participación de la resistencia, mientras mayor sea ésta tanto más será sustituido el recordar por el actuar (repetir)."*

Allouch (1977) coincide con nosotros en recalcar que este texto es, excepcionalmente mayor y al analizar este párrafo, le parece particularmente claro que la elección del término *"agieren"* - y no por ejemplo: "die Tat" (hacer), teniendo en cuenta que Freud era un lector de Goethe -, ha sido una elección que remite al *"abreagien"* (abreacción) de los primeros tiempos heroicos del descubrimiento del Inconsciente.

Es curioso, en este sentido, que la demanda de Freud y Breuer hacia sus pacientes era justamente la abreacción, empujando por así decirlo a sus pacientes histéricos al *"acting out"*. De aquí que Allouch (1977) en este artículo, lo defina como lo que surge de problemático del acto cuando el médico renuncia a su demanda de abreacción, y por tanto un signo de la ubicación del psicoanalista como tal. Según este mismo autor la ubicación se realizaría en tres tiempos:

- El primero, a partir de los *Estudios sobre la histeria*, no para sugerir al enfermo abandonar su síntoma (pitiatismo), sino para descubrir los recuerdos que lo han provocado.
- El segundo, demanda de los hechos que han provocado la neurosis mediante la utilización del método de la asociación libre.
- Tercero y último, descarte de la demanda de recuerdos y hechos, por tanto escucha formal analítica del material de la sesión sin importar su realidad o falsedad en términos concretos.

Puede entonces deducirse - y Freud lo establece claramente -, que el *"agieren"* substituye a la rememoración dónde esta fracasa. Particularmente resalta aquí la: *"... pérdida del signo distintivo respecto del tipo anterior..."* ; que podemos interpretar como la pérdida del acontecimiento real histórico y su substitución por el recuerdo encubridor - amalgama de fantasía, hecho relatado y verdad -, concepto crucial sobre el cual se edifica la *realidad psíquica.*

Una mención más al fenómeno que nos ocupa la encontramos en el Esquema de psicoanálisis (Freud 1938 *(1940)*) donde señala:

> *"Es muy indeseable para nosotros que el paciente, fuera de la transferencia, actúe en lugar de recordar; la conducta ideal para nuestros fines sería que fuera del tratamiento él se comportara de la manera más normal posible y exteriorizara sus reacciones anormales sólo dentro de la transferencia".*

Podría leerse aquí una reconvención refunfuñante del profesor hacia sus pacientes, preferimos jugarnos por la interpretación del párrafo como una fina muestra de sentido del humor de Freud, desgraciadamente resulta imposible pedirle al paciente que se comporte bien, que renuncie a su síntoma. No se puede lograr amaestrar al monstruo en el Inconsciente, decirle que levante la patita o que se de vueltas sobre sí mismo.

Anna Freud (1977) liga el fenómeno de la actuación a la *transferencia* y se juega por la hipótesis de la reproducción del pasado remoto a causa de la seducción del *Yo* por el *Ello,* enfatizando el escaso valor terapéutico de la interpretación en estos casos. Rexford (1967) critica a la hija del maestro al sostener que sus ideas se acercan más a la de otros autores posteriores, al reservar el concepto de actuación o acting out:

> *"...para fenómenos más circunscriptos que tienen lugar en momentos específicos del tratamiento analítico y están relacionados con el equilibrio en el sistema dentro de la estructura psíquica del paciente en ese momento particular (...momento de transferencia...). Anna Freud sostuvo que los impulsos o deseos instintivos y las defensas contra ellos se expresan a través de la acción en contraste con el supuesto previo de Freud de que los recuerdos se evocan en el acting out."*

Cabría agregar que la hija de Freud al hacer su apología del *Yo*, infortunadamente seducido por el *Ello,* se olvida de la metáfora del jinete sobre la cabalgadura rebelde que su padre nos proporcionó en "El Yo y el Ello" (Freud 1923) . Por otra parte, el planteo parece también cuestionable en el punto en que olvida que al hacer entrar en juego el concepto *revivificación del pasado* deja de lado la dimensión fantasmática que como Freud recalca de manera elocuente en su artículo: "Los recuerdos encubridores", fundamenta el discurso del paciente.

Fenichel (1960) por su parte, trata el problema aplicando el modelo energético de la *libido* y la hipótesis de la organización sexual infantil por etapas sucesivas. Según este autor, las precondiciones para el *acting out* estarían dadas por:

a) Una predisposición aloplástica (se sugiere de orden constitucional)

b) Fijaciones en la oralidad, que producirían una intensa necesidad narcisística e intolerancia hacia las tensiones.

c) Traumas tempranos.

Es inevitable cuestionar aquí, el uso de dos de las nociones más prescindibles de la teoría freudiana por su excesivo arraigo en la física y la biología, conceptos que justamente revalorados a la luz de otros, tales como: *identificación* y *deseo*, nos hacen concebir un modelo más enraizado en la dimensión del Sujeto y su enajenación en el discurso del Otro, paradigma, a fin de cuentas, más humanista.

Greenacre (1950), en un artículo de amplia difusión e influencia, establece una distinción entre *"acting out neurótico" y "acting out psicótico".* Fundiendo los planteos de Fenichel, Abraham y Aichorn afirma:

> *"Es evidente que la impulsividad* (... del acting ...) *se encuentra basada en una incapacidad de tolerar frustraciones, en un inadecuado sentido de la realidad y de autocrítica* (...predominando...) *un especial énfasis en la sensibilidad visual que deriva en una inclinación a dramatizar - producto de la combinación: exhibicionismo-escoptofilia -, y en una firme creencia en el poder mágico de las acciones".*

Según esta misma autora, se encuentran en pacientes con *"actings"* frecuentes, distorsiones de lenguaje que se identifican con las exploraciones de manejo lingüístico de los niños a edad temprana, que, hablarían de severos disturbios mentales acaecidos en el segundo año de vida. Haciendo referencia a la Dra. Katan menciona la importancia directa de la observación precoz de la escena primaria y las consecuencias de ese *"acting preverbal"* en la posterior disposición aloplástica. Al ubicar la génesis del acting en esa etapa prelingüística, se enfrentará a la dificultad de analizar y devolver al paciente una experiencia sujeta a impulsos tan arcaicos. La importancia de este artículo - también clásico en la literatura del tema -, reside en los apuntes clínicos valiosos que proporciona. La teoría expuesta, sin embargo, nuevamente nos enfrenta con ciertos conceptos que nos hacen difícil aceptar sus conclusiones. Por un lado, se vale de los modelos de Fenichel y Anna Freud que ya hemos citado. La inadquisación operativa del lenguaje en el niño no nos parece una etapa prelingüística. La lectura cuidadosa del *juego del carretel* contenida en el *Más allá del principio del placer* (Freud 1922), sugiere que el niño se encuentra desde temprana edad envuelto totalmente por categorías lingüísticas. La argumentación de Greenacre, por otro lado, considera al lenguaje como un instrumento de comunicación que representa al pensamiento (tal

y como lo hacía la Escuela de Port-Royal), es claro que para ella las pulsiones exigen ser una entidad no representable del todo. La metapsicología freudiana, por su parte, nos ha señalado (*Lo inconsciente,* Freud 1915), que la pulsión sólo se hace manifiesta a través de su representante. El artículo finaliza con aseveraciones confusas al afirmar que el relato del "acting" puede ser usado con propósitos diferentes a los de la comunicación, e incluso habla de la existencia de actigs omitidos en el relato.

A pesar de Freud, se han llegado a postular modelos en los que en los estratos más profundos del inconsciente priva la no- verbalidad, la psicología de las relaciones de objeto (Klein, Fairbain) se orienta en este sentido. Los trabajos de Zac (1973) Liberman (1979) han utilizado metódicamente esta teoría, para sostener un déficit en los procesos de simbolización de sujetos con tendencia al *"acting out"* en estados maníacos y de personalidades llamadas psicopáticas, en los cuales se pone énfasis en la utilización de defensas maníacas que impedirían entrar en una etapa depresiva y que consecuentemente acarrearían un desprecio por los objetos de elección libidinal. Álvarez de Toledo (1954), en un trabajo representativo de esta posición en extremo antilingüística, llega a sugerir que las palabras pierden sus referencias simbólicas y son utilizadas simplemente como cosas a masticar, debido a la fuerte fijación en la etapa oral de esos pacientes, adquiriendo la voz cualidad de leche y las palabras denotación de trago. Textualmente dice:

> *"... las palabras, en vez de ser un vínculo de conexión con el objeto, pasan a ser el objeto que el analizado proyecta e introyecta superponiendo a la realidad exterior su realidad interna, como si las palabras fueran un objeto intermediario, que une y separa al mismo tiempo al contener, reprimidas y aisladas, las cargas libidinosas que vinculan al sujeto con el objeto".*

Estos trabajos, tanto como otros de autores pertenecientes a la *psicología del Yo*, mencionemos: Altman (1957) y Bychowski (1954), rayan en el desarrollo hiperbólico de esa ficción descabellada e insostenible que sitúa al ser humano fuera del lenguaje.

Si la argumentación de Freud no fuese suficiente, hoy en día, disponemos de la teoría lacaniana que haciendo uso de la lingüística estructural ha insistido en que justamente el inconsciente se encontraría estructurado como un lenguaje (Lacan 1953). Desde esta perspectiva, el lenguaje preexiste al sujeto que viene a inscribirse en el registro llamado de lo *Simbólico,* h haciéndose patente la inexistencia de la susodicha etapa "prelingüística". Este hecho se hace patente en la asignación del nombre propio que planta en el sujeto una marca indeleble, un tatuaje, una historia que será comprendida retroactivamente, tal y cómo Freud (1950 *(1895)*), menciona en el *caso Emma,* el recuerdo devendría traumático solamente hasta un segundo momento.

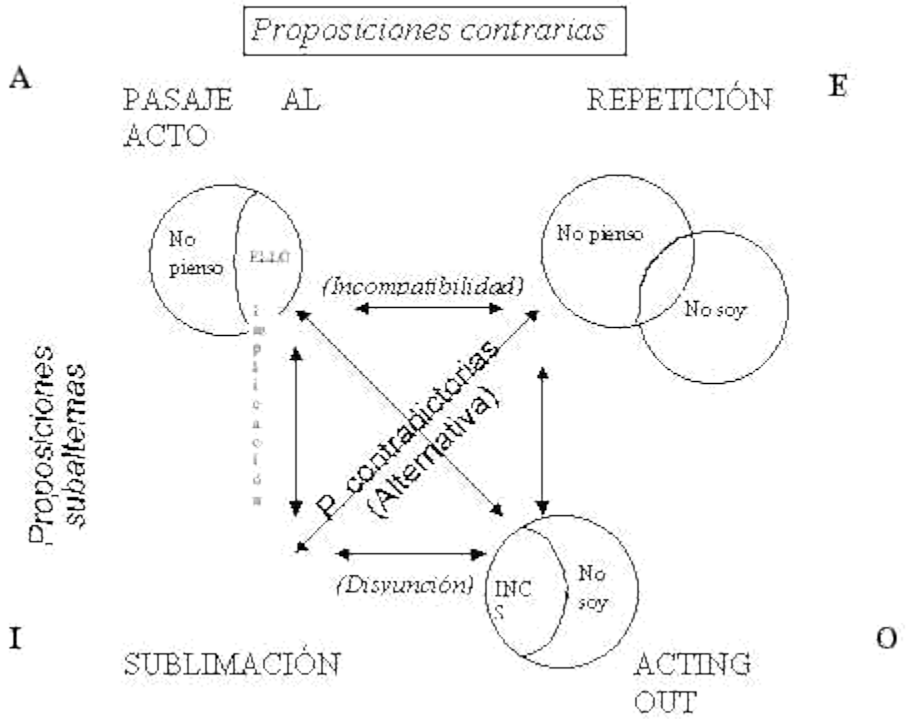
No dejaremos de insistir, en que el analista sólo opera sobre lo que el sujeto le dice. El lingüista Benveniste (1976) al hablar del campo de acción y el instrumento de la eficiencia del psicoanálisis no puede sino reconocer a Lacan el brillante mérito de hacer notar que solamente es a través de la palabra que el análisis despliega sus efectos. La falta de rigor de muchas de las investigaciones anteriores se debe en muchos casos, infortunadamente, al desconocimiento de referentes filosóficos precisos (no solamente los clásicos, sino aquellos surgidos de la postmodernidad, léase: Barthes, Derrrida, etc.), a la ignorancia de las tendencias actuales de la lingüística (Saussure, Chomsky, Austin) y a prejuicios de orden dogmático que anteponen la repetición exegética de los textos capitales del psicoanálisis a su relectura en un orden transdiciplinario.

Con Lacan se inicia todo un nuevo tratamiento del tema. Su tesis de doctorado: *"De la Psicosis Paranoica en sus relaciones con la Personalidad"* (1979) escrita originalmente en 1932, expone de manera minuciosa el caso de *Aimeé*, una mujer delirante que en un arrebato de manía, ataca a su alter-ego imaginario e ideal (una actriz nombrada *Madame Z.*) y después del atentado - podríamos decir: pasaje al acto -, recobra de manera súbita un cierto grado de cordura. Tal parecería, que su acto criminal pondría freno a su locura, iniciando su camino hacia la liberación de sus obsesiones. Allouch (1995) en un brillante libro (indispensable para la cabal comprensión del caso), ha expuesto los problemas clínicos que dicha tesis deja sin resolver y la enorme cantidad de información desviada y omitida por Lacan en provecho de una presentación acorde a reforzar sus puntos de vista de ese momento, sobre la etiología y resolución del caso. El estudio monográfico, en cuestión, se sostiene sobre una práctica psiquiátrica dónde la observación objetiva es pieza central de la argumentación, sin embargo, lo que a nuestro problema importará, es el hecho de la súbita recesión del delirio como resultado de ese *"pasaje al acto"*, sustento formal para importar al vocabulario psicoanalítico dicho concepto.

Contemporánea a esta publicación es el artículo: *Motivos del Crimen paranoico: El crimen de las hermanas Papin.* En este se analiza una historia de nota roja que conmocionó a la sociedad francesa (tema de: *Las Criadas* de Jean Genet 1947). Christine y Léa Papin hermanas al servicio doméstico de unas honorables damas burguesas (a la sazón Madre e hija), son excelentes y silenciosas trabajadoras que durante un apagón de luz, pierden el control de sí mismas y en un paroxismo de furor apuñalan a sus amas, quitándole aún viva a una de ellas los ojos de sus órbitas y se ensañan con sus cadáveres en una molicie de connotaciones sexuales. El *delirio a dúo* de ambas, es aquí relacionado por Lacan con una intención autopunitiva que desembocará en la muerte ante la justicia. Sus víctimas no son más que el espejo de su ideal y su propia miseria, al asesinarlas a ellas se matan a sí mismas y se funden para siempre. Nuevamente estamos ante una acción definitoria en el futuro de ambas, no se trata de un *"acting",* ellas han escogido un camino sin retorno en su *"pasaje al acto"* que en este caso se entrelaza con el goce y la insoportable pulsión de muerte.

El término *"acting-out"* pude de esta forma diferenciarse de esa otra forma de acción y definirse como un concepto que describe al sujeto accediendo a un cierto fallecimiento de su discurso - no de la cadena significante - que sitúa la mediación del registro simbólico por debajo de la intersección de lo imaginario y lo real, proporcionándole una sensación de fascinación y encuentro, de vértigo descendente desligado de significación. Es aquí en este deslizamiento del sujeto convertido en objeto @ se realiza algo del campo del deseo, pero refractado en la demanda del Otro: el acto no es sin consecuencias, pero el salto del sujeto del acting se asemeja a la experiencia del *bomping,* lo que no significa que la cuerda no pueda romperse de pronto. Recuérdese, en este sentido, el caso de la joven homosexual expuesto por Freud (1920).

Las llamadas *fórmulas de la sexuación* contenidas en el esquema de cuatro puntas expuesto por Lacan (1981), en su Seminario: "*Encore",* despejan la posición de hombres y mujeres a través de una vía lógica que hace referencia - no sin modificarla -, a la lógica modal aristotélica, asociándola a la cuantificacional y retomando una sintaxis tomada entre otros de Russell. Ya en un trabajo anterior (Ortega, 1991), se ha intentado despejar estas relaciones a partir de la aplicación de dichas reglas lógicas, sin embargo, el Seminario sobre *"La lógica del fantasma"* del mismo Lacan (1967 -1968) presenta un esquema de cuatro puntas similar al que posteriormente se encuentra en "*Encore",* que nos hace pensar que puede hacerse un intento para llevar a una formalización más segura, la diferenciación entre términos que, como hemos visto, ofrecen una dificultad de definición conceptual. La aplicación de un modelo de este tipo, se basa en la observación de una montaje teórico de los esquemas lacanianos, en la que la enunciación de uno supone la base de construcción de un siguiente. Así, el esquema de términos aparecido en su *Seminario* 1966 -1977, proponemos leerlo utilizando los cuadros de enunciados de proposiciones categóricas de manera similar a como las modalidades ónticas clásicas lo expresan (Copi 1987). Tendríamos de esta entonces el siguiente cuadro:



En este contexto, comprendemos que las relaciones lógicas que privan entre los términos son rigurosas: incompatibilidad, disyunción, implicación y contradicción cuya definición se apega a las reglas:

1) *Contrarias*: Ambas proposiciones no pueden ser verdad a la vez, pero sí pueden ser falsas a la vez.

2) *Subcontrarias*: Ambas no pueden ser falsas a la vez, pero sí pueden ser verdaderas a la vez. Si una de ellas es falsa sabemos que la otra es verdadera, pero si una es verdadera no sabemos si la otra puede serlo.

3) *Contradictorias*: Son las verdaderamente alternativas; si una de ellas es verdad, la otra es falsa y viceversa. Conociendo el valor de verdad de una de ellas puede conocerse el valor de verdad de la otra.

4) Subalternas: Si la subalternante es verdadera la subalterna también lo es; si la subalternante es falsa la subalterna también lo es. Se encuentran relacionados los términos, lógicamente, a través de la implicación.

A su vez, las proposiciones son clasificadas por Aristóteles como:

- Asertóricas o afirmativas: Indican la simple inherencia del predicado (***A*** e ***I***; ***E*** y ***O***; ***A*** y ***O***; ***E*** e ***I***).
- Apodícticas: Casos en que la afirmación y la negación se refuerzan respectivamente, por ejemplo: Necesidad e Imposibilidad (***A*** y ***E***).
- Problemáticas: La afirmación se debilita hasta la simple posibilidad (***I*** y ***O***).

En este caso, los círculos de Venn Euler descifran de manera gráfica que lo que se juega en estos términos es el grado de alienación del sujeto en el pensamiento y en la existencia en cada uno de estos fenómenos, resaltándose distinciones que nos explicitan la relación entre el Ello y el Inconsciente.

Podemos ahora intentar resumir algunos de los puntos que harían clarificable el estatuto del *"acting out"* o si se prefiere *"agieren"*:

1) El término ha sido escogido por Freud a fin de establecer una relación de desplazamiento en la teoría. Se trata del paso de la abreacción a la escenificación en acto. Es el salto de la simple catarsis al psicoanálisis propiamente dicho.

2) No se trata de una reproducción del pasado sino de una repetición escenificada. El acting es una proposición subalternante que halla su origen en la repetición.

3) La repetición transcurre siempre ante la mirada de un otro imaginario: fantasma del recuerdo, testigo de la soledad, estatua del deber o mensajero del destino (Lacan 1936).

4) El sujeto del *acting*, representa su propio papel sin reconocerse en la imagen que proyecta y desconociendo el momento en que sube a escena.

5) La escena y los *actores* involucrados en ella representan la galería fantasmática del paciente, ángeles y demonios de la mascarada no son sino expresión de aquello que conforma la intimidad del paciente, hecha extimidad.

6) El acting es la resistencia es del Yo (yo-desconocimiento) por excelencia.

7) El fracaso de la rememoración da origen al campo del hacer del *acting.* Puede decirse que el sujeto rememora en la acción abriendo una puerta de esa manera en la conciencia a lo reprimido.

8) El *acting* aparece entonces en lugar de una palabra faltante, siendo en este sentido formación homóloga al síntoma.

9) Según Freud, es un hecho con el que el paciente inicia su cura. Según Lacan la relación a la sublimación (elevación del objeto a la dignidad de la Cosa y por tanto satisfacción, quizá una de las alternativas de la cura) (Lacan 1988) es problemática, la afirmación se debilita hasta la simple posibilidad.

10) El *acting* es un hecho de transferencia, propiciado por ésta y producto muchas veces de la *contraactuación* (acción de la contratransferencia) (Bekei et al 1979) del terapeuta. Recuérdese en este caso la célebre afirmación de Lacan (1953): *"la contratransferencia es la neurosis del analista"* , aseveración confirmada por Kris (1951) en la interpretación a su paciente sobre un *supuesto* plagio.

11) *Pasaje al acto* y *acting out* son proposiciones contradictorias cuya semejanza es sólo un fenómeno de apariencia. O es una o la otra, el *pasaje al acto* tiene siempre consecuencias irreversibles para el sujeto.

Bibliografía.

Abbagnano Nicola (1985). *Diccionario de Filosofía.* Ed. FCE. 4a. reimpresión. México.

Altman Leon (1957). *On the oral nature of the acting out.* Journal of American Psichoanalytic Asociation. Vol. V.

Álvarez de Toledo (1954). *El análisis del "asociar", del "interpretar" y de"las palabras"*. Rev de Psicoanálisis. Asociación psicoanalítica argentina. Tomo XI.

Allouch Jean (1977). *Una terna freudiana: Acto, Acting - Out y Acción.* Revista Uruguaya de Psicoanálisis. No 56. Tomo XIV.

Allouch Jean (1995). *Marguerite (Lacan la llamaba Aimée).* Ed. Sitesa. México.

Bekei et al. *Aportación al estudio del contra-acting-out.* En: Psicoanálisis de la manía y la Psicopatía. Ed. Paidós. Buenos Aires.

Beneviste Émile (1976). *Observaciones sobre la función del lenguaje en el descubrimiento freudiano.* En: Problemas de Lingüística General*.* Ed. Siglo XXI. México.

Bychowsky Gustav (1954). *The structure of homosexual acting out.* Psychoanalytic Quarterly. Vol. XXIII.

Carrera Tamborrel José (1975). *"Consideraciones sobre el Acting Out y el procesos de elaboración en la psicoterapia con adolescentes.*Cuadernos de Psicoanálisis. No. 3 y 4. Vol VIII. Julio - Diciembre.

Copi Irving M. (1987). *Introducción a la Lógica*. Ed. Eudeba. Buenos Aires.

Etcheverry José Luis (1978). *Fragmento de análisis de un caso de histeria.* En:Traducción de las Obras completas de Freud. Ed. Amorrortu. Argentina .

Eysenck Meili (1971). *Lexikon der Psychologie.*Herder. Freiburg.

Fenichel Otto (1960). *"Neurotic acting out"*. The collected papers of Otto Fenichel. Vol II. Norton. New York.

Freud Anna (1977). *El Yo y los mecanismos de defensa*. Ed. Paidós. Buenos Aires.

Freud Sigmund. (1940 *(1938)*) *Esquema del Psicoanálisis.* Ed. Amorrortu. Tomo 23I. Obras completas. Argentina 1978.

Freud Sigmund. (1905). *Bruchstück einer Hysterie-Analyse.* Studienausgabe. Vol VI. Frankfurt am Main. S. Fisher Verlang 1971.

Freud Sigmund. (1923) *El Yo y el Ello*. Ed. Amorrortu. Obras completas. Tomo 19. Argentina 1978.

Freud Sigmund. (1915) *Lo inconsciente. Trabajos sobre metapsicología.* Ed. Amorrortu. Obras completas. Tomo 14. Argentina 1978.

Freud Sigmund. (1922) *Más allá del principio del Placer.* Ed. Amorrortu. Obras completas. Tomo 18. Argentina 1978.

Freud Sigmund. (1905 - 06) *Personajes Psicopáticos en el escenario*. Ed. Amorrortu. Obras completas. Tomo 19. Argentina 1978.

Freud Sigmund (1950 *(1895)*). *Proyecto de una psicología para neurólogos.* Ed. Amorrortu. Obras completas. Tomo 1. Argentina 1978.

Freud Sigmund (1901). *Psicopatología de la vida cotidiana. .*Ed. Amorrortu. Obras completas. Tomo 6. Argentina 1978.

Freud Sigmund (1914). *Recordar, repetir y reelaborar .*Ed. Amorrortu. Obras completas. Tomo 12. Argentina 1978.

Freud Sigmund (1920). *Sobre la psicogénesis de un caso de homosexualidad femenina .*Ed. Amorrortu. Obras completas. Tomo 18. Argentina 1978.

Freud Sigmund (1899). *Sobre los recuerdos encubridores .*Ed. Amorrortu. Obras completas. Tomo 3. Argentina 1978.

Genet Jean (1947) *Las Criadas.* Ed. Alianza Losada. Buenos Aires 1983.

Greenacre Phyllis (1950). *General problems of Acting Out*. Psychoanalytic Quarterly. Vol XIX.

Greenson Ralph R. (1980).*Técnica y práctica del psicoanálisis.* Ed. Siglo XXI. México.

Kanzer Mark (1957). *Acting Out and his relations to impulse disorders (Panel report).* Journal of American Psichoanalytic Asociation. Vol V.

Kris Ernest (1951). *"Ego psychology and interpretation* ¨. Psychoanlityc Quarterly. Vol XX. Núm. 1.

Lacan Jacques (1979 *(1932)*). *De la psicosis paranoica en sus relaciones con la personalidad.* Ed. Siglo XXI. Segunda edición. México.

Lacan Jacques (1953). *Función y campo de la palabra y del lenguaje en psicoanálisis.* Ed. Siglo XXI. Décima edición, corregida y aumentada. México 1984.

Lacan Jacques (1988).*Seminario 7. La Ética.* Ed. Paidós. Barcelona

Lacan Jacques (1936). *Más alla del principio de realidad.* Ed. Siglo XXI. Décima edición, corregida y aumentada. México 1984.

Lacan Jacques (1981).*Seminario 20. Encore.* Ed. Paidós. Barcelona

Lacan Jacques. *Seminario del Acto Analítico (1967 - 1968).* Mimeo de la Escuela Freudiana de Buenos Aires.

Lagache Daniel (1968). *Acting Out y acción*. Revista de psicoanálisis. Asociación psicoanalítica argentina. Tomo XXV. No. 3 y 4 .

Langenscheidt grosswörterbuch spanisch - deutsch. (1979). München.

Laplanche y Pontalis (1968). *Vocabulaire de la Psychanalyse*. 2a. Edición. Presses Universitaires de France. Paris.

Liberman David (1979). *Enfoques conceptuales para la compensión psicoanalítica de las psicopatías*. En: Psicoanálisis de la manía y la Psicopatía . Ed. Paidós. Buenos Aires.

López - Ballesteros (1972). *Análisis fragmentariode una histeria.* En:Traducción de las Obras completas de Freud. Ed. Biblioteca Nueva. Madrid.

Maci Guillermo (1979). *La otra escena de lo Real.* Ed. Nueva visión. Buenos Aires.

Monsseau Jacques et Moreau Pierre (1976). *L'Inconcient (Dictionaire).* París.

Naiman James (1966). *The rol of superego in certain forms of acting out.* International Journal of Psychoanalysis. Vol. XLVII.

Ortega Bobadilla Julio (1991). *Algunas notas sobre le des(e)orden de la sexuación*. Revista: *La nave de los Locos* No. 16. Julio.

Rexford Eveleen N. (1967). *Acting out: Una revisión de la literatura*. Revista de psicoanálisis. Asociación psicoanalítica argentina. Tomo XXIV. No. 1 .

Slaby - Grossmann. *Wörterbuch der dutschen und spanischen sprache*. (1981). München.

Strachey James (1975). Standard Edition. Hogarth Press. London.

Zac Joel (1973). *Psicopatía*. Ediciones Kargieman. Argentina.

Zelings Mayer A (1957). *A contribution to the meaning of some postural attitudes observed during analysis: Acting In.* Jornal of American Psichoanalytic Asociation. Vol V

A verdade como causa em Lacan

Ubiraja Cardoso de Cardoso

"A princípio, portanto, não me decido quanto à vocação de ciência da psicanálise. Porém, pode-se observar que ano passado tomei como fio condutor um certo momento do sujeito que considero um correlato essencial da ciência: um momento historicamente definido do qual talvez devamos saber se é estritamente repetível na experiência, aquele inaugurado por Descartes e que se chama o Cogito. Este fio não nos guiou em vão, uma vez que nos levou a formular nossa divisão experimentada do sujeito, como divisão entre o saber e a verdade..." (J. Lacan, *A ciência e a Verdade*, Escritos p. 870).

Esta citação de Lacan vem impressa já no frontispício do livro de Jean-Claude Milner chamado a *Obra Clara – Lacan, a ciência, a filosofia*. Não será por menos.

O que é uma obra? Milner decidirá defini-la como uma forma que organiza a cultura. Remetemos de imediato à leitura de seu texto pois não podemos resumi-lo aqui, nem é nosso interesse fazê-lo. Cabe sim salientar que o intuito do autor é desenvolver e demonstrar que há uma obra em Lacan, ou seja, um sistema de pensamento: *"constatar claramente que existe pensamento em Lacan. Pensamento, isto é, algo cuja existência se impõe a quem não o pensou*" (Milner, p. 8).

Foi em parte esse o percurso que fizemos na nossa atividade de reuniões de estudo no Espaço de Estudos Psicanalíticos no ano de 1999. Em parte, pois ainda estamos nos primeiros capítulos desse livro porque ele mesmo nos remeteu para outras leituras que vou citar imediatamente para que se tenha uma idéia.

Quem comece a ler o livro de Milner se dará conta que é necessário se remeter rapidamente ao texto dos Escritos de Lacan chamado *Ciência e Verdade*. Composto de teses verdadeiramente importantes para a fundamentação da psicanálise, encontramos uma chave de leitura para esse texto ao compará-lo com um texto freudiano, da série das novas *Conferências introdutórias sobre psicanálise,* chamado em português de *A questão de uma Weltanschauung.* Texto magistral de Freud, devo sugeri-lo como seu texto mais forte de epistemologia psicanalítica. Quem se importar de conferir perceberá que Freud comenta o estatuto da religião, da ciência e da técnica, concluindo que a psicanálise compartilha a mesma Weltanschauung da ciência porque ela não pode criar uma própria. Seria necessário seguir passo a passo a demonstração, fique a próprio cargo dos estudiosos.

Desde o primeiro momento do no texto, Lacan situará o status do sujeito na psicanálise se utilizando de um termo freudiano para definir sua estrutura: *spaltung*. Do que se trata? Desenvolverá sua tese da divisão do sujeito como correlata da divisão entre o saber e a verdade inaugurado na experiência cartesiana. Como é isso?

Seguindo Milner veremos a necessidade lacaniana de postular um conceito que estritamente está ausente de Freud: sujeito do inconsciente. Se há nas formações do inconsciente uma forma qualquer de pensamento, se há pensamento inconsciente nos sonhos por exemplo, há que supor um sujeito desse pensamento. Lembramos a enunciação cartesiana: "penso, logo existo". Para Lacan é necessário esse momento inaugural de transformação da verdade de sua dimensão de revelação (para sermos didáticos: acredite primeiro e a verdade se revelará no seu pensamento) para outra quando a verdade se torna distinta do saber sobre ela, pois passa a ser mais o resto de um método de tipo "duvide e comece a pensar". A questão para Lacan é que esse pensar é um efeito do próprio inconsciente, ele próprio efeito da linguagem. Na divisão proporcionada pelo método cartesiano da dúvida hiperbólica Lacan situa o advento do sujeito moderno e o sujeito da ciência (Koyré) este que é implicado pela práxis da psicanálise (Escritos, p. 878). Compreende-se pois que esse sujeito (não qualificável de extensão) seja destituído de uma significação calculável, ou seja, de uma verdade que pudesse ser suscetível de devir como saber (Cf. Calligaris 1991, p. 177)

O método cartesiano da dúvida simbólica desfia-se num problema: seu segundo passo funda de novo o pensamento qualificado e de novo um sujeito da consciência. Para resolver esse impasse é necessário para Lacan situar que o pensamento ocorre lá onde não se é e o ser é onde não pensa. Essa elaboração obriga Lacan a *"(...) encerrar o Cogito em sua enunciação estrita e, além disso fecha(r) esta enunciação*

em si mesma, fazendo a conclusão ("logo existo") o puro pronuntiatum da premissa ("penso"): "escrever: penso, 'logo existo', com aspas em torno da Segunda cláusula (A ciência e a verdade. P 879)" (Milner. P. 34).

Na continuidade do desenvolvimento de seu texto, Lacan passa a comentar o famoso aforismo freudiano: "*Wo Es war, soll Ich werden*", que traduz como "lá onde isso estava, lá, como sujeito, devo [Eu] advir". Este "devo Eu" é assumido como imperativo ético para um sujeito, o de admitir a sua causalidade, admitir a causa da qual ele mesmo é correlato (e este "ele mesmo", sujeito do inconsciente, dividido na operação da linguagem, que é para Lacan a operação da Lei, é agora destituído de qualidades sensíveis: *"(...) ele não tem nem Si, nem reflexividade, nem consciência."* E mais adiante*: "correlato sem qualidades suposto num pensamento sem qualidades, vemos em quê esse existente – chamado de sujeito por Lacan (...)*". E por fim: *"(...) Com uma nitidez sem par, ela (a psicanálise) separa duas entidades; para uma a consciência de si (do pensamento qualificado, nós ressaltamos) pode sem contradição ser suposta não ser essencial; para a outra, a consciência de si não pode sem contradição ser suposta não ser essencial. Só a primeira responde exatamente às exigências da ciência, e só se encontra nos limites fixados pelo axioma do sujeito; vamos chamá-lo portanto, com toda legitimidade, de sujeito da ciência. Agora compreendemos em que El é sujeito cartesiano e sujeito freudiano*" (Milner p. 33).

Esta causa em questão será definida como a causa do desejo que não é sem objeto. Causa do desejo é o objeto "a": "*O objeto da psicanálise (...) não é outro senão aquilo que já expus sobre a função que nela desempenha o objeto "a*" (Escritos p. 877). (sobre a teoria do objeto "a" achamos que o seu rigor tem início no seminário consagrado ao tema da angústia, se desenvolvendo até o seminário dito *A lógica do fantasma*).

De novo temos que remeter o leitor ao texto de Lacan para segui o salto que daremos aqui para chegar na sistematização que se formula no final do texto (e não vamos dar aqui os argumentos justificativos que Lacan desenvolve; mais do que nunca nesse momento comparamos o texto de Lacan com o texto freudiano da *Weltanschauung*). Citamos: "(...). A verdade como causa, irão vocês, psicanalistas, recusar-se a assumir sua questão, quando foi a partir disso que se alçou a sua carreira? Se existem praticantes para quem a verdade como tal supostamente age, não são vocês? (Escritos, p. 883). Isso basta para introduzir a formalização:

- Magia – verdade interrogada como causa eficiente
- Religião – verdade interrogada como causa final
- Ciência – verdade interrogada como causa formal
- Psicanálise – verdade interrogada como causa material

Reconhecemos aí as quatro causas aristotélicas.

No desenvolvimento do trabalho de nosso estudo propusemos por nossa conta e risco uma elaboração que achamos coerente e regular:

Objeto "a"- verdade interrogada como causa do desejo

Queremos ver aí a contribuição material de Lacan para uma ética cuja causa se acha ausente em Aristóteles.

A partir disso também foi possível interrogar uma questão: a de como é pensada a causalidade em psicanálise. Sabemos que Freud orienta por toda parte em sua obra o fato de que a causalidade em psicanálise deve ser considerada a posteriori. Isso é a tal ponto que "*après-coup*" tem quase estatuto de conceito em Lacan. Por nossa vez tendemos a pensar, na falta ainda de melhor definição, em termos de mecanismo. Dizemos que o funcionamento que Freud descreve com o adjetivo – ou advérbio – nachträglich - é um mecanismo próprio do psiquismo e a tal ponto que deva ser ele estendido para todas as causas.

Quanto a isso imaginamos que a respeito da magia (ou dos mitos), que Lacan situa segundo a formulação do recalque (Escritos, p.889), isso pode ser figurado facilmente: justamente nos mitos de identificação (num mito, não numa teoria da identificação que tem seu lugar na teoria psicanalítica). Conhecemos por

exemplo um interessante fato, que já não sabemos confirmar a atualidade, de clãs de esquimós que largavam seus velhos na imensidão desértica do gelo para que fossem devorados pelo urso. Quando o homem, talvez o filho, matasse o urso e providenciasse um banquete para alimentar o clã esse velho retornaria a fazer parte dos de sua família se reintegrando através da incorporação (por que considero essa uma estrutura de magia? No mesmo sentido em que Freud comparava os atos obsessivos e os atos e crenças primitivos de supostos efeitos mágicos). Para uma causa eficiente entendemos que há ai o funcionamento de um mecanismo do efeito a posteriori. Também constatamos que esse mecanismo preserva, senão constitui, o que consideramos memória (no sentido aqui de lembrança conforme a acepção de Bergson – "(...) a lembrança representa precisamente o ponto de interseção entre o espírito e a matéria" Bergson, p. 5).

Em relação à religião, situada segundo a forma da denegação da verdade como causa (Escritos, p.887), a evocação de um "juízo final", onde um julgamento incorruptível definirá a verdade dos atos do sujeito (percebamos que ele só se torna parte interessada no que o implica quando Deus o julga conforme o seu desejo), parece bastar para demonstrar o mecanismo de funcionamento segundo o juízo a posteriori para a causa final.

Em relação à ciência o entendimento nos faltava. Como funciona para a ciência o mecanismo do "*après-coup*"? Considerávamos Lacan quando afirma que a ciência se formula segundo a operação da Verwerfung, forclusão nos seus termos. É necessário seguir por aí para concluir, pois Lacan vai insistir que a ciência tem um ideal de comunicação (Lacan não diz ideal de ensinamento) e que nela, ao contrário da magia e da religião, o saber se comunica (Escritos, p. 891). Sabemos que a operação do cientista tem efeitos no real e isso faz o seu poder. O cientista (considerado segundo sua ética proclamada de servir o bem, pois sua caricatura é a da paranoia do cientista louco e a sua face do mal é a razão que permitiu a técnica dos campos de concentração nazistas) pratica como método a aproximação de um ideal de previsão dos efeitos da experiência (ou de sua máxima aproximação) e de sua repetição na forma de controle da mesmidade de sua essência. Para tanto o cientista afirma a necessidade de sua neutralidade. Se ele não está mais ali na repetição de sua experiência, onde está o efeito de "*Après-coup*"? Onde se percebe o mecanismo sugerido pelo *Nachträglich* freudiano? Onde está a atualização do relance (se aproveitarmos a proposição de José Luiz Caon para verter o termo freudiano: relance)? Se percebemos que aí o sujeito está forcluído acrescentamos consequência suplementar, argumento que Lacan não desenvolve mais: "*a ciência, se a examinarmos de perto, não tem memória*" (Escritos p. 884) (encaminhamento que remete a pensar o estatuto da memória na psicose). Se não há memória não há o mecanismo do Nachträglich e vice-versa. Aproveitamos a passagem para dizer de uma reflexão pessoal que é anterior a esse ano de trabalho mas que está na origem desses desenvolvimentos: pensamos a experiência psicopatológica da melancolia como um curto circuito na possibilidade da experiência subjetiva ser relançada e resignificada no "après-coup", algo não funciona nesse sentido. Dessa forma concluímos que o melancólico vive sempre a mesma experiência do real e portanto a experiência do mesmo real (real que o melancólico sabe encontrar a sua face de morte).

Tendo chegado nesse encaminhamento, se impôs uma outra via a partir de Milner: *"É verdade que se acrescenta, reconstituível ao longo dos textos freudianos, uma teoria transversal da ciência, não só uma teoria do que deve ser uma ciência, mas uma resposta à pergunta: por que existe ciência em vez de ciência nenhuma? Mas essa teoria permanece precisamente dispersa, e não é certo que Freud tenha consentido em integrá-la, como fez com a sua teoria da religião. Sobre a pergunta do porquê da ciência, Lacan apenas retoma os aforismos de Freud, resumindo-os da seguinte maneira: "a ciência é, quando nasce, uma técnica sexual"* (Cf. Seminário XI, p. 144). Quanto a isso recomendamos também o texto de Freud sobre a *Weltanschauung: "(...) a magia, precursora de nossa técnica atual* ." (Freud, Vol. XXII, p. 152, Amorrortu). A ciência moderna se caracteriza por sempre produzir uma técnica. Isso é o que entendemos se chamar hoje de razão instrumental.

Mas o que Lacan interroga nessa passagem do seu seminário XI? "*Onde vai todo esse discurso? – vai nos interrogar se devemos considerar o inconsciente como uma remanescência dessa junção arcaica do pensamento com a realidade sexual."* (p. 145). Dessa forma interrogamos durante algum tempo nas nossas reuniões o estatuto do inconsciente freudiano no que ele se distinguiu do inconsciente junguiano (algo desse questionamento Lacan também retoma no texto Ciência e Verdade, recusando o sujeito junguiano que ele define por ainda ser um sujeito dotado de "profundezas" (Escritos p. 882)).

Nessa altura do seminário XI Lacan define a libido (que foi o conceito que Jung repudiou) como "*a presença efetiva, como tal, do desejo*" (p. 146). Nesse capítulo Lacan começara evocando sua fórmula "a transferência é a atualização (*mise en acte*) da realidade do inconsciente" e definira a realidade do inconsciente, em Freud, como a realidade sexual (por isso a questão da interrogação do inconsciente como uma remanescência da junção arcaica do pensamento com a realidade sexual, por onde Lacan se pergunta se não foi por aí mesmo que o significante não terá chegado ao mundo do homem).

Fomos atrás do texto de onde supostamente Lacan tirou essa consideração sobre a atualização da realidade do inconsciente. O texto é *A dinâmica da transferência* (Freud 1912). Vamos encontrar ali verdadeiras frases nas quais só é possível acompanhar o que elas dizem prosseguindo passo a passo em um texto que 'completamente articulado. Veremos os conceitos de desejos eróticos e os agressivos constituindo o que não encontrou representação consciente, o que não se desenvolveu até a consciência, formando o inconsciente (em termos de contra-investimento) e a neurose: *"(...) todo ser humano (...) adquire uma especificidade determinada para o exercício de sua vida amorosa. (...) isto dá por resultado, digamos assim, um clichê (ou vários)*." (p. 97). Vai falar do médico como representante de uma <imago paterna> (na verdade um conceito de Jung) segundo a qual responde o paciente e que não precisa ser só essa como também podem ser as de uma imago materna ou de um irmão homem, etc...(p. 98). Esses clichês serão repetições e aí a produção da transferência se operará. Interessante que nesse texto a transferência é pensada como servindo à resistência: "*esta luta entre o médico e o paciente, entre intelecto e vida pulsional, entre discernir e querer atuar (agieren), se desenvolve quase exclusivamente em torno dos fenômenos transferenciais*." Porém em seguida: "*É inegável que dominar os fenômenos da transferência depara ao psicanalista as maiores dificuldades, mas não se deve esquecer que justamente eles nos brindam o inapreciável serviço de fazer de novo atuais e manifestas as moções de amor escondidas e esquecidas dos pacientes; pois, em definitivo, ninguém ou nada pode ser justiçado, executado, in absentia ou in effigie*." (p. 105, Vol XII, Amorrortu).

De que direção começaram a vir então as conclusões do final do ano? Pois a impressão é essa esmo, de que elas tenham vindo do Outro (e um final de ano é um momento de concluir).

Evocamos as aulas do seminário "Memórias", conduzido na Associação Psicanalítica de Porto Alegre por Ana Maria Medeiros da Costa, Edson Luís André de Sousa e Lúcia Serrano Pereira. No nosso acompanhamento desse seminário e investigando nas nossas leitura pensamos ter encontrado um desenvolvimento de Freud que começa com o texto *Luto e Melancolia*, passa pelo capítulo 7, sobre a identificação, no texto da *Massenpsichologie* como vamos chamar, e se conclui no capítulo sobre a formação do supereu no texto O Eu e o Isso. Desse desenvolvimento achamos que é possível demonstrar, em Freud, que a memória está situada do lado do objeto, mesmo que, nos termos de Freud, ele esteja introjetado numa identificação no Eu (esse termo de introjeção é devido a Jung).

Nos utilizamos do instrumento conceitual, para assim dizer que seja, do matema proposto por Lacan como o do discurso psicanalítico. Lembremos que no lugar da dominância nesse discurso, acima e a esquerda como se convém descrever essa figura de puras letras que querem escrever o Real, está o objeto "a". Na posição do trabalho, acima e a direita, está o sujeito barrado. É nesse sentido que tentamos acolher freudianamente essa formulação lacaniana e nos convencemos que elas são coerentes.

O objeto causa d desejo está agora do lado do Outro e em posição de dominância. A operação do psicanalista só será possível porque a transferência faz dele, ou o posiciona como, semblante desse objeto; objeto perdido para Freud ou objeto que ainda precisa cair do lugar em que sustenta a consistência imaginária do Outro, cair pelo efeito da operação do significante no processo psicanalítico e no ato analítico, como é para Lacan. Para isso rara testemunha é o analista, testemunha da palavra fazendo a limpeza da chaminé. É uma rara testemunha porque é ao mesmo tempo testemunha e causa do processo psicanalítico (e condição tanto no sentido de *conditio sine qua n*on como *conditio per quam*, ousamos afirmar) e pretendemos que isso seja algo de definição do conceito de transferência.

A interrogação final é se podemos considerar que o resultado desse desenvolvimento fundamenta acertadamente articular que a memória, nas análises, está situada primeiro do lado do analista e que, em sentido estrito, não haveria memória antes da análise; mas então quais as conseqüências a mais a tirar disso? (para indicar a direção que é a nossa indicamos que isso poderia esclarece algumas coisas do por quê Lacan afirmar que a resistência está sempre do lado do analista e também ajudar a abordar as questões da difícil técnica de *Construções em análise*(Freud, 1937)).

Referências bibliográficas

BERGSON, Henri. Matéria e Memória – ensaio sobre a relação do corpo com o espírito. Martins Fontes, 1999

CALLIGARIS, Contardo. O Inconsciente em Lacan *in* KNOBLOCH, F. (org.) O Inconsciente: várias leituras. S.P. Escuta, 1991

FREUD, Sigmund. Em torno de uma cosmovision Vol XXII p. 146 Amorrortu

Sobre la dinâmica de la transferência Vol XII p. 93 Amorrortu

LACAN, Jacques. Ciência e Verdade *in* Escritos RJ. Jorge Zahar ed. 1998

O seminário Livro X – A angústia versão produzida pelo CEF de Recife, 1997

O seminário Livro XI – Os quatro conceitos fundamentais da psicanálise RJ. Jorge Zahar ed. 1998

MILNER, J.C. A obra clara – Lacan, a ciência, a filosofia RJ. Jorge Zahar ed. 1996

De lo imposible a lo prohibido

Sergio Ribaudo

".....mitología del hijo"

La coherencia mantenida por Freud entre la forma de concebir la práctica del Psicoanálisis y la construcción de la teoría en que se sustenta sorprende por revelarse hasta en los detalles más inesperados. Así, en el articulo " El uso de la interpretación de los sueños en el Psicoanálisis" escribe:

> *"Es que la interpretación completa de un sueño de esta clase coincide, ni más ni menos, con la ejecución del análisis integro. Si se lo ha registrado al comienzo del análisis es posible que se lo comprenda sólo a su término, muchos meses después.*

Es el mismo caso del entendimiento de un síntoma singular (por ejemplo el síntoma principal):

> *Todo el análisis sirve para esclarecerlo; en el curso del tratamiento es preciso buscar aprender, en su serie, ora este ora este otro fragmento del significado sintomático, hasta que resulte posible conjugarlos a todos. Siendo así, de un sueño que sobrevenga al comienzo del análisis tampoco es licito pedir mas" 1.*

De los sueños que interpreta en "La interpretación de los sueños", el que aparece al comienzo del capítulo VII, llamado "del niño que se abrasa" 2, resulta particularmente ejemplar de esa forma de trabajar que conjuga fragmentos de a poco sin apresurarse a la síntesis, ni por una exposición que cierre todos los planteos y que no sacrifico la verdad ni por la comprensión, ni por ser aceptado . Lacan lo compara con el buen arqueólogo, aquel que cuando encuentra algo que no puede explicar deja el hallazgo en su lugar hasta que otros descubrimientos ayuden a entenderlo3.

Este sueño, ciertamente inquietante, no es como otros que aparecen en su libro, soñado por él ni por ninguno de sus pacientes. Se lo comenta alguien que estando en análisis con Freud, lo ha escuchado en una conferencia sobre el tema. Llega así a nosotros como un sueño anónimo. De un tiempo indeterminado y de un soñante que podría ser cualquiera.

Por otra parte, el contenido manifiesto parece confirmar mas la creencia en el poder premonitorio de los sueños que la tesis de la realización de deseos y la explicación que Freud nos da justificaría mejor su inclusión en el capítulo de los "sueños de comodidad" que en el de la "Psicología de los procesos oníricos" capítulo que abre y en el cual es retomado varias veces.

No obstante esto, Freud lo ubica allí casi como un enigma.

Recordemos que la situación en la situación en la que nuestro sueño se produce es la de un padre que cansado de haber velado a su hijo durante el día al llegar la noche se retira a descansar a una habitación contigua a la del féretro y deja a un anciano en su lugar. Al fin se duerme y llega el sueño: En él, el niño se acerca, lo toma del brazo y con una mirada llena de reproche le dice: -Padre, entonces, ¿no ves que me abraso?.

En ese instante, despierta, ve un fuerte resplandor que viene de la habitación de al lado y sin vacilar se dirige a ella para comprobar, con espanto, que el anciano que allí había dejado se ha dormido y que un cirio caído junto al cadáver del niño, está quemando la mortaja y parte de su brazo.

La interpretación que Freud da si bien es sencilla, es incompleta y él mismo lo advierte en el texto. Dice que la elaboración fue posible por sumarse el deseo de dormir al de que el niño este vivo.

Así cuando ocurre el accidente (vela caída, incendio) el resplandor de las llamas sobre los párpados del durmiente crean la preocupación de que ocurra lo que efectivamente está pasando, pero el deseo de continuar el reposo y poder descansar se asocia al de que el niño no ha muerto creando un sueño que al mismo tiempo que prolonga el descanso de uno alarga la vida del otro.

Más allá de eso Freud no puede avanzar. La frase que pronuncia el niño no encaja en esta explicación, Freud lo advierte y sólo se limita a señalar que ella se debe componer de dichos realmente pronunciados en vida y enlazados de algún modo, con sucesos importantes para el padre. Plantea la conjetura de que la queja "me abraso" quizás fue pronunciada en medio de la fiebre mientras duro la enfermedad que causo la muerte. Por otra parte el reproche de no ver debe proceder de alguna oportunidad que si bien quedara sin esclarecer por las circunstancias en que este sueño llega a sus oídos, debió ser rica en afectos.

Lo más importante que aquí quedó sin develar es donde está el deseo inconsciente que éste sueño realiza, ya que no podemos pensar que tenga algo de reprimible el afán de ver con vida otra vez al hijo que ese mismo día se ha estado velando. Tampoco es inconsciente, el otro colaborador que señalamos en esta formación onírica, el deseo de dormir. Freud lo atribuía al Preconciente, lugar de retirada ésta instancia para ese deseo mientras dura el dormir y desde donde continúa una vigilancia relajada.

Por esto decíamos que hasta aquí este análisis no había descubierto a su "socio capitalista" y a pesar de ello Freud no duda en incluirlo en el capítulo final de "La interpretación de los sueños" para vincularlo de esta manera con los desarrollos mas elaborados que despliega en el texto.

Volver sobre él nos permitirá ubicar una concepción del deseo inconsciente y de qué entendemos por " su realización" que al no aparecer completa, ni con demasiada claridad en ningún lugar de su obra resulta problemática.

Adrede elijo el término concepción y no, teoría del deseo porqué no parece que la reflexión de Freud sobre el deseo constituya una teoría, más bien surge una teoría del deseo en el Psicoanálisis recién a partir del retrajo que hace Lacan 4.

El deseo ingresa en la obra de Freud casi como un anticipo del concepto de pulsión y a medida que este va ganando terreno lo va perdiendo el deseo, de hecho el sitio donde aparece mas señalado es en "La interpretación...", en 1900 y mucho menos en "Psicopatología de la vida cotidiana" de 1901 (no incluimos aquí el "Proyecto de psicología para neurólogos" por ser anterior y por no considerarlo Freud, parte de su obra)ambos anteriores a los "Tres ensayos de una teoría sexual" de 1905.

El concepto de pulsión tiene la ventaja, para Freud de incluir un origen corporal. Recordemos que para Freud el interior del cuerpo es la genuina fuente de libido a lo largo de toda su obre, desde los "Tres ensayos..." hasta el "Esquema de psicoanálisis". No habría entonces en Freud una teoría del deseo, sino que su lugar estuvo ocupado por aquello que llamará su grandioso mito. Las pulsiones, ellas como concepto y en tanto vinculadas al cuerpo seguramente aparecieron a sus ojos mas especificas y precisas que el de deseo5

Por esto quedaron puntos incompletos en su obra y es en esos puntos donde la teoría del deseo articulada por Lacan rearma el conjunto de los textos freudianos provocando un desplazamiento.

Lectura de Lacan, violencia simbólica sobre la textualidad freudiana en un punto difuso que sólo es posible reconstruir a partir de los fragmentos y repeticiones en el texto original (tal como sucede en la práctica con los relatos analizantes) que sitúan el deseo como resultado de una operación entre el sujeto y el Otro primordial y la pulsión como el montaje heteróclito, hecho de cosas disímiles recortadas en ese encuentro donde él se constituye.

Hallazgo de Lacan en la excavación de Freud para ubicarnos en la metáfora conque comenzábamos.

La respuesta que Freud alcanza a develar con respecto al deseo, es sobre su naturaleza psíquica. ¿Por qué es la única moción que el inconsciente puede aportar para la formación del sueño?. ¿Por que de él no podrían provenir ni refutaciones, ni juicios, ni preocupaciones (como la del sueño que comentábamos)?. El planteo es claro y terminante: ellas sólo encuentran cabida en el material del como resto diurno, y sólo cuando consiguen enlazarse al deseo inconsciente pueden producirlo por el refuerzo que reciben de este otro componente. Ninguna otra operación del alma podría aportar el empuje necesario, sólo el desear reúne el capital indispensable para poner en marcha la maquinaria del sueño.

Ello es así porque el desear es la forma inicial del funcionamiento psíquico y el inconsciente la conservación de esa actividad primordial, la forma básica, primaria sobre la que luego se ira trazando todo el movimiento del pensar.

Buscando ilustrar introduce una mítica vivencia de satisfacción que sería el modelo de como se establece esa genuina actividad del inconsciente. Una experiencia que produce, en la satisfacción de la necesidad alimentaria del lactante por medio de la asistencia ajena, la inscripción en la memoria de un par de huellas mnémicas asociadas entre sí: la huella del estado de necesidad y la de la satisfacción obtenida quedaran ligadas, a partir de aquí, para siempre. De modo tal que ante el nuevo surgimiento de la necesidad, la excitación que produce ese apremio de la vida urgido por el principio del placer encontrara en su camino a la descarga la huella de aquella satisfacción provocando una alucinación.

Es este movimiento intentando investir la huella de una satisfacción pretérita lo que Freud llamará deseo, que a partir de esta experiencia comienza a desplazarse en una órbita que ya no es mas la de necesidades y organismos.

Esa distancia a recorrer que queda marcada entre dos huellas, deja entre paréntesis, en la definición del deseo, su satisfacción. Más aun, la posibilidad de alcanzarla se presentará como un anti-deseo, ya que para Freud el deseo es ese intento, ese empuje que describe y no su logro, el sólo hecho de que el mismo sea realizado durante el dormir excluye el requisito de cualquier satisfacción "real": "A una corriente, de esa índole producida dentro del aparato (psíquico), que arranca en el displacer y apunta al placer, la llamamos deseo", escribe en "La interpretación de los sueños".

Entonces ese sueño enigmático que recordábamos al principio, realiza el deseo, como todos, pero en el punto más incomodo; en el más cruel, pero que es también el de su surgimiento, el de la falta de objeto aquí por su pérdida irreparable. La falta se representa en este hijo perdido, en ese objeto donde Freud escribirá catorce años después que allí se reconoce la ultima esperanza del Narcisismo de los padres cuando las admoniciones de la vida han forzado su renuncia en el propio yo.

No es en la presencia del hijo, en haberle estirado la vida unos segundos mas donde este sueño realiza el deseo inconsciente, sino en esa frase lastimera e inexplicable en principio, que presentifica la pérdida original en la que el deseo se experimenta.

El reproche del niño es todo el dolor, toda la desesperación en que es vivido el deseo porque la falta en que se causa sacude la modorra del yo-placer arropado con sus objetos, su cara no es la sonrisa de la satisfacción, sino la exasperación de la ausencia.

Ese es el llamado de una voz de niño que despierta, recriminación agónica que profundiza la impotencia del padre ante lo que no tendrá remedio.

¿Entonces, no ves. ? Con esta pregunta la ilusión de hijo, del padre, se derrumba, ilusión que se recorta sobre el fondo de una mirada paterna que se espera que proteja, que cure, que sobre todo vea. Pero el padre que no ve ha sido alcanzado por el deseo, no en lo que se podría imaginar que tiene de romántico, incluso de optimista, sino en su costado mas desgraciado, el que tensa todo su ser en una búsqueda imposible que horada cualquier figura narcisista 6

Padre reprochado por no haber podido hacer nada mientras su hijo se abrasaba, no bajo las llamas de un cirio caído, sino en las de una enfermedad ante la cual todas sus miradas fueron impotentes y nada pudo torcer el desenlace fatal. Por eso la vida se le va de las manos a quien es invocado en tanto Padre.

Paradójicamente el deseo vive en tanto su objeto falta. Es necesario para hablar de deseo que el objeto esté por lo menos ausente. Que clase de ausencia es esta es lo que responderá Lacan al retomar los textos de Freud y darles un nuevo espesor, que si bien Freud no desconocía totalmente, tampoco es del todo justo decir que eso ya estaba en su obra.

En el modelo de la vivencia de satisfacción se produce un desfasaje entre huellas mnémicas por estar suspendida la satisfacción del auxilio ajeno, la madre. Por esto el deseo deja de circular entre necesidades y objetos adecuados para recorrer un circuito que a partir de allí encerraran un nivel de imposibilidad.

Sí el principio del placer apunta a una identidad de percepción, su punto ciego es que al buscar repetir una presentación (del objeto) trabaja con representaciones.

El niño en el llamado sin saber que se hace oír, en ese acto, aliena su necesidad en lo que el Otro sancionara como pedido, como demanda. La falta orgánica de la que ha brotado genera en paralelo algo que eleva su respuesta a la potencia de imposibilidad real. El llanto adquiere, por la intromisión de la madre el estatuto de significante, se vuelve vehículo de un sentido a descifrar y la respuesta a ese sentido imprime, no lo que el niño necesita, sino lo que este Otro desea que él desee.

La condición de tener que hacer pasar la necesidad por los caminos de la demanda, por ese "molino significante" le roba a la primera su objeto, si es que alguna vez lo tuvo, para imponerle las leyes de su respuesta. Es por esto que las supuestas funciones vitales más simples de los animales se pueden encontrar tan profundamente alteradas en el hombre: Asma, suicidio, anorexia y transexualismo, son los nombres de los extremos más evidentes de este extravío.

No hay satisfacción universal a la demanda dirá Lacan tratando de capturar esta dificultad que creo en el seno mismo del aparato psíquico un agujero en torno al cual se arremolinaran las representaciones que intentan representar aquello que ha producido al deseo como si fuese un objeto7 .

La necesidad al tiempo que encontró en el pecho materno el primer objeto en que alienarse y en la vivencia de satisfacción las primeras huellas de una representación vacía, ha quedado pérdida para siempre. El deseo en cambio, pura negatividad, encontrara en los bordes del cuerpo de los que ha partido una fijeza cuyo disfraz apenas alcanzará a ocultar su constante retorno

Mas allá de la necesidad y más acá de la demanda se ubica esa grieta que lo simbólico ha trazado en la carne, su esencia es no poder ser colmada por ningún objeto demandable. Su ser esta descentrado con respecto a todos ellos, y los intentos del Otro por responder a esa demanda con los objetos de necesidad tienen como resultado el aplastar su trayecto e implican la peor ignorancia en que se puede incurrir, la de esa dimensión de deseo que es el trasfondo de toda demanda, cuyos efectos Lacan sitúa.8 El deseo entraña la paradoja de articularse a un pedido engañoso cuya respuesta linda con su muerte9.

Esta dimensión Freud la conocía y por ello excluía con particular insistencia la satisfacción a las demandas de sus pacientes sobre todo las amorosas y Jones nos cuenta el altercado con Ferenczi con respecto a este punto.

Ya en su trabajo "Sobre la mas generalizada degradación de la vida amorosa" observaba la existencia en la pulsión de algo que atentaba contra la posibilidad de una satisfacción plena. Pero que además, ello no era un obstáculo, un carácter extraño a ella, sino su esencia. Una represión que no es la que más se conoce y que luego articulara en tres tiempos, sino otra más antigua y misteriosa que la "primordial", ésta que Lacan permite ubicar en el punto mismo de la entrada del sujeto al lenguaje y que provoca esa falta en el ser que es el deseo, al tiempo que funda la pulsión en el psiquismo, apuntalamiento en Freud.

Mucho antes que se produzca la escisión del aparato psíquico en un funcionamiento consciente y otro inconsciente, la imposibilidad de satisfacción plena, esencia de la pulsión y motor de su empuje constante; ya opera en un sujeto que aun no dividido ha perdido lo más valioso de sí en las redes del lenguaje. No porque él transmita ninguna prohibición, ya que ellas serán producto de las articulaciones concretas del discurso, sino por ser la primera e insuperable barrera que su satisfacción encuentra10.

La otra represión, ahora si, la "Primordial" se efectuará luego y tendrá como correlato la división del aparato psíquico, en el Nombre del Padre, a fuerza de contrainvestidura y ligada a la prohibición del incesto. Pero hasta tanto la pulsión ya instalada en el psiquismo será susceptible de otros destino pulsionales: transformación en lo contrario y vuelta sobre la persona propia11. Luego el Padre, como nombre y no en tanto persona, es decir en tanto orden que pueda aparecer reglando las presencias y ausencias de la madre, las satisfacciones a las demandas y sus interdicciones establecerá esa fijación de la que habla Freud en el artículo "La represión", entre la pulsión (Representanz) y el representante (Vorstellung) de modo tal que a partir de allí permanecerá inmutable y el representante seguirá ligado a ella.

Así el deseo de los deseos será el deseo de la madre y este orden paterno que ha enlazado un objeto prohibido a un goce imposible cubrirá con las imágenes de Edipo una satisfacción que nació pérdida.

Notas

1 Freud, S. " Obras completas " Ed. Amorrortu – T XII 1979- Pág. 89

2 Freud, S. " Obras completas " Ed. Amorrortu – T V 1979- Pág. 504

3 Lacan, J. "El Seminario" Ed Paidós - T XI 1986, pág. 189

4 Aludo aquí por ejemplo al trabajo de Arturo Lopez Guerrero "El concepto de experiencia de satisfacción y la teoría del deseo en Freud" en Conjetural n° 6 ED Sitio. En ese escrito el interés del autor en querer hacer aparecer ya en Freud una teoría del deseo lo lleva a mezclar algunos conceptos y tiempos en la constitución del sujeto y de la teoría demasiado importantes como para ignorarlos. Por nuestra parte preferimos la afirmación de Eric Laurent: "...bien se sabe que el deseo lacaniano no se traduce fácilmente en Freud." Entre transferencia y repetición –Ed Anáfora 1994, pag 119.

5 No podemos dejar de señalar, además, que una teoría cuyo centro hubiese sido el deseo hubiese aumentado el riesgo de disolver la "plaga" que introdujo el psicoanálisis en el "interés general" de Jung (o de tantos otros) con la consiguiente represión de la sexualidad infantil contra la que Freud debió luchar tanto en los años iniciales del Psicoanálisis.

6 "En él (este sueño) el deseo se presentifica en la pérdida de objeto, ilustrada en su punto más cruel" Lacan, J. Op.cit. pág. 67

7 "Digo – algo que solamente representa una representación. No crean que es un simple pleonasmo, pues representa y representación son dos cosas diferentes como lo indica el término vorstellungsreprasentanz. Se trata de lo que en el Inconsciente representa como signo la representación como función de aprehensión – de la manera que se representa toda representación en la medida que evoca el bien que das Ding aporta con el " Lacan, J. El Seminario TVII - Ed. Paidós 1988 pág. 90.

8 Lacan, J. "La dirección de la cura" – Escritos, Ed Siglo XXI 1985

9 Esta paradoja del deseo es la que brillantemente ilustra Maurice Blanchot cuando analizando el mito de Orfeo y Eurídice interroga la desobediencia de Orfeo hacia la prohibición del Hades y escribe: ".....No volverse hacia Eurídice no seria menos traicionar, ser infiel a la fuerza sin mesura y sin prudencia de su movimiento que no quiere a Eurídice en su verdad diurna, y su encanto cotidiano, que la quiere en su oscuridad nocturna, en su alejamiento, con su cuerpo cerrado y su rostro sellado, que quiere verla no cuando es visible, sino cuando es invisible, y no como la intimidad de una vida familiar, sino como la extrañeza de lo que excluye toda intimidad, no hacerla vivir, sino tener en ella la plenitud de su muerte ". "El espacio literario" -Ed Paidós 1992 – pág. 162 (el subrayado es mío)

10 "Pero no es la Ley misma la que cierra al sujeto el paso hacia el goce, ella hace solamente de una barrera casi natural un sujeto tachado". Lacan, J. Escritos II, Ed Siglo XXI 1985 pág. 801

11 La pulsión aquí toda reprasentanz será objeto de aquellos avatares que se definen sólo con las formas gramaticales de la voz (activa, pasiva, refleja) razón por la cual Lacan acentúa que el Ello en tanto reservorio pulsional, se rige por la gramática. Seminario "La lógica del fantasma" (inédito) reunión del 11/1/67

Comentario acerca del surgimiento del psicoanálisis en el marco de la ciencia moderna

Sebastian Sica

Existe una formulación efectuada por Lacan en su escrito "La ciencia y la verdad" – es decir, la lección de apertura del seminario sobre "El objeto del psicoanálisis", dictado entre los años 1965/66- y sostenida de una u otra manera a lo largo de gran parte de su enseñanza, referida a las condiciones de posibilidad para el surgimiento del psicoanálisis:

> *"(…) es impensable que el psicoanálisis como práctica, que el inconsciente, el de Freud, como descubrimiento, hubiesen tenido lugar antes del nacimiento, en el siglo que ha sido llamado el siglo del genio, el XVII, de* ***la ciencia***."

Cabe interrogarse, entonces, acerca de cuales han sido las nuevas coordenadas que se desplegaron a partir del nacimiento de la ciencia moderna para que Lacan pueda realizar dicha afirmación.

Configuración del paradigma de la ciencia moderna: influencia de Koyré

La enseñanza de Alexandre Koyré ha tenido una gran influencia sobre el pensamiento de Lacan. A diferencia de otros pensadores como Crombie o Gilson, que sostienen la tesis de continuidad entre el pensamiento medieval y el moderno 1, Koyré, defendiendo la tesis de la ruptura, afirma que hay un corte entre la episteme antigua y la ciencia moderna, subrayando que Descartes ha fundado, definitivamente, el pensamiento moderno .2

Como consecuencia del quiebre producido en los campos religioso, político y cultural acaecido en los siglos XV y XVI, la época histórica que Descartes traduce a pensamiento ha sido calificada por Koyré como tiempo de "incertidumbre y desarraigo". Tal quiebre fue seguido de fuertes tensiones de opuestos: geocentrismo/heliocentrismo, tradición/renacimiento, fe/razón, teocentrismo/antropocentrismo, etc. En aquellos alborozados tiempos coexistían, por una parte, la mayor pasión por el descubrimiento en inventores, geógrafos, artistas y científicos; por otra, la mayor estrategia de la censura: la inquisición y la tortura. De un lado, la libre interpretación defendida por la Reforma, como una ventana abierta en el claustro medieval a la libertad de pensamiento; de otro, la hoguera para quien piensa por sí mismo sin atenerse a lo que dicta la auctoritas (por ejemplo, Giordano Bruno fue quemado vivo en Roma en 1600, tras ser detenido por la Inquisición en Venecia en 1592). 3

El pensamiento medieval reconocía como valedero y decisivo el llamado *criterio de autoridad*, es decir, se admitía que lo dicho por ciertas autoridades- Aristóteles, la Iglesia, la Biblia- era verdad por el solo hecho de que tales autoridades lo afirmasen; que ciertos libros o ciertos autores o instituciones no podían equivocarse, de manera que bastaría citarlos para enunciar la verdad, eximiéndose de cualquier crítica o explicación ulterior. Por ejemplo, cuando se publicó la obra de Copérnico *Acerca de las revoluciones de las esferas celestes*, en 1543, donde enunciaba la tesis según la cual la tierra gira alrededor del sol, se le objetó que la teoría era falsa porque en la Biblia está dicho que Josué mandó detener el sol, y si lo mandó detener, quiere decir que es el sol el que se mueve y no la tierra. En 1616 la Iglesia condenó la obra de Copérnico.

Koyré plantea que la revolución metodológica llevada a cabo por Descartes procede de una concepción nueva del saber, fundándose ahora en *la razón*. A partir del *Discurso del método* se produce una reubicación del saber y de la verdad, instaurándose un nuevo modelo en ambos aspectos. Observando las producciones teóricas más importantes del siglo XVII- el *Novun Organum* (1620) de Bacon, el *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo* (1632) de Galileo, el *Discurso* (1637) de Descartes, así como los *Principia* (1687) de Newton, se puede concluir que en todas ellas lo que prima es una crítica explícita a los métodos tradicionales, de modo que el fundamento de la verdad ya no tiene que ser referido a la autoridad.

En el Discurso del método leemos: *"Pero con relación a todas aquellas opiniones que hasta entonces había aceptado, no podía hacer nada mejor que proponerme de una vez abandonarlas, con el fin de*

sustituirlas luego, o bien por otras mejores o bien por las mismas, pero después que las hubiera sometido al juicio de la razón.". Al tiempo que cuestiona el modelo tradicional de verdad, basado, como se dijo, en la autoridad, Descartes inaugura uno nuevo: *la evidencia*; asimismo, la nueva exigencia del saber, será la exigencia matemática, de ahora en más, rasgo fundamental de la ciencia4. Refiriéndose a Galileo, escribe: *"Encuentro en general que filosofa mucho mejor que el vulgo en que abandona cuanto le es posible los errores de la Escuela, y trata de examinar las Materias Físicas por* ***razones matemáticas.*** *En esto estoy enteramente de acuerdo con él y considero que no hay otro medio de encontrar* ***la verdad****"*
5 Vale recordar, en esta misma línea, la conocida afirmación de Galileo: *"El libro de la naturaleza está escrito en caracteres matemáticos"*, así como también el título que Spinoza da a su trabajo sobre la ética: *"Ética demostrada según el orden geométrico"*.

Ahora bien, ¿en qué sentido es posible afirmar que la exigencia matemática es el rasgo fundamental de la nueva ciencia?

Descartes no duda por ser escéptico, sino que debe convertirse en escéptico porque pone lo matemático como fundamento absoluto y busca, para todo saber, un sostén correspondiente. Esto supone no tolerar nada que le fuera dado de antemano, es decir, fundar una axiomática. Lo axiomático pertenece a la esencia de lo matemático, como la posición de principios sobre los cuales se fundamenta todo lo restante como consecuencia evidente. Esto significa que lo matemático quiere fundamentarse a sí mismo en el sentido de su propia exigencia interna; quiere destacarse él mismo, expresamente, como norma de todo pensar y formular las reglas que derivan de ello. El filósofo francés participa esencialmente de este trabajo de la reflexión de lo matemático en su significación fundamental.6

Fue René Descartes quien, sin duda, ha captado mejor lo matemático como rasgo fundamental del pensar de su época. Al fundar el saber en la razón y erigiendo el nuevo modelo de verdad en la evidencia, Koyré argumenta que el filósofo francés se ha constituido en el primer pensador moderno, sentando las bases de la ciencia moderna.

El sujeto cartesiano

"No digo que Freud haya introducido el sujeto en el mundo(…) pues fue Descartes"7

Hasta Descartes, cada cosa presente por sí se tomaba como "sujeto"8. La filosofía griega expresaba un ideal impersonalista, porque dentro de su horizonte el hombre no era en definitiva sino una cosa entre las otras. Posteriormente, en el medioevo, hallándose la filosofía bajo el dominio de la teología, Dios constituía el eje central de las argumentaciones. Desde el "Pienso, luego existo" como fundamento axiomático, se configura, pues, otra imagen del mundo. El mundo moderno ya no es ni el mundo griego, percibido por el hombre como una cosa entre las cosas, ni el mundo del pensamiento medieval, creado por Dios. Produciéndose un desplazamiento de responsabilidades -de Dios al sujeto- el hombre, ahora dueño de sus actos, encuentra su certeza en la función racional del pensamiento. La figura esencial de la época moderna se alza sobre el hombre transformado en sujeto, esto es, en el punto de referencia de la existencia como tal y de su verdad.

Basado en estas consideraciones, el sintagma "sujeto cartesiano" es utilizado por Lacan para designar al sujeto de la ciencia, sujeto sobre el cual opera el psicoanálisis:

- *"El sujeto, el sujeto cartesiano, es el presupuesto del inconsciente…"9*
- *"La praxis* (del psicoanálisis) *no implica otro sujeto sino el de la ciencia"10*

Conclusiones

Lacan sostiene que la ciencia moderna brindó el marco necesario para el surgimiento del psicoanálisis, debido al hecho de que en ese período quedó inaugurada una nueva modalidad de sujeto, el llamado sujeto de la ciencia, que será el resultado de la nueva perspectiva asumida en torno al saber y la verdad a partir del siglo XVII, es decir, la evidencia como criterio de verdad y la exigencia matemática respecto del saber.

La experiencia freudiana, jugada en relación al saber y la verdad, toma su estatuto a partir del estatuto del sujeto cartesiano.11

La importancia del cogito que destaca Lacan, está referida a un cierto momento histórico que define como tal las relaciones del sujeto al saber.12 Es partir de Descartes que se puede hablar de un sujeto que se funda sobre la acumulación de saber, lo cual es subvertido por Freud, en tanto su descubrimiento dice que el inconsciente es cierto punto de saber que el sujeto rechaza, el saber del sexo.13

> *"Allí donde yo pienso, no sé lo que yo sé, no es allí donde discurro; es en los tropiezos, en los intervalos de ese discurso donde encuentro mi estatuto de sujeto. Allí me es anunciada la verdad, donde no presto atención a lo que viene de mi palabra"14*

Si bien el paso dado por Descartes constituyó la condición de posibilidad del descubrimiento hecho por Freud, el sujeto freudiano, a diferencia del cartesiano, no es sustancia, como así tampoco síntesis ni unidad.

Si el sujeto freudiano se caracteriza por una fractura debida al inconsciente, ello es así por lo mismo que el inconsciente perturba la ilusión de una transparencia del pensamiento a sí mismo: *el sujeto no sabe los pensamientos que lo determinan;* ahí están para verificarlo, el ejemplo del sueño o del lapsus, pero también del síntoma, como signos de una inadecuación del sujeto consigo mismo y manifestación de un saber desconocido*: "Es difícil no ver introducida, desde antes del psicoanálisis, una dimensión que podría denominarse del* ***síntoma****, que se articula por el hecho de que representa* ***el retorno de la verdad como tal en una falla del saber****"15*. Allí donde Descartes dice: "Estoy seguro, porque dudo, de que pienso y por pensar, soy", de una manera análoga Freud, cuando analizando sus propios sueños duda, está seguro de que en ese lugar hay un pensamiento, que es inconsciente, lo cual quiere decir que se revela como ausente16, afirmando que el inconsciente está constituido esencialmente por aquello que le es negado a la conciencia ¿Y qué nombre le da a esto? El mismo que le da Descartes a su punto de apoyo: *Gedanken*, pensamientos .17

La experiencia freudiana, que entraña la exclusión de la unidad del ego del cogito, supondrá su propio "método", la asociación libre, que posibilitará ir al encuentro de lo real, designado por Freud con el término castración y retomado por Lacan bajo la fórmula "no hay relación-proporción sexual", indicando la imposible armonía y complementariedad entre los sexos en los seres hablantes.18 El saber inconsciente nada puede escribir acerca de la diferencia sexual, no puede sino bordear y dibujar el agujero de la inscripción de la diferencia sexual en el sistema significante inconsciente. Así, el equívoco significante rodeará y obturará, al mismo tiempo, el acceso a la verdad en el sujeto hablante, la verdad sobre el sexo, real del que el sujeto nada quiere saber. El saber inconsciente se encuentra en disyunción con la verdad, siendo ésta una verdad solidaria del secreto del sexo, secreto que el sexo rehusa al saber inconsciente y que funda el horror al saber.19

> *"La verdad como causa, ¿ustedes, psicoanalistas, se negarán a asumir su cuestión, cuando es de allí de donde se levantó su carrera? Si hay practicantes para quienes la verdad como tal se supone que actúa, ¿no son precisamente ustedes? (…)¿lo que hacen ustedes, tiene sí o no el sentido de afirmar que la verdad del sufrimiento neurótico es tener la verdad como causa?"20*

Posibilitada por el cambio de paradigma acaecido a partir del siglo XVII, la maniobra freudiana consistirá en concebir un sujeto dividido entre saber y verdad.21

De este modo, las nuevas coordenadas así establecidas le servirán de apoyo a Lacan para afirmar que el descubrimiento del psicoanálisis es impensable por fuera del marco de la ciencia moderna, lo cual excluye de plano toda explicación que intente reducir tan solo al genio freudiano el hallazgo del inconsciente.

Notas

1 - A. Koyré, "Los orígenes de la ciencia moderna. Una interpretación nueva", en *Estudios de historia del pensamiento científico, Siglo* veintiuno editores.

2 A. Koyré. "Cosas nunca vistas e ideas jamás soñadas: el descubrimiento de nuevos astros en el espacio del mundo y la materialización del espacio", en *Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo veintiuno editores.

3 Eduardo Bello Reguera, "Estudio preliminar", en su traducción al español del *Discurso del método*, Ediciones Altaya.

4 M. Heidegger, *La pregunta por la cosa*, Editorial Memphis, pág. 70.

5 *"Carta a Mersenne", 11 de octubre de 1638*, citada por Eduardo Bello Reguera en su "Estudio preliminar"

6 M. Heidegger, *La pregunta por la cosa*, pág. 99-100.

7 J. Lacan, *El Seminario, Libro 11*, Editorial Paidós, pág. 52.

8 M. Heidegger, *La pregunta por la cosa*, pág. 103.

9 J. Lacan, "Posición del inconsciente", en *Escritos 2*, Editorial Siglo veintiuno, pág. 818.

10 J. Lacan, "La ciencia y la verdad", en *Escritos 2*, pág. 842.

11 J. Lacan, Seminario "Problemas cruciales para el psicoanálisis", clase 17, 10 de junio de 1965.

12 Ibídem.

13 Ibídem, clase 15, 12 de mayo de 1965.

14 Ibídem, clase 17.

15 J. Lacan, "Del sujeto por fin cuestionado", en *Escritos 1*, Editorial Siglo veintiuno, pág. 224.

16 J. Lacan, *El Seminario, Libro 11*, Editorial Paidós, pág. 43-44.

17 Ibídem, pág. 52.

18 Diana S. Rabinovich, "*El deseo del psicoanalista: una propuesta ética*", en *Los rostros de la transferencia*, Editorial Manantial.

19 Ibídem.

20 J. Lacan, "La ciencia y la verdad", pág. 847-849.

21 Ibíd., pág. 842.

Psicoanálisis y Literatura

Presentación de la sección "Psicoanálisis y Literatura"

Albert Garcia i Hernandez – Michel Sauval

Responder al vacío tratando de alcanzar, si no su contenido, al menos su objeto ha permitido la frecuencia del encuentro entre psicoanálisis y literatura. ¿Cuál será el campo en que se suelen encontrar?
Quizá el estilo. Aquello que no permite más reducción ni diferencia respecto al resto.
¿Es autor de su propio análisis quien lo recorrió y, en ese camino, pudo ser tachado de plagiario por el hecho, siquiera, de la transferencia?
¿Es autor literario quien ha escrito algo nuevo aunque partió de un verso, de una historia, de algo ya conocido?
Se dijo: el poema que ni el propio poeta llega a entender anticipa el futuro.
¿Deja de ser creador quien tuvo que balbucear con las ayudas de su tiempo hasta poder articular su propio descubrimiento?

Incluimos tres trabajos en esta sección

Abrimos la misma con un largo texto de ***Serge André***, publicado como postfacio de su novela **Flac** (editada por Siglo XXI México), donde recorre la mayor parte de los ejes sobre los que podría desarrollarse alguna reflexión o debate respecto de las relaciones entre el psicoanálisis y la literatura.
El título mismo del texto, "**La escritura comienza donde el psicoanálisis termina**", ya anticipa que encontraremos ahí varias tesis fuertes. Algunos subtítulos terminarán de convocar a su lectura y posterior discusión: "Inventar no es saber", "El agujero original", "Quebrar el sueño de la palabra", "El fracaso de Lacan: no soy suficientemente poeta", "Por qué el escrito es mujer"

El texto de ***Ricardo Goldenberg*** discute con Bloom la cuestión del plagio y la originalidad. Recordemos que Bloom plantea que es en Shakespeare que se inicia la noción moderna de representación de nosotros mismos, y que ubica a Freud como un literato más que no quería reconocer en Shakespeare esta "paternidad".
El texto permite también la discusión sobre la cuestión de las "importaciones" que, tanto Freud como Lacan, han hecho de otras prácticas (en este caso, de la literatura), cuestión que hemos abordado, en otros números de Acheronta, por ejemplo, en relación a la discusión del "affaire" Sokal.

El texto de ***Julio Ortega Bobadilla*** aborda el problema de la "literatura" a la hora de la escritura de un caso clínico, para el caso, el del "hombre de los lobos", es decir, el caso prototípico en cuanto a "novela familiar" del neurótico. Para ello hará uso de un contrapunto muy interesante con Hamlet.

La escritura comienza donde el psicoanálisis termina
Postfacio de la novela "Flac" (Ed. Siglo XXI)

Serge André

*"La palabra es un parásito. La palabra es un recubrimiento (*placage*).*
La palabra es la forma de cáncer que afecta al ser humano.
¿Por qué un hombre llamado normal no se da cuenta?
Hay algunos que llegan incluso a sentirlo..."
Jacques LACAN - Seminario del 17 de febrero de 1976

Wenn wir wenigstens bei uns oder bei unsergleichen eine dem
Dichten irgendwie verwandte Tätigkeit auffinden konnten!
Sigmund FREUD - *Der Dichter und das Phantasieren*
G.Werke. VII, p. 213

¡Si al menos pudiéramos descubrir en nosotros o en nuestros
pares una actividad de algún modo afín al poetizar!
Traducción de J.L. Etcheverry en
O. Completas, Ed. Amorrortu, *9*, p. 127

Donde el autor finge dirigirse al lector

Sería muy legítimo que algunos de mis lectores, al menos los que conocen o han oído hablar de mis trabajos psicoanalíticos, se pregunten porqué experimento la necesidad de escribir y de publicar un texto que pertenece al dominio de la literatura pura más que al de los ensayos. ¡Y, lo que es más, un texto aparentemente tan autobiográfico, tan confidencial, tan escandalosamente revelador!

Por más que todos sepamos que el narrador de un relato es tan sólo una máscara que oculta a su autor, pero que, de todos modos, no se le pega al rostro como lo haría un molde, nos cuesta deshacernos de la ilusión común que nos hace pensar que la verdad se encuentra detrás del velo ficcional que le proporciona una vestidura.

La experiencia psicoanalítica demuestra, no obstante, que la verdad misma "tiene estructura de ficción", como decía Lacan, y que el velo que la reviste, lejos de disimularla, hace en realidad aparecer su naturaleza de semblante.

Así, la máscara del narrador es un engaño cuyo estatuto de ficción importa más que la realidad oculta en la que él parece hacer creer. No es seguro que si quitan esa máscara verían aparecer al autor en su desnudez. El autor, "desnudado por sus mismos lectores" (Duchamp), podría muy bien guarecerse en otra parte que allí donde se lo esperaba. Detrás del velo arrancado, el lector que cayó en la celada buscaría en vano una presencia que está por todas partes en el texto salvo en el lugar en que debiera estar según la convención del relato.

La pregunta --"¿porqué este texto"?-- sigue sin embargo siendo pertinente puesto que yo mismo me la planteo. Me la planteo pero, debo confesarlo, sin estar seguro de poder encontrar una respuesta satisfactoria, y ni tan siquiera de desear descubrirla, en el caso de que existiese. De ahí el interés que reviste para mí este postfacio, momento de verdad o, por lo menos, intento de ubicar la verdad que actúa en este extraño relato y en la división a la cual me veo confrontado por él: psicoanalista y / o escritor.

Flac tiene su origen, en primer lugar, en una pasión de la escritura que me absorbe desde hace mucho tiempo. Hasta donde llegan mis recuerdos, siempre he querido escribir y siempre he escrito o, por lo menos, intenté hacerlo. A los dos años y medio llenaba páginas de cuadernos escolares con palotes y signos para exigir luego a mi madre que me leyese lo que había escrito. Primer estadio de la escritura, --quizás el más verídico-- en donde ella sólo existe gracias a la voz del Otro que autentifica su ciframiento.

He nacido en los libros (mis padres poseían una biblioteca de varios miles de volúmenes), crecí con ellos, fueron mis compañeros, mis amigos, mis hermanos y a veces mis amores. Hijo de la literatura, debo mi nombre a que mi padre, enfervorizado por Dostoievski, a quien consideraba por encima de todo otro escritor (llegó a estudiar ruso durante varios años para poder leerlo en el texto original), había decidido, mucho antes de ser yo concebido, que su hijo llevaría un nombre ruso. El Cielo fue clemente conmigo: me salvé de ser Fiódor.

De niño miraba esas paredes de libros con ganas y también con temor. Quería leer. Sobre todo, quería saber lo que era un "escritor", enigmática palabra que salía con frecuencia de la boca de mis padres. Los veo aún, los escucho aún exclamando, con el rostro tocado por la gracia del volumen que tenían en las manos y en el cual se habían ausentado durante un lapso que me parecía tanto más largo cuanto que me exigían permanecer en silencio: "¡Este sí es un escritor!"

El ensalmo que los libros ejercían sobre ellos --y en el que muy pronto yo también caí-- me dejaba perplejo y desamparado. Quería penetrar en ese misterio pero aún se me prohibía la entrada a la biblioteca. Me decían que había una edad en la que podría descubrir esos tesoros, Mis padres tenían una palabra para esto: "la edad de la razón", otro de los enigmas que nunca estuve seguro de haber resuelto. Por lo tanto, hice cuanto pude para alcanzar esa edad lo antes posible...

He comprendido ya que esta relación con el libro que observaba en mis padres era una metáfora de la relación sexual, que la imagen de sus rostros trastornados proviene seguramente de otra escena y que el escritor fue por mucho tiempo para mí la imagen de aquél que detentaría su secreto. No obstante, el ensalmo no se ha evaporado, más bien es al contrario. Tengo ahora una casa llena de libros pero siempre me falta, como en aquellos tiempos de mi infancia, El Libro, el único que podría calmar mi deseo y que, bien lo sé, no existe, no puede existir.

Como si se debiese comenzar por una muerte

Flac nació también de ciertas circunstancias anecdóticas. Al igual que todo libro y toda creación, es el fruto del azar o de la Fortuna que arrojó los dados sobre la mesa sin advertírmelo. La Musa parece vagar al azar con pasos inciertos y a veces no nos deja otro camino que el de seguirla. Creo necesario abordar brevemente las circunstancias y la urgencia absoluta de escribir en que ellas me precipitaron, sin falsos pudores y sin rodeos de complacencia.

En abril de 1992, en ocasión de una intervención quirúrgica banal, carente de gravedad, los médicos descubrieron en mí un cáncer. Un cáncer rarísimo y fulminante, sin esperanza. El médico al que urgí para que me dijese la verdad sin disimulos y sin falsas promesas, llegó, después de tres días de dudas, a vencer su propia angustia: "Le quedan tres meses, a lo sumo seis, de vida." La respuesta salió al instante de mi boca, con una certeza que aún hoy me asombra: "Entonces ya sé lo que voy a hacer."

Lo que debía hacer: escribir un libro, el libro que llevaba en mí desde hacía veinticinco años y que nunca había llegado a escribir por más que, durante todos estos años, hubiese entintado miles de hojas, esbozado y a veces terminado textos que invariablemente arrojaba al basurero, uno tras otro, rebasado por la insatisfacción que ellos me provocaban.

De inmediato me entregué al trabajo, arrastrado por una especie de júbilo que tan sólo resultaba paradójica para quienes me rodeaban y para mis médicos. Por mi parte, no sentía ningún temor a la muerte: estaba tan cercana: --¡tres meses!-- que se me presentaba como un trámite ya cumplido. Mi único temor era el de que no me alcanzase el tiempo para terminar lo que tenía que escribir. A la vez, estaba seguro de que lo lograría: tres meses, era poco, pero tenía que bastar, debía ser suficiente.

No tenía idea alguna de lo que escribiría y tampoco el tiempo para pensar en eso. Había que actuar, era demasiado tarde para reflexionar. Sólo sabía que el héroe se llamaría Flac (llevaba años con ese nombre en la cabeza), que se trataría menos de un relato que de una música, de un ritmo, de una cadencia para los cuales debería forjar mi propio idioma y que el texto acabaría con la imagen de un viejo andrajoso, solo en el desierto, luchando contra el viento para proseguir con la lectura de su libro.

Debía encontrar las palabras, una música hecha con palabras. Me sumergía y me dejaba absorber --cabe que me pregunte: ¿en mí?, ¿fuera de mí?, bien no lo sé...-- por un sitio indefinido, cada vez más vacío en el que trataba de discernir los primeros signos, las primeras notas, los primeros acordes. Estaba obsesionado por Beethoven, más precisamente por el Beethoven de las "Variaciones Diabelli", de los últimos cuartetos de cuerdas y de las últimas sonatas para piano. Creía que estas obras me indicarían el camino que estaba buscando. Permanecía a la escucha, noche y día, cada vez más concentrado, cada vez más vacío, cada vez más próximo, era indudable, del momento en que oiría resonar en mí lo que Roger Laporte llama, recogiéndolas del Primer Libro de los Reyes (XIX, 11-13), esas palabras de esplendor deslumbrante: "una voz de sutil silencio".

Pero mis primeros pasos hacia la "aparición" se vieron pronto interrumpidos. Los médicos, aún cuando reservados en cuanto a los resultados que podían esperarse, me propusieron un tratamiento de quimioterapia. Después de escuchar la opinión de eminentes especialistas decidí dar una oportunidad a la medicina. Comenzó el tratamiento.

Mi caso era, en principio, desesperado. Recibí el más intenso de los tratamientos quimioterápicos. Dos meses después no era más que un desecho humano más muerto que muerto. Ya no había posibilidad de escribir: mis fuerzas no alcanzaban ni para sostener un lápiz entre los dedos. Todo lo que conseguía hacer, al precio de esfuerzos insensatos, era registrar, de tiempo en tiempo, algunas palabras, una frase o dos, en un pequeño magnetófono. Palabras sin interés, vestigios de un tiempo en el que me aferraba desesperadamente a la palabra para conservar un resto de dignidad.

Después de seis meses el médico mismo decidió poner término a este tratamiento. No se manifestaba ningún resultado decisivo: era el mismo *statu quo ante,* con el mismo pronóstico que al principio. Hombre excelente, este médico recordaba que yo le había hablado de mi proyecto de libro. Me aconsejó interrumpir todo tratamiento y tratar de escribirlo. Concluyó diciendo: "Uno nunca sabe..."

Y por fin todo recomienza

Fueron necesarios alrededor de tres meses para recuperar un mínimum de fuerzas, tres meses durante los cuales, todavía incapaz de escribir, vivía y registraba algunas experiencias elementales. Por haber estado exiliado del mundo y de mí mismo, por haber sido desposeído de la percepción normal de los sentidos y de la sensación de mi cuerpo durante varios meses, me había vuelto indudablemente muy sensible al retorno de la impresión más ínfima. Todo me parecía nuevo y casi desconocido.

Tan pronto como pude, volví a escribir, obsesionado por las escasas semanas que me quedaban, rabiando con la idea de que podría ser interrumpido, pero exaltado con la potencia que me procuraban mis reencuentros con la lengua y con la música. Sentía la presión. Cayeron las primeras palabras de *Flac*: "Flac se habla. Lo único que hace.", y todo lo demás se precipitó. No tenía ningún plan preconcebido. Permanecía a la escucha y "eso" cantaba. Y mientras más cantaba "eso", más fuerte y lleno de vida me sentía.

En menos de cuatro meses, a razón primero de dos y luego de cuatro a cinco horas por día, *Flac* se entregó a mí y yo a él, en la rabia, la embriaguez y la angustia. Sobre todo en la alegría, sí, alcanzando un júbilo más intenso que el sentido en ninguna otra experiencia vivida anteriormente.

Cuando escribí las últimas frases de *Flac*: "He llegado al final. Nunca quise otra cosa más que esta mañana. Imagino. Quiero decir, no, nada. Hasta luego...", tuve la íntima sensación de haberme liberado de aquello que me había enfermado. Nunca me había sentido tan vivo y tan feliz de estarlo. Dos años después, todavía estaba allí... Me forcé a vencer la repulsión que desde entonces tuve a toda intrusión médica y me sometí a una serie de análisis de control. Escucho aún la voz del médico comentando los resultados de su exploración: "Señor, ¿está usted seguro de que no equivocaron el diagnóstico?" Desde entonces mi caso fue catalogado en el compartimento de las "curaciones espontáneas".

Desconfío tanto de los diagnósticos como de los pronósticos. No sé bien qué es lo que está curado en mí y qué no lo está, además de que, debo agregar, no conozco una definición satisfactoria del término "curación". Tan sólo puedo decir que la escritura de *Flac* tuvo para mí el efecto de un renacimiento. Renacimiento físico, quizás --aunque, sobre ese punto, la más elemental prudencia y un resto de

superstición me inhiben para pronunciar un veredicto categórico. Renacimiento psíquico, con seguridad. Y sin duda este es el aspecto más misterioso. Podría hacer una teoría sobre el particular; prefiero considerar el hecho. No estoy seguro de pretender elucidarlo por completo. ¿Será tal vez mi deseo el de proponérselo a mi lector, ofreciéndole los elementos necesarios para tal desciframiento?

Yo no conocía desde antes al sujeto que escribió *Flac.* Soy yo y no soy yo, o soy yo en tanto que otro que mí mismo, no sé cómo decirlo. Nos hemos encontrado, yo le abrí la puerta, lo dejé tomar su lugar y guiar mi pluma. No alegaré que no participé en ello, pero tampoco puedo decir que me haya reconocido en él. Más bien debería decir que en la escritura de este texto me he descubierto como desconocido para mí mismo --si la lengua lo permitiese, diría que me he "extranjeado".

Este sujeto es distinto de aquel que me fue revelado por mi larga experiencia del psicoanálisis. Si la expresión fuese correcta diría que esta parte de mí es extranjera al análisis que tuve, que no existía entonces y que sólo recibió la vida con *Flac.* No se trata, estoy convencido, de un residuo no analizado, de una parte de subjetividad que habría escapado a mi experiencia analítica, sino claramente de "algo" (no estoy seguro de poder llamarlo "alguien") que el psicoanálisis no pudo y no hubiera podido llamar a la vida.

¿Autobiografía?

Sé, por cierto, cuáles son los elementos autobiográficos que aparecen en mi relato y conozco el fantasma nuclear de su héroe. Pero, si *Flac* puede ser considerado, entre otros puntos de vista, como un relato autobiográfico, es sólo a condición de precisar lo que ha de entenderse con el término "autobiografía". Reivindico de hecho, plenamente, el calificativo de autobiográfico para este relato. *Flac* es autobiográfico "al mil por ciento". Quiero decir: autobiográfico en un ciento por ciento, más un novecientos por ciento que yo he agregado. Extraje de mi historia una serie de elementos: acontecimientos, recuerdos, frases o palabras señeras, detalles a veces ínfimos que se grabaron en mi memoria, colección heteróclita cuyo único punto común y cuya única importancia verdadera reside en el carácter enigmático con que se me aparecieron.

Pero estos elementos (los del primer "ciento por ciento") no hubieran sido de interés para nadie, empezando por mí mismo, si no hubiesen sido inflados y remodelados por el "novecientos por ciento" que he agregado. En *Flac* he tratado a mi vida como, según Alfred Brendel, Beethoven trató el mísero valsecillo de Diabelli: "Tema de Diabelli que Beethoven comenta, critica, mejora, parodia, se burla, lo fuerza hasta el absurdo, lo desdeña, lo embruja, lo transfigura, lo deplora, lo llora y lo aplasta con el pie antes de hacerlo sonreír".

En esta cita, subrayaré la penúltima proposición: "lo aplasta con el pie", condición de la última: "Antes de hacerlo sonreír". Creo que es evidente para el lector de *Flac*, tanto como para mí mismo, que el relato es recorrido, de punta a punta, por un tema constante, el de la ruptura, el quiebre, la demolición, la carnicería, la reducción a la cosa informe y sin rostro. Este tema culmina, entre otros, en un pasaje donde el fantasma de eventración es explícitamente puesto en escena.

Más allá de toda interpretación que tendería a discernir quién pega y quién es pegado, quién despanzurra y quién es despanzurrado, es decir cuáles son las figuras o las representaciones dominantes de eso que podría reducirse a un axioma "uno es despanzurrado", creo más importante destacar que es el fundamento mismo de la creación literaria el que se encuentra apuntado y puesto en acto en este tema, y eso del modo más radical.

Lo que el escritor de *Flac* trata de romper, de despanzurrar y de pulverizar, ¿no es, en fin, el mecanismo mismo de la representación en tanto que tal, o, para decirlo en términos más inspirados por la enseñanza de Lacan, el principio estructural que constituye al significante como semblante? "Nada más distinto del vacío excavado (*creusé*) por la literatura que el semblante", escribía Lacan en su artículo *Lituraterre* (1971). Retomaba así, bajo una formulación más elaborada, ciertas proposiciones que él ya había adelantado en su seminario sobre *La ética del psicoanálisis.* En especial su tentativa de redefinir la sublimación como un proceso que busca producir un significante que indicaría la presencia del vacío de la Cosa, más allá del engañoso objeto. O, incluso, su enfoque de la creación a partir del gesto del alfarero, como modo de introducir una hiancia, un agujero en lo real.

La tensión constante del relato de *Flac*, su martilleo, su acoso casi físico de la lengua deriva de su proyecto que es, sin duda alguna, algo muy diferente que el de construir una representación. El texto de *Flac* es el testimonio de una voluntad encarnizada de hallar, con la lengua y contra la lengua, el camino que permita echar por tierra todos los ídolos, todas las figuras, todos los semblantes, por los cuales ella se sostiene.

Quien ha elevado la lengua al nivel de la Cosa, debe aún dar pruebas de su amor sin límites pisoteándola, despanzurrándola, desmenuzándola hasta las migajas para extraer de ella la única singularidad cuando ella no es ya otra cosa que un magma informe, ni siquiera un grito, apenas un aliento. Pues es en el momento en que la lengua vacila entre descomposición y recomposición cuando ella suena justa, cuando ella se hace verdaderamente real. Esta especie de perforación en el flujo continuo de las palabras sólo se alcanza por intermitencias y en instantes de una ínfima brevedad. El colmo es que, para llegar hasta allí, no existe otro medio que el de actuar como virtuoso de todos los artificios del léxico y de la sintaxis --así como es, por otra parte, necesario crear un torbellino de centenas, de millares, de notas y de frases musicales para hacer palpar un silencio celeste, por fin celeste.

El aspecto autobiográfico de mi relato, como quizás el de cualquier relato literario, guarda tan sólo un vínculo muy laxo con la veracidad histórica --si es que esta expresión tiene algún sentido cuando se trata de la vida de un hombre, de una vida en la cual los hechos son siempre hechos subjetivos y efectos de discurso. Lo que se llama "autobiografía" merecería, en realidad, el nombre de "heterobiografía". Pues ciertamente es la aparición de otro que uno mismo, de otro que uno cree que es sí mismo, que constituye la base de la literatura. Otro sin duda más verdadero, seguramente más real que el que uno ha sido o el que uno cree haber sido.

La escritura de una vida (grafía de un *bios*) cambia a ésta a punto tal que no es exagerado decir que, cuando logra consistir en tanto que escritura, abre la perspectiva de una vida nueva. Lacan no era insensible a este fenómeno puesto que, en su seminario *Joyce le Sinthome*, declaró: "La gente escribe sus recuerdos de la infancia y esto tiene consecuencias, pues es el pasaje de una escritura a otra escritura" (seminario del 11 de mayo de 1976), palabras que yo interpreto en el sentido de un pasaje del "está ya escrito" al "es escritura por venir". La parte autobiográfica de una obra no es un reportaje en el cual el "yo" se tomaría como objeto. Es una exploración de lo desconocido en el curso de la cual el narrador encuentra, a lo largo del camino, una especie de doble que lo saca de él mismo y lo prolonga más allá de él mismo.

Inventar no es saber

Esta experiencia, próxima siempre de la *Unheimlichkeit,* tiene algo de común con la experiencia psicoanalítica y sin embargo se distingue radicalmente de ella.

Se sabe que, en el psicoanálisis, la biografía infantil del sujeto ha sido siempre considerada como el material más rico en significación. Los recuerdos de la infancia constituyen los testimonios más antiguos y los más cercanos al deseo y a los fantasmas inconscientes, así como a la represión que cae sobre ellos. Es notable que Freud, desde 1909, haya preferido designarlos con la creación del sintagma "novela familiar" (*Familienroman*), antes que hablar de historia familiar. Novela familiar: esta expresión quiere decir que el sujeto se inventa una familia y una historia.

No obstante, a diferencia del novelista, cuya vocación es la de mentir, de disfrazar, de falsificar o de silenciar, a la vez que de confesar los elementos de su biografía, el sujeto en análisis (que llamamos el "psicoanalizante") no sabe que está inventando. Más exactamente, este saber le es inaccesible puesto que es inconsciente. Y sólo el largo y paciente trabajo del análisis permitirá al psicoanalizante descubrir que allí donde él creía haber vivido una historia, él había, en realidad, construido una serie de fantasmas cuyo desciframiento llevará, en el mejor de los casos, a la revelación de un fantasma fundamental.

Esta adquisición de saber, a la que llega el psicoanálisis, no deja de tener efectos que vuelven sobre esa biografía infantil. De aquí en más ésta puede aparecer al sujeto que ha llegado a ser su narrador como una ficción forjada en torno al núcleo de lo imposible-de-decir, esto es, la diferencia entre los sexos y la relación sexual. La biografía infantil ya no puede ser tomada en serio como lo era en el momento de la entrada en análisis, aun cuando todavía fuese posible justificar su necesidad o descifrar los síntomas que de ella derivan. Trágica al principio, la novela familiar es ahora cómica, por fin está permitido sonreír.

La cuestión de esta relación del narrador con el saber inconsciente merece no obstante ser llevada más lejos, pues cuando, como en el caso del relato que se termina de leer, el autor del texto es él mismo psicoanalista y por lo tanto ha hecho no sólo la experiencia de su propio análisis, sino que lo ha continuado al permitir a otros que se sirvan de él para, a su vez, llevarlo a cabo. ¿Puede suponerse que tal escritor es supuesto saber lo que dice cuando escribe?

Ha de recordarse que, en dos de los textos principales que consagró a la cuestión de la creación artística -- *Delirios y sueños en la* Gradiva *de Jensen* (1907) y *Un recuerdo de infancia de Leonardo da Vinci* (1910)--, Freud ha planteado agudamente el problema de la relación entre el saber del artista y el saber del psicoanalista.

En la *Gradiva* él se asombraba de encontrar en el escritor un verdadero saber psicoanalítico a punto tal, escribía, que "no encontraríamos nada cuestionable si él la hubiese titulado 'estudio psiquiátrico' en vez de 'fantasía'". Y observaba Freud que el novelista ha precedido siempre al hombre de ciencia y, en particular, al psicoanalista. De todos modos, si artista y psicoanalista comparten un mismo saber, el artista, por su parte, prefiere no saber lo que sabe; es algo que no le interesa e incluso le repugna. Esta constatación, que deja abierta la cuestión de saber cómo explicar que el artista haga una obra en lugar de reprimir como el neurótico común, lleva a Freud hacia la noción de sublimación, noción que valdrá la pena definir de modo satisfactorio.

Esta reflexión es continuada a lo largo del ensayo sobre Leonardo da Vinci. En él Freud da su estructura definitiva a la relación de desconocimiento que liga al artista con el saber. Tras haber confirmado la idea de que el artista no sabe que sabe, agrega Freud que es preferible que así sea. Si quiere hacer obra, será mejor que el artista no quiera saber demasiado, pues el saber constituye, de algún modo, un obstáculo a la creación.

Leonardo ilustra esta tesis a la perfección, él, que estuvo, a todo lo largo de su vida, desgarrado entre el anhelo de saber y el anhelo de crear: "es como si el investigador hubiera primero reforzado al interés artístico para perjudicar después la obra de arte" (O.C., tomo 11, p. 64) ; "en un cuadro le interesaba sobre todo un problema, y tras este problema veía aflorar otros innumerables, como se había habituado a hacerlo en la investigación de la naturaleza, esa actividad infinita, inacabable" (íd., p. 72). La inhibición para la creación, que acabó por dominar en Leonardo hasta el punto de anularla, proviene pues de su sed de saber. A la inversa de Jensen, el autor de *Gradiva,* en quien escribir se opone a que sepa lo que hace, para Leonardo es la búsqueda del saber lo que acaba por impedirle pintar. El de Leonardo es el caso de un fracaso de la sublimación.

A la luz del estudio de la biografía del artista y sobre todo de un recuerdo de infancia relatado en sus escritos autobiográficos (el famoso sueño del buitre), Freud propone explicar la división subjetiva de Leonardo por el conflicto, insoluble para él, entre el Otro materno (demasiado presente) y el Otro paterno (demasiado ausente). Para Leonardo, nos dice, la obra encuentra su inspiración en la madre, más precisamente en el enigmático goce de la madre, mientras que la investigación científica tiene como fuente la carencia paterna. Se puede leer esta oposición en los *Cuadernos* de Leonardo donde se encuentran, por una parte, dibujos del cuerpo humano que revelan una singular ignorancia de la anatomía del cuerpo femenino y, por otra parte, una teoría casi delirante que asimila el esperma del hombre a la leche materna.

¿Debería yo, dejando a un lado toda modestia, tratar de explicarme la dificultad de mi posición reconociendo una analogía entre mi caso y el de Leonardo? En un sentido, sí, en otro, no. Es cierto que el saber que pude sacar de mi propio decurso analítico así como de mi práctica, constituye, desde un cierto ángulo, un obstáculo a mi deseo de creación literaria. Y, no obstante, puede también devenir, si no el motor, por lo menos una estimulación no desdeñable. Si se me permite la audacia, creo que es necesario matizar las especulaciones de Freud sobre el mecanismo de la creación artística y prolongarlo con algunas reflexiones fundadas tanto sobre mi trabajo de lector y de comentarista de los textos psicoanalíticos como sobre lo que he creído poder deducir de mi experiencia en la creación literaria.

El agujero original

No es inexacto oponer de modo fundamental el saber y la creación en la medida en que el artista no produce su obra a partir ni por medio de su saber. Quien escribe, compone o pinta puede, con su saber, a

lo sumo, ser un buen artesano, un excelente productor, incluso un virtuoso del saber-hacer (y, por cierto, hay un público que no demanda más que eso), pero no accede al misterio de la creación (para el cual el público es mucho más raro).

El artista crea a partir de lo que no sabe, de lo que no puede saber: la verdadera creación encuentra su fuente en un vacío del saber. No habrá de deducirse de ello que el artista tendrá que ser un ignaro, un iletrado, o alguien desprovisto de curiosidad. La tesis desarrollada por Freud en la *Gradiva* y en el ensayo sobre Leonardo debería ser atenuada del siguiente modo: en *el momento de la creación*, el artista no sabe lo que hace.

El artista puede ser muy erudito y ello no es, en sí, incompatible con la vía artística, pero, llegado al momento de la creación, es necesario no sólo que él consiga olvidar lo que sabe sino, más aún, que se dirija hacia el más allá del saber, hacia aquello que, por esencia, escapa al saber. Es en este recorrido donde, en un cierto momento, Leonardo se detiene, mientras que Jensen, por su parte, prosigue con notable obstinación.

El desconocimiento o el rechazo del saber que parecen caracterizar la posición del creador merecen un esclarecimiento más preciso que aquel que Freud intentó darle entre 1907 y 1910, época aún del principio de su descubrimiento y de las formulaciones de las hipótesis fundamentales del psicoanálisis.

Es asombroso que, en su ensayo sobre la *Gradiva*, se abstenga Freud de explorar una cuestión que sin embargo él mismo ha destacado al pasar como un punto crucial del relato de Jensen. Esta cuestión es la del lugar que ha de acordarse, en el relato, pero también en las motivaciones del escritor, al problema de la esencia corporal de Gradiva que verdaderamente atormenta a Hanold, el héroe de la novela de Jensen. ¿Cómo pudo Freud no percatarse, siendo que el texto que tenía entre las manos se lo indicaba del modo más estentóreo, que es el misterio del cuerpo femenino el que debe ser colocado en el centro de la problemática de la creación tanto como de la noción de sublimación? Freud reproduce aquí, diez años más tarde, el desfallecimiento que le había impedido escuchar, en el discurso de Dora, la presencia inefable del cuerpo de la señora K. y, más allá de éste y de la representación de la virgen ante la cual Dora queda extasiada, la prevalencia de la relación con la madre en el Edipo femenino y sus efectos de homosexualización.

En efecto, a través de lo que allí aparece como formaciones del inconsciente (sueños, delirios y retorno de lo reprimido), el relato de Jensen es el de la interrogación de un hombre sobre la naturaleza del cuerpo femenino. Éste es evocado allí en muchos momentos por la descripción de una postura corporal extraña, por el encuentro de una difícil hendidura, casi imperceptible, por la cual aparece y desaparece Zoe, sosias de Gradiva y, más aún, al fin del relato, por el enigma de un "hoyuelo en la mejilla donde pasaba algo bastante ínfimo y difícil de determinar".

De modo tal que el saber que Freud descubre como compartido entre el artista y el psicoanalista no es tanto saber sobre lo reprimido y sobre los mecanismos de la represión como pregunta por lo incognoscible del sexo femenino. Pero es verdad que, sobre este punto, la relación entre Freud y Jensen se invierte: en su no saber, por su no saber, Jensen demuestra conocer más que Freud. Lo precede, en efecto, tal como Freud lo escribe, pero lo precede mucho más aún de lo que Freud sospecha. ¡Pues tal escenificación de lo imposible de captar de la femineidad se anticipa no sólo al Freud de 1907, sino también al Freud de los años 30 que hablará, a propósito de la feminidad, del "continente negro"!

Lo que Jensen sabía, sin saber que lo sabía, pero haciéndolo actuar en la escritura, es que lo imposible de decir de la diferencia entre los sexos y de la feminidad es el lugar por excelencia de la invención y el primer mecanismo de creación literaria. Esto imposible de decir es la causa de un agujero en el saber, un agujero que el artista se afana por mantener vacío.

Este agujero es también el motor de la investigación obstinada de Freud quien, curiosamente, se reencuentra a la vez en una posición análoga a la que ha descripto en Leonardo. Pues, al querer saber absolutamente, al querer saberlo todo, Freud se priva --tal como lo probará la continuación de su obra-- de descubrir lo que es imposible de saber. ¿Es un azar o es una consecuencia del trabajo del inconsciente en Freud mismo que, al año siguiente de la escritura de este ensayo sobre la *Gradiva*, producirá su famoso artículo sobre *Las teorías sexuales infantiles*, artículo que demuestra que el sexo femenino permanece por siempre ignorado para el inconsciente?

Parece imponerse la conclusión de que Freud mismo no sabía cuál era el objeto real de su descubrimiento en el momento en que leía y comentaba el texto de la *Gradiva* Y es por ello que, al escribir este postfacio con mi pluma de psicoanalista, no puedo ocultar la incapacidad radical en la que me encuentro para tomar la posición del lector y con más razón del analista del texto de *Flac* que proviene, sí, de otra pluma.

La relación entre el saber del psicoanalista y la invención del artista es pues mucho más compleja de lo que lo imaginaba Freud entre 1907 y 1910. Por otra parte, el saber que se adquiere por la experiencia psicoanalítica no es simplemente un saber positivo en el cuál se podría ubicar el conocimiento de los procesos inconscientes y de los procedimientos de su desciframiento. Si es cierto decir que el artista siempre nos precede, es porque él nos enseña que nuestro saber psicoanalítico es también, y quizás antes que nada, *un saber negativo*. Eso es lo esencial que habrán de compartir el psicoanalista y el artista.

Al término del análisis sabemos una cierta cantidad de cosas, pero sobre todo sabemos lo que ignoramos y lo que ignoraremos para siempre. Esta ignorancia no es la señal de una impotencia del psicoanalizante, del psicoanalista ni del psicoanálisis. Ella testimonia, por el contrario, de la potencia de esta experiencia en la medida en que ésta llega a discernir definitivamente un límite de lo simbólico que pertenece al orden de lo imposible: lo imposible de decir como causa de todo cuanto se dice, busca decirse, falta decir, se agota diciendo.

La experiencia del inconsciente finalmente termina en una necesaria relativización de éste. Pues tal es la revelación última del psicoanálisis: el inconsciente mismo se estructura como un saber ficticio del cual todas las construcciones se elevan y se entrelazan en una red apretada, de una complejidad infinita, en torno de un vacío central, en torno de un punto que se rehúsa absolutamente a toda inscripción y a todo saber. El inconsciente es un "saber agujereado", decía Lacan en uno de sus últimos seminarios, agujereado como el lenguaje mismo.

Este agujero original, al que Freud se acercó antes que Lacan al hablar de *Urverdrängung* (represión originaria, designación insatisfactoria puesto que aquí no hay precisamente nada que reprimir), está en el fin del psicoanálisis y en el comienzo de la escritura. Meta de la palabra, manantial del escrito. Es por ello que Lacan observa que Joyce no hubiese ganado nada de haber seguido el análisis que una mecenas quería ofrecerle puesto que Joyce "va directamente a lo mejor que puede esperarse en el fin de un análisis" (*Lituraterre,* 1971). El punto de encuentro entre el psicoanalista y el escritor no puede entonces definirse como el condominio de un saber inconsciente que el primero habría adquirido a la larga, al término de un paciente trabajo como psicoanalizante, mientras que el segundo dispondría de él por el artificio prestidigitatorio de una sublimación que le habría ahorrado la represión. Este punto de encuentro es más bien el de la hiancia del inconsciente, de lo imposible-de-decir y lo imposible-de-escribir (Lacan definía lo imposible como lo que no cesa de no escribirse).

Quebrar el sueño de la palabra

No obstante, este encuentro del psicoanálisis y la escritura no crea una similitud ni, con más razón, una identidad de posición. Más allá de la relación con el saber, en el fracaso y en el agujero del saber, está la relación con el lenguaje. Es en este nivel que la experiencia del psicoanálisis y la de la escritura divergen y llegan a oponerse entre sí.

Ambos encuentran por cierto su material, su sustancia y su causa en el juego significante del lenguaje. Los dos son modos del decir. De todos modos, el escrito no es una variante del habla, especialmente cuando se trata del escrito literario, el que se puede distinguir del escrito científico y del escrito "matémico" que Lacan intentó elaborar para racionalizar aunque sea un poco la transmisión de la doctrina psicoanalítica.

La escritura y el psicoanálisis no toman al significante por la misma vertiente: la poética no es la retórica (en uno de sus últimos seminarios, el 15 de noviembre de 1977, Lacan dijo "el psicoanalista es un retor"). Si la experiencia psicoanalítica es fundamentalmente una experiencia del habla que se despliega completamente en y por la palabra, la escritura literaria va contra la palabra. Ella no sólo es distinta por la forma que le confiere el hecho material de escribir sobre un cierto soporte. La divergencia entre ambos es mucho más radical. La escritura consiste, en realidad, en una verdadera insurrección contra el habla, contra ese tumulto incesante que nos invade tanto desde el interior como desde el exterior, contra "esta inmensidad hablante que se dirige a nosotros apartándonos de nosotros" (Maurice Blanchot: *Le Livre à*

venir). No sería exagerado afirmar que la escritura quiere romper con el lenguaje (es esto lo que Blanchot designa justamente como la desmesura de la escritura), incluso si es con la ayuda del lenguaje y con los medios de la lengua que el escritor busca crear esa ruptura.

El escritor, hay que decirlo, sufre por el habla y por el lenguaje como tales y esto, a veces, hasta llegar a sentirse perseguido por ellos. Ese es el punto de vecindad entre la locura y la escritura. El tormento del que sufre el escritor proviene del carácter propio del significante que el psicoanálisis, por su parte, destaca particularmente en el habla: su carácter de semblante. Así, cuando el psicoanálisis apunta a reducir la palabra sufriente, incluso la palabra a secas, a su esencia de semblante, de "para-ser" como dice Lacan, el escritor, él, está precisamente a la búsqueda de lo que, en el significante, no es semblante. El anhelo que orienta la escritura es el de alcanzar la carne de las palabras, la materia de la lengua, el cuerpo del significante.

Sin duda, se me objetará, hay muchos escritores (en efecto, la mayoría de ellos) que, aparentemente, no sienten ni reconocen esta persecución. Son los narradores, los que cuentan historias hermosas u horribles. Aquellos de los que Freud dice en "*El poeta y la fantasía"* (1909) que siguen siendo niños. Aquellos para quienes la creación literaria constituye la prosecución en la edad adulta de los juegos y de los ensueños vigiles en los cuales, primero el niño y después el adolescente, se arman un mundo imaginario que ellos toman muy en serio. Estos escritores revisten sus fantasmas con una máscara placentera a fin de seducir al lector y desculpabilizarnos de la vergüenza que todos nosotros experimentamos (a menos que seamos perversos) respecto de nuestras propias fantasías. Son escritores que alivian al lector, tal como Freud lo hace notar. Pero también --y este hecho no escapaba tampoco a Freud-- estos contadores de historias producen una clase de obras que ejercen un efecto específico sobre el lector: un efecto hipnótico. Son escritores que adormecen al lector, que lo hacen soñar y, por consiguiente, le impiden rebasar el límite del principio del placer y le evitan aventurarse el mismo más allá del marco tranquilizador del ensueño diurno. Es seguro que tanto hoy como ayer la aplastante mayoría de los lectores de libros no pide nada más y se satisface con el apaciguamiento que procura el escritor que cuenta. ¡Cuántos lectores, por otra parte, leen sólo en el momento que precede al sueño, cumpliendo el libro para ellos la función de una especie de somnífero como esos relatos que nuestros padres contaban por la noche, cuando éramos chicos y demandábamos "un cuento para irnos a dormir"!

Cabe preguntarse si todavía es legítimo, en tal caso, hablar de "lectura", una vez que ésta se ve rebajada al rango de una forma de consumo de un producto que, cada vez más a menudo, es fabricado de modo estandarizado para el uso de esta clase de lectores a los que llamaré "lectores pasivos". La lectura, la verdadera lectura, ¿no debe ser, como la misma escritura, una acción, una conquista, un compromiso total que procede de la tradición sagrada de la hospitalidad? Acerca de este punto, no me imaginaría ni por un instante igualar las páginas fulgurantes de George Steiner sobre el acto de la lectura, sobre la "lectura creadora", en su libro *No passion spent*. Me limitaré tan sólo a citar, con fervor, una frase: "Pero esta es la verdad principal: en todo acto de lectura completo dormita la idea compulsiva de escribir un libro como respuesta".

Por otra parte, puede también plantearse la pregunta de saber si la tesis que Freud expone en *El poeta y la fantasía* representa todo lo que el psicoanálisis tendría que decir sobre la creación literaria. Lo dudo. Freud toma muchas precauciones para advertirnos acerca de los límites de sus conclusiones: los escritores de los que él habla no son "los escritores más estimados por la crítica, sino más bien esos autores de novelas, de cuentos, de historias, que carecen de pretensiones pero que, por el contrario, encuentran los más numerosos y los más empeñosos lectores y lectoras". En otros términos, se trata de los escritores populares, esos que hoy se llaman, en el contexto del mercado del libro, los *best-sellers*. Freud distingue de ellos a los poetas épicos y trágicos y sus sucesores cuyas obras giran alrededor de temas procedentes de las tradiciones del folklore y de las leyendas. Mas, después de haber creado esta segunda categoría, muestra de inmediato que en este segundo género de escritores, la obra también se conecta con la prolongación del ensueño vigil puesto que los mitos de los que ellas se inspiran no son, en el fondo, sino los restos deformados de los fantasmas de naciones enteras, "los sueños seculares de la joven humanidad".

Sólo al pasar, y en una formulación casi alusiva, Freud evoca la posibilidad de que exista un tercer género de escritores: los escritores "excéntricos" a los cuales consagra tres frases (¡citando a Zola como un ejemplo!). Es evidente que en 1909, la mutación de la literatura moderna estaba apenas en ciernes y se excusará de buena gana que Freud ignorase las obras que aún no habían aparecido. No sabremos nunca

lo que él hubiera pensado de escritores tales como Joyce, Proust, Beckett o William Burroughs, para citar apenas algunos nombres. Y supondremos que sólo tenía un conocimiento vago e indirecto de Cervantes o de Rabelais. Pero no puedo refrenar mi asombro al no cruzar, en ningún momento de *El poeta y su fantasía*, a la sombra del gran Shakespeare del que Freud, como sabemos, conocía muy bien la obra. ¿Consideraba Freud a Shakespeare, tal como Wittgenstein lo hizo después de él, como un *Sprächschöfer*, un forjador de palabras, un creador de lengua, más bien que como un poeta? Pero ¿qué es, después de todo, un poeta?

Lo opuesto a la dictadura

No; decididamente no puedo conformarme con la tesis de Freud para definir al escritor, y menos aún a la escritura. No estoy ni siquiera convencido de que el escritor-narrador se contente con seguir una vía tan sencilla como la del embellecimiento del ensueño de la vigilia. He mostrado, por ejemplo, en un estudio consagrado a Víctor Hugo, que si éste puede ser considerado como un escritor del fantasma, su obra está, no obstante, acosada por la amenazante presencia de lo desconocido, del "abismo monstruoso colmado de enormes fumarolas", de la "boca de sombra" de la cual él conjura la aparición real por una grafomanía casi hipomaníaca.

No sería difícil, del mismo modo, captar el tema de la aparición de lo real, de la efracción de un más allá del lenguaje, en escritores tales como Edgar Allan Poe, Henry James o Jorge Luis Borges. ¿No es eso que se llama lo fantástico en la literatura, precisamente, la dimensión de una presencia que supera, aún bajo la máscara de una lengua en apariencia completamente clásica, el marco tranquilizador del sueño y del fantasma? Lo que en última instancia más me asombra en Freud, cuando él se esfuerza por reducir la creación literaria al mecanismo del sueño, es que no impulsa su tesis hasta el final y que no evoca, a este respecto, a la pesadilla ni al ombligo del sueño.

Tengo pues una teoría de la literatura o, para expresarme de modo menos pretensioso, tengo una cierta idea de lo que es o de lo que debiera ser la literatura, en todo caso, eso que llamo "la escritura". Por cierto que no es el marco limitado de este postfacio el lugar apropiado para exponer los desarrollos que ella requiere. Me contentaré pues con explicitar una de sus ideas directrices.

Para decirlo brevemente, creo que a la inversa del efecto que Freud atribuye a la obra del narrador, la escritura tiene como función principal la de despertar. Despertar en primer término a quien se entrega a esta extraña tarea, singular y solitaria, que es la escritura, y después --pero esto no es más que una esperanza, quizás tan sólo un anhelo ilusorio-- aquél que da acogida, como buen lector, al resultado de este secreto y a la vez furioso combate con el lenguaje. Por ello estoy convencido de que el escritor, y muy especialmente el escritor de hoy, sin haberse encargado de "misión" alguna de la que él sea consciente y sin ser el militante de ninguna causa oficial, es llamado --sépalo o no, quiéralo o no-- a devenir en redentor del mundo contemporáneo.

Redentor: la palabra es fuerte, un poco solemne sin duda; parece como exhumada de la tumba de un tiempo y de un discurso del que hemos casi perdido la memoria (aún cuando Joyce se considerase como el "redeemer" de la conciencia increada de su raza). Y sin embargo no me parece exagerada. Si choca, tanto peor... o tanto mejor.

No creo, como algunos filósofos contemporáneos cuyo debate llega hasta nosotros por George Steiner, a partir de la crítica que Wittgenstein dirige a Shakespeare, que el *Dichter* (poeta) verdadero se caracterice por un conocimiento de lo que sería el acto moral por excelencia, ni que la verdadera poesía tenga como esencia la de testimoniar o, más aún, como sostiene Canetti, de aportar una responsabilidad respecto de la vida ("si yo hubiese sido un mejor *Dichter*, habría podido detener esta guerra o interrumpir esta masacre"). Y si bien tengo tendencia a concordar con Heidegger para quien el

Dichter es, por excelencia, el pastor del ser, no deduzco sin embargo de ello que el escritor deba sentirse inspirado por una obligación ética cualquiera que fuese.

La palabra "ética" me sugiere por lo demás una reserva, me produce una perplejidad, incluso una repulsión, tanto más marcada cuanto que ha llegado a ser un tic del pensamiento de la época en que vivimos. No existe hoy en día ningún dominio que pueda escapar a las severas advertencias de una

pseudo-inteligencia que reclama, ora con la voz digna y grave de una autoridad académica, ora con los gritos de chacales de un puritanismo retrógrado, que uno se justifique mediante una "ética". Tras intimar a los científicos para que suscriban cartas de buenas intenciones, el movimiento "ecoloético" pretende ahora reivindicar el control de la conducta automovilística, ¡como si no bastase con el código de tránsito! ¿Para cuándo una ética del coger? ¿Y una ética del lápiz labial?

El neopuritanismo que se inflama en torno a la palabra "ética" es tan sólo la marca de un desconocimiento, incluso de una censura del deseo. No es la ética del *Dichter* la que pide que se la interrogue; es su deseo quien lo pide. ¿Qué es el deseo de escribir? Cuando, con justa razón, George Steiner manifiesta que "munido de un vocabulario de treinta mil palabras (Racine construyó su mundo con la décima parte), Shakespeare, más que ningún ser humano del que tengamos registro, ha instalado al mundo en la palabra", él delimita menos una responsabilidad, una doctrina o un ministerio, que la desmesura excepcional de un deseo que conlleva, ciertamente, el acto demiúrgico de la nominación de lo que es, pero que es, antes que nada, el deseo de dar a la lengua el lugar de la escritura como campo de su goce.

También tiene razón Steiner al hacer notar en seguida que un hombre o una mujer no podrían llevar sus vidas siguiendo el ejemplo o los preceptos de Shakespeare como podrían hacerlo con Tolstoi. Mas, ¿debe el escritor preocuparse por emitir preceptos? ¿Qué es lo que por otra parte podría otorgarle ese poder o, al menos, ese derecho? En mi ensayo *La impostura perversa*, dediqué un capítulo a tratar de esclarecer el mecanismo oculto de la obra de Louis-Ferdinand Céline. Céline es un ejemplo extremo, (pero hay otros: podría citar a Jean Genet o a Marcel Jouhandeau y algunos más) que demuestra la vanidad de toda exigencia ética en el dominio de la literatura. Pues Céline es a la vez uno de los mayores escritores de la historia de la literatura y uno de los cerdos más innobles de la historia de la humanidad. ¿Debemos considerar este hecho como una paradoja? Cada uno está en libertad para responder a esta pregunta. No obstante, si mi lector se siente tentado a responder por la afirmativa (como lo hubiesen hecho sin duda Wittgenstein y Canetti), le señalaría que entonces él piensa, quizás sin darse cuenta, que el escritor sólo podría ser un caballero...

De la obra de Céline, como de la de todo verdadero escritor, uno sólo puede hablar como lo hace Steiner de Shakespeare: "En resumidas cuentas, ¿son los personajes de Shakespeare algo más que magallánicos nubarrones de energía verbal, nubarrones girando alrededor de un vacío, alrededor de una ausencia de verdad y de sustancia moral?" La cuestión de saber si la creación verbal es suficiente en verdad para merecer la calificación de *Dichter* me parece vana y sin salida. Pedirle más al escritor es exigirle que sea más que un escritor.

Si la escritura efectivamente cumple una función salvadora, no lo hace en razón de vaya a saber qué ejemplo moral que ella tendría a su cargo difundir, sino precisamente en razón de su poder de renovación del lenguaje y de la relación con el lenguaje. Es muy posible que en el trajín que ella le impone al lenguaje, la escritura corra el riesgo de caer en lo que se considera barbarie. Pero, ¿es tan seguro que la barbarie se confunde con el salvajismo, el desorden, la violencia, el asesinato o la obscenidad? ¿No hay una barbarie peor que el caos en la ordenación perfectamente organizada de la lengua, en el léxico apropiado y purificado, en la sintaxis con las articulaciones bien aceitadas, así como en la jerarquía perfectamente burocratizada del mundo?

El mundo en el que viven el escritor y el lector de hoy se caracteriza por la proliferación de un discurso incesante, tanto más invasor cuanto que los medios técnicos puestos a disposición de las fuerzas que lo dirigen o lo canalizan, le permiten entrometerse en nuestra vida casi sin ningún límite, imponerse a nuestros ojos y a nuestros oídos en todo momento y lugar, seguirnos en nuestros menores gestos cotidianos con una fuerza implacable mayor que la jamás alcanzada por ningún dictador.

A esto se le llama "información" y "comunicación", cuando es bien evidente que se trata de lo contrario. Se nos quiere hacer creer que hay algo que se nos quiere decir, pero sólo se nos dicen palabras vacías, eslóganes, frases hechas, o, cuando efectivamente se nos dice algo, se nos lo dice de modo tal que el mensaje es anulado de inmediato, hecho inaudible o ilegible por el diluvio del parloteo que lo rodea, lo neutraliza, lo banaliza. ¿Quién es ese "se"? Ya nadie está en condiciones de saberlo pues, para indicarlo, habría que acumular todavía más de esta "información", almacenar y analizar millones de discursos. Es incluso poco probable que este "se" encubra a un "él", cualquiera que fuese. El amo de hoy es un amo anónimo y sin rostro. Buscando bien, uno podrá verlo aparecer por un instante en las cifras de las cotizaciones de Wall Street o de Tokio. Y al instante siguiente uno se percatará de que estas cotizaciones

estas determinadas ellas mismas por una serie de informaciones, de rumores y de "*scoops*" que ya nadie puede pretender controlar.

De ahora en adelante la máquina-de-hablar marcha sola. El discurso gigantesco, omnipresente y autogenerado que resulta de ello, este ruido al que no podemos escapar, tiene el efecto de ensordecernos, de encandilarnos, de mellar en nosotros toda capacidad de sorpresa en el lenguaje, de vacunarnos contra sus poderes de iluminación, de anestesiar lentamente nuestras facultades de crítica, de discernimiento y de opinión. Al igual que los objetos de consumo, lo simbólico está de aquí en más condenado a un acelerado desgaste. Al proliferar, el discurso conlleva un debilitamiento de las palabras y de la función misma del habla. Así, suavemente, somos conducidos (por más que se trate de la mayor violencia jamás ejercida sobre el ser humano) hacia un universo donde todo podrá ser dicho (y será dicho, a no dudarlo) sin que importe cómo ni por quien, puesto que ya nada querrá decir nada de diferente, hacia un universo donde, so pretexto de comunicación de cada uno con todos y de todos con cada uno, no se dirá ya nada que valga la pena de decirse, nada si no la letanía de la palabra vana y del discurso común que nos machacará incansablemente y bajo mil y una formas su único mensaje: "¡Escucha! y duerme, hombrecito..." Al contrario de lo que Freud podía pensar en 1909, no es el escritor quien prolonga el sueño y, por lo tanto el dormir; de ello se encarga el discurso del mundo.

Quizá el escritor sea hoy el único capaz de abrir la posibilidad de excavar un túnel en la pavorosa prisión del lenguaje unificado y del fantasma estandarizado en el que nos encierra la dictadura del discurso común. "Dictadura", hay que recordarlo, deriva del latín *dictatura* que significa*:* el dictado a los escolares. Puede que, a su modo, el psicoanalista venga en su ayuda. Quizás. No sé si es aún dable esperarlo pues la escritura que despierta está en nuestro tiempo cada vez más sofocada por la producción desenfrenada de libros que no tienen ya nada que ver con la literatura --libros que encuentran su lugar en el supermercado y que son concebidos y fabricados para ser descartados después de usados. En cuanto al psicoanálisis, su vanguardia se muestra cada vez más ansiosa por la conquista mundial, por la uniformización de la doctrina y por la sumisión de los practicantes al imperio de un discurso único, en vez de animar y de interrogar la singularidad de cada vocación, de acoger la herejía (vocablo que recibió un lugar especial en la enseñanza de Lacan) y de favorecer la facultad crítica en cada uno. Si escribo estas líneas es porque todavía no me resigno, pero de todos modos llego a preguntarme si no sería más lúcido pensar con estoicismo que el escritor, y también el psicoanalista, sean especies en vías de extinción.

"Una voz de sutil silencio"

"Y he aquí que va a pasar el Eterno. Y delante de él pasó un viento fuerte y poderoso que rompía los montes y quebraba las peñas; pero no estaba el Eterno en el viento. Y vino tras el viento un terremoto, pero no estaba el Eterno en el terremoto. Vino tras el terremoto un fuego, pero no estaba el Eterno en el fuego, tras el fuego vino un ligero y blando susurro (N. T.: "una voz de fino silencio", dice la versión en francés.) Cuando lo oyó Elías, cubriose el rostro con su manto y se puso en pie a la entrada de la caverna" (Primer Libro de los Reyes, XIX: 11-13).

Ya dije que la experiencia de la escritura y la del psicoanálisis diferían entre sí hasta el punto de oponerse. Conviene ahora regresar sobre esta afirmación para matizarla puesto que, aunque opuestas, estas dos experiencias están de todos modos relacionadas.

Hay un hecho que se nos impone de inmediato. Si el psicoanálisis quiere *hacer hablar*, la escritura busca *hacer callar*. La condición de la escritura es la de forzar el silencio del ruido acosador del discurso exterior y también al parloteo, igualmente cansador, del discurso interior del sujeto. Si pudiese, el escritor haría callar al lenguaje mismo; ése es el secreto del deseo de matar y del deseo de muerte (las dos faces de un mismo anhelo de acabar con lo que nos es dado e impuesto por el lenguaje) que habitan el movimiento mismo de la escritura. Escribir es, en primer lugar, querer matar, matar, no la vida, sino eso que nos permite saber que estamos vivos y por ello mismo, nos coloniza y nos priva definitivamente de una parte de la vida para la cual no hay palabra sino, por ejemplo "el Eterno".

El escritor es pues, con seguridad, un hombre peligroso: es, en un cierto sentido, en todo caso en el sentido social, un enemigo del pacto de la palabra. Por lo tanto no es insensato perseguirlo, censurarlo o querer excluirlo de la Ciudad. Su pacto, si es que puedo expresarme de este modo un tanto extremista, es el pacto con el silencio. Pues es en el silencio donde él encuentra su inspiración y donde él extrae la fuerza para reorganizar, para afilar su pluma, para forzar y violentar la lengua común.

Pero, ¿qué es el silencio? No es tan sólo la ausencia del lenguaje --cosa que está definitivamente más allá de nuestro alcance-, sino más bien un agujero, un espacio vacío, un accidente, un corte en el corazón mismo del lenguaje. Quizás podría servirme aquí del término utilizado por Freud en*La interpretación de los sueños*: el ombligo del sueño. Tal es la sustancia de lo que Joyce llamó sus "epifanías". La epifanía, la aparición (en el sentido religioso del término) es, para Joyce, un fragmento de discurso que él ha oído o del que tiene noticias y en el cual él, Joyce, discierne repentinamente ese agujero silencioso que parece aspirar al lenguaje o hacerlo girar en torno de sí mismo como un ciclón en torno a su ojo, y que, en un instante ínfimo de iluminación, lo reduce a nada. La epifanía es la revelación fulgurante de que *el querer decir* de todo discurso es tan sólo una mueca ridícula puesta, como si fuese una máscara de carnaval, sobre *el decir nada* que constituye su esencia real pues, ante el Eterno, sólo la nada puede subsistir. Se impone entonces la necesidad de un decir absolutamente singular que recree la lengua *ex nihilo.*

En tanto que ruptura con el lenguaje, con el lenguaje de la representación y del sentido, la escritura no ofrece asidero a la interpretación. Es ininterpretable. No remite a otra cosa que al vacío, a la nada de la que ella se alimenta. Es por ello que el psicoanálisis no aporta ningún esclarecimiento sobre lo que es la experiencia de la escritura. Por el contrario, cuando se mezcla con ella, no hace sino obscurecerla tratándola como una palabra y revistiéndola con su discurso impotente e inadecuado. El psicoanálisis puede dilucidar lo que produce la escritura, puede proponer una cierta lectura, en ocasiones pertinente, pero nada puede decir de lo que es escribir. Convendría más bien invertir la relación que se ha establecido muy ingenuamente, bajo el imperio de un hábito convencional de pensar, inerte y negligente, entre la escritura y el psicoanálisis. No es el psicoanálisis el que interpreta a la escritura, es a la escritura a la que puede considerarse como una interpretación del psicoanálisis, más precisamente, del fin en el que el psicoanálisis encontraría su propia culminación.

El fracaso de Lacan: "yo no soy suficiemente poeta"

He dicho que la escritura tiene la función primordial de despertar. Es también el fin que Lacan fijaba al psicoanálisis. Si Lacan hablaba de "despertar", era para significar a los psicoanalistas que su práctica no tenía sentido sino en la medida en que conseguía llevar al psicoanalizante a atravesar el marco imaginario en el cual su deseo inconsciente se encuentra prisionero, y, más generalmente, a encontrar un acceso a lo real más allá del sueño vigil en el que mantenemos nuestras vidas.

Lacan sostuvo esta tesis durante muchos años y la puso en acto mediante una técnica completamente original y a menudo desconcertante de la interpretación. Esta había de ser siempre sorpresiva, enigmática, anticipada o a destiempo, a contracorriente de la comprensión y del sentido compartido. Podría formularse la hipótesis de que Lacan intentó, a su modo, en su práctica tan singular, alcanzar el lugar y el tiempo de la experiencia de la escritura o, por lo menos, de establecer un análogo a ella en el campo de la palabra. Hubiera querido --tal es, en todo caso, la conclusión que yo saco de mi larga frecuentación de sus seminarios y de sus escritos--, de alguna manera, elevar la experiencia de la palabra al rango de la operación de la escritura.

Pues Lacan también, como el escritor, quería hacer callar tanto como quería hacer hablar. La palabra que él esperaba, que él anhelaba ver nacer de la experiencia analítica, era una palabra nueva, hasta entonces inaudita. Una palabra cuya condición primera hubiera sido la de reducir, si no al silencio, en todo caso a la vanidad inconsistente, al parloteo, el bla-blá del discurso común. Una palabra que hubiera al fin tenido la consistencia indiscutible de una respuesta de lo real.

Y es seguro que no fue por azar que él consagró los diez últimos años de su seminario a elaborar lo que él llamaba sus "matemas" (fórmulas escritas a la manera del álgebra o de la lógica formal), su topología (uso desviado de ciertas curiosidades geométricas familiares a los matemáticos), o incluso sus nudos borromeos (aros de cuerda anudados de modo tal que el corte de uno de ellos libera a los demás y de los cuales el sostuvo, en un momento, que no eran metáforas sino que eran lo real mismo).

De tal modo, en sus últimos seminarios, Lacan se orientó cada vez más hacia el escrito, llegando a abandonar la teoría del significante que había sido su caballo de batalla durante los veinte años precedentes, para comprometerse en una teoría y en una práctica de la letra que acabó por absorberlo totalmente, al punto de conducirlo a un mutismo casi completo durante dos años de seminario, años durante los cuales se contentaba con dibujar en la pizarra nudos borromeos y entrelazamientos de toros ante un auditorio cada vez más raquítico.

Para sus alumnos, al igual que para aquellos que buscan en las formulaciones más recientes del psicoanálisis un apoyo para esclarecer otras disciplinas, los cuatro o cinco últimos años del seminario de Lacan quedan como un enigma del cual nadie aún ha desentrañado el secreto. Un enigma que sólo el respeto y el pudor nos impiden calificar de naufragio, aun cuando Lacan mismo haya confesado de modo explícito su fracaso. ¿No acabará este fracaso por revelarse, cuando lo hayamos comprendido, más fecundo para el pensamiento que un resultado exitoso? Quizá era por otra parte inevitable en la medida en que, como Lacan insistió siempre a lo largo de su enseñanza, el inconsciente sólo se revela verdaderamente en su dimensión de falla.

Sea cual fuere la opinión que uno se haga sobre esta cuestión, creo capital destacar que los primeros indicios de este fracaso aparecen en 1975-1976, en el momento en que Lacan decide medirse con quien es sin duda el mayor escritor del siglo 20: James Joyce. La confrontación entre estos dos gigantes, en el curso del año del seminario sobre *Joyce le Sinthome,* es grandiosa y patética a la vez. Se revela allí, por vez primera, un Lacan hesitante, que duda de sí mismo, inseguro en sus formulaciones, un Lacan que se equivoca, comete errores en sus esquemas y busca desesperadamente apoyo en algunos de sus auditores. Es en el curso de este seminario que se hunde el espléndido hallazgo sobre el cual Lacan había fundado, a partir de 1972, todas sus esperanzas de llegar a la culminación de su edificio teórico: el famoso nudo borromeo de tres redondeles (como ya se dijo: si se corta uno de ellos, los otros dos se liberan). Se había pretendido que este nudo borromeo de tres podía condensar en una sola escritura la articulación de las categorías de Real, Simbólico e Imaginario (abreviando: *RSI* que, en francés, suena igual que *hérésie*, herejía) y, por este camino, de los lugares y de las funciones del goce, del falo, del objeto @, del síntoma, etc. No es excesivo decir que este nudo era comparable a una nueva forma de la Trinidad. Lacan llegó a pronunciar en abril de 1975, en Roma, lugar simbólico por excelencia, un discurso triunfal donde toda su reflexión sobre el psicoanálisis quedaba subsumida por la construcción de esta nueva escritura.

¡Ay! Esta soberbia invención se rompe cuando él interroga la obra y la personalidad de Joyce. Lacan debe resolverse, mal que le pese, a comprobar que Joyce constituye una objeción irremediable al nudo de tres. Así pues, éste es un fracaso: su análisis de Joyce revela una falla en el anudamiento de los tres redondeles de lo real, lo simbólico y lo imaginario. Joyce fuerza a Lacan a comprender que el síntoma no puede ser englobado en su nudo de tres. A partir de entonces el nudo borromeo resulta contrahecho: es un nudo fallido que sólo se sostiene si se lo remienda agregándole un cuarto redondel. El Ego de Joyce, su Ego de escritor (el que, de acuerdo a Lacan, servía a Joyce como protección contra una psicosis cuyo origen residiría en las carencias radicales de su padre) fue lo que obligó a Lacan a confesar su fracaso o, por lo menos, a encontrar su límite. El encuentro entre estos dos titanes fue una aventura poco frecuente y tanto más apasionante cuanto que mostró que es justamente sobre la cuestión de la escritura que la vanguardia más audaz del psicoanálisis contemporáneo se tuvo que detener y fue condenada a confesar su impotencia.

En los años que siguieron Lacan giraba en redondo. Él mismo lo confesó del modo más explícito pues muy pronto tomó conciencia de su fracaso. Dijo que ya no encontraba, que buscaba... Redoblando su obstinación pero también su oscuridad, especulaba todavía sobre los nudos borromeos que se transformaron en "cadenas borromeas", en trenzas, en toros anudados e invertidos... pero casi sin resultados satisfactorios.

Su seminario de 1977 está poblado de constataciones de fracaso y de palabras de esperanza impotente. Lacan siente de aquí en más la necesidad de crear "un significante nuevo", un significante que no tendría, como lo real, ninguna clase de sentido. Pero, al mismo tiempo, hace notar que esta necesidad define el corte irremediable que separa al psicoanalista del poeta, o, en todo caso, al psicoanálisis de la poesía: "¿Ser eventualmente inspirado por algo que procede de la poesía para intervenir como psicoanalista? Es justo hacia allí que deberían orientarse." (seminario del 19 de abril de 1977) Pero, apenas un mes más tarde, cierra la puerta así entreabierta realizando ante su auditorio esta confesión admirable y patética: "Sólo la poesía, les dije, puede permitir la interpretación. Y es en eso que yo no alcanzo, con mi técnica, a lo que ella llega. Yo no soy suficientemente poeta. No soy bastante poeta (*poâte-assez*, dijo, creando un neologismo equívoco).

Más grave aún: tras invocar una vez más la esperanza de un significante nuevo que rompería la cadena de los significantes recibidos, Lacan manifestó un pesimismo tan radical que dejó el sentimiento de estar hundiendo, en dos frases, todo el sentido que había conferido, después de los años sesenta, a la práctica psicoanalítica: "La enfermedad mental que es el inconsciente no se despierta. Lo que Freud ha enunciado,

es lo que quiero decir, es esto: no hay, en ningún caso, despertar" (seminario del 17 de mayo de 1977). Antes de caer en el mutismo extraño de los años 1978 y 1979, alcanzó a lanzar esta última expresión de un anhelo desesperado: "sería necesario que el análisis, por una suposición, llegue a deshacer por la palabra lo que ha sido hecho en la palabra" (15 de noviembre de 1977).

Quiero decir, no, nada

El mutismo de Lacan en los dos años penúltimos de su seminario, mutismo que sólo rompió en 1980 para anunciar la disolución de la Escuela Freudiana de París que había fundado en 1964, plantea a los psicoanalistas, y no sólo a ellos, una cuestión de extrema gravedad. Al callar con obstinación, al rehusarse a entregar a su auditorio otra acosa que esos signos gráficos con lo que cubría la pizarra, ¿quería decir algo Lacan o mas bien no quería decir nada? ¿Y no sería este "no decir nada", en el punto al que había llegado Lacan, la forma más radical de su "querer decir"?

Mi interrogación converge aquí con el abismo sin fondo abierto por Melville en su relato *Bartleby, el escribiente.* Entregado al trabajo de copista, Barleby se obstina en declinar toda demanda de realizar su tarea mediante una réplica lacónica, a la cual no quiere dar ni comentario ni explicación: "*I would prefer not to"* ("*Yo preferiría no*", traducción insatisfactoria porque elide el "*to*" inglés que da a entender un verbo y que lo deja en suspenso) Ni siquiera Lacan pronunció una frase semejante. Él expresó y repitió su llamado a un significante nuevo, después se calló, dio francamente la espalda a su auditorio y se clavó a su pizarrón, tiza en mano. La palabra "escritos" con la que tituló no sin ironía la recopilación de textos que publicó en 1966, tomó desde entonces un giro muy enigmático.

Este enigma del último Lacan me devuelve a la breve alusión que hice más arriba a las epifanías de Joyce. En el "querer decir" del discurso común, Joyce discernía el agujero de un "nada decir" que él sentía como la esencia misma de la función habladora. Pero él comprendía también que esta esencia sólo podía ser abordada y manifestada en la escritura. En un fragmento de carta cuya fecha ignoramos, Diderot relata, de modo imaginado, una experiencia análoga a la de Joyce: "Miro a cierta palabra dicha o escrita como un agujero perforado de repente en mi puerta, por el cual veo todo el interior del departamento como un rayo que ilumina de pronto el fondo de la caverna y que se apaga".

Dar cuerpo a este "nada decir" o a este agujero del lenguaje es quizás la tarea más importante de la escritura, una tarea casi sagrada cuyo monopolio le pertenecería. Esta nada --que no es la ausencia de algo, sino, por el contrario, la presencia masiva de eso que escapa a la categoría de "algo" puesto que depende, por naturaleza, de los que no puede ser dicho sin quedar automáticamente marcado por la denegación en la palabra-- ¿será ése el obscuro objeto del deseo de escribir?

Conocemos bien, en psicoanálisis, un tipo de paciente que tiene una afinidad particular con la nada: el anoréxico. Al rehusar a alimentarse, el anoréxico manifiesta, no que no quiere nada, por el contrario, que él o ella quiere absolutamente. La anorexia es la expresión de un absoluto del deseo y la demostración de que no existe ningún objeto que pueda responder a este absoluto. El anoréxico se hace, de algún modo, el campeón del deseo. Pues el deseo, por esencia, no puede satisfacerse con ningún objeto que se ofrezca a su satisfacción, siendo éste siempre consumible (y es por eso que la anorexia se fija electivamente sobre el objeto alimentario), por lo pronto precario e incapaz de ofrecer más que una satisfacción provisoria, pasajera y parcial. Todo objeto propuesto al deseo suscita un único veredicto: el de la decepción: "no es eso". Por tal razón, el anoréxico transforma la insatisfacción estructural del deseo en tragedia, oponiendo un rechazo categórico a la falsa seducción del objeto. Este rechazo debe ser entendido como la expresión más exigente del deseo, deseo de nada, porque sólo la nada puede responder al infinito del deseo, el que no es deseo de ningún objeto positivo sino más bien deseo de sostenerse infinitamente en tanto que deseo. El anoréxico se satisface, al fin de cuentas, más con su hambre que son su saciedad, se conserva en un estado constante de apetito.

La estructura de la anorexia, especialmente si le damos la plena significación que le confiere el término de "anorexia mental", --"anorexia referida a lo mental", como lo interpreta Lacan--, me parece guardar una estrecha vinculación con la problemática de la escritura en su relación con la palabra y con el discurso.

El escritor es, en el fondo, un caso de anorexia mental. Sufre y goza a la vez de una forma de anorexia (cuidadosamente cultivada) que se cristaliza sobre la palabra más bien que sobre el alimento. Él no quiere

hablar, rehúsa satisfacerse con la palabra, no quiere nutrirse con las palabras ordinarias, estandarizadas que la palabra le incita a compartir, y menos aún a aceptar el atracón que pretende imponerle el discurso común. No que deje de sentir deseos de decir, ni que quiera abstenerse voluntariamente de hacerlo. Por el contrario, nunca el deseo de decir es tan imperioso como en el escritor. Pero, precisamente por esta razón, por que su deseo es el de decir absolutamente otra cosa, por decir un dicho que no sea asimilable, digerible, absorbible por el flujo universal de la palabra y del discurso común, un dicho que no sea de inmediato comprensible e integrable en la comunicación general, un dicho puramente singular, enigmático y único, un dicho que resiste a la banalización del diálogo "normal" --por esta razón, el escritor comienza por rehusar la palabra y el lazo social que ella instaura.

Louis-Ferdinand Céline, inventor genial de un estilo de escritura revolucionario que a menudo ha sido confundido, erróneamente, con una irrupción del lenguaje hablado en el escrito, explica su enfoque de la literatura en las *Entrevistas con el Profesor Y*. En ese texto, bajo la apariencia de un diálogo, él realiza una confesión fundamental: "Mi fatiga era extrema... a mí, es hablar lo que me fatiga... no me gusta hablar... odio la palabra... no hay nada que me agote más..."

Este rechazo de la palabra y del discurso (el "hacer callar" y el "nada decir" que ya evoqué), vale para el escritor como la expresión de un deseo absoluto del lenguaje y del lazo puramente singular que es la lectura. Él quiere decir nada, nada más que el decir. Si uno u otro de mis lectores halla que mi propuesta parece obscura o excesiva, yo le pido excusas y lo invito a descubrir o redescubrir un texto de Kafka que, como el *Bartleby* de Melville, es uno de los diamantes más luminosos de la literatura: *El artista del hambre.* Al final de este relato, el ayunador, al cabo de sus fuerzas, olvidado por todos, implora el perdón porque ha cometido el error de querer que su ayuno fuese admirado por el público. Es así como Kafka expresa a la vez el malentendido profundo que se teje entre el autor y su lector y la espera exorbitante del primero en relación con el segundo. Pues el autor, al menos cuando tiene el temple de un Kafka, rehusa ser admirado por un falso motivo; no quiere a ningún precio embaucar a su público. Ingenuamente se cree que un escritor busca el éxito pero su deseo de ser leído es más vasto, tan desmesurado como su propia exigencia en la tarea de la escritura: el autor quiere *el éxito que él merece*.

"Pues no era el ayunador quien engañaba, él trabajaba honradamente, pero era el mundo quien se engañaba en cuanto a sus merecimientos", escribe Kafka. Cuando el inspector del circo, que ha descubierto al ayunador olvidado en su jaula y sobre su podrido montón de paja, le pregunta: "¿Y porqué no debemos admirarte?", el héroe le responde "Porque me es forzoso ayunar, no puedo evitarlo." Y el inspector, evidente representante del lector medio, se asombra todavía más: "Eso ya se ve; pero, ¿porqué no puedes evitarlo?" "Porque... porque no pude encontrar comida que me gustara. Si la hubiera encontrado, puedes creerlo, no habría hecho ningún cumplido y me habría hartado como tú y como todos." (traducción de Jorge L. Borges). Remplacemos, en esta metáfora, el término "comida" por "palabras", y alcanzaremos la expresión más pura de la relación del escritor con las palabras de la lengua.

Porqué el escritor es mujer

Este deseo absoluto del escritor constituye el testimonio más certero de que el escritor sostiene con la lengua una relación que merece ser llamada erótica, tanto en el sentido amoroso como en el sexual más crudo. Sea bajo el predominio del léxico o de la sintaxis, de la música de las palabras o de las articulación de las frases, el escritor seduce y conquista la lengua (o más bien es conquistado y seducido por ella), vertiéndola en el cuerpo de la letra. La letra cumple para él exactamente el papel de la pareja en la relación sexual. Literalmente, el escritor hace el amor con la letra. Pero por ahora esto no es más que una aseveración trivial: todos sabemos, al menos intuitivamente, que la práctica literaria implica una investidura libidinal completa.

De lo que quizás nos percatamos menos es que, en esta relación sexual con la letra, el escritor es llevado, a sabiendas o no, a adoptar una posición que puede calificarse de "femenina". De este efecto de feminización inducido por la letra, Freud no tuvo la menor idea, por más que Lou Andreas-Salomé y, por su intermedio, Rilke, le haya entregado el hilo de Ariana que hubiera podido llevarlo a ella. Lacan, por el contrario, pudo presentirlo. Llegó incluso a enunciar explícitamente la fórmula (en su seminario sobre "La carta robada" de 1956 y después en su artículo "*Lituraterre*" de 1971), pero sin explicarla cabalmente.

Si la letra "feminiza" a aquel que se arroga su posesión, es porque ella encarna, en el sentido fuerte de la palabra, una posición subjetiva que consiste en colocarse *no-todo* en la palabra, n*o-todo* en la lógica de la

significación y, por lo tanto, *no-todo* bajo el imperio de la sexuación fálica --siendo el falo, para retomar la definición de Lacan, "el significante de todos los efectos de significado". La letra extrae su poder y su atracción menos de lo que ella conlleva (su contenido, su mensaje) que por estar más allá de lo que ella pudiese significar. La letra tiene un pie en el registro de la palabra (pues está sin duda cogida en el juego del significante), pero también --y es por eso que se distingue en tanto que escrito-- tiene un pie en el más allá de la palabra. A decir verdad, la letra sólo justifica su existencia en la medida en que busca rebasar el límite de la palabra, en la medida en que apunta a dar vida y forma material a lo que no puede ser alcanzado por la palabra. Es así como ocupa el mismo lugar que se asigna a la mujer en la lógica, ineluctablemente fálica, de la palabra. (En el decir ya célebre de Lacan "La mujer no existe".)

Así como la Pitia de Delfos se abre a la palabra de Apolo, el escritor, antes aún de ser el forjador (*Sprachschöpfer, wordsmith*), toma el lugar del destinatario de esta letra (o carta) feminizante. La acoge, la recibe, abre en él el receptáculo vacío en la cual ella encuentra un hábitat o donde puede inscribirse, depositarse y producir sus resonancias. "De tal modo nos transformamos como una residencia por la presencia de un huésped. Y no podemos decir quién ha llegado, quizás nunca llegaremos a saberlo." (Rilke: *Cartas a un joven poeta*) Lo que se llama "la inspiración" es una forma de siembra, de fecundación, que necesita, de parte del escritor, una abertura, un abandono, un don completo de sí mismo a la misteriosa y caprichosa visitante pues ella sólo se entrega a aquél que prueba que puede, él el primero, ofrecerse en cuerpo y alma a su llegada. "Es por este fruto que un día las jóvenes / se elevan tal como un árbol puede surgir de un laúd / y que los varones se permiten sueños de hombres." (Rilke, otra vez) Puede comprenderse que el psicoanálisis haya sido tentado, desde hace mucho tiempo, para postular la existencia de un fantasma de preñez en todo aquel que se siente llamado a escribir (Lacan mismo evocaba ese fantasma).

Sobre este punto, el psicoanálisis no se equivoca. El poeta, por otra parte, parece confirmar explícitamente su hipótesis: "Sea ella de la carne o del espíritu, la fecundidad es "una": pues la obra del espíritu procede de la obra de carne y comparte su naturaleza. Ella tan sólo es la reproducción en alguna forma más misteriosa, más plena de éxtasis, más 'eterna', de la obra carnal." (Rilke, siempre, en las *Cartas a un joven poeta*)

El psicoanálisis no está equivocado... pero aún así. ¿No nos indica también Rilke que la "generación" artística alcanza otra dimensión que la reproducción carnal? "Más misteriosa, más plena de éxtasis, más 'eterna'", escribe. Este suplemento de goce, esta búsqueda y, quizás, este logro de la eternidad, (que habremos de comprender, me parece, no en el sentido del futuro, como la adquisición de una posteridad, sino más bien del presente, de la pura presencia del tiempo que no tiene, en sí, ni pasado ni futuro), ¿no es esto lo que escapa inevitablemente a la interpretación psicoanalítica clásica cuando ella se refiere al fantasma de embarazo?

La gestación inherente a la escritura manifiesta, sin duda, una gran analogía con el proceso de la maternidad en la mujer y se conoce además que muchos escritores, durante la concepción de sus obras, sufren de síntomas semejantes a los que padecen ciertas mujeres encintas. Esta analogía tiene un límite; es una analogía, ciertamente no una identidad.

Más bien que la semejanza, es la diferencia entre la generación de la obra la del niño la que debería llamar nuestra atención. El artista no es la madre de sus obras, más bien sería su hijo. Por lo demás, si la maternidad biológica y la concepción artística se recubriesen hasta el punto de confundirse simbólicamente, las mujeres deberían estar, por naturaleza, especialmente predispuestas para la creación. Pero, bien sabemos --aun cuando el feminismo de moda en este fin de siglo haría de este enunciado algo "políticamente incorrecto"-- que las mujeres verdaderamente creadoras (quiero decir: más que talentosas) en el dominio de las artes, tanto si se trata de música, pintura o literatura, son extremadamente raras. Esta observación abre preguntas que merecerían más investigación y comentarios. Es un hecho: ha habido muchas mujeres músicas, pero ninguna que haya alcanzado la estatura de Bach, Mozart, Beethoven o Chopin; igualmente, ha habido una cantidad de mujeres de letras, pero los dedos de las dos manos bastarían para contar a aquellas que podrían calificarse de grandes escritoras. El grande e inolvidable pensador que fue Étienne Gilson nos ofrece quizás la clave que permitiría tanto resolver este enigma como medir el valor interpretativo de la hipótesis del fantasma de preñez. Sensible, él también, a esta analogía, escribía: "Es posible y, en suma, verosímil, que la fecundidad creadora del intelecto esté próxima a la fecundidad biológica y que la producción sea un caso particular de la reproducción. *A menos que lo*

contrario sea lo verdadero." (itálicas mías) Lo que querría decir que es el embarazo femenino el que es un *Ersatz* de la creación artística y no a la inversa.

La tesis es audaz. Ha tenido, no obstante --y esta es una referencia que merece ser recordada tanto más cuanto que ha sido poco comentada y nada explotada--, su ferviente impulsora en el campo del psicoanálisis y no de las menores puesto que se trata de Lou Andréas-Salomé. En su ensayo titulado *Zum Typus Weib ("Del tipo femenino")*, aparecido en la revista *Imago* en 1914, la amiga de Nietzsche, de Rilke y de Freud, sostenía que la más elevada realización femenina consiste en que una mujer logre hacer del hombre que ella engendra un creador, es decir, un ser capaz de entrar en relación íntima con el Otro. Esta facultad ofrecería a la mujer la posibilidad de exaltar al rango de "acto cultural" el tipo de creación que "le llega por su naturaleza de mujer, más bien que ser ella quien lo realiza: a saber, el niño." Pues, para Lou Andréas-Salomé, la potencia creadora "natural" se sitúa del lado de la mujer, pero su realización, en tanto que obra cultural, sólo puede producirse en los hombres creadores. Para estos, escribe ella, "La obra ha llegado a ser en ellos realidad únicamente porque su saber hacer masculino contiene el saber hacer femenino y que en ellos esta doble naturaleza se ha hecho creadora, creando en obras eso que es la mujer por su naturaleza."

Sin duda entramos aquí en otro fantasma --que un analista freudiano clásico se precipitaría a reducir a una expresión de la envidia del pene--, fantasma propio de Lou Andréas: el de ser la creadora del creador, esta figura femenina de Pigmalión que permite a la mujer, conservar, en último análisis, el control o, al menos, la iniciativa de toda forma de concepción. Se comprende, desde luego, porqué Lou Andréas se presta tan bien, a todo lo largo de su vida, al papel de musa (Freud fue quizás el único de los grandes creadores que ella conoció que declinó, cortés pero firmemente, y con una infinita paciencia, los eminentes servicios que ella se proponía ofrendarle.)

La analogía entre la concepción artística y la generación en la mujer conserva no obstante una cierta pertinencia, y la tesis de Lou Andréas-Salomé merece ser tomada seriamente en consideración. A condición de precisar, y este es el punto decisivo de la argumentación que desarrollo, que lo que está en juego en la analogía recae menos sobre la maternidad que sobre la feminidad. La preñez femenina no es, en efecto, más que una facultad del cuerpo femenino que, lejos de añadir algo a la realización de la feminidad, o de representar su culminación, arriesga más bien con cercenar una parte esencial de ella echando un velo opaco sobre "eso que es la mujer", para retomar las palabras de Lou Andréas-Salomé. Una mujer que concibe se hace madre, no por ello es más mujer. La clínica psicoanalítica nos demuestra, por el contrario, que, en una gran cantidad de casos, la mujer que es madre se siente menos mujer que antes --como si el estatuto de madre fuese, en realidad, una dificultad suplementaria, una especie de parasitismo que se opondría a la realización de la feminidad.

La realidad biológica del embarazo encubre, de hecho, la propiedad subjetiva de la mujer que es la de llevar al Otro en ella. Para cumplir con esta propiedad no hay ninguna necesidad ni de estar encinta ni de parir. La mujer es el Otro, lo absolutamente Otro en la diferencia de los sexos puesto que, como lo descubrió Freud y como lo reformuló Lacan en términos más definitivos, el inconsciente está sometido al régimen de lo homosexuado, de lo uni-sexo. En efecto, en el inconsciente que explora le psicoanálisis, no hay más que un único significante que permita dar cuenta del sexo: el falo. Ese falo que el inconsciente representa como presente o ausente, visible o escondido, erecto o cortado. En otros términos, el inconsciente no permite formular la existencia ni la relación entre dos sexos verdaderamente diferentes. Y es por eso que, rehusando seguir a Freud en el campo de la "castración femenina", Lacan sostiene la tesis, revolucionaria en psicoanálisis, de que la feminidad es no-toda, no-toda dependiente del inconsciente. Lo es en parte (puesto que, como todos los seres que hablan, también ellas, tienen un inconsciente y están por lo tanto sometidas a la lógica del falo), pero sólo en parte. Creo que este no-todo característico de la subjetividad femenina puede permitir otra lectura diferente de lo que Lou Andréas Salomé, por su voluntad de esclarecer la cuestión de la creación, designa como la "doble naturaleza" específica del creador.

Una parte de la feminidad --la que el significante fálico no alcanza a representar de otro modo que como "castrada"-- escapa de tal modo al inconsciente y al lenguaje en general. No-toda, la mujer está, por esencia, sujeta a una división suplementaria con relación a la división de todo sujeto del lenguaje. Ella es sujeto dividido, pero es también, además, siempre a la vez ella misma y Otro con relación a ella misma, idéntica y no obstante extranjera a sí Es, por esencia, depositaria de la alteridad, de la no identidad consigo, de la apertura al más allá, de la parte del ser que está fuera del lenguaje. Concluyamos provisoriamente esta reflexión sobre la feminización del escritor leyendo otra vez las palabras de Rilke:

"Somos así transformados como una vivienda por la presencia de un huésped. No podemos decir quién ha venido, quizás nunca lo sabremos." El decir hermético que la escritura reclama más aún que la palabra, parece oscuro porque se rehusa a ser comprendido. En verdad, no puede ser comprendido, no está hecho para ser comprendido si no simplemente para que se ponga en actas. Es el decir de una lengua irremediablemente en falta; sólo es oscuro en tanto que confiesa la parte singular, indecible, del escritor (al igual que de su lector), esta parte que se sustrae al lenguaje.

La lengua que anuncia su advenimiento y el porvenir habrá de tomar el camino de un desistimiento, incluso de una ruptura, con la comunidad ensamblada por la palabra.

Cifrar o descifrar

Sería por lo menos incómodo --y estoy bien colocado para saber algo de ello-- que el psicoanalista sea afectado por el amor de las palabras y arrastrado en la relación erótica con la lengua que conoce el escritor. Puede imaginarse el sufrimiento que atizaría en él su oficio.. Psicoanalizar implica, en efecto, en primer lugar, ofrecerse a escuchar a lo largo del día la palabra humana en su condición más ordinaria, esbozada, informe, larval, incierta, el parloteo insano e invasor del discurso, del cual Schreber, a través de su delirio, nos describe la realidad en forma sobrecogedora. La función del psicoanalista lo constriñe a recoger y a hurgar en la *palabra iletrada*. Él es el basurero de las palabras pronunciadas en vano, mal dichas, mal pensadas, mal articuladas, la cloaca colectora del habla atropellada y de los balbuceos, de las afirmaciones falsas y de las denegaciones facticias, de los lugares comunes, de las confesiones contrahechas, de las lágrimas de cocodrilo. Y a veces es también, por añadidura, el testigo preferencial de un sufrimiento auténtico, de una desesperación sin réplica redentora, de un desamparo que abre el abismo de una *maldición* infinita.

Este retrato sombrío y poco seductor no deja de ser una visión parcial de la posición del psicoanalista. ¡Por suerte! Se le podría oponer la fascinación del hallazgo, la pepita verbal pesquisada en los residuos del discurso errante que se le dirige, la iluminación de la verdad sorprendida en el tropiezo de una frase, la revelación del secreto inconfesable de deseo entrevisto en un rodeo del relato de un sueño. Aún así: en comparación con la obra del escritor, el terreno de la práctica del psicoanalista es el de la lengua perpetuamente escarnecida. ¿Cuál es por otra parte el psicoanalista verdadero --involucrado en mayor o menor medida en el amor a la letra-- que no haya experimentado, en un cierto momento de su práctica, hasta la náusea, el ser manchado por el vómito del puré de lenguaje que se vierte en sus orejas?

A menos que se suponga, como lo hacen algunos colegas, mediante una hipótesis que no rechazo del todo, que el psicoanalista esté guiado por un ideal de sacrificio y que se satisfaga con un goce en el fondo masoquista, cabe la pregunta por el placer que lo sostiene en su frecuentación cotidiana del infierno de la palabra. Se dice que el analista escucha otra cosa que lo que se dice materialmente desde la boca de su analizante. Es verdad, pero de todos modos él no puede taparse las orejas... Se dice también que se recomienda al analista, y por Freud en primer lugar, que practique la "atención flotante", es decir que escuche a su analizante con un oído desprevenido y que le otorgue confianza a su inconsciente para captar, gracias a esta distracción calculada, los accidentes que marcan el brotar en el discurso de otra palabra, de otra significación, de una verdad que no puede, de todos modos, sino decirse a medias. Esto también es verdad: el analista no escucha realmente, el oye, lo que es muy diferente (oír puede implicar, ocasionalmente, y llevo las cosas al extremo, no escuchar).

Al contrario del papel asignado por lo común al confidente, el psicoanalista no toma verdaderamente en serio lo que se le dice. O, más exactamente, lo toma en serio en la medida misma en que no cree en el sentido aparente del discurso que se le dirige. El analista *descifra*: ese es su placer y, al mismo tiempo, la clave de la ayuda que él puede ofrecer al que le habla. ¿Qué es el desciframiento psicoanalítico? Es lo contrario de la comprensión. El psicoanalista ocupa, por cierto, la posición del auditor, pero de un auditor inesperado: lo que le propone a su analizante es la posibilidad paradójica de encontrar una incomprensión radical. Pues la experiencia nos enseña que la verdad inconsciente encerrada en la palabra no puede ser oída más que si aquél que supuestamente la escucha hace callar en él la exigencia del sentido y el automatismo de la significación. La condición del diálogo psicoanalítico es la de un fecundo malentendido: al esforzarse por oír en la palabra la combinatoria del significante, el psicoanalista coloca a su escucha y a su respuesta en el nivel del equívoco.

El psicoanálisis tiende así a reducir la pujanza del sentido del verbo al puro juego de palabras. Si el enunciado del discurso proferido por el analizante sigue irresistiblemente la pendiente de una teatralización del drama de la palabra, su enunciación, oída por el analista, toma automáticamente un giro lúdico y con frecuencia francamente cómico. Por eso es que Lacan, en *Televisión*, (1974), no dudaba en calificar de "gayo saber" (*gay savoir*, como lo escribía Rabelais en la lengua de su tiempo) la virtud correspondiente a la posición del analista. Tal proposición se distingue radicalmente de todo ideal de sacrificio y de la hipótesis de un goce masoquista. El ideal del psicoanálisis, el ideal de un "bien-decir", sería, en cierto modo, el conseguir que la palabra se haga del todo volátil al deslastrarla del peso que le confiere el sentido. Pero, como todo ideal, es también su límite, su horizonte inalcanzable. Lacan lo constató, de modo lacónico, quizás con desaliento, en su seminario del 17 de mayo de 1977, "permanecemos siempre pegados al sentido".

El camino que sigue el escritor es diferente pero, sin duda, no es menos imposible. A riesgo de agravar aún más el malestar inherente a mi división, diría que a un escritor le horrorizaría ser un psicoanalista. Me consuelo (no; no me consuelo) evocando que, en una de las últimas enseñanzas que Lacan nos dirigió, asestaba con fuerza esta verdad escandalosa de que ¡el propio psicoanalista tiene horror de ser psicoanalista!

Más expuesto que cualquiera (aún más que el psicoanalista) a la proliferación de la palabra, sufriendo por reencotrar en él al parlanchín inagotable que oye siempre hablando afuera, y queriendo, ora destruir, ora reparar el lenguaje del que no puede prescindir, el escritor intenta aliviar su sufrimiento entregándose a una operación inversa a la del analista: una operación de *ciframiento*. Él no busca explicar las razones de su sufrimiento, él se burla por otra parte de toda explicación y de toda forma de desciframiento que no haga otra cosa que agregar aún más palabras a ese molino que quiere detener.

El escritor quiere atentar contra la palabra, por lo menos en el discurso común, y oponerle la absoluta singularidad de su propio ciframiento al dar cuerpo, otro cuerpo, a su sufrimiento. Este cuerpo, hecho de letras y no de palabras, es su escritura. Y, cualesquiera fuesen las apariencias, cualesquiera fuesen la forma y la expresión que tome ese ciframiento, cualesquiera fuesen los medios y las astucias a las que él recurre para su construcción, este cuerpo nuevo es desde el principio un bloque de mutismo que él quiere imponerse frente al bullicio del mundo. Que grite, que aúlle, que cante o que susurre, incluso cuando intente hacer oír una voz que parezca hablar, un libro es siempre, en primer lugar, un cuerpo extraño introducido a la fuerza en la palabra. Una especie de muro contra la marea de la palabra.

La estatua de la letra

Escribir es renunciar al habla y renunciar a ser oído. Escribir es erigir una estatua que encarna el "no-todo" en el habla. Invoco adrede la metáfora de la estatua pues, entre las bellas artes, la escultura es sin duda el arte que manifiesta del modo más vehemente el anhelo de que la obra sea algo real, que se imponga como un cuerpo real. En efecto, si la letra se opone al habla, es especialmente por esta voluntad de materialidad que es una tentativa de romper el reino del semblante.

El escritor pretende provocar la aparición del Ser, de un ser que se colocaría más allá de eso que Lacan designa en el Seminario 20, *Encore*, (sesión del 20 de febrero de 1973), como "el ser de la significancia" -- noción que lo lleva a este comentario por lo menos anonadante de Demócrito y de Aristóteles: "De hecho, el átomo es tan sólo un elemento de significancia volante, simplemente un *stoicheion*". Sin duda, "este ser de la significancia" existe; la experiencia del psicoanálisis permite, en todo caso, sostener su suposición. ¿Mas no es el ser otra cosa que consecuencia del significante? Procede el ser tan sólo del hecho de que el lenguaje nos da la palabra "ser" para nombrar eso que se le escapa? ¿Estaría el átomo ausente en un mundo donde no existiese el lenguaje? Concedo, sí, que no podemos plantearnos estas preguntas sino porque tenemos el lenguaje y que es éste el que nos permite incluso hacer existir, en el habla, la hipótesis de un mundo sin lenguaje... y así sucesivamente, hasta el infinito... bien que, en alguna parte, entre nosotros y el infinito, un cierto Hubble nos ofrezca ciertos datos no despreciables acerca de un real que no ha esperado nuestro "ser de la significancia" para estar ahí (tengo por lo menos algunas razones para creer que no se trata de una pura ficción). Que captemos, y al mismo tiempo perdamos, este real en la red de significantes del lenguaje es un hecho que confirma nuestra condición de hombres, es decir, de seres hablantes, pero no por ello lo real deja de seguir siéndolo.

Esta lógica implacable del habla y del lenguaje, que nos retira lo real del ser en el momento mismo en que nos lo da, constituye la prisión cuyos muros pretende atravesar la escritura. Las palabras de la escritura no son las palabras del habla, son fragmentos de carne, de la carne del lenguaje que el habla no deja de excluir: contra el semblante, la escritura apunta a "lo Eterno". Hay quienes, como Rilke el poeta o Gilson el filósofo, disciernen allí una manifestación divina. Es su derecho. Yo, por mi parte, creo que lo Eterno o Dios son también significantes (son los nombres del "ser de la significancia"), significantes vanos que pretenden designar el vacío, el agujero original por donde lo real a desaparecido para nosotros, pero que son incapaces de presentificarlo. Pero es esto, la presentificación, *el hacer presente* lo real fuera del lenguaje, lo que busca lograr el escritor.

Como Etienne Gilson lo ha escrito (sin ninguna necesidad de utilizar su referencia a lo divino para leer las líneas que siguen): "El mundo en el que vive el artista, cuando él lo ve como artista, es diferente del nuestro. Los objetos se ofrecen a nosotros como otros tantos espectáculos o invitaciones a la acción con fines utilitarios. El artista los ve de modo diferente. Todo lo que él percibe lo invita o puede invitarlo, sin que él lo busque, a crear seres más verdaderos, más bellos, por lo tanto también más reales que eso que él ve, que él oye o que él toca. Se diría que, viviente o no, cada cosa aspira confusamente a llegar a ser eso que sólo su arte puede hacer con ella. No otra cosa, sino más bien ella misma, tal como ella debe ser para realizar plenamente su esencia en la actualización total de la belleza que ella encubre y que el ojo mágico del artista tiene el poder único de develar. (...) Es eso lo que el artista quiere decir cuando él se define como un visionario de la realidad."

Yo invierto el orden de los términos que emplea Gilson para hacer más impactante la tesis que aquí sostengo: hacer más reales las palabras del lenguaje, por lo tanto más bellas y más verdaderas de lo que lo son en el habla --hacer real lo simbólico, que es como lo diríamos en términos lacanianos--, tal es el desafío de la escritura (como un Morandi en sus cuadros sobrecogedores, cuando llega a pintar los objetos más sencillos, los más ignorados por la mirada ordinaria, de modo tal que ellos se imponen en lo sucesivo por una presencia que no les habíamos conocido nunca). La estatua de la letra, o el templo de la escritura (otra metáfora posible), realizan la apuesta de dar cuerpo a la pura presencia real del lenguaje, al punto de no poder manifestar de él sino la presencia obstinada de un silencio. Son, por cierto, momentos precarios. Pues, estatua o templo, están constituidos con el material mismo del discurso (la letra, tal como Lacan lo recuerda, deriva siempre, en último análisis del significante). La marea del habla prevalece siempre sobre estas columnas de arena, y la obra debe siempre ser recomenzada. Tanto mejor, por lo demás: el momento privilegiado que puede vivir el escritor no es el del comienzo, ese tiempo delicioso, mezcla de angustia y de prodigio en el que la página, blanca aún, lo absorbe, lo vacía de todo pensamiento, y lo invita a hundirse en su regazo de silencio.

La página en blanco y la tachadura

¿Hay algo más bello, más verdadero, que la página en blanco? Nada, sin duda, pero hay que signarla, hacerla sensible, llamarla a existir. Por eso, hay que escribirla. Esta página en blanco no es una simple hoja de papel; ella es ya, para quien escribe, una página blanca de escritura, es ya una "página para la letra", es ya presencia de este real que está a la espera, que sufre. Una plegaria muda, una oración silenciosa. "Ningún nacimiento es aquí memorable; carecemos de una lengua natal para decirlo" (André du Bouchet, en *Hölderlin, hoy*). El primer signo trazado sobre esta página constituye así una primera tachadura: la primera letra es siempre una tachadura: es por la tachadura que la escritura comienza. Tachadura que es a un tiempo crimen y alegría. Crimen en tanto hiere el insuperable absoluto de la página blanca y alegría por cuanto, violentando su blancura, celebra de todos modos y perpetúa para siempre su eterna virginidad.

La página blanca se presenta al escritor como un murmullo, un resplandor, quizá precisamente ese resplandor que Lacan dice haber visto cuando sobrevolaba las nevadas estepas de Siberia (cf. *Lituraterre*). En esa estepa donde nada crece que pudiera hacer sombra, el brillo encandilador del sol produce sobre la blancura del suelo una diferencia, semejante al efecto de un relieve, entre lo que brilla y lo que no brilla (o lo hace con menor intensidad). Tal es la *tierra* de la *litura*, el terreno sobre el cual la letra trazará el borde que inscribe la ruptura del semblante que es su obra, su producto. La página en blanco resplandece tanto como brilla la nevada estepa de Siberia, pues, en este estado preliminar de la escritura, como en el célebre dibujo de Ferdinand de Saussure que ilustra su tesis de "lo arbitrario del signo", entre las dos nebulosas indefinidas de las ideas confusas y de los sonidos, entre las nubes flotantes de los significantes y de los

significados, o entre los flujos ondulantes del lenguaje y de la letra, el pasaje es todavía continuo. Es la tachadura primera la que va a delimitar estos dos dominios, separándolos y dando forma a ambos.

La primera tachadura recae sobre la filiación de la letra respecto del significante. Ella crea a la escritura en tanto que distinta del habla. Este hecho es particularmente evidente en esa escritura singular que es la caligrafía japonesa. Basándose en los caracteres (chinos, por lo demás) que forman las palabras japonesas, la caligrafía los interpreta de modo tal que sólo los letrados pueden leerlos. En otras palabras, este arte es tachadura de la letra misma y prueba de que la tachadura es la que constituye a la letra como tal. Su clave procede de una tradición que remonta al monje Tse Tao que consagraba la caligrafía al ideal del "único trazo del pincel".

Las numerosas tachaduras que siguen a la primera, los "arrepentimientos" o pentimentos del escritor, no son tan sólo correcciones formales de léxico o de sintaxis. Recuérdense aquí los manuscritos o las pruebas de imprenta de Proust o de Joyce: cada página de ellos es una colección de tachaduras, a punto tal que el texto se hace casi ilegible. La tachadura es siempre, para el escritor, tachadura de una palabra que tiende a reaparecer en el escrito: lo que el escritor tacha es lo tachado de su escritura, el momento en que ella se hace endeble como escritura y tiende a regresar al surco del habla.

Así, cubriendo sus páginas con sucesivas tachaduras, hasta ennegrecerlas con rayas de tinta hasta en sus últimos recovecos, el escritor busca desesperadamente reencontrar, por la letra y en la letra, la virginidad primera de la página con respecto al habla. Es este vacío, este zumbar vacio de una presencia anterior al trazo, el que indica la meta obscura, insensata, desmesurada de la escritura. Es de lamentar que los "procesadores de textos" de las computadoras inciten hoy al escritor que los utiliza a eliminar, sin dejar huellas de su intervención, a las palabras o a los pasajes que él corrige. Esta innovación que una mayoría considera, sin ninguna duda, como un progreso, merece una reflexión que estimo de peso. Se inscribe, en efecto, en una corriente general contemporánea que tiende a desvalorizar la memoria. La supresión de las tachaduras que permiten los procesadores de textos es mucho más que un borramiento o una represión: es lisa y llanamente una censura, una censura de la que no queda archivo alguno. La función misma de la tachadura cae así en el olvido. Que esta invención haya surgido en el siglo de la Shoah, del holocausto, abre una perspectiva horrorosa: ¿podría suceder que el progreso de la civilización implique una forma de barbarie cuyo progreso silencioso e invisible se nos escape? ¿Qué puede ser una página de escritura sin la memoria de sus tachaduras? Me lo pregunto. Apuesto a que la desaparición material de la tachadura tendrá repercusiones sobre la escritura misma. ¿Cuál? Es demasiado pronto para decirlo y demasiado tarde para temerlo.

Por el momento, y no creo cambiar de actitud en el futuro, persisto en festejar, pluma en mano, la magia irremplazable de la hoja en blanco y el estremecimiento sagrado que guía a la tachadura. ¿Qué es la belleza en literatura? Es un dicho, una forma del decir que fractura el infinito parloteo interior y la ruidosa charla orgánica del discurso común. Un dicho que acalla, al menos por un instante, el estruendo y que nos anuncia, como extraño a ese lenguaje al que estamos uncidos, la irrupción de una lengua que llega a ser Otra que ella misma. Un dicho que se impone, como una aparición que viene de la nada y que regresa a la nada, que hace súbitamente palpable el silencio del que procede y que trae, así como la Torah trae el nombre del dios de Moisés, aquello que abre en nosotros, lectores, el porvenir de una página virgen sobre la cual nada más podría inscribirse. *Incipit vita nova.*

21 de septiembre de 1999

Plagio
Sobre o uso crítico da psicanálise
(a propósito da desleitura de Freud)

Ricardo Goldenberg

C'e una voce nella mia vita
Che avverto nel punto que muore
Voce stanca, voce smarrita,
Col tremito del batticuore
Voce d'un'accorsa anelante
Che ai poveri labbri si tocca
per dir tante cose e poi tante
Ma piena di terra ha la boca
GIOVANNI PASCOLI

Depois de Kant, a grande tentativa de sistematizar o sujeito da modernidade foi a Metapsicologia freudiana. Do seu conhecido "aparelho psíquico" me interessa mencionar o Super-eu, especialmente para poder falar da voz. O termo *Über-Ich* foi introduzido por Freud em 1923 1 para dar conta da consciência moral. Na ocasião, o descreve como uma instância diferenciada do Eu que parece tomar conta dele. Kafka, que morreria no ano seguinte, já escrevera sobre "uma natureza que trabalha com a modalidade do vento sem nenhum sentido aparente, segundo longínquas ordens que não se tem o direito de examinar." 2

Não há qualquer inatismo em Freud e também o Super-eu é uma construção. Sua formação é correlativa do declínio do Édipo: a criança renuncia à satisfação de seus desejos incestuosos, marcados pela interdição, e transforma seu investimento libidinal nos pais em identificação com eles, interiorizando assim a interdição. A voz tem uma importância fundamental nesta operação. "O Super-eu não pode negar que, tanto como o Eu, encontra sua origem em coisas ouvidas [...] A energia do investimento, entretanto, não é fornecida a esses conteúdos do Super-eu pela percepção auditiva, a educação, a leitura, mas pelas fontes do Isso." 3 Por outras palavras, a proibição, que uma voz carrega, pode tornar-se uma modalidade de gozo para o sujeito. Mais tarde, quando o conteúdo das proibições não tiver já qualquer importância, restará a voz, viscosa, ainda prendendo o neurótico.

Ainda sem ter esse nome, o futuro Super-eu aparece ligado à fonia, ao som produzido pela voz humana, já desde 1895. No póstumo *Entwurf*, Freud imagina o recém-nascido reduzido à imanência da informação visceral, devido ao incremento incessante de tensão produzido pelas necessidades vitais. O grito de dor que tal estado provoca, embora reflexo no começo, será o único sinal com qualidade suficiente (o aperto é pura quantidade de estímulos) para abrir as portas a uma transcendência possível da sede, da fome e do frio. O bebê ouve seu próprio choro como vindo de fora marcar aquele mal-estar difuso. O grito, a voz à solta, dará à urgência vital —*Not des Lebens*— uma espécie de "objetividade", menos por si mesmo que pelo fato de induzir o semelhante a agir em proveito do *infans* abandonado. Nada mais *seu* que esse som que lhe escapa do fundo do peito e, no entanto, nada mais alheio. Tornado apelo pela resposta recebida, o grito introduz a dimensão da alteridade. Freud nunca abandonaria esta intuição inicial, a saber, que o único elemento comum às experiências originais da dor e da satisfação, no recém-nascido, é o grito enquanto fonia. Sinal do desamparo radical da criança, o grito instaura ao mesmo tempo a onipotência do outro absoluto de quem ela depende. O grito "encorpa" esta arbitrariedade pura, raiz, segundo Freud, de todas as motivações morais. Nossa "voz interior" merece ser qualificada de*unheimlich*, e ainda que possa ser reconduzida, empiricamente, a uma origem no exterior (minha voz ao telefone é indiscernível da de meu pai, por exemplo) também se pode dizer que a voz abole a distinção entre um dentro e um fora. Se for verdade que uma imagem vale mil palavras, para resumir o anterior vale mostrar uma das antigas etiquetas dos discos da RCA (que, por falta de *scanner*, passo a descrever: o cachorro sentado na frente da victrola, com a cabeça inclinada em muda interrogação, sobre uma legenda que diz: *his master's voice*).

"A angústia de influência", observa Arthur Nestrovski (a propósito de uma tese de Harold Bloom, que examinaremos a seguir)-, "é o temor do poeta de que sua voz não seja sua, o temor constante da usurpação de seu texto pela voz dos outros." 4 Como surpreender-se que o poeta, ao tornar-se autor de si mesmo —sonho moderno— , esteja assombrado pelo retorno virtual da voz do Outro no seu texto? A angústia de influência é a sensação do poeta (e de qualquer um) de *his master's voice*, que não se confunde com suas mensagens, como nos lembra a figura do cachorro de agora há pouco. Sensação que

remete o poeta, a cada novo trabalho seu, à origem do sujeito que ele é, e que experimenta como parasitação pela voz do outro poeta, o precursor.

Duvido que os poetas da antigüidade clássica, conhecendo o lugar das musas, experimentassem qualquer angústia de influência. A criação e a originalidade são questões modernas, assim como a prioridade e o plágio, seus subprodutos. E podemos ir ainda mais longe: embora a procriação não seja precisamente uma novidade no mundo, a paternidade, como a conhecemos hoje, como um problema subjetivo, é uma invenção moderna. A orfandade anunciada por Nietzsche transforma o pai, cujo lugar estava antigamente previsto na ordem do mundo, numa incumbência do filho. Estamos divididos entre o desejo de ter um pai e o de sê-lo. Nenhuma das duas posições está garantida. O plágio, a apropriação indevida da obra de outrem —a usurpação de seu nome, ou, antes, o seu apagamento por trás do nosso—, reflete a condição estrutural do sujeito moderno. E a literatura deve ser seu campo de expressão mais fecundo, mas dificilmente o único 5.

II

"Plagiarism is a legal distinction, not a literary one."
HAROLD BLOOM, *The Western Canon*

É neste ponto que desejo iniciar um diálogo com a idéia de que somos, de certo modo, criaturas shakespearianas; ou —o que seria o mesmo— que o Bardo foi nosso "criador" enquanto sujeitos da modernidade. Tese elegantemente defendida por Harold Bloom e retomada, com não menos elegância, por Arthur Nestrovski, ao tratar da ironia. A representação que temos de nós mesmos, segundo esta tese, teria sido "inventada" por Shakespeare e codificada três séculos mais tarde por Freud: "Para nós, uma das maiores dificuldades em ler Shakespeare é, paradoxalmente, que não parece haver dificuldade. Sua originalidade já se transformou na nossa própria condição, e não é mais percebida como tal. Shakespeare inventa as formas modernas de pensar a representação e sua influência é tão disseminada a ponto de se tornar invisível. Se boa parte de sua obra parece apenas dramatizar o que já se sabe, é porque esse 'o que já se sabe' talvez não passe de uma outra forma de reencenar Shakespeare, em nossos afetos e em nossas certezas." 6

Creio que se existe alguém de quem se pode dizer que superou a angústia de influência, este foi Cesar Paladión, de cuja originalidade radical nos fala o crítico e literato argentino H. Bustos Domecq:

Antes e depois de nosso Paladión, explica Domecq, a unidade literária que os autores recolhiam do acervo comum, era a palavra ou, no máximo, a frase feita. Apenas os centões bizantinos ou dos monges medievais alargam um pouco o campo estético, recolhendo versos inteiros. Já em nossa época, Pound insere um apreciável fragmento da *Odisséia* em um dos seus *Cantos* e é bem conhecido que a obra de T. S. Eliot contém versos de Goldsmith, Baudelaire e Verlaine. Paladión, em 1909, já tinha ido mais longe. Anexou, por dizer assim, um *opus* completo, *Los parques abandonados* de Herrera y Reissig [...] Paladión outorgou-lhe seu nome e o entregou para ser impresso, sem tirar nem pôr uma só vírgula, norma à que sempre foi fiel. Estamos assim frente ao acontecimento literário mais importante de nosso século: *Los parques abandonados* de Paladión. Nada mais remoto, com certeza, do livro homônimo de Herrera, que não repetia um livro anterior. 7

H. Bustos Domecq saúda em *Los parques abandonados* de Paladión o primeiro *ready made* literário. Paladión, nos diz ainda o crítico, mergulhava na sua alma à procura de um livro que a refletisse como um espelho, e ao encontrá-lo publicava-o firmado com seu nome, "sem incorrer na fácil vaidade de escrever uma só linha."

Que melhor anfitrião poderíamos desejar para apresentar a tese de Bloom de que "os poetas fortes fazem a história deslendo-se uns aos outros, de maneira a abrir um espaço próprio de fabulação" 8? Todo texto, segundo o crítico americano, é uma leitura de outro texto, cuja finalidade é livrar-se da influência deste último, fingindo ser, ao mesmo tempo, o ponto de origem. O que Bloom denomina "angústia de influência é a sensação paralisadora que todo poeta tem do precursor [...]" 9 Literatura é influência, e o poema é menos um objeto que o resultado da leitura (errada) de poemas e poetas anteriores. Leitura errada (*misreading*), note-se, de nenhuma leitura certa. Só um Paladión, reescrevendo *ipsis literis* o texto do Outro, leria bem. Leitor sonhado, que aboliria a ironia junto com o mal-entendido. Seria, também, o mais

frustrante, ao não devolver nada ao autor, além da réplica muda de si mesmo, duplo mortífero. Qualquer outra forma de ler será uma tradução, isto é, uma traição, em que as marcas desejantes do leitor terão alterado sem remédio o texto lido.

Mas fazer da "leitura errada" um conceito implica em reter o movimento —do qual a tradução brasileira do livro de Bloom dá bem conta, ao transformar *misreading* em *desleitura 10*— que faz da leitura certa, adequada ao que o autor "quis dizer", um mito ou um ideal. Um romance, em suma, do leitor:

As profundezas da influência poética não podem ser reduzidas ao estudo das fontes, ou à história das idéias, ou aos padrões da figuração. A influência poética ou, como prefiro, a "desapropriação" [*misprision*] 11, é necessariamente o estudo do poeta-como-poeta. Quando um tal estudo se propuser considerar, também, o contexto em que se passa esse ciclo vital, será compelido a examinar as relações entre poetas de uma só vez como casos equiparáveis ao que Freud denomina de romance familiar [...] 12

O que Freud denomina de "romance familiar" é o modo como o sujeito, mediante um mito pessoal, diz o que não pode ser dito sobre ele e sua origem. Este momento de "escrita" do indizível é o momento no qual o paciente inventa seus ancestrais, cria seus precursores. Uma das características do romance familiar do neurótico é que se organiza em torno de um ponto fixo. O "texto" mesmo cria o contexto para fazer existir tal centro. Esta busca de um ponto imóvel de referência é uma constante, também, na história da humanidade. 13 Não me atreveria a afirmar que se trata de uma lei, mas com muita freqüência o ponto buscado se encontra fora do horizonte do romance, como seu ponto de fuga. O não dito, aquilo que foi omitido —e que pode ser recolhido na análise como metáfora do que Freud denominava *Unnerkante*, o impossível de ser reconhecido—, revela ser o cerne e a fundação da subjetividade de quem nos fala. Um elemento da história da família foi sonegado e brilha pela sua ausência, assinalando o lugar vazio em função do qual se elabora o romance familiar.

Shakespeare, para Bloom, ocupa este lugar ao mesmo tempo central e excluído. "O maior poeta em língua inglesa está excluído deste livro por diversas razões. Uma delas é necessariamente histórica: Shakespeare pertence à gigantesca idade antes das águas, antes da angústia de influência tornar-se um componente central da consciência poética [...]" E, mais adiante: "Shakespeare é o maior exemplo em língua inglesa [...] da absoluta absorção do precursor." Em suma, Marlowe, antecedente literário do Bardo, é tão inferior que não conta como pai. Para todos os efeitos Shakespeare é, literariamente falando, *causa sui*, precursor dele mesmo. E, claro, pai de todos.

III

O Shakespeare de Freud de Bloom
"Freud is essentially prosified Shakespeare"
HAROLD BLOOM, *The western canon*

A ironia, condição da modernidade, é uma qualidade da linguagem quando se vê como tal 14, ou seja, quando ela mesma reconhece estar entre o mundo e nós, como um muro —que nunca será derrubado, a não ser em sonhos (eles também feitos de linguagem). Digamos da literatura que ela é a vida em cima do muro; e da literatura moderna, que toma o muro por tema, tornando-se irônica.

Na linguagem o mal-entendido é a regra, e a invenção (o termo me parece mais pertinente que o de "descoberta") freudiana do inconsciente começa com a proposta de que o locutor aproveite o desentendimento, não para corrigi-lo, como faria na vida cotidiana, mas para descobrir de que modo aquilo que aconteceu, o equívoco, lhe concerne.

Como observa Leda Tenório da Motta, quando compara Freud e Proust 15, "[não] cabe falar de lapso ou erro mas, pertinentemente, de estilo: a conceituação lingüística de ‘estilo’ consistindo precisamente no caráter produtivo do erro". Eu iria mais longe ainda, notando q ue Freud inventa uma relação inédita com a linguagem, que lhe permite fazer da estética uma *ética*. O sujeito se reconhecerá no lugar mesmo do equívoco, na diferença entre o que ele sabia do que pretendia dizer e a verdade do que disse. Caso se limite a gozar com palavras de sua divisão de sujeito —"[da] tensão entre o nem totalmente apagado e o nem totalmente confessado" 16—, o prazer estético estará a serviço da censura. Rimos juntos para esquecermos melhor o que ali se disse, para que tudo continue igual na economia libidinal da neurose,

evitando-se arranhões no narcisismo. Mas se isso nem sempre é possível na vida cotidiana, na psicanálise é um dever que assim não seja. O caráter produtivo do erro não é, portanto, só estético, mas também ético.

Sem isso, sem a dimensão do ato que está latente no ato falho, a psicanálise agoniza, se não estiver já morta, como escreve Bloom:

Obviamente estou aqui discutindo Freud como escritor, e psicanálise como literatura. Este é um livro sobre o Cânone Ocidental do que, em épocas melhores, chamávamos literatura imaginativa, e a grandeza de Freud como escritor é seu verdadeiro feito. Como terapia, a psicanálise está morrendo, talvez já esteja morta: sua sobrevivência canônica deve estar naquilo que Freud escreveu. 17

O que Freud escreveu, contudo, seja qual for sua importância para as letras ocidentais, está a serviço do dispositivo que permite aquela relação nova com a linguagem a que me referia acima e que proponho denominar *discurso do psicanalista.* Como discurso, a psicanálise não consiste propriamente no intercâmbio entre os parceiros das sessões; não se trata tanto do que ali se diga ou cale, quanto do engajamento de ambos na dimensão ética das formações que o inconsciente venha a produzir durante e entre os encontros. Freud faz Hamlet comparecer para dizer isso 18: "*So conscience doth make cowards of us all*". A consciência (moral) é a covardia —apelidada de censura, primeiro e de recalque, depois— do sujeito que opta por se manter na ignorância do desejo inconsciente que se realizaria no seu ato. A coragem, daquela covardia, é fazer da estética das formações do inconsciente uma ética 19.

No seu tratamento de Freud, Bloom não disfarça o mal-estar que o induz (único lugar no livro sobre o Cânone) a tomar como leitura errada uma desleitura. Leitura a ser corrigida pelo crítico, em franca contradição com o princípio do conceito que ele próprio inventara, de que não existe outra leitura que não a desleitura. Lemos ali que defrontar-se com "a peculiar ruindade do segundo parágrafo" —trata-se do que Freud tem a dizer sobre Ofélia—, o fez *blink and wince* (como traduzir isso?) "*quando tomado como uma leitura de Hamlet.*" Meu itálico sobre a questão. A meu ver Freud não está lendo Hamlet mas abusando dele (se se prefere), antes como pretexto que como texto, para construir laboriosamente a psicanálise. Usurpando os conceitos de outras disciplinas, garimpando a *Kultur*, Freud inventa uma disciplina nova. A novidade não está, entretanto, na teoria sobre a psique mas no discurso que Freud introduz na *Kultur* e que não existia antes dele, o do analista. *Modo inédito de resposta à palavra do outro*. Nada mais, nem menos.

Nem Sófocles interpreta Shakespeare, nem Hamlet interpreta Freud, como quer Bloom. Tanto "Édipo Rei" como "Hamlet", como, por outra parte, o "aparelho psíquico" da metapsicologia, são metáforas para cercar o mesmo real: a estrutura do sujeito como efeito do encontro entre o corpo e a linguagem. No caso de Hamlet, a apropriação indevida está a serviço, junto com Moisés, Édipo, Leonardo da Vinci, Darwin e alguns outros, da elaboração da função paterna, uma das molas mestras da psicanálise. Freud anexa tudo que precisa para determinar o alcance desta função do pai na constituição da subjetividade e na psicopatologia. Não se trata, todavia, de "explicar" a paternidade (explicação que vale tanto quanto qualquer outra: histórica, sociológica, antropológica), mas de produzir um acontecimento —no sentido de Kant: *Begebenheit*— no discurso dos que passam pela experiência da psicanálise. Acontecimento depois do qual aquela covardia de que faláramos acima não será mais possível.

Bloom, contudo, considera intolerável a expropriação (*misprision*) freudiana de Shakespeare. Considera-a indigna da estatura de um escritor merecedor do prêmio Goethe de literatura. Por quê? Será que ele se soma à legião dos que mostram que Freud estava enganado em quase tudo, mas mesmo assim era um gênio 20? Provavelmente, não. Bloom se ressente com o fato de Freud renegar seus deveres filiais com respeito a Shakespeare, porque fez deste último o ponto de origem e o motor imóvel da subjetividade ocidental: "[a] autoridade oculta de Freud, o pai que ele não reconheceria." 21 Ou: "esta é a velha estória da influência literária e suas angústias, Shakespeare é o inventor da psicanálise; Freud seu codificador. Porém desler as obras de Shakespeare não era suficiente para Freud; ele tinha mesmo que expor o ameaçante precursor ao ridículo, dispensá-lo e escorraçá-lo." 22

Não que a análise crítica do Shakespeare de Freud esteja errada. Não está. É uma leitura tão instigante quanto cuidadosa e bem documentada. Se Freud lê mal o Poeta, Bloom lê Freud muito bem. A questão é: qual a sobrevida de Freud fora do campo que ele fundara? A psicanálise, e nisso concordo inteiramente com Bloom, não tem nenhuma; ela se torna inócua fora de seu campo. Arriscaria dizer que sem o contexto

fornecido pelo discurso do psicanalista, a desleitura freudiana de Hamlet perde seu aço e seu gume. Extraída do discurso que lhe dá sentido, o mesmo que torna possível a psicanálise como experiência, a teoria mesma, que Bloom elogia não pouco enquanto obra escrita, se reduz ao que a *vulgata* sempre fez do freudismo: um amontoado de clichês.

Bloom bate na porta deste discurso —sem esperar que lhe abram, porquanto está convicto de que não há ninguém em casa—, quando escreve:

Hoje em dia todos acreditamos possuir (ou sermos possuídos por) uma *libido*, mas não existe semelhante entidade: não existe, de fato, uma energia sexual isolada. Tivesse Freud decidido abastecer a pulsão de morte com *destrudo*, uma noção que numa época o seduzia, todos nós andaríamos hoje por aí carregando conosco não só nosso complexo de Édipo e nossa *libido* mas também nossa *destrudo*. Felizmente, Freud decidiu-se contra a *destrudo*, mas esse por-um-triz deveria ser instrutivo para nós. Freud, como Wittgenstein advertiu, é um poderoso mitólogo, o maior fazedor de mitos de nosso tempo, digno rival de Proust, Joyce e Kafka como centro canônico da literatura moderna. 23

Uma última palavra. Um verdadeiro mito tem a incumbência desesperada de dizer o indizível. A pulsão (*Trieb*), por exemplo, que Freud mesmo chamou de "nossa mitologia", é o ponto de articulação entre a *res cogitans* e a *res extensa*, livrado por Descartes, literalmente, ao Deus-dará 24. O lugar em que o corpo se anima ou a alma encarna. E o melancólico sabe muito bem que não é "vã filosofia" colocar as coisas nestes termos. Ele conhece melhor que ninguém o significado da palavra "desanimado": corpo abandonado pela Palavra e ao qual nenhuma lei rege, a não ser a de gravitação. É nesta encruzilhada que o enlutado —cuja alma escafedeu-se junto com o morto, deixando-lhe o corpo para trás, como se fosse pedra— encontra a literatura. Porém, das boas metáforas da psicanálise espera-se, como já disse, mais do que uma satisfação estética, espera-se ajuda para levantar da cama.

Notas

1 Os três próximos parágrafos, ligeiramente modificados, foram reproduzidos do meu *Ensaio sobre a moral de Freud*, Salvador: Ágalma, 1994, pp. 43 e ss.

2 *O Castelo*, qualquer edição.

3 Assim escreve Freud em *O Eu e o Isso*, in *Obras completas*, BsAs.: Amorrortu, vol 19, 1976, p.53 (trad. de Etcheverry).

4 Arthur Nestrovski, *Ironias da modernidade*, S.Paulo: Ática, 1996, p.115

5 A peça de Strindberg, *O pai*, é um bom exemplo literário do lugar do pai na modernidade. Nela a paternidade passa a ser uma questão de crença e a se sustentar da palavra do outro que a confirma ou a nega. A peça trata de um marido que se desmonta até a loucura quando sua mulher o lembra que homem nenhum pode ter certeza de ser o pai de seu filho (no caso,trata-se de uma filha). Não seria difícil ver nesta peça uma metáfora da criação artística enquanto tal, especialmente, da relação entre o artista e sua obra. Por outro lado, nas apresentações das coletâneas dos trabalhos de Strindberg (não precisamente escritas por psicanalistas), raramente faltam alusões aos três casamentos desgraçados e à misoginia do dramaturgo. Tampouco deixa de mencionar-se nelas o desejo de Strindberg, que nada tem de inconsciente, de ser reconhecido pelo público como autor (criador, pai), que se realiza na(s) peça(s) publicada(s) e encenada(s): o menino pobre que chegou a ser indicado para o prêmio Nobel, etc.

6 Nestrovski, op. cit., p. 36. Leia-se também, de Harold Bloom: "Shakespeare, Center of the canon" e "Freud: A shakespearean reading" in *The western Canon, the books and school of the ages*, New York: Harcourt Brace & Co., 1994.

7 Borges e Bioy Casares, "Homenaje a César Paladión" in *Crónica de Bustos Domecq*, BsAs: Losada, 1992. Nota: H. Bustos Domecq é o pseudônimo com que Borges e Bioy Casares escreveram, durante mais de vinte anos, contos e crônicas satíricas em jornais e revistas de Buenos Aires.

8 Harold Bloom, *A angústia de influência*, São Paulo: Imago, 1991 (trad. A. Nestrovski)

9 Nestrovski, op. cit. p.108

10 Eu, porém, teria preferido "tresleitura", alternativa sugerida (e descartada) pelo tradutor, precisamente por preservar a dimensão do erro.

11 Novamente, *misprision*, como a *méprise* francesa —a cuja raiz etimológica o *Oxford Dictionary* remete o vocábulo—, acarreta o sentido de engano, equivocação: "erro em ter ou tomar uma coisa por outra" (Petit Robert). O uso moderno do termo se restringe ao direito e se usa para designar aquele que omite informações vitais no esclarecimento de um crime e obstaculiza desta feita o acionar da lei. Bloom, segundo Nestrovski, trouxe o termo do inglês elizabetano, onde teria o significado de expropriação.

12 Bloom, op.cit. p.36

13 Tudo que Umberto Eco escreveu até agora, enquanto romancista, se refere a esta busca incessante do ponto fixo. *O nome da rosa* trata dele na linguagem; *O pêndulo de Foucault*, do centro de gravitação da Terra e *A ilha do dia anterior*, da descoberta da longitude, que possibilita a navegação ao dar aos navegantes a coordenada que faltava para situarem-se nas cartas.

14 Cf. Nestrovski, op. cit., pp.7 e ss.

15 Leda Tenório da Motta, "Comédia freudiana, comédia proustiana" in *Catedral em Obras*, São Paulo: Iluminuras, 1995.

16 Ainda Leda.

17 Bloom, "Freud: A Shakespearean Reading" in *The western canon*, op. cit. p. 377

18 Cf. meu *Ensaio...*, op.cit., pp. 53 e ss.

19 Pelo menos é assim que eu entendo, antes pela minha experiência de paciente que de analista, o *Wo es war soll ich werden* freudiano. Ibid.

20 Freud não soube ler a Bíblia (o Moisés, baseado em Sellin é um absurdo histórico); não conhece bem a física de seu tempo (a teoria da energia livre e ligada parece uma paródia de Helmholtz), nem a filologia (as "palavras antitéticas primitivas" foram derrubadas por Benveniste); descuida suas fontes históricas (o abutre, sobre o qual baseava a interpretação do romance familiar de Leonardo da Vinci, era, na verdade, um milano) e, além disso, sua antropologia é imaginária (a horda primordial de Darwin). Devemos acrescentar à lista que tampouco soube ler seu Shakespeare direito?

21 Bloom, ibid. p.372

22 ibid.

23 Bloom, op. cit. p. 383

24 O *Cogito* é a experiência da convicção de que afora a evidência de que sou porquanto duvido (*cogito, ergo sum*), nada mais é certo. Não tenho como garantir a verdade daquilo que a ciência ensina e os sentidos mostram. O saber se separa da verdade, e no que tange a esta última estamos em absoluto à mercê da boa fê divina, porque se Deus quiser não teríamos como determinar se dois e dois não são de fato cinco. O evangelho cartesiano anuncia duas novas, uma boa e uma má. A boa é que Deus não nos lograria porque Sua perfeição o impede de exercer a maldade contra nós. A má é que não temos como saber se Ele existe. Deus decaído que entra em cena só como conector lógico (*tertius comparationis*) ligando a mente ao corpo, a *res cogitans* à *res extensa*.

BIBLIOGRAFIA

Harold Bloom, *The western Canon, the books and school of the ages*, New York: Harcourt Brace & Co., 1994. *A angústia de influência*, São Paulo: Imago, 1991 (trad. A. Nestrovski)

Borges e Bioy Casares, "Homenaje a César Paladión" in *Crónica de Bustos Domecq*, BsAs: Losada, 1992

Sigmund Freud, *Obras completas*, BsAs.: Amorrortu, vol 19, 1976, (trad. de Etcheverry)

Martial Guerault, *Descartes selon l'ordre des raisons*, Paris: Aubier-Montaigne, 1956 e reed.

Ricardo Goldenberg, *Ensaio sobre a moral de Freud*, Salvador: Ágalma, 1994.

Sade, *A filosofia na alcova*, revisão da tradução Eliane Robert Moraes, Salvador: Ágalma, 1995.

Arthur Nestrovski, *Ironias da modernidade*, S.Paulo: Ática, 1996

Leda Tenório da Motta, "Comédia freudiana, comédia proustiana" in *Catedral em Obras*, São Paulo: Iluminuras, 1995.

Literatura y literalidad en "El hombre de las ratas"

Julio Ortega Bobadilla

Para Andrea.

El caso de neurosis obsesiva tratado por Freud aproximadamente a principios de octubre de 1907 y publicado en 1909 (1), además de su trascendencia doctrinaria y peso esclarecedor en la evolución de las ideas del conjunto de la obra del profesor vienés, contiene el raro valor que nos proporciona esa oportunidad única de entrever el misterio del proceso creativo en un autor. Se trata del historial clínico en el que poseemos un registro de las notas originales del profesor. Caso extraño por partida doble, pues sabemos por sus comentarios en artículos sobre técnica analítica que Freud no era, en modo alguno, proclive a tomar notas.

Cierto es que podría pensarse con cierta lógica que la falta de notas fuese quizás una forma de proteger el material de miradas impertinentes (2) dado que compartía en muchos casos el medio social y amistades con sus pacientes (el caso de "Irma", consignado en la *Traumdeutun* NBVg (3) atestiguaría el valor de esta suposición, y por supuesto el pequeño Hans se encontraría sujeto a las mismas dificultades). Sin embargo, parece una hipótesis mucho más interesante el que Freud haya confiado a su propio proceso inconsciente la mayor parte del material que escuchaba y, por tanto, que la toma puntual de notas en sus casos no haya desempeñado un papel tan importante. Dicho de otra manera, el correlativo de la *asociación libre*, que es la *atención flotante*, definible como la no direccionalidad de la atención en la escucha (4), serviría de punto de anclaje para la reconstrucción de un caso en un momento dado. Según la *Nota de la edición inglesa al Original Record* (5). Freud basó su escrito en apuntes tomados "a la noche del día del tratamiento"(6), elemento que evidencia una elección de método.

Uno podría preguntarse el motivo de que no tomara las notas en presencia de su paciente. Quizás, desde un punto de vista "objetivo", sería ésta la forma idónea de dar cuenta del material de manera más fidedigna, pero no sucede así en el caso de Freud. Al contrario de esa imagen del analista que lleva a cabo un registro "textual" del material ofrecido por el paciente sin perder palabra, tan caricaturizada a través de los años, el genio vienés prefiere *producir* un "texto".

Si asumimos por un momento como cierta esta posibilidad —que no parece en absoluto descabellada—, estaríamos pisando un terreno curioso al leer los casos clínicos de Freud. Encontraríamos que hace la adaptación de un guion argumental de un material mucho más rico, y que escribe no menos que una viñeta literaria, cuento corto o libro cinematográfico. En pocas palabras, *literatura*. No queremos decir con ello que el material ofrecido por Freud a sus lectores deba en consecuencia perder validez dado su origen dramático; pero sí pensamos que tal vez, a pesar de las intenciones del propio creador del psicoanálisis, el producto clínico-literario que hoy tenemos en nuestras manos dista mucho de ser accesible a la descripción científica tradicional. Más aún, quizá debamos aceptar que el discurso psicoanalítico —¿perdería carta de legitimidad por esto?— no es una ciencia en absoluto, ni definitivamente tampoco *una creencia* —palabra de resonancias evangélicas—, sino tal vez un *programa de solicitación* (hacer temblar en su totalidad), para adoptar una feliz expresión de Derrida.

Al elaborar el caso para escribirlo, un psicoanalista trasciende no sólo el olvido sino la memoria misma. Es un movimiento que no puede considerarse segundo (ni siquiera en el orden cronológico, puesto que la escritura produce más que reproduce), sino constitutivo de un orden simbólico que funda una verdad basada en la marcación de un juego de repeticiones y huellas cuyo "origen" es no lleno, no simple, estructurado, por tanto, como casi un "no origen". A través de este orden damos cuenta del sujeto —por otro lado más bien puesto en lo Real— para nosotros mismos, para el escucha o lector, en un orden de significación que introduce una dimensión de comprensibilidad, perspectiva que no puede llevarse demasiado lejos más que a riesgo de empujar al sujeto en una progreso interpretativo de efectos indeterminables y riesgosos, como en el caso del "Hombre de los lobos"(7).

En el campo de la literatura, el caso de las biografías y, mejor aún, de las autobiografías, proporciona un hermoso ejemplo de nuestro aserto. Todo recuento vital se basa en verdades que no son absolutas sino subjetivas, e incluso podríamos ir más allá y afirmar que trasciende al mismo sujeto que produce tal recuento, haciendo del escritor una estación de tránsito. Aquel que escribe sobre el otro y sobre sí mismo está condenado al fracaso de su objetividad, a la imposibilidad de rastrear también una fuente primigenia. No se está, empero, en el campo de la falsedad; se trata de un problema que trasciende los esquemas lógicos: toda escritura como tal es *verdadera*.

De Rousseau a Henry Miller, lo que tenemos es una operación en la que se recrea una voluntad de decir frente al espejo que se topa con los bordes de lo expresable y que en los límites de la escri-tura deja entrever al sujeto. El escritor biográfico, cuando alude al otro, no hace sino evocar sus propios fantasmas, recrear el perfil de sí mismo. Uno de los casos más notables en el campo del arte lo constituye sin duda la legendaria película *Citizen Kane*. Orson Welles, además de reproducir un retrato despiadado de J. Randolph Hearst (ambicioso, depredador, omnipotente), desde el principio no ha hecho otra cosa que hablar de él mismo. Freud, al describir su clínica, indirectamente se describe también a sí mismo no sólo como observador o experimentador, sino como sujeto de la experiencia, como protagonista. Así pues, los casos de Sigmund Freud nos susurran más acerca de su propio ser de lo que quizás él planeó. No sería ocioso experimentar el método monotemático que Ronald Barthes ensaya en su lectura sobre Racine en los textos freudianos, aunque conviene aclarar que todo intento por reducir la obra de Freud exclusivamente a sus propios fantasmas nos parece fútil; justo la trascendencia de su obra apunta a lo que se destaca de universal dentro de lo heterogéneo del barro humano.

Pero volvamos un poco sobre nuestros pasos. Freud realiza el análisis del "hombre de las ratas", el *rattenman*, de una manera singular. En la sesión del 10 de octubre consignada en el *Original Record (8)* nos dice: "Él quiere hablar del comienzo de sus representaciones obsesivas...". *Quiere hablar*: se expresa una intención que no puede alcanzar su objetivo y que sólo queda en deseo —misterioso e innominado—, en tanto que el Otro, sujeto supesto saber, destinatario del mensaje, no vehiculice dicho impulso en pieza de discurso. La condición aquí del análisis ante el caso, a fin de de liberar al sujeto de su malestar, es llevar a puerto simbólico los afectos, angustias, impulsos y obsesiones.

El cuidado por la trascendencia del lenguaje, por la independencia del significante de las urgencias de la realidad y la conciencia resalta en una lectura cuidadosa de la letra freudiana. El analista, al presentarse como pantalla del lugar del código, *articula, conjuga* el deseo de su paciente. Este movimiento es de tal potencia que le arrastra a él mismo. En la sesión del 18 de noviembre, Freud se sobresalta ante la *unheimlich*, mención del nombre de Giselle Fluss (9). Después de todo, para el gran Otro titiritero del mundo, que es el lenguaje, él no es sino una pieza más.

Nos parecen tan miserables en este contexto las nociones que establecen como garante del tratamiento la oblatividad, el patético apoyo en el *"*principio de realidad*",* la cauda vivencial del terapeuta, el conocimiento "experto" de las relaciones humanas del mismo y otras formas de consagrar el sentido común tan propio de ciertas prácticas "psicoanalíticamente orientadas*"* que derivan, consecuentemente, en preservar la dialéctica del amo-esclavo; relación que, por otro lado, es muchas veces impulsada por el paciente mismo. La paradoja que subyace aquí es curiosa: no hay peor tiranía que la del esclavo. Complementariamente, nos vienen a la memoria las palabras de Lacan: *"* El analista que quiere el bien del sujeto repite aquello en lo que ha sido formado, e incluso ocasionalmente torcido. La más aberrante educación no ha tenido nunca otro motivo que el bien del sujeto" (10).NBV

El trabajo de dirección de la cura se realiza en este caso, según Manonni (11), en dos vertientes. La primera, que llama *simbólica* —y que al escritor es muchas veces cara—, trata de leer en ciertos significantes una simple representación de un contenido inconsciente más profundo, en un plano que no sería sólo verbal (ratas el pene, los niños, la escena sexual, sífilis, etc.); estaría muy presente aquí la influencia mística del ario-suizo Jung (12) para hablar de creyentes. Se trata de una lectura de contenidos.

La segunda, que considera como la más propiamente freudiana, supone que el inconsciente irrumpe solamente en forma verbal, o, dicho de otra manera, *"*el inconsciente está estructurado como un lenguaje*"*(13). Esa segunda vertiente implica también una concepción acerca de éste que trasciende las oposiciones: visible-invisible, exterior-interior; situando su lógica en una topología inconfundible que se corresponde con objetos tan particulares como la botella de Klein. En este caso, la palabra *Ratte* aparece tratada como significante y se ensaya su conexión con otros vocablos interrelacionados (14) siguiendo el

fructífero camino recorrido ya en la *Traumdeutung* (1900), "La psicopatología de la vida cotidiana" (1919) y "El chiste y su relación con lo inconsciente" (1905). El ejemplo es jugoso (quizás demasiado), pues las semejanzas del orden fónico juegan aquí un papel destacado. Sería, por otro lado, más bien cómico reducir el trabajo de un analista a señalar al paciente estas *pass-worten.*

El análisis de la métafora, en este caso, es llevado a un punto extremo: allí en donde el significante está a punto de perder cualquier significación. Lo verdaderamente genial de Freud es concebir que nada natural predestina la sustitución de un significante por otro, como lo ha señalado Lacan en *La metáfora del sujeto* (15). Recordemos el episodio en que, cuando era pequeño, es castigado por su padre. Es elocuente: ha sucedido algo enojoso (¿?), por lo que el pilluelo es azotado; entonces, una ira terrible se apodera de él y procede, en tanto que no conoce malas palabras, a recurrir a nombres de objetos: "¡Eh, tú, lámpara, pañuelo, plato!". La dignidad del padre, sacudida, reconoce aquí una intención mortífera: se trata de la pulsión de muerte, salvaje, apenas prendida del significante. Las palabras son usadas como cosas que se arrojan; el significante llega a un límite en que sólo es comprensible por su dimensión de acto, y éste no es otro que el intento de asesinato del padre. El receptor del mensaje queda estupefacto, traspasado por la presentificación de su propio límite vital y expresa: "¡Este niño será un gran hombre o un asesino!". De ahí en adelante nunca más golpeará al chico.

Podría uno preguntarse sobre el fondo que revelan tanto la sentencia como los eventos subsecuentes. Se han subvertido los lugares de la norma y el sujeto de la interdicción es ahora quien se fija en una posición en que esgrime la muerte misma como defensa ante la castración. El gesto de retroceso del padre, que le sitúa virtualmente frente al hijo *in partibus infidellum,* tiene graves consecuencias en el plano subjetivo. El niño en cuestión se convierte en un hombre adulto arrojado en la rumia obsesiva de preguntarse sobre el carácter del Falo, la función paterna y los límites de la Ley.

Freud, avisado de la necesidad de establecer una ruptura de tal compulsión repetitiva, introduce un puente hacia la significación a través de una *construcción* (16) que involucra un previsible —desde la teoría— elemento sexual, amén de esclarecer al sujeto sobre el carácter de mandato superyoico de la respuesta paterna. Hay que insistir en que el abordaje analítico no procede estrictamente en la desconstrucción de una *pass-wort* determinada, como es el caso del significante *Ratten*.

Sin declinar la dimensión de andamiaje del Orden Simbólico, se introduce en lo Real el elemento transferencial a partir del cual el analista hace de más-uno de un discurso en principio cerrado, permitiendo el despliegue de la estructura fantasmática. No estamos, sin embargo, en el terreno de la sugestión como tal; entre ambos conceptos hay, por supuesto, una relación, pero en el caso de la transferencia se trata de vehiculizar la metonimia del deseo hacia una metáfora que dé cuenta al propio sujeto de su imagen y sus automatismos. Muy por el contrario, entendemos que la sugestión induce modos de regresión e identificación de los cuales ya hemos entrevisto los peligros. La diferencia entre transferencia y sugestión es, si se me permite la imagen, similar a la existente entre un escrito que se afana por evocar la capacidad constructiva del lector y el inevitable libro de texto cuya lógica se basa, en múltiples ocasiones, en la difusión de esquemas basados en los mitos y prejuicios más ingenuos, esperando del receptor su repetición fiel.

Dice el dicho que en cada hombre se encuentra un libro no escrito. No hemos entrado a analizar la trama argumental de *El hombre de las ratas* en detalle. Atormentado por deseos en los que no se reconoce, Ernst Lanzer, abogado de 29 años, consulta a Freud aquejado de angustia e ideas delirantes. Estas ideas se refieren a preocupaciones que no serían en nada ajenas a Hamlet (17). Se halla en cuestión la legitimidad de un Padre, su elevación al trono del poder mediante un acto espurio. En el caso del padre del *rattenman*, éste se ha hecho de una posición de poder sacrificando a su amante fiel, pero pobre, y ha dejado impagadas sus deudas de juego, mostrando a su hijo que la sustancia del deseo es el caprichoso narcisismo y el despeñamiento del otro especular. Es, en cierto sentido, un padre más cercano al modelo espartano que al cristiano, de acuerdo con los cuidadosos estudios históricos de Paul Veyne. Por otra parte, si, como dice Lacan (18), para Hamlet el problema expresado en su *to be or not to be* es encontrar el lugar por lo que le dijo su padre en tanto fantasma, para el paciente de Freud también la invocación del fantasma paterno es central. La dificultad que en ambos pesa es la exégesis del falo idealizado (19) y hasta la paradoja de confundirse con el objeto causa del deseo. Hamlet y Lanzer se enfrentan a la deuda impagada del Otro: *muerto en la flor de sus pecados* (20). La forma en que Hamlet habla de su padre muerto —¡oh, rey tan bueno y noble!— no deja entrever, aparentemente, rivalidad, pero un oído más atento podría rastrear en sus raíces sentimientos de culpa inconscientes, tal y como los que experimenta

Lanzer hacia su padre. Recordemos que la vida pulsional del pequeño Ernst, iniciada desde temprana edad, se encuentra ahogada por el presentimiento de terribles castigos (nada menos que la castración real), y que el primer coito de éste despierta una idea: "¡Pero esto es grandioso! A cambio de ello uno podría matar a su padre".

Se podrá objetar que Hamlet obra en nombre de una justicia superior a él mismo. Podrá decirse también que entre Claudio y su padre hay la diferencia inconciliable que opone a la víctima y al asesino. Pero, en principio, ¿qué pruebas tiene Hamlet de la culpa del nuevo rey?, ¿de la palabra de un fantasma? ¿Acaso no hay fantasmas chocarreros? Por otro lado, un futuro heredero al trono inmiscuido en la política del reino no tendría por qué desconocer que la intriga y el asesinato son parte connatural del juego del poder. ¿Importa entonces quién es el muerto?, ¿no se ha portado de una forma por demás despiadada con sus ex amigos y yoes auxiliares? Y en este tenor, ¿acaso la conveniencia o la justicia de una causa no es muchas veces motivo suficientemente fuerte o al menos esgrimible para darle la espalda a un padre?

Además, Claudio se ha portado generoso con él al ofrecerle andar por las tierras danesas como si fuese él mismo. Quizás debiese ocuparse de sus propios problemas y buscar su felicidad junto a Ofelia en vez de celar a su progenitora. Pero no es así. Hamlet desea la muerte de Claudio tanto como seguramente deseó la muerte de su propio padre, y si posterga su acto no es definitivamente en consideración a su madre sino porque implica su propia muerte.

La ejecución del rey significa la violencia de un orden simbólico establecido, independientemente de su justeza. Hamlet tiene presente en lo más hondo de su ser que su acto lo convierte en parricida. Por otra parte, como a todo buen neurótico, le falta la valentía de asumir su deseo plenamente y, tras del sacrificio —momento crucial que todo hijo encara en un momento dado—, incorporar los blasones de ese significante escencial llamado *Padre*. Porque Claudio, pese a que Hamlet lo rechace, es una variante de su propia imagen paterna, y el rencor hacia él tiene desde luego un trasfondo edípico (21) cuyos alcances ya había entrevisto Freud.

Por otro lado, el rechazo a Ofelia es un hecho con más de una torcedura. En la humillación de ella y en su evitación se encuentra una actitud fóbica que pone distancia respecto del objeto de su amor y que sólo puede permitir la aparición de su deseo cuando ya se ha producido su muerte. Tenemos así la paradoja de que la amada —hija de un apuñalado, es prácticamente empujada al suicidio por su mismísimo amante— sólo puede ser reconquistada al precio de una fusión imaginaria en otra vida (22), a su elevación al ideal fálico. El final de la historia es bien conocido, Hamlet prefiere ponerse en brazos de la muerte, tantas veces otro rostro materno, y se inclina por la insólita solución de entregar la ruinosa Dinamarca —mucho más de lo que de esa ruina le corresponde— a Fortimbrás, a alguien que sólo pasaba por ahí. Es más, no a cualquiera, sino precisamente al hijo del enemigo de su padre (23). El odio lo enceguece al punto que encarga a Horacio haga valer su voto por una sangre enemiga, que ante tal lotería exclama en el acto final:

Con pena a mi fortuna doy los brazos.
Tengo derechos a este reino antiguos,
Que mi provecho a reclamar invita.

De esta manera, su derecho no es otro que el afán de conquista del viejo Fortimbrás vencido por el padre de Hamlet. La solución a la tragedia se convierte así en un verdadero antecedente del teatro del absurdo.

Para quien esté interesado en ahondar en el misterio de la relación de un autor con su obra, convendrá aportar dos datos: Shakespeare escribe esta obra inmediatamente después de la muerte de su padre y da precisamente el nombre de su hijo muerto a su príncipe danés. La obra se encuentra así marcada por las más grandes tragedias que pueden acontecer en la vida de un hombre; la labor del duelo, doble en este caso, alcanza aquí una solución sublime.

Lanzer, parricida subterráneo, con su obsesión por las ratas mortifica una y otra vez a su padre como un asesino sádico. De esta manera, prolonga su sufrimiento al infinito (24), mientras a su rostro aflora la culpa mezclada con el júbilo del criminal. En cierto modo, se encuentra más cerca que Hamlet de su deseo inconsciente, y eso es lo que le horroriza más.

Con el personaje de Shakespeare comparte también una relación curiosa con su dama, en la que sorprende el grado de desconfianza y sadismo. No haré, empero, una interpretación feminista del tema. Se trata de que para ambos es importante guardar una distancia prudente con ese Otro femenino, como no sea un objeto incestuoso. Ellos prefieren, como se dice vulgarmente, "jugar al loco" (25). Es curioso cómo un detalle tan importante como éste no haya sido remarcado del todo en la bibliografía psicoanalítica anterior a Lacan.

Ahora bien, una de las omisiones que más llaman la atención entre el caso publicado en Viena y el *Original Record* es el importantísimo hecho de que es precisamente la madre quien se encarga de las finanzas y gastos de Ernst, llegando a discutir con él por el dispendio cometido para su tratamiento analítico. Este hecho, no consignado en la redacción final del caso, podría crear la falsa imagen de que no se contempla con adecuada propiedad la trascendencia de la figura de la madre en un discurso obsesivo; sin embargo, prefiero pensar que Freud ha deseado invitarnos a tomar partido por una perspectiva que privilegia en la historia del obsesivo la extraña pregunta: ¿qué quiere un padre? Es allí donde puede situarse el nacimiento de sus dudas e incertidumbres. La cadena metonímica apuntará en su lógica a otros temas inciertos para la humanidad, como la paternidad, la duración de la vida, la vida después de la muerte y la fidelidad, por poner algunos ejemplos.

Algunas relaciones más entre estos dos personajes. Se ha caracterizado al obsesivo en múltiples ocasiones con un término: *procastinación,* es decir, una cierta posposición para la acción. Lacan (26) ha demostrado con bastante ironía que Hamlet, para tratarse de un obsesivo —en el caso de que así fuese— no tiene mayores reparos en ejecutar a Polonio, Guilderstein y Rosencrantz. Lanz, por su parte, viaja excesivamente en tren para evitar encontrarse con su objeto de deseo. De lo anterior no puede sino extraerse por lo menos una reflexión clínica: la obsesión no necesariamente implica inhibición de la acción, como se había pensado desde Jones (27). Incluso la acción misma —*acting out* (pasaje al acto)— puede servir de barrera de protección contra el susodicho deseo. No es extraño encontrar en la clínica psicoanalítica a "falsos perversos", en realidad obsesivos, escapándose gracias al extraño subterfugio del erotismo, lo que nos convence aún más de la imposibilidad de establecer una clínica diferencial razonada a partir del síntoma (28).

Hamlet-Lanzer: eslabonamiento interpretativo que a más de uno parecerá arbitrario. Puede sonar más armoniosa la asociación Rodgers-Hammerstein, lo que ya es decir bastante. Sin embargo, se trata de explorar las posibilidades lúdicas de nuestra teoría, recorrer el delgado hilo que se tensa entre la ficción y la realidad. Pensamos que el abandonarse a reflexiones juguetonas como ésta es fructífero para el psicoanálisis. El problema no es sencillo; finalmente, la cuestión a la que nos enfrentamos es la del análisis de la función paterna, y ésta es una pinza que prende la carne de cualquiera que la toque. Por eso, nuestro decir sobre el tema será siempre cojo; cuando pensamos que hemos hallado cierta claridad, quizá debamos precisamente empezar a dudar de nueva cuenta. Es conveniente tener presente el proverbio chino que dice: "El lugar más sombrío se encuentra siempre debajo de una lámpara".

Notas

(1) Freud, S. (1909/1976). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En S. Freud: *Obras Completas* (Volumen 5). Buenos Aires: Amorrortu.

(2) Véase Zetzel R., Elizabeth (1979). Notas suplementarias a un caso de neurosis obsesiva. En Masotta y Jenkins (comps.): *El hombre de las ratas*. Buenos Aires: Nueva Visión.

(3) Freud, S. (1900/1976). La interpretación de los sueños*.* En S. Freud: *Obras Completas* (Volumen 4). Buenos Aires: Amorrortu. Es éste el caso *princeps* del método de desciframiento de sueños, donde Freud protegía además a la imagen idealizada de su Otro, sujeto supuesto saber. Fliess habría realizado una intervención iatrogénica en la nariz de la paciente en cuestión, dejando al cerrar ¡medio metro de gasa!

(4) Freud, S. (1912/1976). Consejos al médico durante el tratamiento analítico. En S. Freud: *Obras Completas* (Volumen 12). Buenos Aires: Amorrortu. Freud llega a indicar en "" *(1912)* que la técnica de la atención flotante desautoriza : *"..*todo recurso auxiliar, aún el de tomar apuntes*..."* (p. 111).

(5) Strachey, J. (1979). Nota introductoria. En J. Strachey: *Los casos de Sigmund Freud* (Volumen 3). Buenos Aires: Nueva Visión.

(6) Freud, S. (1909/1976). A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En S. Freud: *Obras Completas* (Volumen 5). Buenos Aires: Amorrortu.

(7) Freud, S. (1918/1976). De la historia de una neurosis infantil. En S. Freud: *Obras Completas* (Volumen 17). Buenos Aires: Amorrortu. Conviene revisar también el célebre escrito: *El hombre de los lobos por el hombre de los lobos,* así como los suplementos de Gardiner y Brunswick, Buenos Aires: Nueva Visión, 1983.

(8) Freud, S. (1909/1976). Apuntes originales sobre el caso de neurosis obsesiva. Anexo a: A propósito de un caso de neurosis obsesiva. En S. Freud: *Obras Completas* (Volumen 5). Buenos Aires: Amorrortu.

(9) Aquí el significante alcanza efectos siniestros, pues justamente Freud, en sus días de estudiante, habría estado interesado en una mujer de ese nombre. ¿Hasta qué punto el análisis del acróstico *Glegisamen* se facilita merced al propio inconsciente de Freud? Pero quizás sea mejor decir que sólo hay en este caso un inconsciente en juego profundamente marcado por la dimensión simbólica del Otro que atraviesa al emisor y al escucha.

(10) Lacan, J. (1988). La dirección de la cura y los principios de su poder*. Escritos 2* (14ª ed.). México: Siglo XXI.

(11) Mannoni, O. (1979). El hombre de las ratas*.* En O. Mannoni: *La otra escena* (*Claves de lo imaginario*). Buenos Aires: Amorrortu.

(12) Como anéccdota más que curiosa, Jung le escribe a Ferenczi que, si bien el estudio de Freud en este caso es maravilloso, también resultaba: *"...*muy difícil de comprender. Pronto tendré que leerlo por tercera vez. ¿Soy especialmente estúpido? ¿O es el estilo? Prudentemente me pronuncio por lo último*".* Jung a Ferenczi, 25 de diciembre de 1909. *Brieffe I, 33.* Citado por Gay Peter (1989). México: Paidós.

(13) Lacan, J. (1964/1987). Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis. *El Seminario* (Libro XI). Buenos Aires: Paidós.

(14) El significante *Ratten* (rata) estaría en conexión con *raten* (cuotas), *Spielratte* (deudas de juego) y *heiraten* (casarse), haciendo un nudo que se ofrece a la interpretación.

(15) Lacan, J. (1961). La metáfora del sujeto*. Escritos 2* (14ª ed.). México: Siglo XXI. Lacan, por cierto, irá un poco más allá al afirmar: "¿A dónde quiero llegar sino a convenceros de que lo inconsciente trae a nuestro examen es la ley por la cual la enunciación nunca se reducirá al enunciado de ningún discurso?".

(16) Según la definición de Laplanche y Pontalis (Laplanche y Pontalis, 1974, *Diccionario de psicoanálisis*. Madrid: Labor): *"*Término propuesto por Freud para designar una elaboración más extensa y más distante del material de la interpretación, y destinada esencialmente a reconstituir en sus aspectos tanto reales como fantaseados una parte de la historia infantil del sujeto*"*. Pero, ¿en realidad no estaríamos aquí, en *strictu sensu*,*,* ante la introducción de una metáfora?

(17) Por supuesto, estoy muy conciente de que Hamlet, tal como lo ha señalado Lacan en su Seminario de 1958-1959, no es un caso clínico puesto que es un personaje literario. Pero, en tanto representante de la tragedia del deseo humano, su drama ofrece luces sobre la naturaleza de la pulsión, el fantasma y otros.

(18) Lacan, J. (1983). Hamlet oral. En J. Lacan: *Seminario 1958-1959*. Buenos Aires: Bóveda.

(19) Como hace notar Lacan y remarca Barrantes, pues el nombre de Ofelia es nada menos que un deslizamiento metonímico de "*O phallos*". Ver Barrantes, G. (1996). Duelo del Padre. *Inscribir el Psicoanálisis* (Costa Rica), *4,* julio-diciembre.

(20)¡Y vaya que si es compromiso trágico el pagar la deuda simbólica dejada por el Otro! Es un axioma inevitable el que nunca se sacrificará uno lo suficiente por el Otro que, como los antiguos dioses aztecas, exige siempre una cuota de sangre.

(21) La película *Hamlet* (1948), protagonizada por Lawrence Olivier, tiene el acierto de presentarnos la escena entre Hamlet y su madre en la alcoba de ésta como un febril acceso de pasión amorosa (besos en la boca de por medio) que excede con mucho el cariño mostrado hacia la tierna Ofelia (interpretada por Jean Simmons).

(22) Véase Barrantes, G., Op. cit.

(23) Como nos lo hace saber el pícaro sepulturero de la Escena I, Acto V. Por cierto que Hamlet dirigirá más sus pensamientos hacia Yoric, el bufón, que al hecho de que a las puertas del reino se encuentre precisamente el hijo del enemigo de su padre, quien muy bien podría (la trama no se vería forzada) ser impulsado a la venganza por el fantasma de su propio padre, lo cual plantea varias interrogantes: ¿el triunfo del padre de Hamlet sobre el viejo Fortimbrás ha sido justo y legítimo? Si así fuese, ¿no sería lo lógico que Hamlet, *in extremis*, *no* diese su voto por Fortinmbrás hijo y que se inclinase por cualquiera otro en el reino? A menos que ese voto sea un intento de reestablecer un orden simbólico violentado tiempo atrás de la tragedia escenificada, lo que no plantaría tan bien al padre de Hamlet.

(24) Podrían aplicársele la palabras de Hamlet a punto de apuñalar a Claudio en el Acto III, Escena XXIII:

*"*Le mato ahora. Así se irá a la gloria..(...) Vuelve a tu vaina, espada, y coyuntura más espantosa aguarda*".*

(25) Por ejemplo, la complicada historia del préstamo de las 3.80 coronas y de quién debe recibirlas que Lanzer cuenta a Freud aparece sorprendentemente simple cuando se sabe que desde el principio el paciente estaba enterado de que el dinero debía entregarlo a la empleada de la estafeta postal.

(26) Lacan, J. *Hamlet Oral*, op. cit.

(27) Jones E. "El problema de Hamlet en relación con el complejo de Edipo"*.* Publicado como apéndice en Lacan, J.: *Hamlet Oral*, op. cit.

(28) Ortega, J. (1995). Estructura y síntoma en la clínica psicoanalítica. *Psicología y Salud, 6*, julio-diciembre.

Psi-Jurídico

Presentación de la sección "Psi-Jurídico"

Luis Camargo

Es sabido que el significante *Forense* remite a aquellas prácticas positivistas -la medicina y la psiquiatría antes que otras-, que a partir de cierto momento histórico comenzaron a responder con sus cuerpos doctrinales al requerimiento de los tribunales, completando con sus sabe-res los huecos del Derecho. Al mismo tiempo que el delincuente se convertía en una categoría de conocimiento (por ende, más allá del sistema punitivo penal, y emparentado cada vez más con el saber psiquiátrico), una cierta "tecnología del castigo" requería de las ciencias del alma para justificar el control social que emanaba de los poros del Foro. Allí, las pericias (médico - psiquiátricas y también psicológicas) se constituirían en la declaración de amor de la juntura entre el *corpus* jurídico y los saberes científicos de la mente.

Ahora bien, lo *jurídico* no se limita a lo forense, así como las prácticas *psi* en su encuentro con el Derecho no se reducen necesariamente a la función pericial del psiquiatra o del psicólogo, aún cuando puedan implicarla. Hoy podemos pensar nuevas relaciones entre campos de saber disímiles u heterogéneos, que en sus despliegues pueden cruzarse, interrogarse entre sí y, acaso, producir en ese campo tradicional de lo forense, una significación alternativa e inédita para esas prácticas que se sitúan en la problemática frontera de las legalidades de la moral y el psiquismo . La ***sección psi-juridica*** de Acheronta se propone pues, como una caja de resonancias posible para el acontecer de esos bordes, de esa frontera de discursos.

En esos debates, el psicoanálisis no aporta la voz más débil. Los textos presentados en esta edición así lo prueban.

Y es que, a mínimas, existen dos circunstancias ajenas a la indiferencia del analista: la primera, que para el psicoanálisis no es un tema menor todo lo que atañe a la noción de Ley: Freud -el primero- se interesó profundamente en la relación entre el padre y la ley. Bastaría bucear un instante en sus textos dedicados a la psicología de las masas, a la religión (como el *Moisés*...), o en su mito de *Tótem y Tabú* para percatarse de ello. Ni qué decir de Lacan, de quien si hiciésemos una arqueología de los conceptos que él toma y retrabaja del Derecho, no nos alcanzaría un número completo de Acheronta. Para citar sólo dos de ellos, claramente paradigmáticos de su doctrina: a) *forclusión*, figura del Derecho que él eleva al estatuto central de mecanismo propio de la estructuración psicótica de la subjetividad, y b) *goce*, cuya referencia explícita debe buscarse en la noción de "usufructo" del Derecho Civil, entre otras. Acaso Lacan haya sido de los primeros psicoanalistas que se aventuraron sin vacilar a los azares de los en-cuentros entre discursos heterogéneos, y supo hacer de esos encuentros sendas nuevas a transitar por quienes aceptan el riesgo de despojarse de los prejuicios, tan fundamentalistas como narcisistas, de la quinta propia del saber.

La segunda circunstancia ajena a la indiferencia del psicoanalista, es que a éste el magistrado lo convoca, le hace preguntas. Tal vez no con la proporción conque lo hace con el psiquiatra o el psicólogo, pero es un hecho que el abogado y el psicoanalista comienzan a escucharse entre sí, aunque más no sea porque a ambas profesiones les atañen dos aspectos centrales de la condición humana, esto es, la queja y el sufrimiento (aún cuando las aborden de modo radicalmente diferente), aunque más no sea porque a ambas les atañe lo que no funciona, ora en el acaecer psíquico, ora en las viscicitudes de la vida social.

En este espacio de Acheronta intentamos propulsar precisamente eso: un espacio, un lugar de encuentro, unas coordenadas de campo, una referencia dónde los discursos de corte "psi" (psiquiátrico, psicológico, psicoanali-tico), los sociológicos que se imbrincan con el par legalidad-ilegalidad, y los jurídicos, tengan ocasión de hacerse oír, de interpelarse, de poner a prueba sus fronteras o sus territorios comunes, dónde los discursos críticos dancen con saberes acaso por demás consensuados y dónde el debate ingrese sin ser rechazado por causas ligadas al derecho de admisión. Se tratará menos de un espacio interdisciplinario que de un campo de intertextuali-dad, de prácticas discursivas diferentes dialogando entre sí. Se podrá tratar, si se quiere, menos de psicoanálisis aplicado que de un psicoanálisis crítico: hasta de sí mismo, en contextos en los cuales se han empleado sus categorías apresuradamente. Se tratará, en fin, de arriesgarnos a las sorpresas y devenires de esos encuentros.

En el presente número de Acheronta reunimos cuatro artículos en esta **sección Psi-Jurídica**.

- "**Ley y Psicoanálisis**" es la transcripción de un seminario dictado por ***Hugo Dvotskin*** en la Facultad de Derecho de la UBA (Argentina), en el cual se trata de dar cuenta de los mencionados entrecruzamientos entre Psicoanálisis y Derecho, tomando como referencia primaria algunos pasajes bíblicos centrales a la hora de plantear la cuestión de la ley, tal el caso, por ej., de los Diez Mandamientos, la Ley Mayor. Las categorías de *lenguaje*, *deseo*, *sexualidad*, tal como las aborda Lacan, son utilizadas como la bisagra sobre la cual se montará el posible entrecruzamiento discursivo. Tesis de sumo interés en lo que hace a la estructura de la ley y su imprescindible referencia al lenguaje, son, entre otros, los méritos de este minucioso trabajo.
- "**El cabo Paz**", escrito por la psicoanalista ***Marta Sialle de Gauna***, toma como referencia un caso de homicidio (cometido por un militar contra un superior) para pensar la cuestión del parricidio por un lado y por el otro la subjetivación -o el intento de ella- por la vía del acto homicida.
- "**La Folie à deux y Lacan, de la psiquiatría al psicoanálisis. Lo grupal**", texto de ***Emillio del Campo***, aborda las relaciones entre el pasaje al acto homicida y las psicosis en el punto de intersección con las patologías familiares y el delirio, tomando la referencia del caso de las hermanas Papin, trabajado por Lacan, antes incluso de ser éste influido por la lectura freudiana. Acaso este escrito, por la vía de la *Folie à deux*, nos impele a retomar los cuestionamientos sobre los complejos familiares que Lacan se hiciese en su texto *La Familia* de 1946, apresuradamente olvidado por los analistas.
- Y finalmente, "**De la peligrosidad del loco y la locura del delincuente**", artículo firmado por ***Javier Grotiuz***, de la Rep. Oriental del Uruguay, que utiliza conceptos de autores como Foucault, Bentham, Lacan y también de la psiquiatría, para trabajar la cuestión del acto delictivo por un lado, y por el otro para perfilar una posición posible del psicólogo cuando su praxis se orienta hacia al delincuente y las instituciones que lo alojan.

Acaso, los cuatro textos aquí presentados nos dejen como saldo final de lectura un interrogante crucial: ¿que ética y que discurso sostienen el y al analista, cuando su reflexión y su práctica abandonan los muros del consultorio y se adentran en los confines de las leyes que no son las del inconciente?. Una respuesta rápida es imposible, y de ello da cuenta lo que se leerá a continuación

Ley y psicoanálisis

Hugo Dvotskin

Introducción. Estructura de la Ley

Nuestra presencia, la de psicoanalistas en la Facultad de Derecho supone un entrecruzamiento discursivo. Entrecruzamiento que podrá sostenerse en los puntos de intersección: La ley será uno posible. No es una "psicoanalización" de la ley o el derecho, tampoco se trata de "legislar" el psicoanálisis. Buscaremos puntos de intersección: La lengua que compartimos es un inicio.

Podríamos ir a leyes que ustedes conocen: me refiero a las de los Códigos Civil o Penal. Pero he preferido buscarla en el Mandato Bíblico, en su Ley Mayor, Ley que es conocida y reconocida por todos. Fundamentalmente la he elegido en tanto está estructurada como Ley. Me referiré con particularidad al Decálogo Ético del Éxodo 20 del Antiguo Testamento que ustedes conocen como los Diez Mandamientos. También mencionaremos partes del Deuteronomio, de los Salmos, de Isaías así como de la Epístola a los Romanos de San Pablo del Nuevo Testamento.

No iniciamos una polémica en relación a la creencia o no en la Biblia en tanto voz de Dios. Lo abordaremos como texto -si se quiere- jurídico: paradigma de lo que podría entenderse por Ley. La Ley Mayor, la Ley de los Diez Mandamientos es ley para todos: si no lo es como Ley o como Moral propia, sí lo es en su valor estatutario de Ley. La proponemos como punto de intersección disciplinario.

Transcribo los Diez Mandamientos de la Biblia tal como están en el punto 20 de Éxodo en la edición que es la de las Sociedades Bíblicas Unidas: "No tengas otros dioses aparte de mí; No te hagas ningún ídolo ni figura...; No te inclines delante de ellos ni les rindas culto...; No hagas mal uso del nombre del Señor, pues el no dejará sin castigo al que use mal su nombre; No hagas ningún trabajo el día del reposo, ni tampoco tu hijo, ...; No mates; No cometas adulterio; No robes; No digas mentiras en perjuicio de tu prójimo; No codicies la casa de tu prójimo,..."(1). Los mandamientos que conforman la Ley Mayor -salvo uno que no mencioné- **comienzan con el NO**.

Nuestra primera puntuación será remarcar la inexistencia del "no" fuera el campo del lenguaje. En el campo natural las cosas existen. No hay cosas que no existan. Los objetos están. En el caso que no estén, no faltan. En la Naturaleza no hay lugar para la negatividad, sólo lo hay para lo ónticamente posible, lo ónticamente existente. En cambio en el campo de la ley se marca en el inicio de los Diez Mandamientos el "no", que efectivamente es una marca del lenguaje.

Articulamos con este "no", un primer elemento de la estructura de la Ley y a la vez un primer argumento de una polémica que nos acompañará a lo largo del Seminario entre Ley y Derecho Natural: la Ley requiere del "no", la Naturaleza ignora esta formulación.

Hay sin embargo -podría objetarse-, uno de los Diez Mandamientos que es la de honrar al padre y a la madre, que no dice "no". No dice "no deshonrarás", dice: "Honrarás a tu padre y a tu madre". Esta forma positiva es posible en tanto viene acompañado de una promesa: " (...) para que vivas una larga vida en la tierra que te da el Señor tu Dios" (2). Tenemos nueve Mandamientos que dicen "no" y uno que Promete.

Una primera formulación provisoria de la Ley -sin que por ello pretenda tener carácter definitivo- sería: la ley: un sistema de negatividades y promesas. Por un lado la negatividad, por el otro la promesa.

En cuanto a la promesa en sí, -nuestro segundo elemento en la estructura de la Ley-, en cuanto a lo que en sí se promete, el primer contenido que encontramos se refiere al lugar donde se vive, a "la tierra que te da el Señor". Por eso en la Biblia, una de las promesas mayores es la tierra prometida: "si respetan el día de reposo y no lo profanan y se mantienen firmes en mi pacto yo los traeré a mi monte sagrado (...) yo haré que vuelvan y se reúnan los que aún están en el destierro"(3). La idea de volver a la tierra prometida consiste en habitar una tierra en la que haya Ley, en la que la Ley se cumpla. No se trata de la calidad de la Tierra, -Israel no se caracteriza por su fertilidad-, aunque haya un imaginario posible sobre el lugar ("... en esta tierra donde la leche y la miel corren como el agua tal como el Señor y Dios de sus antepasados lo

ha prometido")(4). Se trata de la particularidad de que en esa Tierra se cumple la Ley. La ley tiene una "virtud" pacificadora y protectora con relación a cualquier otro medio en el que no haya ley.

Un segundo contenido en la promesa se refiere a la palabra misma. En Isaías, en "Recompensa de la fidelidad al pacto" dice: "Si los eunucos respetan mis días de reposo, y si cumplen mi voluntad y se mantienen firmes en mi pacto, yo les daré algo mejor que hijos e hijas; les concederé que su nombre quede grabado para siempre en mi templo, dentro de mis muros; les daré un nombre eterno que nunca será borrado" (5).

El nombre es un primer modo de cumplimiento de la promesa mayor: la vida eterna, de vida más allá del cuerpo. Independientemente de la creencia que uno tenga en la otra vida, hay una "vida eterna posible" en el nombre que se tiene, ya sea por la vía del nombre de uno, o del mantenimiento del nombre por la vía de la descendencia.

Estas promesas necesariamente se articulan con el que consideraremos nuestro tercer elemento de la estructura legal: el castigo. Si la promesa refiere a la Tierra Prometida, el "castigo" sancionará la imposibilidad de satisfacer dicha promesa: castigo que podrá instrumentarse bajo sus dos formas: la del exilio y la de la pena capital. Una tercera forma la perdida de la descendencia que aparece como uno de los castigos posibles en la Biblia puede pensarse como pérdida del nombre.

Hacemos la aclaración que el hecho de ser separado "de la tierra y de su pueblo" puede prestarse a alguna confusión: La palabra "tierra" -que en la Biblia aparece escrita con minúscula- podría referirse al planeta (con lo cual la exclusión implica inevitablemente la muerte), o a la tierra del lugar donde se vive (en cuyo caso se trata del exilio). En la Biblia ambos castigos están contemplados. De todos modos por lo que dice la Biblia nos inclinamos a pensar que se refiere al lugar donde se vive, porque habla de la tierra y el mar: "la parte seca Dios la llamó tierra y al agua que había juntado la llamó mar"(286). Quizá no había lugar para esta sutileza. Pero tanto la pena capital como el exilio deben interpretarse en oposición al cumplimiento de la promesa: una de cuyas formas es el exilio, la otra será la pena capital. Introducimos un nuevo elemento en la estructura de la Ley, -a los ya mencionados de negatividades y promesas-, el castigo por el incumplimiento o transgresión de la Ley.

"Dios hace un Pacto con Salomón" y amenaza: "Pero si ustedes y sus hijos se apartan de mí, y no cumplen los mandamientos y leyes que les he dado (...), yo arrancaré a Israel de la tierra que le he dado" (7); amenaza que se hace imperativo cuando se le anuncia a Ezequiel que debe abandonar el pueblo. La pena capital, también está taxativamente expresada. En Levítico por ejemplo, en "Castigos a la desobediencia" dice: "A cualquiera que maldiga a su padre o a su madre, se le condenará a muerte. Ha maldecido a su padre o a su madre y será el responsable de su propia muerte". Y sigue: "Si alguien comete adulterio con la mujer de su prójimo, se condenará a muerte tanto al adúltero como a la adúltera" (8). En distintos párrafos de la Biblia se condenan a muerte cada uno de los actos que suponen el incumplimiento de alguno de los Diez Mandamientos. Dejamos para un encuentro posterior la prohibición que cae directamente sobre el incesto, lo mencionamos: "Si alguien toma como mujer a su hermana ya sea por parte de padre o de madre, y tiene relaciones sexuales, los dos serán eliminados a la vista de sus compatriotas, pues tener relaciones sexuales con la propia hermana es un hecho vergonzoso, y el que lo hace deberá cargar con su culpa"(9).

El exilio en ese sentido podría ser considerado una sanción menor a la muerte y quedaría reservado para acciones tales como "si alguien se acuesta con una mujer en periodo de menstruación y tiene relaciones sexuales con ella pone al descubierto la fuente de la menstruación de la mujer, y ella misma la ha descubierto; por lo tanto, los dos deberán ser eliminados de entre su pueblo"(10). Aquí puede interpretarse "eliminados" en el sentido del exilio, lo cual no hace más que confirmar que todos los castigos en rigor son variaciones de lo mismo: eliminar a alguien del pueblo, matarlo, exiliarlo, hacerle perder la descendencia ("Si alguien le quita la esposa a su hermano, deshonra a su propio hermano. Este es un acto odioso, y los dos quedarán sin hijos") (11): son formas de castigo que **excluyen al sujeto sancionado del orden legal al que pertenece**.

La gravedad del incumplimiento queda sancionada por la gravedad del castigo. Insistiremos aquí que tanto el "acto pecaminoso" como el "castigo" son categorías de lenguaje. Puede notarse, por ejemplo la insistencia de los posesivos: "mi Dios", "Tu padre", "Tu mujer", "tu burro", etc., impensables fuera de la palabra. Aún cuando sea obvio, merece señalarse la inexistencia de cuestiones patrimoniales -y en

consecuencia hereditarias- en el mundo animal. Extendemos este argumento también a la inequívoca necesidad del lenguaje en relación a la estructura del castigo, en particular el "exilio".

La estructura punitiva de la Ley que hemos situado en diferentes párrafos de la Biblia (Jeremías, Deuteronomio, etc.), también se encuentra presente en la estructura intrínseca de los Diez Mandamientos: "Pues El no dejará sin castigo al que use mal su nombre"(12).

En lo que hace a esta prohibición en particular, nos permite establecer una articulación posible entre esta prohibición de usar "mal el nombre" y la promesa que situábamos arriba, de acceder a un nombre propio. Con lo cual **queda instituido el peso del lenguaje, no sólo en la negatividad, sino también en el "pecado", en el castigo y ahora en la promesa.**

El residir en la Tierra y el hablar aparecen ligados en Salmos: "¿quién puede residir en tu santuario?, ¿quién puede hablar en tu Santo Monte?" (13). En otros tiempos -no tan lejanos, y todavía hoy en muchos lugares de la Tierra- el incumplimiento de la ley, se castigaba enviando al culpable al mundo de la naturaleza: se lo mataba. Hasta hace poco tiempo, algunos se ilusionaban que el modo de sacarlo del mundo de la cultura podía ser el exilio. Esta sanción por el No cumplimiento de la ley suponía que era posible retrotraer a alguien del mundo de la cultura al mundo de la Naturaleza. Pero el exilio de la cultura no retrotraía a ninguna Naturaleza, pues el que se iba al exilio, se iba con la cultura a cuestas: quien se va al destierro no pierde ni el nombre, ni la posibilidad de hablar. **El exilio intenta en la estructura legal sancionar una pérdida del Orden Cultural al que pertenece el sujeto.** Se suponía que más allá de esta tierra, se cruzaba alguna línea a partir de la cual no había Ley. El desarrollo histórico mostró que detrás de la frontera * hay otra cultura, que la frontera es una separación contingente, no estructural. El exilio se transformó desde esta perspectiva, -la de intentar una total exclusión cultural-, en una sanción inútil.

Resulta particularmente difícil de entender que el exilio es una condición intrínseca al sujeto humano en el sentido de estar **exiliados en las categorías de espacio y tiempo, exiliados en el lenguaje, exiliados en la Ley** , exiliados del Paraíso, **Paraíso Natural sin deseo que sólo es mito del cual la ley es exilio metafórico**. Nos anticipamos: en la estructura del lenguaje encontramos al deseo y éste se sostiene del NO que lo prohíbe. Este "no" nos aleja del Paraíso-Naturaleza y nos deja inevitable e irreversiblemente del lado de la Ley.

En consecuencia, el intento de enviar a alguien al exilio, entendiendo por exilio un fuera-de-ley tuvo que ser modificado. En vez de mandarlo afuera, ahora lo extraditamos. Cuando alguien comete un crimen y se va, se lo hace volver para poder in-excluirlos dentro del mundo de la cultura, si se permite el neologismo. Se los vuelve a traer para mandarlos a la cárcel, ya que no se puede enviarlos a la de la Naturaleza. En la cárcel, el peso de la negatividad se hace extremadamente descompensado en relación al de la promesa –de salir- y al borde de la sin-promesa –en el caso de la condena perpetua-: la promesa se deshace y los vínculos con la Ley que la sanciona se hacen lejanos, distantes. Quizá sea ésta una de las dificultades mayores para instrumentar la cárcel como lugar de re-adaptación. Las cárceles son -en cierto sentido- lugares de exilio. No pueden no serlo, pues valen por él.

Si en un primer intento hemos formalizado la estructura como un sistema de negatividades y promesas, ahora tendremos que agregar el elemento "castigo" y aquello que por efecto de la negatividad queda prohibido. Este cuarto elemento que en la Biblia se denomina pecado y que escribiremos con un paréntesis con puntos suspensivos (...) y referirá a "matar", "cometer adulterio", "hacer mal uso", etc.

Es este -nuestro cuarto y último elemento- alrededor del cual se ordena la estructura de la Ley. Nos volvemos encontrar con la dificultad de situar ahí alguna forma de Derecho Natural, pues siendo la Ley cuestión de lenguaje, no hay delito fuera de las categorías lingüísticas.

Al analizar incluso los Diez mandamientos vimos en la insistencia de los posesivos que no es sólo por el "no", sino por aquello que se sanciona como delito que se supone una categoría de lenguaje. De los "pecados " que la Biblia menciona en sus Diez Mandamientos, ¿cómo pensar el adulterio fuera de las categorías de lenguaje y de las leyes ya instituidas del régimen matrimonial? Sin dificultad podríamos extender estos entrelazamientos entre ley y lenguaje a las relaciones filiales establecidas en el mandamiento bíblico. Aún cuando algunas de las relaciones entre miembros de una comunidad pudieran responder a hechos biológicos, estos son por demás insuficientes para definir el conjunto de las relaciones de filiación y la complejidad de las relaciones que abarca el concepto de "familia". Obviamente entre los

animales no hay descanso o trabajo, no hay Dios ni padres que honrar. En el mundo animal hay relación con la cría pero luego de un período, éstas se transforman en relaciones de semejantes absolutos.

Tenemos ya los elementos con los que formularemos nuestra estructura mínima: el "no", aquello que se prohibe, la promesa, y el castigo.

Ley= No (...)(pecado)------ P (Promesa).

(...)(pecado)------ T (Transgresión)-------- C (Castigo).

Establecida esta relación entre negatividad y pecado, y la implicación de esta proposición con la promesa y el castigo, concluimos que dicha estructura se soporta en la condición del lenguaje. Condición que tiene como sostén la **posibilidad de la ausencia**, pues la **promesa** se opone al**castigo** bajo la condición de que **el pecado** no se realice.

(La promesa si y sólo sí, no hay pecado)

A partir de esta estructura quedan planteadas las siguientes proposiciones

1.- El "no" nos abre la dimensión del lenguaje

2.- El "no (...)" se opone como tal al derecho natural pues proviene de una negatividad que sólo es posible culturalmente. "El DN... es un conjunto de principios fundamentales y generales; ...(que) contienen en forma elemental y esencial lo justo en cuanto se muestra presente a toda conciencia, por **ende apta para comprenderlo** " (14). Enciclopedia Jurídica Omeba. Definición de DN que implica una articulación necesaria al lenguaje, en tanto tiene que ser "apta para ser comprendido".

3.- (...) sitúa el campo del deseo, sancionados aquí como pecado.

4.- Nos abre la pregunta por la relación lógica-temporal ente ley y deseo, pues en la formula que proponemos:

Ley: No (...) --- P, la Ley antecede lógicamente al Pecado (...)

5.- "Promesa" nos permite pensar que la ley promueve las condiciones para vivir bajo su imperio, bajo los límites de la ley: esa es su promesa.

6.- Que la articulación entre negatividad, pecado y ley suponen un quiebre de una sexología natural, tema que también será punto de intersección.

7.- Que al constituirse la ley por un campo de negatividades y que al constituirse también el lenguaje por un campo que supone la negatividad del objeto -el ser nombrado en ausencia- abren la posibilidad de pensarlos como estructuras isomórficas. (Véase De las Tautologías).

8.- **Que la ley puede definirse como un sistema que sanciona por la negativa aquello que es transgresión (pecado), por cuyo cumplimiento ofrece la promesa de vivir dentro de los límites en la cual tiene validez y por cuyo incumplimiento sanciona con el castigo de la exclusión**.

¿De qué ley se trata? De la ley fúndante. Es una ley que **marca la entrada en la Cultura de la que no hay exilio** posible pues se trata de la entrada del sujeto en la estructura misma del lenguaje. La ley del lenguaje es la ley que el hombre habita.

Ley y deseo

Tomaré la paradoja que nos presenta San Pablo en el Segundo Testamento, en la Epístola a los Romanos a fin de articular la pregunta que abrimos con relación a la dimensión lógica-temporal entre ley y deseo: "(...) la ley sirvió para despertar en nuestro cuerpo los malos deseos, y eso nos llevó a la muerte". Y precisa: "(...) de no ser por la ley, yo no hubiera sabido lo que es codiciar, si la ley no hubiera dicho "no codicies". Pero el pecado se aprovechó de esto y **valiéndose del propio mandamiento** despertó en mi toda clase de malos deseos. Pues mientras no hay ley el pecado es cosa muerta" (15).

Es cierto que San Pablo lo enuncia en términos de saber y despertar, pero no es menos cierto que la cita es categórica cuando nos dice que el pecado era cosa muerta mientras no hubiera ley. Es por la ley que él conoce el pecado. No dice que hubiera pecado y que después hubo ley para sancionarlo. Por el contrario, piensa el pecado como efecto de la ley que lo sanciona**: "no codicies" es la condición de posibilidad de la codicia.**

A diferencia de lo que se supondría en primera instancia, no es porque haya transgresiones que hay leyes, sino que hay transgresiones porque hay leyes. La Ley de la que hablamos aquí no es una Ley que uno pudiera sacar o cambiar. Es la ley misma, la ley jurídica y la ley del lenguaje. No debe interpretarse esta relación entre ley y deseo bajo la forma contingente de pensar, que si sacáramos las leyes no habría más deseos o transgresiones. De ninguna manera. Pues legislar sacar la ley, -una ley formulada bajo la forma "no hay más leyes"-, tiene la misma estructura que cualquiera otra ley. **Para modificar o derogar una ley se requiere promulgar otra.** Una vez establecido el campo de la ley, los efectos de la misma son irreversibles e inevitables.

San Pablo dice también que el pecado no se toma en cuenta cuando no hay ley; la ley nos hace saber que somos pecadores y de la condición de posibilidad de tal. En lo cotidiano los actos adquieren carácter delictivo o no, de acuerdo a las leyes en vigencia al momento de cometerse el acto. Apuntamos aquí, a efectos de ejemplificar la Epístola, a lo contingente de la Ley: que aquello que se juzga, haya tenido carácter delictivo en el momento de haber sido cometido. Procesos por delitos supuestos, fracasan por no estar tipificados como tales en el Código Penal en el momento de haber sido cometidos. Y recíprocamente: Si se cometiera un delito y aquella conducta delictiva perdiera dicho carácter al tiempo del juzgamiento, la modificación no debería implicar una modificación de la condena: se trata del cumplimiento de la ley, no de la interpretación personal, o la decisión individual sobre que debe entenderse por delito.

Empero, la idea de San Pablo es aún más audaz, no sólo el sujeto se sabría pecador por la Ley sino que la Ley misma lo haría pecador (deseante): la idea del pecado se origina en la Ley. De la Epístola de San Pablo podría concluirse que la ley es la que empuja a la transgresión, en el sentido de **concebirla como idea posible**.

Si tomamos como referencia el horror al incesto habría que decir que es la ley la que da el carácter horroroso y no el deseo de cometerlo. Por más paradójico que resulte el hecho de que un sujeto desee cometer un acto incestuoso -y eventualmente lo comete- nos da la pauta de su sometimiento al orden legal, más allá de la aberración conductual. (Véase "La Dirección de la Cura en..."). Es por desear la transgresión que se verifica el sometimiento al orden legal. Entre los animales no podría hablarse de incesto porque no existe tal prohibición: no sería un acto incestuoso aún en el caso que lo hubiera. Dicho de otra manera: los hay -la vida sexual de los animales no tiene trabas en la filiación biológica- pero no tienen dicho carácter pues no están sancionados como tales.

Aquí se hace necesario diferenciar deseo de tendencia. El deseo incestuoso aparece en tanto sobre el cae la prohibición. Sólo es pensable un deseo en tanto una ley lo sanciona y eventualmente lo prohibe. Primero, la ley. Sin ley no hay deseo: sólo habría tendencia. Tendencia que conceptualizamos en la dimensión del instinto para diferenciar de la pulsión a la que nos referiremos al encarar el tema de la sexualidad. Entendido como instinto, se trata simplemente de la realización del acto entre semejantes (seres de la misma especie). **El incesto supone un campo ya de nominación:** la madre es un nombre particularizado de un sujeto de la especie. El incesto particulariza al objeto lo cual sólo es concebible dentro de las categorías del lenguaje. **Si el mundo animal es un campo de semejantes, el mundo humano es un campo de diferentes**.

Si la ley funda la transgresión y ésta se articulada con el campo del deseo, el deseo lógicamente viene a estar determinado por la ley que sanciona su transgresión. Esto es estrictamente lo que nos decía San Pablo en la Epístola y se relaciona con la pregunta que se formularan algunos filósofos del siglo xix, con relación a la condición de posibilidad del pecado. Si el hombre había sido hecho a "imagen y semejanza de Dios" como era concebible que el pecado habitase como posibilidad en el hombre. Puede resultar de particular interés que la Virgen María haya sido "sin pecado concebida". Esta frase leída a la letra implica que estaba imposibilitada de pecar, que su condición de "no pecadora" no refiere a sus conductas particulares. Cualesquiera hubieran sido sus conductas no serían pecaminosas puesto que el pecado –según la frase- no habita en la virgen María desde la concepción misma. En este sentido, de acuerdo a esta lectura, se lo podría pesar como un "fuera de Ley".

Encontramos en la estructura de la ley, en la estructura misma del lenguaje, alguna respuesta posible a la pregunta sobre el origen del deseo, en cuanto que el deseo sería un efecto de aquellos. Las preguntas que se resuelven implican e imponen nuevos desarrollos lógicos y nuevas preguntas. Cerramos este desarrollo con una pregunta que podría formularse bajo la siguiente forma: ¿cuál sería el origen del lenguaje?

¿Origen del lenguaje?

Vamos a situar algunas dificultades que se suscitan del desarrollo de esta pregunta. Sobre el origen del lenguaje hay dos teorías populares en boga: una es la del lenguaje como convención y la otra como nominación. Se piensa por un lado que el lenguaje se fijó por un acuerdo entre los hombres que lo hablan; por el otro, que existe una relación de biyección entre el objeto y su nombre. Esta segunda teoría plantea en rigor un esencialismo entre nombre y objeto: los sustantivos serían el "verdadero nombre" de los objetos

Dice el Diccionario de Filosofía: "Desde el punto de vista general o filosófico, el problema del Lenguaje es el problema de la intersubjetividad de los signos, esto es, el fundamento de la intersubjetividad de los signos lingüísticos. Que el lenguaje se origine en la convención, significa simplemente que tal intersubjetividad es fruto de una estipulación, de un contrato entre los hombres; que el Lenguaje se origine en la naturaleza significa simplemente que tal intersubjetividad está garantizada por la relación del signo lingüístico con la cosa, o con el estado subjetivo, a que se refiere" (16).

La primera teoría fracasa estructuralmente pues no podría haber convención sin lenguaje previo que lo posibilite. La convención es un epifenómeno de lo legal. Sólo suponiendo un orden, una estructura legal fúndante es pensable algún acuerdo de partes para formalizar una convención. Incluso la convención, supone llegar a un punto de acuerdo partiendo de lugares diversos. Pero en el origen no podría pensarse tal diversidad de lugares pues la fundación de la estructura del lenguaje puede suponer un único orden anterior que es el Natural y con el cual hasta ahora no se encuentran más que líneas de discontinuidad. Nos conformaremos con encontrar respuestas lógicas ya que no estamos a la búsqueda de datos antropológicos. En esta primera teoría del lenguaje no habría manera de llegar a un acuerdo que no fuera bajo la forma del habla misma. . He aquí un absurdo lógico. Se supone el habla y el lenguaje antes de su fundación.

La teoría de la nominación tiene sus propias dificultades. La primera y más determinante es la existencia de varios idiomas. Es una primera dificultad porque si cada cosa significa lo que significa, no tendría por qué haber varios idiomas. Y lo prueba el fracaso del Esperanto. No sería necesario extenderse demasiado en este sentido aunque podría forzarse la teoría aplicando la misma teoría para cada idioma en forma independiente: a los objetos les cabría algún nombre en cada idioma. ¿Pero acaso es posible una traducción biyectiva, una relación puntual de vocablos entre un idioma y otro? El conocido proverbio: "traducción es traición" nos es suficiente como respuesta. Por otra parte, aquí la segunda dificultad, la teoría de la nominación podría abarcar -aunque con inconvenientes como los ya expuestos- tres campos dentro de la sintaxis que son los sustantivos, los adjetivos y los verbos, -fundamentalmente los primeros, los sustantivos- que podrían producir la ilusión de establecer esta relación bi-unívoca entre nombre y objeto. Sin embargo sería absurdo pensar la teoría de la nominación para las preposiciones: que hubiera una relación biyectiva entre la palabra "de" y algún objeto del mundo, pues la partícula "de" no refiere a objeto alguno. Aquí eventualmente se sentiría más cómoda la teoría "convencionalista". Las preposiciones o los adverbios tampoco refieren a "objetos de la naturaleza a ser nombrados", sólo pertenecen intrínsecamente al orden del lenguaje. Extendernos en ejemplos sólo llevaría a poner de relieve absurdos lógicos de esta teoría. La posibilidad de intersectar teorías, la nominalista y convencionalista, no modifica la situación pues la yuxtaposición suma contradicciones y los errores de una no se subsumen en la otra.

Así sucede por ejemplo con la idea de los lenguajes "más o menos" primitivos. Lenguajes donde no habría preposiciones, ni artículos. Un lenguaje que habría ido creciendo: un supuesto lenguaje de sustantivos. De todos modos la teoría del crecimiento a partir de un nominalismo es contraria a un nominalismo radical, puesto que el crecimiento del lenguaje eventualmente habría sido por convención. En cuanto al pasaje de una comunicación que sólo designara sustantivos a la estructura propia de la lengua, debe remarcarse que es impensable la nominación de un sustantivo fuera de la estructura de la demanda de dicho objeto. Quiero decir: si los alimentos hubiesen tenido la prioridad de ser aquellos sustantivos primeros pues responderían a la "necesidad de comer". La nominación-objeto cobra sentido bajo la forma de quererlo, de querer ingerirlo, de querer guardarlo. Pero querer el alimento nos vuelve a presentar nuevamente frente a la cuestión de la estructura como anterior a los sustantivos -supuestamente los primeros en ser nominados en los lenguajes primitivos-.

Para concluir la puntuación de este tema, se supone que si hubiera alguna teoría de convención o de nominación, sería de esperar que todos los objetos o verbos comunes, por lo menos los más usados, tendrían que tener nombre. Lo menos que se puede esperar de una teoría de la nominación es que las cosas más comunes tengan nombre. A la vez sería absurdo no haber convenido algún elemento de la lengua que fuera de uso común, o al menos tendría que ser posible convenirlo: un esperanto reducido a un término. O dicho de otro modo: ¿acaso es posible convenir hoy, el nombre para un objeto, imponer un nombre por voluntad propia?

Intentaremos sorprenderlos. En el lenguaje castellano no existe palabra para designar el apetito sexual. Es extraño: Es de suponer que del deseo sexual se habla. Todas las palabras que lo designan provienen de otro contexto y no carecen de especificidad: "el estar caliente" por ejemplo, requiere aclaración, pues bien puede significar "enojo", "tener fiebre", etc.; no se refiere estricta y exclusivamente al deseo sexual. Por otra parte el "estar" refiere a un estado, no tiene la estructura de un bien, de algo que se pudiera tener como el hambre, la sed o el sueño. Cuando uno dice que "tiene hambre", la significación primera -sin ser la única- es la de tener apetito. Es llamativo, a la vez, que el deseo sexual puede enunciarse bajo esta forma de "tener hambre". A riesgo de exageraciones: casi toda expresión lingüística puede designar el deseo sexual si se le da el tono y contexto adecuado. Pero la palabra que designa el deseo sexual no existe en el idioma castellano: La designación del deseo sexual es un inevitable mal entendido. Hasta donde llega mi conocimiento de otros idiomas, el término tampoco existe en el idioma francés, inglés, alemán, portugués.

Quisiera remarcar que no es posible salvar esta cuestión: ha sido notado previamente y no se ha podido convenir nada que lo resuelva. Doble nivel de represión: en primer lugar el registro en el que la palabra no está, lo cual da por tierra con cualquier teoría de nominación y pone un signo fuerte de interrogación sobre las teorías convencionalistas. En segundo lugar, el desconocimiento de la inexistencia. Un nivel es estructural, el otro contingente.

El primero es el nivel de la represión en su valor **estructural, lógico y necesario**. Valor que surge de la imposibilidad de establecer la relación de reciprocidad o biyección entre el nombre y la cosa. Distinguimos lo que es Represión de lo que es abuso de Represión. Acá hay una represión estructural: no es posible hablar de represión de más. En otro lugar hablaremos de los efectos que puede tener el abuso de la ley que se transforma en el abuso de la represión.

El otro nivel de la represión no es estructural y por ello es resoluble. Me refiero al hecho de que este auditorio, particularmente culto, mayoritariamente perteneciente a esta casa de Altos Estudios, y nada menos que la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires, no supiera de la inexistencia del término. La ignorancia en este punto es una consecuencia segunda de aquel primer nivel de represión que sí es estructurante y que impide que sea posible una teoría nominalista o convencionalista. Pues este nivel es saldable: ahora ya saben que no conocían el término y que no existe. Suponer que esa es la represión estaría en el registro de las teorías que hoy refutamos. Bastaría con crear el término o encontrarlo. Las cuestiones estructurales de la lengua se resolverían con voluntarismo: hallar la palabra que falta o convenir de mutuo acuerdo.

Ahora bien, que el deseo sexual pueda nombrarse de otros modos significa que por efecto de la polisemia se puede decir una cosa de muchas maneras y a la vez se puede producir este efecto metafórico con una misma palabra. Un "término" puede designar objetos diversos y un objeto puede nominarse diversamente.

Por un lado existe en la estructura misma del lenguaje un punto innominado. A la vez, el conjunto de las nominaciones podrían en determinadas condiciones confluir en ella: No hay nada que no quede nominado y a la vez el punto de innominación determina que cualquier significación pueda ser mal-entendida. Consecuencias y aclaraciones de esta paradoja que trabajaremos en el próximo punto. Llegamos a un punto en que podríamos decir que todo puede decirse mal, todo puede mal-decirse o -jugando con las palabras- que uno se maldice por el malentendido de lo que dice.

El intento de encontrar una teoría del lenguaje que nos hubiese permitido articular una teoría sobre el origen de la ley queda ahora en el terreno de la ilusión. Al no poder establecer ni fáctica ni lógicamente un origen del lenguaje, no resulta concebible la idea de un lenguaje primitivo, no hay nominación, no hay convención posible. El lenguaje siempre aparece nominando todo, con la aclaración hecha arriba, que podría formularse bajo la forma que el lenguaje aparece nominando todo, todo mal. No hay nada que le quede fuera, y lo que le queda fuera se nomina de todas maneras, sin terminar de nominarse. Para complicar aún más el panorama, la única manera de discutir una teoría sobre el origen es hablando. Es imposible situarse en el origen así como es imposible situarse en la frontera. De paso una referencia al concepto de frontera en tanto concepto límite. La frontera como tal es inhabitable en tanto en ella no existen leyes propias. Las leyes de frontera corresponden a alguno de los países que la comparten. O se está de un lado de la frontera, o se está del otro. Los delitos cometidos en la frontera serán juzgados necesariamente en alguno de los dos pases. Esta división que intentamos establecer entre Naturaleza y Cultura se adecua a la idea de origen. Así como la frontera es una línea imaginaria, el origen (de la ley, del lenguaje) tendrá estructura mítica o podrá discutirse en términos de su formalización lógica.

Finalmente, al estar del lado de la Cultura no hay elección en cuanto al modo de aprehender el real. Al estar de este lado se ve con un ojo vendado: las imágenes que se ven se sostienen en palabras que las recortan como imágenes y las separan del mundo de la naturaleza: los hombres ven con las palabras.

Malentendido y Verdad. De las Tautologías.

El nominalismo, el convencionalismo y en general, cualquier teoría que sostenga la existencia de "un metalenguaje" son en última instancia modos de formular la hipótesis que las palabras puedan nombrar los objetos sin equívocos, que puedan decir sólo aquello que dicen, sin más. Particularmente la idea del metalenguaje sería la de elevar el lenguaje a un nivel superior donde las cosas podrían significarse a si mismas, en el cual serían posibles las tautologías en el lenguaje.

Para trabajar el tema de las tautologías tomaremos la siguiente frase: "el matrimonio es el matrimonio". Esto proposición se nos aparece como una proposición sin aparentes dificultades, de comprensión sencilla. Paradójicamente puede llegar a tomar significaciones opuestas: 1) estarán los que signifiquen la frase bajo el modo de la fidelidad: "el matrimonio es el matrimonio", implicaría que el sujeto debe ser fiel al contrato matrimonial, especialmente en lo que a la vida sexual se refiere. Pero 2) también podría pensarse que dada la propia estructura matrimonial, dada las dificultades provenientes de la convivencia, de la fricción cotidiana, de las obligaciones mutuas la infidelidad es un consuelo ineludible o que "esas son cosas que pasan en el matrimonio", como si la estructura propia del matrimonio llevara incluida la infidelidad

Es decir que en esta simple frase habría significaciones diversas y contrarias. Habría también otras que no se refieran a la vida sexual. Podría 3) referirse a sus defectos o 4) a sus virtudes. Dependerán del contexto y de la posición subjetiva del hablante en cuanto a la significación que enuncia pero también del oyente en cuanto a la significación que él escucha o quiera escuchar. La lista no pretende ser exhaustiva, tan sólo paradigmáticamente de las diversas posibilidades

La frase "el matrimonio es el matrimonio pretende poner en cuestión lo más elemental de la lógica matemática: aquello de que A = A. En el lenguaje A no es igual a A, porque al decir "el matrimonio es el matrimonio" el matrimonio primero funciona como sujeto, en cambio el segundo funciona como predicativo, como un predicado posible de aquel sujeto primero. Del matrimonio como sujeto se puede predicar diversamente, entre las cosas que podrían formularse es que el matrimonio es eso, "el matrimonio**". El matrimonio sería un atributo más que no acaba de significar el conjunto de los atributos posibles que el matrimonio como sujeto podría sugerir.** Esperábamos una tautología y encontramos una polémica sobre la fidelidad.

Voy a proponer otra supuesta tautología con el verbo ser pues es el que más nos acerca al campo de la lógica: "tu padre es tu padre". Tendría diversas acepciones: 1) es el padre biológico; 2) el padre lo es desde la función aunque no lo haya sido biológicamente, es un padre adoptante. Una tercera posibilidad sería suponer los atributos imaginarios que al significante "padre" se le atribuyen: padre como sinónimo de comprensión, de autoritarismo, etc. Lejos de haber encontrado una tautología se abre la posibilidad de un malentendido. A la vez, insistimos, el malentendido podrá situarse no sólo del lado del que habla, sino del lado del que escucha: del oyente o para usar un término más fuerte, del lado del auditorio, con el peso que la raíz auditor tiene en sentido jurídico (pero que no deja de ser, el que oye).

¿Acaso se hace necesaria aclarar lo que uno dice? Necesariamente habrá que aclararlo hablando, con lo cual vuelve a encontrarse -la enuncio de este modo- con la "Ley del malentendido".

Es una experiencia de la vida cotidiana: Cuanto más se quiera aclarar que uno nada tiene que ver con alguna situación, más riesgos se corren de agregar elementos de implicación. Es decir que el fenómeno aclaratorio del lenguaje, extrañamente, es en cierto sentido confesional. Cuando uno más aclara, más advierte que A no es igual a A. Quienes ejercen o ejerzan el Derecho saben a ciencia cierta que aún cuando el sujeto sea inocente no debe hablar sino en presencia de un abogado. Cuando un sujeto es inocente, cuando él se sabe inocente, se encuentra con una paradoja frente a esta situación. Si habla para aclarar su situación corre el peligro de verse implicado por el malentendido de las preguntas y la ambigüedad de cualquier respuesta. Pero si decide hablar sólo en presencia de un abogado, puede suponer que esta exigencia -que es un derecho de orden legal- puede ser considerada como un elemento de autoinculpación. El sujeto se pregunta por qué no podría hablar para "aclarar su situación" dado que no es encuentra implicado en la misma.

El sujeto bien podría estar en "regla con la ley jurídica" pero eso no le garantiza no caer en algún tropiezo que le imponga el lenguaje: Querer declarar solamente acompañado de un abogado es no sólo conocer la Ley, es también saberse sujeto del lenguaje.

También aquí la Biblia puede prestarnos ayuda. En Levítico, en las "leyes acerca de la santidad y la justicia" (17) -que podría leerse como una ampliación de los Mandamientos-, el Señor dice: "No retengas la paga del trabajador hasta el día siguiente"; "No maldigas al sordo", "No pongas ningún tropiezo en el camino del ciego". A modo de chiste nos interrogamos hasta cuándo se puede retener la paga y quedarnos tranquilos maldiciendo a los que no son sordos o entorpeciendo el camino de los que no son ciegos. Aquí el malentendido proviene de la puntuación que se haga de la frase. Allí donde la ley insiste sobre los verbos -maldecir- preguntamos por el objeto directo -los sordos-. Si la ley puntúa verbo y objeto directo -retener la paga- interrogamos por el circunstancial de tiempo -hasta el día siguiente-.

Malentendido de la ley que se adecua a la estructura del chiste y del lenguaje. Isomorfismo entre estructura de la ley y estructura del lenguaje que anticipáramos y que se sostiene en:

1. - La condición de posibilidad de un elemento ausentificado (el No).

2. - La imposibilidad de estructurar un origen.

3. - La equivocidad necesaria (la ley acepta interpretaciones y el lenguaje promueve el mal-entendido).

4. - La imposibilidad de sustituirlos sino por sí mismos (sólo una ley sustituye a otra, así como un vocablo puede desplazar a otro).

La consecuencia inmediata es la necesidad de interrogar la estructura de la verdad: 1. - En el sentido de lo verdadero, de lo supuestamente acontecido está sometida a la estructura del malentendido: en consecuencia podrá ser el soporte de una mentira. 2. - El enunciado de una mentira a la vez dice alguna verdad: hay verdad en las mentiras que uno enuncia. La praxis psicoanalítica enseña que la mentira no es exclusivamente azarosa: no se elige cualquier mentira. La mentira que se elija tiene su sobredeterminación: la mentira le es propia al sujeto. Nos estamos refiriendo ahora al sujeto psíquico. Al igual que con el chiste, sólo al hombre le cabe mentir. No hay chistes ni mentiras sin mal-entendido.

Se podría argüir que el zorro también miente. Sin embargo mientras el zorro miente mintiendo, -el zorro no puede no mentir- y en cambio el hombre miente también cuando dice la verdad. No es necesario mentir para mentir. Alcanza con decir la verdad de modo que el otro no la crea para mentir, o al menos para no decir la verdad.

Diferenciemos el malentendido de "aquello que se entendió mal" o fue "mal expresado". No se trata de errores de expresión. No es a eso a los que nos referimos: es a la estructura misma de la lengua, que es ajena a cualquier tautología. Se rompe cierto imaginario que se expresa en el dicho "hablando la gente se entiende". Agregamos: "o no". Si prefieren diremos que "hablando la gente se malentiende que es la única manera que tiene de entenderse".

Es el malentendido, es el "no", la condición de posibilidad que abre a la diversidad. Diversidad que permite a su vez algún entendimiento posible.

De la Sexualidad.

Un nuevo punto de intersección, ahora la sexualidad. Pondremos a discusión hasta que punto el Derecho Natural no supone una teoría sexual particular y que puede decir o aportar el psicoanálisis sobre ella, a partir de lo que su praxis enseña.

Con ese fin he elegido un texto de Freud. Texto que recibió las más fuertes resistencias. Mayores aún que las que cayeron sobre sus teorías de los sueños y las neurosis. Inclusive las resistencias que hubo sobre estos últimos habrían sido efecto del contenido sexual que en ellos quedaba implicada. También hubo resistencias en el sentido epistemológico. Eventualmente eran discusiones académicas. Pero las que tocaban la sexualidad, apuntaban directamente a cuestiones ideológicas y suponían un alto índice de prejuicio.

Empezaremos por un texto. Alcanzará el nombre del mismo para situar las coordenadas del problema. Me refiero a "Tres Ensayos para un Teoría Sexual". Desglosaremos en primer lugar el título del texto. El texto dice para "una", lo cual supone la existencia de otras. Será la confrontación entre la teoría popular, la teoría religiosa, las que provendrían de la biología y la que se podría decantar a partir de la praxis psicoanalítica las que Freud va a hacer jugar para situar las contradicciones y despejar "una teoría sobre lo sexual".

También en el Derecho Natural encontraremos "una teoría sobre lo sexual". Teoría que es pilar de dicho Derecho y que coincide aproximadamente con la que Freud encuentra como opinión popular. Tomaré como referencia lo que nos dice Ulpiano con relación al Derecho Natural: "... es el derecho que la naturaleza ha enseñado a todos los animales que viven en el cielo, en la tierra y en el mar". Y más adelante: "De aquí proviene la unión del macho y la hembra que nosotros denominamos matrimonio, la procreación, la educación de los hijos y esto se diferencia del derecho de las gentes". Para Ulpiano tanto la unión del macho y de la hembra como la procreación misma son campos propios del Derecho. San Isidoro de Sevilla en las Etimologías establecerá puentes entre el Derecho Natural y el Derecho Canónico y dice que el "DN es común a todas las naciones y es lo que siempre resulta del Instinto Natural". El propio Santo Tomás habla de las inclinaciones "naturales del hombre", en especial a actos determinado "que la naturaleza enseña a todos los animales, como la unión del macho y la hembra, (...)" (18). Ninguno nos aclara cuales son dichos instintos, se suponen. Es decir que en el Derecho Natural hay una suposición de un comportamiento instintual en el hombre. Santo Tomás en rigor consideraba al Derecho Natural mismo como un instinto y como razón al mismo tiempo, ya que en él comprende tanto la inclinación que el hombre tiene en común con todos los seres de la naturaleza y con los animales, como la específica del hombre. En rigor cierta suposición sobre la sexualidad recae sobre todo sistema Jurídico: "Me propongo poner de manifiesto la función del dogmatismo en esta gran ostentación que cómodamente llamamos Sistema jurídico y realzar el punto de paso obligado **de toda doctrina que enuncia la sumisión: una sexología (...)**" (el subrayado es nuestro), dice Pierre Legendre en su libro "El amor del Censor"(19).

Basta poner en interrogación dichos instintos -sexuales, maternales, procreativos- para iniciar un reordenamiento de lo sexual y vislumbrar el carácter dogmático-ideológico del derecho natural. Es explícito que de existir dicho instinto llevaría en primer lugar a la "natural" unión del macho y la hembra. Sorpresa al encontrar que es esta "supuesta naturalidad" lo que Freud denominó opinión popular. "La opinión popular tiene representaciones bien precisas acerca de la naturaleza y las propiedades de esta pulsión sexual"

(Freud habla de pulsión y no de instinto) "Se exteriorizaría en las manifestaciones de atracción irrefrenable que un sexo ejerce sobre el otro, y su meta sería la unión sexual o, al menos, las acciones que apuntan en esa dirección" (20). Dirá más abajo "la experiencia científica nos muestra la existencia de numerosas desviaciones respecto de ambos, el objeto y la meta sexual, desviaciones cuya relación con la norma supuesta exige una indagación a fondo".

En encuentros anteriores referíamos a la falta de representación para el apetito sexual. En rigor, contamos con un término que proviene del campo científico y ha intentado por la vía de la convención, salvar este descompletamiento que tiene el campo del lenguaje o si prefieren, es un intento de agregar al diccionario un término faltante. Es el término libido. El término libido se ha ido deslizando para transformarse en el lenguaje popular en un término que equivalente a energía psíquica. "Tener libido" no refiere necesariamente al apetito sexual.

El diccionario relaciona el término libido con la palabra lujuria. Este término se refiere al "vicio que consiste en el uso ilícito o apetito desordenado de los deleites carnales" (20) y marca aquello que Freud dirá que cuestiona lo instintual en tanto conducta determinada adecuada a fines. Se trata de un vicio, un exceso, un desorden. Sorpresa nuevamente cuando encontramos que estos vicios, estos excesos: los llamados "bajos instintos" o "instintos animales" no existen en los animales. Me refiero a las desviaciones de lo que se supone conducta normal, cambios de meta y de objeto, que son los casos en los que se usa esta terminología

Además de la supuesta "irrefrenable atracción de un sexo por otro", la teoría popular sobre la sexualidad se completa con la suposición que dicha tendencia no existe en la infancia, aparece en la adolescencia y consiste en el conjunto de acciones que conducen a la reproducción. Este conjunto de ideas más se asemejaban a la teoría científica pues, sin otro conocimiento que el que provee la experiencia, "la opinión popular" se aproxima más a la complejidad que la sexualidad plantea. De todos modos, básicamente son estas ideas con las que Freud tendrá que enfrentarse y las que funcionarán como campo resistencial.

Resistencia que quizá se explica "por la importancia del papel que desempeña en el mundo la relación de los sexos, resiste oculto de toda la actividad humana, y se transparenta por doquier pese al velo con que lo cubrimos, (...) aparece en el trasfondo de toda cuestión seria y de toda diversión, es fuente inagotable de chistes y agudezas, clave de toda alusión, intención secreta, de toda insinuación o de toda profusión inexpresada. (...) Es materia siempre dispuesta para la chanza. Y todo porque es entre todas las cosas, la cosa más seria. (...) Es que siendo un asunto capital a todos**, es conducido con el mayor misterio y parecería que nadie piensa en él**. (...) El poder de esta propensión es tan grande, que por mucho que se afanen los hombres por domarla, para encadenarla, para disimularla todo lo posible (...), con el fin de reducirla a una cuestión apenas secundaria en su existencia, **todas estas tentativas serán siempre vanas**", decía Schopenhauer (21) mucho antes que Freud se encontrara con las resistencias.

De la "irrefrenable atracción de un sexo por otro", se pasó lentamente -lo cual no deja de ser una deformación del pensamiento de Freud- a la supuesta tendencia "normal bisexual". Una teoría mezcla de biología y observación: las desviaciones con respecto al objeto sexual -masculino, femenino- provendrían de la propia disposición orgánica. Con lo cual se evitaba confrontar con la pregunta **¿qué de la sexualidad posibilita variaciones con relación al objeto?** La variabilidad de objeto en la sexualidad se refiere no sólo a la elección de objeto homosexual, también se dirige a las imágenes, los animales, objetos parciales, etc., que pueden pertenecer al partenaire sexual pero que son la condición "sine qua non" de la elección. En consecuencia la elección de un objeto sexual, aún cuando cumpla con las condiciones aparentes de heterosexualidad y exogamia pueden ser considerados una "desviación". La "desviación" podría incluso guardar absoluta ajenidad con el sujeto de la elección. Nos referimos a la elección de objetos inanimados que caracterizan la conducta del fetichista. Objetos que funcionan como condición necesaria de la elección y con independencia del partenaire. El concepto de "bi-sexualidad" como "la parte femenina y la parte masculina" no da solución al problema: habría que suponer una "naturaleza específica" para cada elección. El concepto de bisexualidad que sí van a encontrar en Freud se refiere a la meta sexual: meta activa o pasiva del sujeto para encontrar su satisfacción sexual. Dicho en términos gramaticales: si el sujeto en su goce se posesiona en una frase activa que tiene objeto directo o si se encuentra necesariamente en una frase pasiva que requiere de un circunstancial agente.

El fetichismo cuestiona hasta su última instancia cualquier teoría proveniente de la biología que quiera dar cuenta de la sexualidad humana: ¿qué podría haber en el cuerpo biológico que de cuenta de la elección de un pañuelo o un zapato como condición absoluta de la elección de objeto sexual?

De las otras ideas de la opinión popular, la que se refiere al conjunto de conductas que llevan a la reproducción concuerda con la "irrefrenable atracción de un sexo por otro". Al interrogar una, se cuestiona la otra. El conjunto de elecciones posibles de objeto que no sean el par hombre-mujer no conducirán a la reproducción. Sin embargo, la puesta en cuestión debe ir más allá: la vida sexual heterosexual -salvo contadas excepciones en la vida- no se dirige a la reproducción. Uno se cuida de cuando dirigirlo hacia ese fin: El sujeto se cuida no sólo de no tener hijos, sino fundamentalmente se cuida de tenerlos, cuándo, cuántos y cómo, como lo comprueban los tests genéticos, los decide... los busca.

No hay época de celo en las mujeres que determine el comportamiento masculino. Tanto para los hombres como para las mujeres tampoco es cierto que el tener relaciones sexuales funcione como garantía de la satisfacción sexual. La opinión popular -que tiene contradicciones en sus teorías- también dice que cuando más relaciones se tienen, más se quieren tener: lo cual, bien podría ser entendido como insatisfacción. "Insatisfacción" que supuestamente las relaciones vendrían a cubrir. Una nueva paradoja difícil de resolver.

La idea del surgimiento de la sexualidad en la adolescencia está directamente relacionada con el hecho de pensarla con relación a la reproducción. La existencia de tendencias sexuales en la adolescencia no es tema de controversia. La pregunta es si nace en esta época de la vida o tiene su origen en la infancia. Fue esta -ya no hoy- la hipótesis freudiana más rechazada.

No es este un curso sobre sexualidad, ni sobre desarrollo psicosexual del niño, en consecuencia tampoco cabe analizar las distintas fases del desarrollo libidinal. Se trata solamente de poner en cuestión estas ideas de la opinión popular en tanto establecen un entrelazado teórico-ideológico con la biología y con cierta sexología que se desprendería del derecho y en particular del derecho natural: estas teorías encontrarán en el supuesto instinto maternal su punto cúlmine

Un pequeño paréntesis para el "instinto maternal" y el juicio salomónico". El juicio salomónico -por ejemplo- está sostenido en la suposición que la madre biológica desea el bien del hijo (¿por instinto maternal?) más que la que ocupa el lugar de una supuesta madre adoptante. Este amor -natural- de la madre biológica está lejos de demostrarse, como lo pone de manifiesto la existencia de madres adoptantes de hijos cuyas madres biológicas desearon no tenerlos.

Aprovechamos para comentar la confusión que gira alrededor de la expresión "juicio salomónico". Mientras que "popularmente" significa juicio distributivo (partir por la mitad) con lo cual la expresión queda vinculada al primer fallo; para el diccionario (Espasa Calpe), el juicio salomónico supone un juicio con sabiduría. O para el diccionario cortar al hijo por la mitad es sinónimo de sabiduría o se refiere al segundo fallo.

La sexualidad infantil requeriría demostración. Sin embargo la sexualidad está aceptada desde la perspectiva de los adultos frente a la práctica masturbatoria infantil que se sanciona como sexual y se prohíbe de las más diversas formas. Si la práctica masturbatoria pública de los chicos está prohibida es porque los adultos le reconocen -a pesar de ellos, quizás- un contenido sexual. El carácter sexual de la práctica no es menos interesante que la dificultad de establecer argumentos que justifiquen su prohibición: lo cual nos permite también pensar en la estructura de la Ley: un cierto carácter arbitrario, autoritario e irrazonable.

La vida sexual del infante se entreteje en las partes del cuerpo donde la educación actuará con más intensidad: la alimentación y el control de esfínteres. Tanto las prácticas vinculadas a la alimentación como a la micción-defecación, así como las zonas relacionadas con esas prácticas: boca, ano, pene, clítoris estarán comprometidas en la economía de la vida sexual. Esto no quiere decir que dichas prácticas sean sexuales en sí: tan sólo que pueden serlo y que el estar adscriptas a otras funciones no las excluye de la vida sexual.

Al recaer la educación con particularidad sobre esas zonas -las llamaremos erógenas- hacemos lugar a la dialéctica que surge de implicar a los padres en la "sexuación" del sujeto. Las zonas erógenas tienen este valor desde antes del nacimiento de su hijo, desde las interrogaciones de la madre por los cuidados del

niño, separando y privilegiando ciertas partes del cuerpo infantil. Esta parcelación del cuerpo, esta fragmentación necesaria hecha por los significantes permite introducir la función formativa, sexualizante, del lenguaje sobre el sujeto.

La existencia de sexualidad en el niño también se reconoce en las teorías que se transmiten sobre la diferencia de los sexos o el nacimiento de los niños. El especial cuidado que se tiene en ellas: ya se diciéndoles la "verdad" -¿cuál será?- o engañándolos, revelan que los adultos sancionan a los niños como sujetos sobre quienes la sexualidad tendrá sus efectos. Se los supone sujetos sexuales y dado que la Ley cae sobre lo sexual, caerá con todo su peso sobre la sexualidad infantil.

Peso de la ley que abre a la interrogación del por qué. No necesariamente la pregunta encontrará su respuesta, pues el carácter irrazonable de la ley tiene su lógica estructural: Si la Ley es primera, no tiene más causa que la que ella promueve.

La sexualidad infantil, a la vez, pone de manifiesto en forma radical la imposibilidad de atribuirle un objeto predeterminado. Esta falta de objeto que entra en oposición con las teorías de la "atracción irrefrenable" y la de la bisexualidad, es un aspecto sobre el cual toda insistencia no es exagerada, dado que allí, en la falta de objeto se encuentra alguna respuesta a posible a la pregunta: ¿qué de la sexualidad la hace objeto de la represión?

Falta de objeto cuya consecuencia estructural es que todo objeto es -en grado inmedible- insatisfactorio e inadecuado. Inadecuación del objeto que el sujeto atribuye fenomenológicamente a su situación particular: de este modo encubre -reprime- la cuestión estructural, suponiendo que el encuentro se relaciona con el azar y la espera.

Jugando con los términos podría enunciarse que la sexualidad en sí no tiene objeto. Aquí se abre la dimensión de la inutilidad, de la sexualidad con relación a lo improductivo y al placer. Es que el placer mismo está en relación directa con lo inútil en oposición a la producción. Existiría un polo que relaciona el placer, lo inútil y la falta de objeto.

Es esta falta de objeto, esta búsqueda de placer sin objeto que tiene la sexualidad humana la que la pone necesariamente a expensas de la represión. Agreguemos, las teorías que encubren la inexistencia de un objeto predeterminado de la sexualidad no son sino una de sus soportes y efectos; y el Derecho Natural una de estas teorías. Concluimos: la teoría del Derecho Natural es un nombre, un soporte y un efecto de la Represión.

Bibliografía:

(1). - La Biblia. Exodo 20. Sociedades Bíblicas Unidas. Pág. 95.

(2). - Id. (1).

(3). - Id. (1). Isaías 57. Recompensa de la Fidelidad al pacto. Pág. 905.

(5). - Id. (1). Deuteronomio 6. El Gran Mandamiento. Pág. 223.

(6). - Id. (1). Génesis. La Creación. Pág. 1.

(7). - Id. (1). Reyes 9. Dios hace un pacto con Salomón. Pág. 424.

(8). - Id. (1). Levítico 20. Castigos a la Desobediencia. Pág. 149.

(9). - Id. (8).

(10). - Id. (8). Pág. 150.

(11). - Id. (9).

(12). - Id. (1).

(13). - Id. (1). Salmo 15. Lo que Dios espera del hombre. Pág. 663.

(14). - Enciclopedia Jurídica Omeba. Tomo VII. Derecho. Pág. 875

(15). - Id. (1). Nuevo Testamento. Carta de San Pablo a los Romanos. Romanos 7. El pecado que está en mí. Pág. 225.

(16). - Abbagnano, Nicola. Diccionario de Filosofía. Término: Lenguaje. Pág. 722. Fondo de Cultura Económica.

(17). - Id. (1). Levítico 19. Leyes acerca de la santidad y la justicia. Pág. 147.

(18). - Id. (16). Término: Derecho Natural. Pág. 293.

(19). - Legendre, Pierre. El Amor del Censor. Pág. 6. Anagrama.

(20). - Sigmund Freud. Tres Ensayos para un Teoría Sexual. Tomo vii. Pág. 123. Amorrortu Editores.

(21). - Schopenhauer. El mundo como voluntad y representación, cáp. XLII: La vida de la especie.

La *folie à deux* y Lacan
De la psiquiatría al psicoanálisis. Lo Grupal

Emiliano del Campo

"En nuestra opinión, los delirios a dos son los que mejor permiten aprehender las condiciones psicológicas que pueden desempeñar un papel determinante en las psicosis."
Jacques Lacan.-

La *Folie a deux* es borde entre la psiquiatría y el psicoanálisis, pero es borde del psicoanálisis y lo grupal. Retomo lo que la práctica psiquiátrica y psicoanalítica me ha enseñado, pero sobre todo el trabajo con drogadependientes en el "Programa Andrés".

La *folie a deux* en la Psiquiatría francesa.-

La Folie a Dux hace su aparición en la psiquiatría francesa a fines del siglo XIX como una forma del delirio paranoico, se tratan de casos donde está en juego patologías familiares. En 1873 con Falret y Lasège ***"La folie a deux ou la folie communiquée."(9)*** La doctrina de estos se basaba en el "contagio" de la locura: *"por una parte, el enfermo activo; por la otra, el individuo receptivo que sufre y en grados diversos su influencia" (9.115)* De esta solidaridad ni uno ni otro es consciente. Muchos psiquiatras se oponen a esta doctrina del "Contagio", Regis sostiene que se trata de la***"Folie Simultanée"*** como la forma de la folie a deux.

Daumezon a su tesis de 1880, la titula: ***"La folie a deux ou Folie Simultanée."*** Es a partir de los casos estudiados que sostiene: *"La folie a deux está constituida por un delirio similar, absolutamente idéntica, o mejor el mismo delirio se observa a la vez en los dos sujetos viviendo en un contacto íntimo y prolongado. Ahora hemos arribado al punto capital de nuestro estudio, a la verdadera* ***folie a deux.****"(9.116)* Descarta la existencia de la 'comunicación' de la locura desde un activo primitivamente psicótico, a un segundo pasivo que se puede curar. Solo existe la 'simultaneidad delirante', *"caracterizado por un delirio parcial, ordinariamente de persecución, sobreviene* **SIMULTÁNEAMENTE** *en los dos individuos" (9.117)* La causa de la 'simultaneidad' es la predisposición mórbida, el contacto o influencias ocasionales. Esta cita amplia la Folie a Deux:*"la folie simultanée es la verdadera forma del delirio a varios." (9.116)* ; no se trata de dos en la folie, la estructura la Folie a Deux incluye la distintas problemáticas grupales, entre ellas la del grupo familiar.

> *"Entre los clásicos, Clérambault fue el último en aportar novedades sobre la folie a deux. (...) para mostrar en particular tosas las formas intermediarias que podían existir entre la folie a deux tipo Falret-Laségue y aquella de Regis." (9.132)*

La problemática de la Folie a Deux está inmersa en las diferentes doctrinas sobre la nosología de las psicosis, es inevitable un recorrido de las diferentes corrientes psiquiátricas y sus desarrollos en el psicoanálisis. Es a partir de Clérambault y Lacan. Mas aún si le damos su valor a lo que sostiene Clérambault: *"Se ve que el problema de las Folies Collectives está estrechamente ligada al estudio de las mecanismos generadores de las Psicosis*." (9133) La 'Folie Collectives' debemos vincularla a 'Lo Grupal'. Lacan desde los comienzos de su enseñanza entiende el grupo familiar como fuente de variadas patologías.

El co-delirio en la Folie a Deux

Nos abocamos a la problemática de las 'Folies a Deux' con el interrogante: **¿Cual es la estructura del co-delirio, la ligazón de los integrantes de la Folie a Deux.?** Interrogante que apunta al lazo específico que hace ligamen entre los miembros de la Folie a Deux., Participan del mismo tema ideico pero se diferencia de las patologías de los integrantes.

En la *"Folie communiquée"* solo uno está afectado por la psicosis pero entre ambos hay un co-delirio. En la *"Folie simultanée"* son dos psicóticos engarzados por un co-delirio en común. A todos los grados que hay entre ambas debemos agregarle la *"Folie Collectives"* con sus implicancias de *"las locuras familiares".*

El problema a dilucidar es la singularidad de la **'folie' como 'locura',** los nomino '**co-delirios'** a lo que une a los integrantes de 'Folie a Deux'. El término 'Folie' es **locura no delirio psicótico.** Es lo que une a la pareja donde uno o los dos son psicóticos, o bien el **co-delirio** que une al grupo familiar, donde hay supuestamente uno o dos psicóticos.

¿El **co-delirio** se trata de una particular estructura del '**fantasma lacaniano'** o es la estructura del **"delirio de relación"**? El delirio desde la enseñanza de Freud, es siempre "delirio de relación", es la manera de restablecer un orden, un marco de realidad, una relación con el mundo cuando se produjo un "retiro de la libido" de la realidad. Es un intento de crear nuevos lazos sociales. Del '**delirio de relación'** una vertiente es el **co-delirio,** nombra el poder, la influencia sugestiva que produce el delirio psicótico a los componentes de la Folie a Deux; pero no es el delirio psicótico mismo. La otra vertiente del **co-delirio** sería la estructura del fantasma lacaniano, el fantasma de los componentes no psicóticos de la 'Folie Deux' produce la certeza, la fuera sugestiva que produce el delirante; en la pareja, en el grupo o en la masa.

Implica la conjetura de que el **co-delirio de la Folie a Deux, es un anudamiento del 'delirio de relación' y del 'fantasma'.** El fantasma como ***'el objeto fantasmático elegido',*** la conjetura de Juan David Nasio.(8) La Folir a Deux actúa como un estabilizador de los componentes, su ruptura produce el "pasaje al acto", tal como aconteció en el célebre caso del "Crimen de las hermanas Papin".

Para intentar responder lo antedicho debemos profundizar en los fundamentos teóricos de la folie a Deux, partir de las innovaciones de Clérambault en la nosología psiquiátrica partiendo del 'Automatismo mental' y el 'Postulado Fundamental. '

Lo crucial del **co-delirio es el poder de convicción o de contaminación que ejerce sobre otros componentes.** O sea, no solo entre los miembros de la Folie a Deux sino en el Psiquiatra, Psicólogo o los integrantes del equipo tratante que lo asisten. Tampoco los Jueces, cuando hay una causa penal, están exentos; **es lo que afirma Henry Ey**.

A mi entender el **co-delirio** funciona a la manera del 'Postulado Fundamentadle Clérambault ', tiene el poder de convicción que determina los 'Delirios Pasionales'. Es lo que se trasmite en la Folie a Deux, no así el mutismo del **"Automatismo Mental", la pre-psicosis.**

Este lugar del fantasma en el **co-delirio** lo baso en lo que sostiene Nasio: *"El fantasma es protector porque nos preserva del peligro que significa una turbulencia desmesurada ( ) para vivir también en el interior de nosotros como un objeto fantasmatizado que resitúa nuestro deseo al hacerlo insatisfecho en el límite de lo tolerable" (8.49)* Es la propia función protectora, estabilizante, que a mi entender cumple la Folie a Deux en las más diversas patologías, el auxiliar por excelencia.

La Folie a Deux, **estructura del co-delirio** estabiliza al miembro psicótico de la dupla, tal como ocurrió en Christine Papin, de esta nos ocuparemos más adelante. Freud escribió en el Historial de Schreber, que la paranoia descompone lo que la histeria condensa. En un grupo familiar, quien padece una psicosis paranoica se estabiliza en su delirio sistematizado al 'descomponer su delirio' en los distintos miembros como sus perseguidores. Un personaje histérico del grupo, por lo contrario, intenta'concentrar'en un síntoma el delirio. Esta fusión es lo que entiendo como el **co-delirio** de la Folie a Deux**.** En la aparente estabilidad no dejarán de estar presentes los fenómenos pre-psicóticos.

La enseñanza innovadora de Clérambault

Clérambault coherente con su doctrina, introduce una diferencia fundamental, no solo hace un clivaje entre delirio y psicosis, se opone la 'constitución morbida': *"Nosotros admitimos, en efecto , que los delirios (es decir las convicciones y sentimientos) se trasmiten* **pero no las psicosis (es decir los mecanismos genéticos de estos delirios.)** *Esta distinción tiene un gran alcance doctrinal. (...) Uno ve que las Locuras colectivas están estrechamente ligadas al estudio de los mecanismos generadores de las psicosis" (9.133)* Si se trasmiten '**las convicciones y los sentimientos'** es la razón que me lleva a nominar **co-delirio** la que liga a los componentes de la Folie a Deux.

Clérambault diferencia el grupo de Los Delirios Pasionales, en ellos a la Erotomanía, el delirio de Reivindicación y de Celos; en ellos lo novedoso es su sistematización teórico-clínica del delirio

Erotomaníaco. Todos ellos tienen en común una exaltación ideo afectiva, que gira como idea prevalente, su causa la constituye el **Postulado Fundamental.** Una creencia, una convicción inconmovible subordina el pensamiento y las emociones de una manera parcial, dominando la vida mental y real del paciente. Pero como motor de las psicosis no es lo transmisible en la 'Folie a Deux'.

Hay que remarcar: el P**ostulado Fundamental** tiene prevalencia en los delirios pasionales (erotomanía-reivindicación –celos). No en los delirios interpretativos y en la clásica Paranoia. *"Las primeras y las principales convicciones del erotómano son obtenidas por deducción del postulado. No se observa nada de equivalente en el interpretador, sus ideas parten de todos los puntos, no hay idea directriz. Ninguna de las convicciones del delirio interpretativo no pueden ser dichas como equivalentes al postulado.(2.36)*

El término 'idea prevalente' tiene para Cléranbault un sentido distinto a la psiquiatría clásica, la que da preeminencia al elemento ideativo, para él es el fundamento ideo-afectivo del "Postulado" el embrión lógico causal. *"El postulado tiene el carácter de ser primario, fundamental, generador (...) En el nudo afectivo que constituye el postulado, es bien evidente que de los dos elementos,* **lo primordial es la pasión"** *(2.36)*

Esto no implica que Clérambault desconozca que en la clínica los síndromes pasionales se puedan asociar con alucinaciones, con o sin deterioro. **Son diferentes a la dupla perseguidos/perseguidores no amorosos de los Paranoicos.** Los delirantes pasionales se encuentran frente al objeto, la paradoja del enemigo-amante. Es así que la *" Conducta contradictoria o paradojal del Objeto tiene una importancia capital. Ella jamás falta (...) En las persecuciones no tienen por objetivo más que la separación con el Objeto; o aún emanan del Objeto mismo." (231)*

¿Cuáles son las diferencias entre el Paranoico, el Deliante Pasional y el Delirio Interpretativo.? Leemos en Clérambault:

> *"**El paranoico** delira con su carácter. El carácter es, a grosso modo, del total de las emociones cotidianas mínimas, las que pasan al estado de hábito, es la cualidad prefijada para toda la vida, prefijada poco a poco cada día.*
>
> *En **el pasional**, por lo contrario, en él se produce un nudo ideo-afectivo inicial, en el cual el elemento afectivo está constituido por una emoción vehemente, profunda, destinada a perpetuarse sin detenerse, y acaparando todas las fuerzas del espíritu desde los primeros días.*
>
> *El sentimiento de desconfianza del paranoico es viejo, el comienzo del delirio no puede ser marcado en el pasado; la pasión del erotómano o del reivindicador tiene una fecha de comienzo precisa.*
>
> *De estos puntos de partida diferentes, resultan las diferencias profundas en el tono psíquico general y en la extensión del delirio. El pasional, sea erotómano, reivindicador, o celoso, desde los comienzos su delirio tiene una meta precisa, y su delirio pone en juego desde el comienzo a su voluntad.(2.37)*

Es justamente un rasgo diferencial: el delirante interpretativo vive un estado de expectación, erra inquieto en el misterio, sorprendido y pasivo. Razonando sobre todo lo que observa, buscando explicaciones, descubre poco; el delirante pasional avanza hacia una meta, el no delira más que en la meta de su deseo. (2.34)

A partir de diferenciar el **"Síndrome de Automatismo mental"** del **"Postulado fundamental"** como procesos primordiales de las psicosis, la folie a Deux es su consecuencia: *"la simbiosis de persecución es una simbiosis de dos procesos diferentes" (G.G. de Cléranbault L'automatisme mental)*. 'Los procesos diferentes' son las dos causas primordiales de la psicosis, hacen posible 'la simbiosis' de la Folie a Deux.

"Es el Objeto que ha comenzado, que lo ame como el más grandioso, o que ame solo a él" (2.30) A partir del Objeto, escrito con mayúscula, nos sugiere que en los delirios Pasionales, el Otro como Objeto delirante, impone el tema delirante, es el nombre de la anterioridad y la alteridad de 'El postulado', la fuente de donde surgen como derivados delirantes las evidencias de su amor o vigilancia. No hay 'Postulado' en

el Paranoico, vive dentro de una red circular e infinita fórmulas delirantes. *"Una conspiración general lo rodea, o bien es el rey y amo del mundo" (2.32/35)*

Henry Ey retoma a Clérambault.

Henry Ey al retomar a Clérambault diferencia los **Delirios Crónicos Sistematizados** (Las psicosis paranoicas de Kraepelin) de las Psicosis Alucinatorias y las Esquizofrenias; se diferencian pero están emparentados. El "automatismo mental" de Clérambault es el núcleo de las Psicosis alucinatorias.

Los Delirios Crónicos Sistematizados se caracterizan por su aparente coherencia, por su sistematización, están prendidos a la personalidad del delirante la claridad propia del razonamiento no deja de ser una fabulación delirante. Sostiene con toda razón Henry Ey: *"Estos Delirios son relativamente coherentes por su forma sistemática,* **es decir que se presentan para el obsevador (personas que lo rodean, médicos, jueces)** *como relativamente* ***plausibles****. De allí su poder de convicción o de contaminación* (***delirio de dos o colectivo*** *en el que el delirante inductor hace participar activamente en su delirio, a título de delirio inducido, a otros, con frecuencia familiares) (7.132)..*

Los **Delirios Pasionales** con su núcleo de exaltación con la idea prevalente, que conduce a un ***postulado fundamental*** por su convicción inconmovible, donde la idea y el amor son pasión delirante, son los Delirios Celotípicos, los Erotomaníacos y los Delirios de Reivindicación**.** Los diferencia en 1) Querellantes que, al defender sus derechos pueden llegar al crimen pasional 2) Los Inventores viven una conspiración contra su hallazgo 3) Los Apasionados Idealistas, que ponen a su servicio toda su pasión por la reforma social y la justicia.

Es fundamental lo que sostiene Henry Ey respecto a la oscuridad sobre la psicopatología del Delirio *"El Delirio es tomado unas veces en el sentido de la palabra latina* ***delirium*** *que implica un desorden, un trastorno negativo, y otras, en el sentido de* ***idea delirante,*** *lo que corresponde al sentido positivo (delirio y convicción) de la palabra alemana* ***"Wahan"*** *(7.461)*

Diferencia "**La experiencia delirante",** una des-estructuración del campo de la conciencia, con alteraciones sensoriales primarias con o sin alteraciones del juicio. Se toma como referencia la experiencia onírica. El **Delirio** implica una ruptura estructural entre el sujeto y la realidad; sobre ella se va construyendo la compleja elaboración discursiva del Delirio Sistematizado, que en algunos casos llega a un sistema de creencias, una intelectualización bien articulada.

La folie a deux en la enseñanza de Lacan.

¿Cómo concibe Lacan el Objeto de Clérambault, como Postulado o Automatismo? Lacan Psiquiatra en su texto de 1931, ***"Structure des psychoses paranoïaques"(6)***, se inspira en Clérambault al diferenciar entre los fenómenos y la estructura. Las diferentes psicosis solo tiene un solo punto de partida, *"En el hecho primordial que es el Automatismo mental" de Clérambault.*

Lacan sostiene en su texto del 31 que: *"***El punto esencial de la estructura de las psicosis** *nos parece que es este: la interpretación es hecha a partir de una serie de* ***datos primarios*** *casi intuitivos, casi obsesiónales, que se no ordenan primitivamente, ni por selección ni por agrupamiento, ninguna organización razonante. Esto es, se dice, "un anélido, no un vertebrado" (6.44. 10)* Los ***"datos primarios"*** que están en el texto como itálicas, no tienen la organización 'vertebrada´ razonante, sino la de un 'invertebrado'. El 'anélido' en una metáfora de los procesos anideicos, (**a** como censura de **eidos** del griego: 'forma', sin-forma) Son procesos automáticos sin organización verbal.

La Folie a Deux que recorre la enseñanza de Lacan, la introduce en el psicoanálisis. Pero no se sacaron los alcances en la problemática de lo grupal.

El desarrollo de la doctrina de Lacan respecto a la psicosis ha partido de Clérambault, la escisión entre las psicosis y los delirios. No me voy a ocupar de la historia, ya que otros lo hicieron, la ruptura y reencuentro de Lacan con Clérambault, ***"mi único maestro en psiquiatría".*** En la tesis de Lacan de 1932, la doctrina de Cléranbault del 'Automatismo Mental' está allí presente sin mencionarlo, en la conjetura de Lacan de las "**pre-psicosis"**, se trata de la estructura de las psicosis.

Lacan, la pre-psicosis

La clínica psiquiátrica nos enseña a distinguir los diferentes síntomas psicóticos delirantes-alucinatorios de los síntomas negativos y positivos de la esquizofrenia. Estos de los delirios paranoicos, de la melancolía-manía. **Pero se tratan de los síntomas del desencadenamiento psicótico, es necesario partir de la estructura (pre)psicótica los pre-anuncia.**

La **pre-psicosis,** estructura de la psicosis, es lo que Clérambault nominó como **"El Síndrome del Automatismo mental."** *"Está centrado sobre la producción espontánea, involuntaria y, en cierta manera, "mecánica" de impresiones, ideas, recuerdos que se imponen a la conciencia del sujeto a pesar suyo; por así decirlo, fuera de él aunque en el centro de él mismo" (3.104)* Tales trastornos del pensamientos suelen pasar inadvertidos, la estructura de la pre-psicosis se revela antes del 'desencadenamiento psicótico'.

En la **pre-psicosis (los fenómenos elementales)** se tratan de fugaces alteraciones del pensamiento, dispersión del pensar o una rigidez en sus razones. Se trata de una amplia gama de trastornos mentales que se vivencian como 'automatismos mentales' pobres en cualidades ideativas. De allí al inesperado '**desencadenamiento psicótico'** con los clásicos síntomas delirante-alucinatorios.

La pre-psicosis, una nueva significación personal.-

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

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

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

Lacan sostiene un aserto: ***"Nada se asemeja tanto a una sintomatología neurótica como una sintomatología pre-psicótica."****(3.273)* Aseveración que guía mi clínica, vinculada con lo que funciona como un axioma: *"Lo comprensible es un término fugitivo, inasible, es sorprendente que nunca sea calibrado como lección primordial, una formulación a la entrada de la clínica. Comiencen por creer que no comprenden.* ***Partan de la idea del malentendido fundamental****."(3.35)*

Solo así es posible la clínica, partiendo del malentendido fundamental del lenguaje; no en la creencia en la comprensión, un riesgo, como lo sostiene con toda razón Henry Ey: *"Estos Delirios son relativamente coherentes por su forma sistemática,* **es decir que se presentan para el obsevador (personas que lo rodean, médicos, jueces)** *como relativamente* ***plausibles****. De allí su poder de convicción o de contaminación* (***delirio de dos o colectivo*** *en el que el delirante inductor hace participar activamente en su delirio, a título de delirio inducido, a otros, con frecuencia familiares) (7.132)*

Por eso la compulsión a comprender una folie a Deux, el **co-delirio,** ya que, como *"la verdad delirante ahuyenta las tinieblas, disipa el miedo y da una finalidad de movilidad a la vida."* Es necesario encontrar el fundamento teórico clínico de la pre-psicosis, para ello partimos de una relectura de Lacan, quien acuñó el término de pre-psicosis. En su lugar lo impreciso del término "boderline" o "fronterizos", nuevas patologías que están **entre** la neurosis y la psicosis, sin ser ni la una ni la otra, no hay estructura en su fundamento.

El lenguaje y la pre-psicosis

El recorrido de Lacan contraría la postura clásica, asevera que la alucinación verbal pre-psicótica está en la causa de la paranoia, 'El Automatismo Mental. Ha dejado abierto el problema del límite de las pre-psicosis con las consecuencias en el sujeto humano que, capturado por el lenguaje es siervo del lenguaje. *"El lenguaje juega enteramente en la ambigüedad, y la mayor parte del tiempo, ustedes no saben lo que dicen."(5.168)* Si la palabra lo atraviesa, lo marca, lo tortura, ¿dónde comienza la conjunción y la disyunción entre las formas patológicas y las normales respecto a la palabra?. Interrogante que se desprende al enfatizar que, en la palabra humana, el emisor es al mismo tiempo un receptor de su palabra. Si uno oye al mismo tiempo sus propias palabras, puede alucinar voces, experimentar la palabra impuesta. Si la voz es la pulsión invocante, un objeto que apela, que llama a una persona, ¿cuándo se produce el momento límite de la entrada en la estructura psicótica, la pre-psicosis? ¿Cuándo la pre-psicosis se transforma en un desencadenamiento psicótico? **Desde este fundamento estructural de todo sujeto, ¿qué es, cuándo es y cómo es el comienzo de una pre-psicosis en un cualquiera? ¿Cuándo la Folie a Deux es su estabilización?**

Lacan sostiene que: *"Algo se vuelve a encontrar en lo que se llama la pre-psicosis, a saber la sensación que tiene el sujeto **de haber llegado al borde del agujero**, tomado al pié de la letra (...) No se trata de fenomenología. Se trata de concebir, no de imaginar, cuando el agujero, la falta, se hace sentir como tal."(5.289)*

Es el vacío de la significación del Padre simbólico que hace al vacío de la castración. *"Esta es la clave fundamental del problema de la entrada en la psicosis" (5.290)* Es la verdad del sufrimiento en las psicosis, la situación traumática inasible. La *"gran perturbación del discurso interior," (5.293)* no es otro que 'El Síndrome del Automatismo Mental de Clérambault', pero se estructura en la Falta Primordial lacaniana.

El delirio, la última valla ante el acto homicida o suicida

Si los síntomas psicóticos son el último baluarte antes de "llegar al borde del agujero", llegan al borde del agujero, un nombre del estupor del sufrimiento de la desintegración psicótica, es por ello que Lacan asevera que: *"El delirio, permite durante el tiempo de su elaboración, **mantener el acto a distancia. Es una formación de compromiso, una huida ante la impulsión homicida"**(3. 234)* Es el **co-delirio de la Folie a Deux** permite mantener el acto a distancia el acto homicida; lo que fracasa en las hermanas Papin y las precipita al crimen.

Todo lo dicho cobra otra dimensión en la clínica si partimos que, no hay patologías mentales graves ni psicosis aisladas en un sujeto. **Un psicótico siempre se integra a una dupla o conjunto grupal que se nomina la Folie a Deux como estabilizador. Por ello la entendemos como el fundamento estructural de la patología de lo grupal.**

Aimée, es odio-amada

Lacan en el **"*El caso 'Aimeé' o una Paranoia de Autocastigo.*"**(Las psicosis) el 'Postulado' no es causa de las "Psicosis Pasionales de Clérambault", Hay una escisión entre las vivencias primordiales de la "pre-Psicosis", y la alternancia defensiva de los 'temas paranoicos' para no caer en**el vacío** del 'automatismo'. Se alternan el delirio persecutorio, el delirio de grandeza con el delirio alucinatorio.

El delirio erotomaníaco de 'Aimée', 'la amada', pone al descubierto la posición estructural del sujeto, **su servidumbre a ser amado, hablado y mortificado por el lenguaje.** Lacan sostendrá desde los años 70, que la imagen es la vestimenta del cuerpo propio, **el ego,** el cuerpo que sostiene con su consistencia la imagen del cuerpo. Este **cuerpo** es lo que falla en la estructura de la psicosis, se disuelve en la pre-psicosis. Pero por el cuerpo el sujeto esta en posición de servidumbre. Esta noción está en el **"Estadio del Espejo".**

No se estabiliza el **co-delirio** de la Folie a Deux de Aimée con su madre, su **cuerpo** al descubierto la lleva a defenderse con diversos cuerpos ajenos. La Paranoia (de 'Aimée) tiene diferentes tiempos que se alternan, el desencadenamiento delirante se atenúa, desaparece, se adapta.

La Folie a Deux, el crimen de las hermanas Papin.-

"Motivos del Crimen Paranoico: el Crimen de las Hermanas Papin." El texto publicado en la Revista Minotauro en 1933, se incorpora a la Tesis de Lacan de 1932. Lacan resume los hechos del crimen de las dos hermanas, Christine y Léa Papin, que trabajaron durante varios años **como excelentes domésticas** en la familia Lancelin, el padre, la madre y la hija; estas dos las víctimas.

> *"El drama se desata muy a prisa, fue repentino y simultáneo y llevado al de golpe al paroxismo del furor: cada una se apodera de una adversaria,* ***le saca viva los ojos de las orbitas*** *(hecho inaudito, según se ha dicho, en los anales del crimen) y luego las rematan."* Realizado el crimen atroz, *"Lavan en seguida los instrumentos de ritos atroces, se purifican ellas mismas, y se acuesta en la misma cama. '¡Buena la hemos hecho!' Tal es la fórmula que se intercambian, vaciada de toda emoción a la orgía de sangre (...) Al juez no le darán ningún motivo de su acto (..) Ante los tres médicos expertos se mostrarán sin ninguna señal de delirio, ni demencia.*
>
> *En los antecedentes del crimen figuran algunos datos imprecisos, la hermana para obtener la emancipación de su hermana menor. Un secretario general las había encontrado 'chifladas'; un comisario central atestigua encontrarlas 'perseguidas' Hay también el cariño singular que las unía, su inmunidad a cualquier otro interés, los días de descanso que pasan juntas en su habitación.* ***Pero ¿acaso le han preocupado a alguien, hasta entonces, estas rarezas?*** *Se omite también el dato de un padre alcohólico, brutal, que, según se dice, ha violado a una de sus hijas, así como el precoz abandono de su educación (3.339)*

Han pasado cinco meses aisladas una de otra en la cárcel, Christinne tiene una agitación violentísima, **trata de sacarse los ojos sin conseguirlo, le colocan una camisa de fuerza.** Se niega alimentarse, realiza actos expiatorios de carácter repugnante. *"Habían convencido a la mayoría de los psiquiatras de* ***irresponsabilidad de las asesinas"(3.340)*** Las hermanas son condenadas por un tribunal, Christine condenada a muerte, debe ser decapitada. El Tribunal se opone al célebre doctor Logre que pide un contra-peritaje. *"No merecen indulgencia, dice el Tribunal".* Lea es condenada a 10 años de trabajos forzados. Christine es internada en un psiquiátrico, el desencadenamiento de una psicosis esquizofrénica la lleva a una caquexia vesánica, delira: *"Creo que en la otra vida yo debería ser el marido de mi hermana" (3.342)* Como sostiene Dupré: *"Christine Papin ha ejecutado contra ella misma la pena de muerte la pena de muerte pronunciada sobre ella por la justicia de los hombres" (1.193)*

Lacan reafirma su doctrina de la paranoia, el delirio como reacción a los "fenómenos elementales", vuelve a echar por tierra la teoría de la "Constitución de la personalidad paranoica". La intencionalidad del crimen paranoico tiene el destino de un auto castigo. El asesinato y sus variadas formas que revelan *"la significación fundamental humana de la pulsión fundamental (de muerte). (3.341)*

Lacan sostiene que el acto de las Papin no hace sino comprometer a todos los seres humanos, lo que habita en el inconsciente de todos, hace al dicho, a la metáfora-*"sería capaz de sacarle los ojos".* Razón por la cual *"El contagio emocional de este crimen y las exigencias punitivas de la opinión (...) para beneficio de aquellos a quienes les espanta la vía psicológica* ***por la que estamos lle vados al estudio de la responsabilidad*** *"(3.341)*

Lacan enfatiza los prejuicios que llevan a los expertos a conclusiones erróneas sin atender lo que el Comisario Central advirtió, ***"porque no se sabe que la estereotipia de las palabras en tales enfermos, están antes incluso de que esas palabras se concreten en formulas delirantes."****(3.342).* La Folie a Deux de las Papin: *"las formas de las psicosis se nos muestran en las dos hermanas, sino idénticas,* ***cuanto menos correlativas"(3.343).*** No admite que estén afectadas al mismo tiempo por el mismo delirio, cuanto más es simultáneo.

"Los delirios a dúo se encuentran entre las formas más antiguamente reconocidas en las psicosis. Las observaciones muestran que se producen electivamente entre deudos muy cercanos, padre e hijo, madre e hija, hermanos y hermanas. Digamos que su mecanismo de sugestión contingente ejercida por un sujeto delirante sobre un sujeto débil y pasivo." (3.343) Si bien Lacan vuelve a poner el acento en el dato de la cohabitación, 'medroso refugio', de las hermanas luego del crimen, enfatiza la frecuencia de la Folie a Deux en el grupo familiar.

Lacan va más allá, sostiene que los numerosos casos de paranoia *"Nos había conducido a considerar la estructura de las **paranoias** y de los delirios vecinos como un terreno enteramente dominado por una suerte de ese complejo fraternal" (3.345)* Retoma el caso "Aimée" como una trasferencia de su *"odio amoroso",* fijado a su hermana, *"esa hermana convertida en su ideal (...) la que se renueva en sus nuevos perseguidores que no son más que imágenes" (ibid 345)* El complejo fraterno, *"El mal de ser dos que afecta a estos enfermos no los libera sino apenas de mal de Narciso. Pasión mortal y que acaba por darse muerte" (3345)* El caso Aimée y las Papin encuentran su punto en común en la Folie a Deux, el delirio de autopunición.

Las Papin lo conducen a Lacan a lo que, años más tarde, formulará como "El Estadio del Espejo". *"Pero es como si las hermanas no hubieran podido siquiera tomar, respecto la una de la otra, la distancia que habría sido necesaria para hacerse daño. Verdaderas almas siamesas, forman un mundo cerrado para siempre."(3345)*.

Las Papin son cuatro

Entre ellas no pueden hacerse daño para poder separase, un daño para poder tener la alteridad especular fallida. ¿Cuál de las dos es la afectada?. Se mantienen unidas ¿pero el **co-delirio** estabiliza a cual? Este se 'rompe' cuando interviene la madre entre ellas con su delirio persecutorio, allí se produce el pasaje al acto criminal psicótico, las víctimas son lo real de ellas, lo que no puede ser vivido en ella o entre ellas.

Remito al texto de Francis Dupré ***"La solution du pasaje à l'acte" (1)*** ya traducido al castellano. Es el estudio sobre el complejo anudamiento de una *"Folie a plusiers"*. Emilia que rompe con la madre Clémence, entra al Convento del "Buen Pastor" en la búsqueda del padre excluido. Clémance nunca toleró, menos aún que Christine reivindique esta pasión paternal, expresada en un delirio reivindicatorio: seguirla a Emilia. Entre Clémance y Christine hay una *"Folie a Deux simultanée",* ambas son psicosis delirantes activas en oposición.

Pero la dupla Christine con Lea es una *'Folie a Deux comuniquée',* en esa dupla Christine se estabiliza en la paranoia, y logra ser una delirante activa en la dupla con su madre; **tener la apariencia de una buena persona como domestica.** Es la carta encontrada en la habitación de las hermanas, escrita por su madre Clémence, las acusa y amenaza e inculpa a ellas y a sus patrones; rompe la dupla de las hermanas Papin. Que es una dupla asimétrica, Christine es el polo activo inductor del delirio en Lea, produce el efecto de convicción del **co-delirio,** Lea le cree sin discutirla.

La Familia

El texto de Lacan ***"La familia",*** escrito de 1946, plantea que, desde Freud, el grupo familiar dejó *"de ser un tema de paráfrasis y se convirtió en objeto de análisis concreto"(4.58) "De ese modo, da lugar a los sentimientos más arcaicos y más estables que unen el individuo a la familia. Abordamos en este caso el complejo más primitivo del desarrollo psíquica que se integra a todos los complejos ulteriores"(4.60).* Lacan afirma lo contrario a muchas corrientes del psicoanálisis, sobre todo la kleiniana, la nostalgia del pecho cubre la angustia de la pérdida de la vida intrauterina. *"La separación prematura en la que se origina un malestar que ningún cuidado materno puede compensar" (4.66)* Es La 'Prematuración específica del nacimiento' es la que implica la intensidad y duración del sentimiento materno. Esta prematuración se anuda a la tendencia psíquica a la muerte, como intentos de reencontrar la madre. *"Que la imago de la madre se relacione con las profundidades del psiquismo y de que de su sublimación sea particularmente difícil" (468)*

> "La unidad doméstica del grupo familiar(..)La nostalgia del todo se funda en el sentimie nto materno (..) se reconocerá esta nostalgia de la humanidad de la armonía universal, abismo místico de la fusión. Esta problemática la desarrolla Lacan durante toda su enseñanza, criticando los psicoanalistas que en la teoría creían que recuperaban el 'todo de la unidad materna', en otras palabras la unidad incestuosa. *"Hegel señala que el individuo que no lucha por ser reconocido fuera del familiar nunca alcanza, antes de la muerte, la personalidad."* (4.70)
>
> "El Estadio del Espejo", Lacan fundamenta la originalidad de su doctrina de la identificación en psicoanálisis. La 'prematuración del nacimiento' es causa de la incoordinación del cuerpo, un

estadio que vivencia al cuerpo y a la percepción temporo-espacial 'como despedazadas'; de allí la tendencia psíquica a una recomposición. *"Se trata de una estructura arcaica de mundo humano cuyos vestigios han sido revelados por el inconsciente" (4.80)* Fantasías de desmembramiento del cuerpo, de castración, la imagen del doble. La fase de la imagen especular representa la tendencia *"a restaurar la unidad perdida (...) con el predominio de las funciones visuales" (4.81)*

Pero es crucial lo que Lacan asevera de esta fase narcisista respecto a la problemática de la Folie a Deux; el Caso de las Papin. *"La percepción del otro no es suficiente para romper el aislamiento afectivo del sujeto(...) la imagen del doble que es lo central, o la ilusión de la imagen, de todas maneras y en todos estos casos, ese mundo, como lo veremos,* ***no contiene al prójimo"*** *(4.81)* Lo que contiene esta imagen primordial ambigua, es la de su propio Yo como un doble, la que lo aliena en la alteridad entre el otro que es él, no ha incluido al semejante. Por ello Lacan la designa *"intrusión narcisista",* a esta intrusión primordial, la confusión originaria de la identificación primordial con la propia imagen. Pero ocurre que el encuentro es al mismo tiempo, la identificación con la imagen especular de sí mismo con la del semejante. El objeto socializante es en primer término **la competencia vital y celotípica con el hermano,** *"Ello implica la intrusión de un objeto tercero que reemplaza a la confusión afectiva y a la ambigüedad especular mediante la concurrencia de una situación triangular (..) la concurrencia implica al mismo tiempo rivalidad y acuerdo (..) encuentra al mismo tiempo al otro y al objeto socializado. Los celos humanos se distinguen de la rivalidad inmediata: se revelan así como el arquetipo de los sentimientos sociales" (4.83)* El 'tercero' es causal de toda la serie de trastornos como de la socialización; el psicoanálisis le restó importancia.

A la 'Intrusión Narcisista' se ha complejizado con *"El Complejo de la Intrusión";* el niño ha advertido la 'intrusión de semejantes, el hermano. *"Cuando comprueba que tiene hermanos junto a él en la relación doméstica familiar (...) el reconocimiento de un rival de 'otro' como objeto(...) los celos infantiles han permitido esclarecer su papel en la génesis de la sociabilidad(..) la de que el partenaire confunde la parte del otro con la suya propia y se identifica."(4.71/72/73)* Se trata entonces la emergencia de *"La imago del semejante necesaria para una adaptación real entre partenaires (...) Se comprueba entonces que la imago del otro está ligada a la estructura del propio cuerpo y, más especialmente, de sus funciones de relación , por una cierta semejanza objetiva."(4.74)* Sobre este punto quiero destacar que hace el fundamento operativo de la estructura de la 'Comunidad terapéutica' en la recuperación de drogadependientes, más aún en aquellos con graves patologías.

"El Complejo de intrusión. Los celos. Arquetipo de los sentimientos sociales" . Es el título de desarrollos fundamentales de Lacan vinculados a la 'intrusión traumática del hermano' que reactiva el destete primordial. *"El reconocimiento de un rival, es decir de un 'otro' como objeto" (4.73) "El papel del* ***doble íntimo*** *(...) una situación de competencia vital con su hermano(...) una identificación con el otro, objeto de la violencia."(4.76).* Lacan encuentra en la intrusión del hermano' él punto de partida de masoquismo primario (la pulsión de muerte) en el 'malestar del destete primordial'. Esta problemática Lacan la retoma en el Seminario de la Ética del psicoanálisis cuando descifra lo que el mandamiento del 'amor al prójimo' encubre.

O sea, el sujeto no confundido con su propia imagen e identificado a esta, exige: *"El sentido de la agresión primordial es la condición previa para una identificación con el 'otro' (...) Es así que la violencia del suicidio primordial engendra la violencia del asesinato imaginario del hermano (...) se limitan a consumar la perdida del objeto materno" (4.77)* Las fuentes de este masoquismo primario ***"en sus primeros actos del juego la reproducción de ese malestar mismo y, de ese modo, lo sublima y lo supera"*** *(4.77)* se encuentran en la pérdida primordial del mítico antro materno.

La identificaciones paterna *"momento culminante del Edipo constituye el prototipo de la sublimación (...)ocupa el lugar del doble con el que el yo se identificó inicialmente y a través del cual puede confundirse aún con el prójimo" (4.103)* La imago paterna, no la materna es la verdaderamente estructurantes, al sustituir el narcisismo especular estable las identidades sexuales. Su fracaso dará lugar a perversiones o a la psicosis. *"Estas conexiones se explican por el hecho de que el grupo familiar, reducido a la madre y a la fratría, da lugar a un complejo psíquico en el que la realidad tiene a mantenerse como imaginaria o, a lo sumo, como abstracta. La clínica demuestra, efectivamente, que el grupo así 'descompletado' favorece en gran medida la eclosión de las psicosis y que en él se observan la mayor parte de los casos de delirios a dos." (4.86)*

"Los complejos familiares en patología" Un título que habla por sí solo; no explica la razón porqué post-lacaninos se opusieran a todo la psicología que fundamente el trabajo con los grupos familiares. *"El grupo familiar desempeña una función formal en las psicosis: temas familiares que predominan en los delirios por su conformidad con la detención que constituyen las psicosis en el yo y en la realidad." (4.115)*

"Las anomalías de la personalidad cuya constancia en la familia del paranoico es sancionada por la designación habitual de ***"nido de paranoicos"*** *que los psiquiatras aplican a estos ambientes, la frecuencia de la transmisión de la paranoia en línea familiar directa (...) por ultimo, la electividad* ***casi exclusivamente familiar de los casos de delirio a dos."***

"En nuestra opinión, los delirios a dos son los que mejor permiten. Aprehenderlas condiciones psicológicas que pueden desempeñar un papel determinante en las psicosis" (4.126)

Estos delirios a dos se observan constantemente, en un grupo familiar que Lacan los denomina como 'descompletado', se refiere a la parejas de la folie a deux formadas por *"una madre y una hija o dos hermanas."(4.127)*. Es la complejidad de los **co-delirios** entre Clemance, Christine y Lea. La "Folie a Deux a plusieurs", el modo de anudarse, lo desarrolla en el Seminario "Le sinthome".

"La Familia" es una lectura obligada y olvidada que amplía la problemática de la 'Folie a Plusiers' del grupo familiar.

Seminario "Le Sinthome". Clase del 16 de Diciembre de 1975

> ***"****Hubo un tiempo en el que yo avanzaba en una cierta vía, antes de que estuviera en la del psicoanálisis, es el de mi tesis: 'De la psicosis paranoica en sus relaciones', decía 'con la personalidad'. Si tanto tiempo he resistido a la nueva publicación de mi tesis, es simplemente por esto: es que la psicosis paranoica y la personalidad como tal no tienen relaciones, simplemente por esto: es porque eso es lo mismo. "En tanto que un sujeto anuda de a 3 lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real,* ***él no es soportado más que por su continuidad. Lo Imaginario, lo Simbólico y lo Real son una sola y misma consistencia; y es en eso que consiste la psicosis paranoica".***

Lacan subvirtió la tesis kraepeliniana, la paranoia no escapa "al automatismo metal", la estructura de la psicosis. La 'personalidad' no tiene un significado psicológico de 'La Personalidad', sino la cualidad personal del paranoico, la aparente racionalidad de su delirio crónico sistematizado, que unida a su megalomanía, tiene fuerza de convicción ante su interlocutor por la estructura cerrada-consistente del discurso Pero Lacan va más allá, la estructura de la psicosis paranoica debe ser entendida en la trama de anudamientos

Esta continuidad de *"una sola y misma consistencia"* de los tres registros, hacen la estructura del discurso del delirio paranoico, cuando lo dice es para él perfectamente comprensible; por estar en el plano de la comprensión es incomprensible. Es un discurso *"inaccesible, inerte, estancado a toda dialéctica." (5.37)* Por ello la significación del discurso paranoico es tan difícil de captar; por eso se lo llama "La locura razonante", es claro y ordenado en sí mismo; su 'consistencia' hace cre er que por sí mismo se comprende. Por ello sostiene Lacan que cuando se cree que han 'comprendido' se cae en la ilusión de comprender. ¿Qué quiso decirnos? es lo que abre el lugar para *"La pregunta ¿Quién habla? Debe dominar todo el problema de la paranoia (..) el carácter central de la paranoia es la alucinación verbal." (3.339) U*na alucinación verbal al no ser sensorial es muda. En el caso Christine Papin debemos preguntarnos de que modo escuchaba la voz de su madre Clemence.

El 'síntoma' neurótico que anuda a las 'tres' es Emilia Papin, que en busca del padre forcluido entra al convento, motivo del 'delirio paranoico de Clemance y Christine, anudados como 'Folie a Deux simultanée'. Entre Christine y Lea una 'Folie a Deux commuiquée'.

> *"De entender bien lo que hoy enuncio, se podría deducir de ello que a 3 paranoicos podría ser anudado a título de symtome un cuarto término que se situaría como tal, como personalidad, en tanto que ella misma sería, respecto de las 3 personalidades precedentes, distinta y su síntoma. ¿Esto es decir que sería paranoica ella también?, Nada lo indica en el caso (...) Lo que no impide que respecto de esta cadena que* ***desde entonces ya no constituye una paranoia"***

"Y es precisamente en eso que consiste hablando con propiedad el 'sínthome' y ***'Le Sínthome', no en tanto que es personalidad, sino que respecto de otros 3 se especifica por ser 'sínthome' y neurótico****. Y es en eso que una ojeada nos es dada sobre lo que ocurre con el inconsciente: es en tanto que el 'sínthome' lo especifica que hay un término que se relaciona con él más especialmente, respecto de lo que ocurre en el 'sínthome' tiene una relación privilegiada, del mismo modo que aquí en el nudo de 3 anudado borromeanamente (...) para retomar el término del que me servía hace un momento-es en tanto que hay un lazo del 'sínthome' a algo particular en este conjunto de 4, es, para decirlo todo, en tanto que hay ese lazo (...) que tenemos pareja y que es en tanto que el 'sínthome' se vuelve a ligar al inconsciente y que lo Imaginario se liga a lo Real que tenemos que ver con alguna cosa de lo que surge el 'sínthome'.*

Es tanto más difícil hacer esto que no se imiten simplemente, que por el hecho del dicho se componen en un nudo triple, de donde mi inquietud: ***tras haber hecho el hallazgo de que ese nudo triple se anudaba de a 3 borromeanamente, he constatado que, si se han conservado libres entre ellos, ex-siste un nudo triple jugando en una plena aplicación de su textura, que es perfectamente cuarto y que se llama el 'sinthome'. Listo."***

Emilia como el 'síntoma neurótico' del conjunto paranoico se comporta como ' Le sinthome' un de los nombres del padre que hace la suplencia del padre forcluido. Este anudamiento mantiene el equilibrio de Christine y Lea hasta que es roto por la madre, allí se precipita del **co-delirio** al pasaje al acto criminal de las hermanas Papin.

Carlos y Juana, un caso de folie a Deux

Durante casi dos meses consume de 4 a 5 gramos de cocaína diarios, durante el día trabajo y de noche mantiene otras actividades. Según Carlos a raíz del consumo, comienza a experimentar sentimientos persecutorios-alucinatorios, por esta razón es asistido en la guardia de un Hospital Psiquiátrico, lo medican con Halopidol. Decide por fin ser internado en una Comunidad Terapéutica, continúa con la misma medicación pues los síntomas no le desaparecen. Luego de un mes decide abandonarla y recurre al Programa Andrés, asevera que le reporta mayor confianza, pues años atrás se internó en el Programa.

Lo que se comprueba durante las entrevistas es, la psicosis paranoica, esta emerge con posterioridad a las vivencias persecutorias-alucinatorias, las propias del período sin interrupciones del consumo de altas dosis de cocaína. Estas vivencias se han organizado, en el momento de la entrevista, en un deliro sistematizado. Es su creencia, profundamente razonada, que se basa en que él es víctima de una conjura. Al mismo tiempo hace saber, con una frialdad plena de soberbia, de su 'antigua violencia justiciera', de víctima es un victimario. Relata con frialdad la agresión que realizó 'por justicia' contra personal policial, por ello tiene una Causa. O bien la que hubiera hecho, 'lo hubiera matado' a un conocido que se propasaba con sus compañeros.

El delirio sistematizado lo refiere con ambigua creencia: se trata del complot organizado por la Abogada, la dueña del Dto., no solo quiere desalojarlo por las deudas de alquiler, lo hace seguir. Carlos tiene la evidencia incorruptible que, no solo lo siguen personas desconocidas, sino que él escucha 'algo así como sus voces', las de quienes atentan contra él. El propósito final es arruinarlo y encarcelarlo. Su posición de víctima preanuncia el riesgo del paso a la acción violenta contra sus perseguidores anónimos, o bien estallido de una psicosis disgregativa.

¿Por qué nada de esto ocurrió? Su esposa, hasta el momento del desencadenamiento delirante-alucinatorio, ha actuado como el 'sostén' de la paranoia de Walter, se ha ofrecido como víctima del rencor, la que él dice tener con las mujeres, no pierde oportunidad en agredirla, sobre todo si un hombre la mira. Es el rencor que 'guardo con mi madre, me abandonó a poco de nacer'. Su padre, un hombre violento, un marino ausente de su casa desde siempre, cuando aparecía repartía su violencia en la familia. Su padre, por lo contrario, es y ha sido un ídolo para él.

Su esposa ha actuado como la participe de sus actos delictivos, ella es el reconocimiento de su razón delirante megalómana, Carlos relata con profundo orgullo megalómano, que sus cien actos delictivos fueron sin causar daño alguno: él infunde temor a sus víctimas más por su presencia que por la portación de un arma, por ello usa una de juguete. Comenzó a los 5 años su actividad delictiva y perversa con su hermano. El consumo comienza con solventes a los 11 años, desde allí a la cocaína en dosis crecientes.

Desde su delirio razonante pasa a esgrimir poderosas razones de orden moral, es inflexible en la crítica del Programa Terapéutico que decidió abandonar, lo hizo por falta de un régimen normativo que lo lleve a su restablecimiento. Lo compara con el Programa Andrés, donde años atrás fue residente por el consumo de drogas, si bien hace su crítica por la rigidez de las normas, afirma que fue la rigidez normativa lo que lo ayudó, por eso vuelve al Programa se interna en 1997 como residente de la modalidad terapéutica Comunitaria.

La alternancia de su lógica paranoica y la rigidez moral, las que fundan las razones de su afección paranoica, hacen el pasaje constante del delirio a un razonamiento coherente. Pasa de una lógica a otra; de su sistema delirante al fundamento de las razones morales en los Programas. Razón de su adaptación al grupo Comunitario y sus normas; pero es su integración al mismo más la medicación (Olanzapina) lo que produce en pocos meses la estabilización de su psicosis.

Al esgrimirlo con racionalidad altruista, su sistema delirante queda aparentemente oculto en su racionalidad. Su estructura paranoica se destaca en su continuo empeño en verificar las imprecisas pruebas de sus creencias delirantes, ante todo, al argumentar ser víctima de una conjura. No se detiene en la escucha de las voces alucinatorias, sino en las pruebas de la conjura. No se aísla de la realidad, la enfrenta como paranoico a quienes provocan la adversidad de su vida.

Un rasgo megalómano infaltable en la paranoia, el que va sosteniendo todo su discurso como su actitud, es la fría meticulosidad de sus relatos y el cúmulo de información, la cara contraria del delirio de ser observado, vigilado. Así relata su reconocida incapacidad en el trato con las mujeres, ha sido el rencor con su madre, por ello Carlos afirma que fue la causa del oficio de peluquero, para mejor comprender a las mujeres. Es por ello, afirma, ‘que mi mujer esté al lado mío en las entrevistas y en todo momento de mi vida, es mi apoyo pero la maltrato y ella lo acepta sin quejarse". La esposa confirma los dichos de Carlos, “sé que soy su sostén, hago lo que él me pida"

Su esposa Juana, una neurosis histérica, es el sostén con sus fantasías perversa sexuales, fantasías predominantemente masoquistas, con las que logra ejercer un dominio, como única mujer posible, en la vida sexual de Carlos. Meses después de su ingreso se cuestiona la relación que él mismo denomina como perversa con su esposa, está dispuesto a separarse de ella. Juana se desespera, entra en una crisis depresiva; Carlos parece seguro y tranquilo. El es portador de HIV, hay un agravamiento en su serología. Esto le produce una fuerte depresión cuyo contenido no escapa al razonamiento paranoico.

Se trata de una ‘Folie a Deux communiquée’, la ruptura del **co-delirio** que los une ha traído trastornos diferentes en ambos, permite concluir que este **co-delirio** es el que mantenía a Carlos en una cierta estabilidad, entre ellas no haber pasado al acto criminal ante sus ‘perseguidores’.

Bibliografía

1- Dupré Fancis. La"solution"du pasassage à l´acte. Le double crime des soeursPapin. Editiones Erés

2-G. G. Clérambault. Les délires passionnels. Ornicar? 32 Navarin

3-Lacan Jacques. De la Psicosis Paranoica y sus relaciones con la Personalidad. 1932. Siglo XXI Editores..

4-Lacan Jacques. - La Familia. 1946 Editores Homo Sapiens.

5- Lacan Jacques - El Seminario Las Psicosis. 3. Paidos

6-Lacan Jacques - Structure des psychoses paranoiaques. Ornicar? 44. Navarin.

7-Henri Ey. - Tratado de Psiquiatría. Toray Masson,S.A. Barcelona.

8- Nasio Juan David. - El libro del dolor y el amor. Gedisa

9-Porge Eric. - La folie a Deux. Litoral Revue de psychanalise. 3/4 Editions eres.

El cabo Paz

Marta Sialle de Gauna

En el principio era la Ley.

La cultura, la humanidad, son impensables fuera de una dimensión de organización institucional y de organización grupal que representa, la presencia material, de la ley en el principio.

Hay la culpa, desde que penetramos en la existencia, y al acceder a la vida accedemos a la institución, sometiéndonos a una regulación. Somos hijos de la Ley.

Freud, con el mito del crimen del padre primordial, da cuenta del surgimiento de la humanidad, momento inaugural del pacto social, por el que los hombres se someten a una ley, que se cumple a través de ellos, sin que ellos lo sepan dando existencia a la cultura humana, vía prohibiciones que son tabúes.

Punto de partida. Toda cultura, implica obediencia a leyes, que definen los lugares dentro de esa cultura, que distribuyen las identidades de los que participan en esa cultura y las condiciones para pertenecer a ella.

Se nace de la madre, de la que hay que separarse por el efecto del Nombre del Padre.

El Nombre del Padre, que es el ***no,*** y al tiempo el nombre que el padre otorga situándonos, en un orden genealógico, fundamento del Derecho romano, origen de las legislaciones de occidente.

Derecho centrado, en la figura y en la función del *pater-familiae,* determinante de los sistemas de filiación, de parentesco, de los modos de cumplimiento de la ley de prohibición del incesto, y de la transmisión de los bienes y de los males.

El derecho, instituye al sujeto, como un sujeto dividido, como un sujeto que es, el sujeto de las leyes, que operan sobre él y a las que debe obedecer, y al instituir las leyes instituye también lo reprimido, lo que el sujeto debe suprimir de si mismo, como aspiraciones al goce, para poder ser un sujeto que vive dentro de la ley.

La ley, que es lo primero, instituye la división del sujeto y al instituir la división del sujeto, crea el deseo, como aquello que resulta de la presencia de la ley. Es decir que la ley, genera un mundo donde el sujeto, no se reconoce a si mismo, porque tiene que desconocer algo esencial, que existe en él, que es la aspiración a gozar.

En tanto que la Ley existe, estamos llamados a rendir cuentas. Es la vida regulada por la ley .

Nos identificamos, introyectamos, incorporamos, como si fuesen propias, las instancias del discurso de la ley, las instancias del discurso ajeno que se apropia de nuestros cuerpos y regula sus aspiraciones al goce. Regular el goce es la función de la ley. Pero allí... *" una fuerza aniquilante en el destino de todo sujeto"*, el Superyo.

> *" Donde emerge el descuartizamiento del sujeto, allí su incidencia : mandatos insensatos que irrumpen sorpresivamente en el mas "normal" de los sujetos, compulsiones irrefrenables, coerciones inexplicables, obediencias masoquistas, "rasgos de carácter" indelebles, practicas autodestructivas silenciosas o estrepitosas, actos expiatorios o sacrificiales ligados a culpas infundadas, estruendosos fracasos como respuestas al triunfo, extraños empeoramientos en momentos de franca mejoría, delitos perpetrados para obtener castigos que apacigüen oscuras culpas, crímenes inmotivados, cobardía moral...arsenal nuclear del superyo*". (Marta Gerez Ambertin)

El deseo inconsciente, no sabe de la ley y nada quiere saber de ella, pese a lo cual es la ley, la que hace al deseo

La ley, aparece como la manifestación misma de la razón, siendo sin razón, lo que no comprende que la razón, es la razón jurídica.

El sujeto del psicoanálisis es el sujeto del derecho. El derecho romano, institucionaliza el cuerpo, nos hace cuerpos habitados por la ley.

> *"...la articulación entre el derecho y el psicoanálisis, es el tema que subsume el tema de la culpa en el sentido de que sobrevuela sobre él, y que se ejemplifica de una manera paradigmática en el caso de aquello que podría ser o que resulta ser el mayor de los crímenes, que es el homicidio " (Nestor Braunstein).*

Homicidio, desobediencia a la palabra del Padre, símbolo del parricidio, de la que Freud hace arrancar el origen de la humanidad.

El cabo Luis Leónidas Paz es ya historia en Santiago del Estero, por un acto criminal. El sujeto es resultado de su acto. En tanto psicoanalistas interesa ver las consecuencias, en cuanto a la producción del sujeto que resulta del acto. Pasaje al acto , a partir del cual el sujeto en esta historia, será otro que, el que era antes.

El caso del cabo Paz

El jueves 3 de Enero de 1935, el diario El Liberal, publicaba en grandes titulares:

> **FUE MUERTO A BALAZOS UN JEFE DEL REGIMIENTO 18**
>
> **Autor del hecho es un suboficial del mismo cuerpo**
>
> Pretendió increpar a su víctima y al oír la orden de ser arrestado avanzó contra ella descargando su revolver
>
> Relato del hecho. El mayor Carlos Elvidio Sabella fue muerto en el Casino del Regimiento 18 de Infantería, por el cabo Luis Leonidas Paz.
>
> El mayor Sabella se encontraba departiendo, tras el almuerzo, en el Casino de Oficiales, sin que detalle alguno ni precedente sospechoso pudiese anticipar el drama cercano. Ocupaba la cabecera de la mesa.
>
> A las 13.50 horas, se presentó el cabo Paz, vistiendo un capote y sin permiso reglamentario. Desde allí, cuadrado, pidió hablar con el mayor Sabella, pero éste, mientras continuaba la conversación y hacía un ligero ademán que significaba estar ocupado con los allá reunidos, le dijo que no podía atenderlo. El cabo Paz insistió, por tres veces, recibiendo la misma contestación:
>
> "Ya le he dicho cabo Paz, retírese".
>
> Por tercera vez el cabo, siempre desde la puerta, a viva voz se dirigió fuertemente al mayor para exigirle una entrevista. Recién el jefe suspendió su conversación y dirigiéndose al teniente Deimundo que se hallaba a su lado le indicó que hiciera retirar al cabo Paz y lo detuviera arrestado.
>
> El cabo Paz dio rápidamente unos pasos, desenfundó un revolver que traía oculto entre sus ropas, de un salto se ubicó en el extremo de la mesa y casi recostándose sobre ella, comenzó a descargar su arma contra el jefe, en forma inusitadamente veloz. Un violento martilleo y una sucesión de 6 estampidos desorientaron a todos.
>
> Cometido el hecho, sin decir palabra, salió precipitadamente de la pequeña sala y huyó por la galería, en dirección a su casa. Al parecer dos oficiales lo habrían perseguido, cerca de 400 metros, disparando contra él, hasta que el cabo se entregó sin oponer resistencia.

A un costado de la página, en un pequeño espacio, algo se decía del cabo

> **Se destacaba como soldado el victimario**.

Se destacaba por su nivel cultural, ya que había llegado hasta primer año de la Escuela Normal. Pero donde se distinguió fue en la Escuela de Clases, como excelente soldado.

De su familia: una hermana menor casada con un hijo constituye toda su familia, ya que el año anterior, su padre, murió trágicamente frente al regimiento, recibiendo un balazo mortal, de " segunda mano" El proyectil disparado por un suboficial, dirigido a su mujer, fue a alojarse en el cuerpo del padre del cabo Paz.

Continuaba la crónica, con un detalle que intentaba dar cuenta del accionar del cabo:

> "tenía un defecto capital, en su carácter impulsivo, que lo llevó a una serie de **postergaciones en su ascenso...** el hecho determina una conformación de su carácter, que lo llevó a más de un acto peligroso de irresponsable".

Después de cometido el homicidio **se mostró tranquilo**. Está incomunicado y ha quedado sometido a **Un Consejo de Guerra**

El sábado 5, en primera página se leía

> **FUE CONDENADO A MUERTE EL CABO PAZ**

Desde, ese día la prensa local, y sucesivamente la de todo el país, se ocupó del tema, alcanzando ribetes insospechados. Se organizaron marchas, hacia la casa de gobierno, donde todo un pueblo pedía por su vida. El general Justo, entonces presidente, recibió innumerables telegramas solicitando clemencia. Finalmente el 9 de Enero, a los siete días del hecho, fue ejecutado, en medio de un enfervorizado pueblo, que había tomado partido por el cabo Paz.

Qué es lo que tenemos para decir sobre el tema , y qué correspondía hacer con el cabo Paz, victimario y víctima de determinadas condiciones de existencia militar - social, condenado a la pena capital ?

Tomaremos las palabras de Braunstein:

> *En un sentido todo homicidio es un parricidio. Hay la dimensión del parricidio, porque a quien se mata es a un padre, en tanto que cada ser humano participa del padre.*
>
> *En otro sentido, se trata de un filicidio, porque todos somos hijos del estado, más precisamente todos somos hijos del texto, somos hijos de la ley, somos hijos de la Constitución, como ley de leyes. En ese sentido es el padre, matando al hijo, en un filicidio.*
>
> *Se castigaría con la pena de muerte, generalmente al que ha matado, se trataría de la retaliación, de la aplicación de la ley del talión. Él, ha matado a un padre, el padre, en defensa del padre muerto, mata al hijo, y en ese plano es que habría una dimensión de filicidio en la aplicación de la pena de muerte.*

La ley como artificio, la ley como organización sistemática de las normas, que regulan la vida social, que instituyen la vida y que conducen los hombres hacia la muerte, la ley positiva tiene su organismo rector en el Estado.

El estado, es quien asegura el cumplimiento de la ley.

En el pensamiento kelsseniano, el estado es la ley, y es el derecho. No existiendo el Estado y el Derecho sino que el Estado, es el Derecho, que justifica ese Estado. Y el Derecho es la fuerza, es la dominación. El Estado, es el texto que organiza y dirige y opera, a través de las acciones de todas sus ***instituciones.*** Es

decir un tejido de escritos, de escrituras, conjunto de textos, que delimita las fronteras dentro de las cuales, el estado ejerce su ***jurisdicción***, es decir *dice lo que es la justicia en ese sitio*.

Para Kelssen, detrás de todas las ideas de justicia, lo que existe es, una lucha por el poder.

La intervención del Estado, se hace a través de, los *aparatos ideológicos*, que son los que funcionan con recursos del lenguaje, con recursos de la palabra y de la organización de la palabra; *aparatos represivos*, cuando los ideológicos fallan y un tercer tipo de aparatos que son *aparatos técnicos* del estado, manifestación de una necesidad estructural del estado.

El cabo Paz. Sujeto del Estado, del Derecho, de la fuerza, encarnada en El Ejército, forma de presencia del Estado que garantiza la sujeción, imponiendo al cuerpo una relación de docilidad-utilidad, que Foucault llama las *"disciplinas"*, que a través de los siglos llegaron a ser fórmulas generales de dominación.

Distintas de la esclavitud, de la domesticidad, del vasallaje, tienden no solo, a aumentar las habilidades, ni a hacer más pesada su sujeción, sino a formar un vínculo que hace al cuerpo tanto más obediente cuanto más útil.

> *"Fabrica cuerpos sometidos y ejercitados, cuerpos " dóciles". La disciplina aumenta las fuerzas del cuerpo (en términos económicos de utilidad) y disminuye esas mismas fuerzas (en términos políticos de obediencia) "... La disciplina es una anatomía política del detalle...En ésta gran tradición de la eminencia del detalle vendrán a alojarse ...todas las meticulosidades ...de la pedagogía militar, de todas las formas finalmente, de encauzamiento de la conducta".*

La disciplina, procede ante todo, a la distribución de los individuos en el espacio, otorgando a cada sujeto su lugar, a fin de vigilar la conducta, apreciarla, sancionarla*,* todos, procedimientos para dominar.

La unidad en la disciplina es el *rango,* lugar que se ocupa en una clasificación, que le permite individualizar los cuerpos por una localización, que los distribuye y los hace circular en un sistema de relaciones, que marcan los lugares y garantizan la obediencia de los individuos

La primera de las grandes operaciones de la disciplina es, la constitución de los *"cuadros vivos*" que establecen el orden y permiten a las fuerzas armadas tener, un registro general y permanente.

Al mismo tiempo, el control disciplinario, impone la correlación entre el cuerpo y el gesto " *Un cuerpo bien disciplinado forma el contexto operatorio del menor gesto"* y define cada una de las relaciones que el cuerpo debe mantener con el objeto que manipula. El poder viene a deslizarse, sobre toda la superficie en que el cuerpo y el objeto contactan, constituyendo un complejo cuerpo-arma.

Esto exige un sistema preciso de mandos. La orden no es explicada, es precisa y debe provocar el comportamiento deseado. Al percibir la señal, el subalterno debe reaccionar al punto, según un código artificial, establecido de antemano.

> *"El soldado disciplinado comienza a obedecer, mándesele lo que se le mande; su obediencia es rápida y ciega; la actitud de indocilidad, el menor titubeo sería un crimen"... "En el corazón de todos los sistemas disciplinarios funciona un pequeño mecanismo penal. Beneficia de cierto privilegio de justicia con sus propias leyes , sus delitos especificados , sus formas particulares de sanción , sus instancias de juicio"... en el ejército reina una verdadera micropenalidad del tiempo (retrasos ausencias, interrupciones de tareas), de la actividad (falta de atención, descuido, falta de celo), de la palabra (charla insolencia), del cuerpo(actitudes incorrectas, gestos impertinentes, suciedad) de la sexualidad (falta de recato, indecencia) .Al mismo tiempo se utiliza, a título de castigos, una serie de procedimientos sutiles que van desde el castigo físico leve, a privaciones menores y a las pequeñas humillaciones. La disciplina recompensa por el único juego de los ascensos, permitiendo ganar rangos y puestos; castiga haciendo retroceder y degradando*

La propuesta de kelssen, es asegurar en el estado, ***la circulación de la palabra***, esto es, que los sujetos del estado puedan discutir y participar en la elaboración de las normas, en las que consiste ese Estado, compartiendo con Freud, una concepción del mundo, que supone, la posibilidad de elaborar un

pensamiento científico, despojado de ideologías, despojado de ilusiones, trabajando alrededor de lo que la realidad es, para poder transformarla. En *Dios y Estado,* muestra la profunda unidad, entre la idea de Dios y la idea de Estado y qué es lo que está en el fondo de la idea de Dios. La idea de Dios como un concepto, a entender desde la perspectiva jurídica.

> *"representaciones de Dios y del Estado, coinciden plenamente. El Dios nacional es simplemente, la nación deificada en la personificación.*

Freud, en sus textos de los años 20, plantea la existencia de la aspiración a gozar, a la que hay que renunciar para a integrarse en la estructura social. Partiendo de la idea de que, en cada hombre existe una lucha interior entre pulsiones que se oponen entre si: las pulsiones de vida y las pulsiones muerte, y que los hombres, no están orientados naturalmente hacia el bien, sino que, deben ejercer a través de la cultura, una lucha para dominar lo que les llevaría destruirse y a destruir a los demás.

SOBRE EL CONSEJO DE GUERRA

Consejo de Guerra: su formación está establecida para determinados casos, por el artículo 40 del Código de Justicia Militar

"No hay pena si no ha ley" . El cabo Paz conocía perfectamente la ley. El Consejo de Guerra tendría que evaluar el acto, y las consecuencias del acto, *y juzgará la intención*, no como el juez, que no puede juzgar sobre el intento de hacer daño, sino únicamente sobre el daño efectivamente realizado

La ley militar, el Código de Justicia Militar, representante de los funcionarios del día, de la ley escrita, del texto que se puede memorizar y que no tiene contradicciones, en un tiempo en el que, en éste pueblo los psicoanalistas, funcionarios de la noche, del soñar de las equivocaciones, de la ambigüedad, de la incertidumbre, de lo que no se puede objetivar, no tenían existencia, se erguía inexorable: **este delito es castigado con la pena de muerte por el artículo 538, inciso 1, cuando se infiere al superior herida o lesión grave. No tiene atenuante que haga modificar la pena, ya que el artículo 511, prohíbe terminantemente en estos casos atenuar el castigo, que haga modificar la pena pertinente.**

El Código de Justicia Militar, no daba lugar a atenuantes. En este proceso, el capitán Máximo Garro, encargado de la defensa, dijo :

No intentaré rebatir los graves cargos que formula el señor fiscal, pero si haré notar las circunstancias extraordinarias que han llevado a un hombre bueno a romper el equilibrio psicológico que ha provocado este sensible hecho.

Recordó que durante 5 años, el cabo Paz había sido postergado en su ascenso, que sufrió reveses económicos por cargas de familia, agregando**:**

El nuevo castigo, fue la causa inmediata que convirtiendo al hombre en autómata quiebra su voluntad y provoca lamentable tragedia, que no obró en estado normal ya que se trataba de un hijo de padre alcohólico, orgánicamente enfermo, como lo prueba la ficha médica, formulándose esta pregunta ¿puede un hombre normal, por un arresto de 15 días ir hasta el delito? Esto es obra de un anormal... **El ejército no es una maquina, sino que está formada por hombres y por ello pido una justicia humana para mi defendido**

El defensor, apelaba a un régimen penal humanitario, intentaba evitar la pena de muerte, que no es sino una venganza del otro por lo que él ha realizado.

Llevaba 5 años castigado. Tal el concepto militar, para el que es postergado en su ascenso, lo cual le impedía concretar un anhelo, unirse a su novia. Dando lugar al tejido de fantasías en el pueblo, quien sostenía que Sabella gozaba castigando al joven cabo, obstaculizando sus salidas con arrestos, momentos en que aprovechaba para encontrarse con la novia del cabo.

Pero la historia oficial de esto nada dice, sino que por repetidas veces se dirigió a su superior y le pidió una entrevista, quería ser escuchado para evitar un arresto del cual no podía responsabilizarse.

Su acto, fue pensado, quizás en las largas horas y días de arresto. No encontraba otra salida.

> *"que el acto y muy particularmente el acto criminal, el pasaje al acto, es un intento de curación. Es un intento, de solucionar un problema que el sujeto tiene. Algo a lo que no le puede dar otra solución, no le puede encontrar mejor solución en el plano económico, de su economía subjetiva, que intervenir a través de una acción, de un acto, con lo cual él resuelve un conflicto, una tensión interior.* (Braunstein)

Su declaración

A las 12.23 hs. hizo su entrada, fuertemente custodiado. Su porte era marcial, su rostro demacrado con los ojos ligeramente hundidos, demostraban un concentramiento de espíritu, que sin embargo no llegó a traducir ningún arrepentimiento

Contestó a todas las preguntas, realizando una crónica fluida, concreta, detallista, fríamente clara, sin emoción alguna, como si él hubiera sido un inteligente espectador.

Comenzó a dar sus datos personales: argentino, 27 años, soltero, domiciliado en...no pudo seguir hablando, rompió en llanto incontenible, y esposado hacia atrás, no podía enjugarse las lágrimas, que corrían en sus mejillas entre sollozos, escondiendo el rostro para no ceder a la emoción legítima que lo embargaba,o al temor por su destino, cuando no, ante algún recuerdo familiar o afectivo. Siguió respondiendo con palabras entrecortadas. Hubo que hacer un breve paréntesis par dejar humanamente a que el homicida reaccionara.

La sala se había contagiado del ánimo del cabo. Reinaba un profundo silencio, en que las palabras, ahora desahogadas y firmes del cabo, cobraban sorpresa general. Tranquilizado y sobreponiéndose con presencia de animo extraordinaria, entró a confesar su crimen y a expresar su premeditación, como su decisión terminante de matar a Sabella si no lograba que éste lo atendiera en una queja que había interpuesto infructuosamente.

Dijo que el 2 de Enero, encontrándose de franco, fue llamado por Sabella, quien le comunicó que estaba arrestado por quince días, por haber traído en la chata del tren, que regresó de Tartagal a un cocinero que había sido despedido de su puesto. Quiso aclarar que nada tenía que ver en el asunto, pero el mayor Sabella, se retiró sin aceptar aclaraciones.

El cabo habló con el subteniente, que era el que había autorizado el viaje, y este a su vez intentó explicar al mayor Sabella, pero un superior le aconsejó que dejara las cosas como estaban y aconsejó que Paz cumpliera el arresto.

Trabado por el rencor, buscó nuevamente a Sabella para hablarlo, y al no encontrarlo, fue hasta el rancho (la cocina) donde había guardado el revolver que momentos antes había traído de su casa, dispuesto a atentar contra la vida de su jefe. Expresó que tenía el propósito terminante de matar al mayor si no lo atendía en su requerimiento. Se dirigió al casino, pidió al encargado que lo anunciara ante Sabella, volviendo aquel con respuesta negativa, ordenándole que se retirara. Quedó un instante reflexionando y se decidió. Se acercó rápidamente a la puerta del comedor y desde allí grito: " Parte para el mayor Sabella ", intentando con ello, sin darse a conocer, atraer al mayor hacia afuera. Escuchó que el mayor ordenaba que pasara detenido a la guardia al cabo Paz, y que alguien se levantó para cumplir la orden en cuya circunstancia el cabo desenfundó su arma y desde la puerta apuntó a su víctima.

Varios se levantaron, lo que lo obligó con aplomo perfecto a levantar ligeramente el revolver a fin de no herir a otros, - la primera bala fue a parar arriba en la puerta- , hizo otro disparo sin avanzar desde la puerta, aprovechando un claro que se mostró a sus ojos y que le presentaba el cuerpo libre de Sabella que se había agachado. Siguió avanzando, desconcertando a todos y en el extremo mismo de la mesa, atacó decididamente descerrajándole dos disparos más seguidos y veloces.

Pudo ver que Sabella se recostaba hacia la derecha, salía de la mesa, siempre agachado , que venía a su encuentro , pero Paz siguió avanzando , estaba dispuesto a matarlo *para dejar un ejemplo en todos los cuarteles del país,* y desde dos metros escaso descargó su arma disparando los dos proyectiles restantes

"El homicida en acto, se erige criminal redentor, que carga sobre si... la culpa de los otros y del padre asesinado" (Marta Gerez)

Fue cuando Paz, acaso dando por finalizado el formidable drama, volvió el arma contra si mismo, gatillando infructuosamente, pues ya no tenía balas. Su intento de suicidio quedó frustrado y debió entonces recurrir a la fuga, sin rumbo, desorientado, hasta que escuchó un disparo y tuvo la certeza de que era perseguido. Se detuvo, levantó las manos y se entregó.

Firmó su declaración con aplomo absoluto, sin emoción tranquilo.

Estamos frente a un parricida. ¿Porqué pensar a Paz como parricida, cuando no mató a su padre?

Somos hijos de la ley. Para Lacan, desde los albores de la humanidad, la figura de la ley se confunde con la figura del Padre. La Ley es el Padre. El Padre encarna la Ley. Todo crimen nos pone ante una circunstancia en donde el aparato jurídico puede cumplir una función clínica al permitir que quien es culpable pueda subjetivar su crimen.

Al decir subjetivar el crimen, el psicoanálisis, no esta hablando de dar una explicación etiológica, causal del crimen, sino de la posibilidad de producir a partir del crimen un nuevo sujeto, un sujeto diferente.

Si la función que se solicita del aparato jurídico es que reifique al sujeto , el desafío para el psicoanalista sería encontrar un procedimiento que nos permita subjetivar al reo, es decir, hacer que el crimen, que es irreversible, sirva para que de él resulte un sujeto : un sujeto otro que sea el sujeto de su acto. Por lo tanto un sujeto, que asuma las consecuencias de su acto, y un elemento fundamental para ello es el castigo, la sanción penal. Pero únicamente a través de una elaboración subjetiva del acto mismo, y la muerte descarta toda posible elaboración subjetiva

La justicia y el derecho no tienen nada que ver. Tal la posición de Kelsen.

Porque todo grupo, que tiene el poder elabora una teoría de la justicia, que justifica su propio derecho. Las fuerzas armadas, en tanto aparato del Estado, justifican la Ley que rige en él, racionalizaciones del que ejerce el poder.

Toda sociedad, en presencia del crimen es llevada a revivirlo simbólicamente mediante el intérprete de los procedimientos, con el fin de humanizarlo inscribiéndolo como transgresión, y al hacerlo reintegrarlo en la palabra dándole un sentido. Así el encadenamiento de las causas que conducen a un individuo a cometer un delito no es un caso solamente individual. Interesa a la sociedad toda, en cuanto acto que pone en cuestión lo prohibido.

La sociedad santiagueña de 1935, primero organizándose en la periferia, luego masificándose, realizaron manifestaciones frente a la casa de Gobierno, vivando al cabo Paz, entre los discursos de prominentes hombres de la ciudad.

El gobernador Castro, prohibió que se lo vivara, solo podían pedir clemencia, y recordó al pueblo que había un hogar destruido por Paz, y **una familia agraviada: la militar** y que las leyes están hechas para ser cumplidas. **¿Cuál ley? ¿ojo por ojo, diente por diente ?**

El país entero se vio conmovido y los pedidos de clemencia al presidente Justo no cesaron hasta minutos antes de la ejecución. A partir de un minúsculo barrio, poblado por trabajadores, que enviaron innumerables telegramas, hasta instituciones como la Acción Católica, la Federación de Asociaciones de Fomento y Cultura de Barrios, que invitaban a gremios, profesionales, sociedades deportivas a fin de formular petitorios, la Cámara de Diputados, el Centro Renovación de la U.C.R. , maestros nacionales y provinciales, incontables firmas pidiendo conmutar la pena al cabo Paz.

La sociedad, el pueblo santiagueño, el encadenamiento de las causas, tejía otra historia, poblada de ¿fantasías?, ¿realidades?

La gente murmuraba, que el cabo sufría permanentes arrestos de parte del jefe, que así evitaba el encuentro con su novia, a la que el mayor habría pretendido

La gente murmuraba, que solo para humillarlo, lo postergaba en los ascensos.

Que la fecha para el casamiento estaba fijada para el 5 de enero.

Consignaba el diario El Liberal*: Rumores* variados y confusos tienden a crear un ambiente de novelería, inexistentes que encuentran difusores llenos de fantasías.

El 8 de Enero diario publicaba:

> **EL SUBOFICIAL DEBERÁ SER AJUSTICIADO PUBLICAMENTE Y DE DIA**

Al día siguiente del fusilamiento, grandes titulares anunciaban

> **OFICIALMENTE SE DIERON PUBLICIDAD LAS DOS SENTENCIAS RECAIDAS EN EL PROCESO AL CABO PAZ**

Son las del Consejo de Guerra Especial y su confirmación por el Consejo Supremo de Guerra y Marina: insubordinación a mano armada en acto de servicio, art. 635 inciso 2 , Código de Justicia Militar, y que para su represión lo castiga el art. 538 inciso 1 ,con la pena de muerte.

9 de Enero de 1935, caluroso verano santiagueño.

En el barrio El Triángulo, los vecinos invitaban al comercio a clausurar sus puertas y pusieron crespones en las viviendas

El pueblo se agolpó desde la madrugada, frente al cuartel.

Entonando el Himno Nacional. Mujeres que lloraban, enloquecidas por la angustia se arrodillaban ante los soldados. Hombres que gritaban a voz de cuello y niños confundidos.

La gente intentó penetrar en el cuartel, para impedir la ejecución. La orden no se hizo esperar. En cada ventana, se apostó un soldado, disparar al aire, para dispersar los revoltosos. Un militar retirado, me refirió, que la pena podría haberse conmutado, si Paz vía su defensor, la hubiese solicitado, pero el cabo se negó hasta el último momento a pedir la conmutación de la pena. Manifestó que se hallaba preparado para morir y que prefería eso a un confinamiento para toda la vida.

El fusilamiento (relato del señor Carlos Sanchez Peralta)

> "Al mediodía estábamos ya formados en uno de los patios del regimiento. Desde bien temprano un enorme gentío había cercado el cuartel que entonces tenía en todo su perímetro cercas de alambre. Numerosos soldados, suboficiales y oficiales, con sus armas prontas, estaban apostados en actitud de combate, ante la posibilidad de alteración del orden. Los soldados del Distrito Militar estaban frente al mismo banquillo, detrás a un metro de distancia del pelotón de fusilamiento. A mi me tocó un lugar estratégico frente mismo al banquillo a 12 metros de distancia.
>
> A las 13 horas llegó el gobernador de la Provincia...Así transcurrieron los momentos previos que fueron prolongándose más de una hora, ya que se esperaba de un momento a otro la llegada del telegrama del General Justo.
>
> A las 14.30 perdida ya toda esperanza de conmutación, se dio la orden de que fuera traído el cabo Paz... caminaba con paso marcial y resuelto. Su semblante era de total serenidad. Ya frente al pelotón pidió que no le vendaran los ojos y que le abrieran la chaquetilla del pecho. Estaba esposado hacia atrás. Pidió hablar con el gobernador... con palabra clara y altiva , la voz firme, le

dijo : Señor Gobernador quiero agradecerle profundamente cuanto ha hecho para salvarme la vida. ..Se Leyó la sentencia. Cumplida esta ceremonia, se nos dio la orden de ¡FIR...MES!

El cabo Paz se paró del banquillo y con palabra vibrante, casi gritando ordenó al pelotón:

¡APUNTEN BIEN MUCHACHOS! y levantando la mirada al cielo dijo con gesto de absoluta dignidad:

¡VIVA DIOS Y MI PATRIA!

El suboficial de su propio grupo con lágrimas irreprimibles levantó la mano derecha para decir:

¡Apunten...Fuego!

La onda expansiva arrojó el cuerpo a tres metros del banquillo. Y acto seguido el mismo suboficial sin poder reprimir el llanto, era su superior inmediato y su gran amigo, le dio con mano temblorosa, el tiro de gracia...Así murió un soldado santiagueño. Evoco al cabo Paz con un valor magnífico, como el soldado que murió por su honor y la felicidad prometida a su novia. Fue ese su holocausto."

Un silencio de segundos medió entre las detonaciones y la explosión de la muchedumbre. Inmediatamente en actitud delirante, se precipitó sobre el alambrado de los cuarteles y entre una desaforada grita descargó una lluvia de cascotes, dirigidos a oficiales, suboficiales y soldados. Desde el interior del cuartel se contestó el avance con descargas de fusiles al aire para atemorizar.

La gente dispersada se dirigió por diversas calles al centro de la ciudad. En las adyacencias de los cuarteles se veían mujeres desmayadas.

Apedrearon el edificio del distrito militar N° 61, varias casas de comercio, el comité de la U.C.R., la sede del Obispado, el edificio de Rentas, la casa de Gobierno, rompieron surtidores de nafta, incendiaron máquinas viales .

Pasaron más de sesenta años. El cabo Paz se convirtió en leyenda. El pueblo no lo olvida, y curiosamente, antes que Evita, antes que los 30.000 desaparecidos de la Argentina, por obra del mismo aparato del Estado, en el anecdotario popular, se refería que por temor a un levantamiento popular, el cadáver había sido enterrado en el mismo batallón, en un lugar desconocido, y que solo muchos años después, fue entregado a sus familiares.

Este dato me recordó las palabras de Marta Gerez cuando dice **el destino inmediato de lo mejor que se puede hacer ante un duelo, es el acting.** El velorio es un acting, es la manera de dar alguna cobertura. La tumba es fundamental

Al parecer, el anecdotario popular, estaba en lo cierto. En un pequeño recuadro del periódico local, se leía en pequeñas letras:

No se entregó el cadáver a los familiares del cabo Paz.

Su hermana no pudo velarlo

La tumba del cabo Paz fue a posteriori, cita obligada de los herederos de su historia, al punto que aún hoy no falta el que pregunte sobre el lugar donde sus restos descansan, para homenajearlo dejándole unas flores.

Retomando nuestro tema, cómo trabajar para restituir al sujeto su imagen fundadora?

En este caso, el paso al acto, con el valor manifiesto de un parricidio, nos pone ante la demanda subjetiva de un criminal, que confesándose culpable, pide que se lo ayude a colocar al padre en si mismo. Si el presidente Justo, ironía en su nombre, hubiese conmutado la pena de muerte, la sentencia hubiese tenido

en este contexto, valor de interpretación, en el sentido psicoanalítico del término y de notificación de la Ley del Padre.

Concluyo con una cita de Marta Gerez Ambertín

> "La ecuación tentación-renunciación (y sus estaciones intermedias: crimen o pecado, culpa, arrepentimiento, angustia, castigo, confesión, autopunición) carece de resolución simple. La hostilidad estructural de la cultura, que sitia al sujeto por dentro desdoblándolo contra si mismo desde el imperativo superyoico, solo puede negociarse desde los singulares límites del deseo no sin consecuencias, no sin contradicciones, no sin restos de sangre."

Notas

(*) Trabajo presentado como parte del requisito de aprobación del Curso de Posgrado: La subjetividad en Derecho y en Psicoanálisis (Criminalidad y Peligrosidad Subjetiva)**,** organizado por: Universidad Nacional de Tucumán- Facultad de Derecho y Cs. Sociales - Secretaría de Posgrado - Centro de Investigaciones Sociológicas

Bibliografía Consultada:

Braunstein, Nestor - Goce

Foucault - Vigilar y Castigar

Freud, Sigmund -Psicología de las masas y análisis del yo

Pueden los legos ejercer el Psicoanálisis

Gerez Ambertin, Marta -Las voces del superyó

Kafka, H. -El proceso

La condena

Ante la ley

Kelssen, H.- Teoría general del Derecho y del Estado

Teoría pura del Derecho

Lacan, J. - La psicosis paranoica y sus relaciones con la personalidad

Funciones del Psicoanálisis en la criminología

Legendre, P. Lecciones: El crimen del cabo Lortie

Fuentes consultadas:

Lic. en Historia: Graciela Ruiz de Manfredi, Prof. Hector Quinzio, Sr. Carlos Sanchez Peralta

Archivos del diario El Liberal

De la peligrosidad del loco y de la locura del delincuente

Javier Grotiuz

Crímenes, castigos y sociedad

En este trabajo intentaré seguir determinada línea acorde con los conocimientos adquiridos durante el curso de Psicología Forense, tratando de llegar un poco más lejos en el aprendizaje y enriquecimiento que siempre se genera en este tipo de instancias. El tema está profundamente relacionado y atravesado por las relaciones entre la Psicología, la Psicología Forense y la sociedad. Para realizar la introducción me voy a apoyar principalmente en M. Foucault, que como se sabe es un estudioso de la/s historia/s o procesos que dieron lugar al surgimiento y posterior evolución del Derecho Penal, de la Medicina y Psiquiatría. Sus genealogías en este sentido son de gran ayuda para contextualizar este trabajo, aportando una visión interesante del tema. Foucault además fue uno de los fundadores del "Grupo de información sobre las Prisiones", ayudando a darles voz a los presos.

Según Foucault habría dos historias de la verdad: una es una especie de historia interna de la verdad, la que se hace a partir de la historia de las ciencias; la otra una historia externa, exterior a la verdad, en donde también se definen un cierto número de reglas de juego de subjetividad, dominios de objeto, tipos de saber: las prácticas judiciales. Estas son formas utilizadas por el Hombre para definir tipos de subjetividad y formas de saber.

Lo que Foucault nos dice es que las formas jurídicas y su evolución en el campo del derecho penal dan origen a un número de formas de verdad.

En el S.XIX se inventó a partir de problemas jurídicos, judiciales y penales, una forma de análisis que Foucault llama *"examen*" (recordemos que la indagación era una de las formas favoritas utilizadas anteriormente, por ej. por la Inquisición, o antes aún, por los Griegos). Estas formas de examen dieron lugar a la Sociología, a la Psicología, la Psicopatología, la Criminología, etc. Se ve que éstas nacieron en conexión directa con la formación de un cierto número de controles políticos y sociales.

Entre los siglos XVIII y XIX se puede establecer el surgimiento de un nuevo tipo de organización de la Sociedad, la sociedad "Disciplinaria". Esta puede ser caracterizada (según Foucault) por la reforma y organización del sistema judicial y penal en Europa y el Mundo, presentando particularidades según el país, pero a nivel general las transformaciones se pueden resumir así:

Se separa el crimen o la infracción y se lo desvincula de la falta moral o religiosa. La falta es cometer un pecado (penado por la religión); la infracción penal o crimen es penada por la ley y formulada por el órgano Legislativo del poder político.

Una ley penal debe representar lo que es útil para la sociedad, definir como reprimible lo que es malo para la sociedad; de esta forma se determina negativamente lo que es útil.

El crimen ya no es más algo relacionado con el pecado o con la falta, es algo que damnifica a la sociedad, es un daño social, una perturbación. El criminal es aquel que perturba a la sociedad, que la damnifica. Tomando en cuenta que la ley penal debe permitir sólo la reparación de la perturbación causada a la sociedad y no una venganza o la redención de un pecado, la ley debe ser hecha de tal forma que el daño causado por el individuo a la sociedad sea pagado.

De esta última idea se extraen varios tipos de castigo:

> *El castigo expresado en la afirmación* (para Bentham Beccaria) "tú has roto el pacto social".
>
> *La exclusión*: se publica la falta, se muestra a la persona públicamente, suscitando en la gente una reacción adversa.

La tercer pena es *la reparación del daño social*, el trabajo forzado, que obliga al individuo a realizar una actividad útil para el Estado para compensar el daño.

La cuarta pena consiste en *que el daño no pueda volver a ser realizado*; o sea la ley del Talión.

Estos castigos fueron planificados por numerosos teóricos importantes como Bentham y Beccaria, pero posteriormente el sistema penal adquirió otros rumbos.

Esas formas de castigo fueron sustituidas por una forma de castigo muy común en nuestros días, me refiero al *encarcelamiento*, la prisión. En los proyectos teóricos de la reforma del S.XVIII no estaba pensado este sistema de castigo, pero a pesar de ello se generalizaría muy rápidamente, teniendo un acompañamiento de la legislación. Ya no importará lo que es útil para la sociedad, sino que se ajustará al individuo. Para asegurar este control de los individuos es que la institución penal ya no quedará sólo en manos de un poder autónomo, el Poder judicial. O sea que el control se descentralizará en una serie de institucionales laterales, tales como la Policía y una red de vigilancia y corrección. Es así que la Policía cumple funciones de vigilancia y las instituciones psicológicas, psiquiátricas, etc. de corrección. Se desarrollan así en torno a la institución Judicial una serie de instituciones que permiten el control de los individuos al nivel de su peligrosidad. Foucault llama Disciplinaria a esta sociedad que surge sustituyendo a la Penal.

De esta manera llegamos al concepto de Panoptismo. Esta es una forma de saber que se apoya en el examen (no en la indagación como antes). El panóptico (idea de Bentham) era una construcción en forma de anillo y en el medio había un patio con una torre. El anillo estaba dividido en celdas que daban al interior y exterior. En la torre central había un vigilante, que visualizaba toda la celda con su mirada, quedando el individuo que se encontraba en la celda totalmente expuesto y visible. Esta construcción podía ser utilizada por distintas instituciones, como la escuela, la prisión, el manicomio, etc. En el Panóptico lo que se buscaba era la vigilancia continua y sin interrupción sobre los individuos, ejercida por alguien que tuviera poder sobre ellos (maestro de escuela, psiquiatra, etc.), constituyendo también un saber acerca de aquellos a los que vigila, que apunta a determinar si el individuo se comporta como debe, si cumple con las reglas, etc.

El *panoptismo*, como un rasgo de nuestra sociedad, tiene tres aspectos que son: la vigilancia, el control y la corrección, constituyendo una dimensión característica de las relaciones de poder que existen en nuestra sociedad.

En nuestra época las instituciones anteriormente mencionadas (prisión, psiquiátrico) ya no tienen la función de excluir, sino de fijar a los individuos. Pero la exclusión no ha desaparecido, sino que actúa a niveles más implícitos. Cualquiera que recorra un psiquiátrico (tuve esa experiencia) o una cárcel, se puede dar cuenta de esto.

Entonces se puede ver cómo se forma un saber extraído de los individuos mismos a partir de su propio comportamiento.

También se forma otro saber a partir de la observación y clasificación de los individuos, un saber clínico, el de la psiquiatría, la psicología, la criminología, etc. Por lo tanto, los individuos sobre los que se ejerce el poder pueden ser el lugar en donde se extrae el saber que ellos mismos forman. Esto debería encaminarse hacia fines terapéuticos, devolviendo este conocimiento de tal forma que sea útil a quienes lo necesitan y son partícipes activos en su construcción.

Ley, peligrosidad y locura

Veamos como se relacionan, dice Loudet, *"sujeto en estado peligroso, es aquel que por condiciones psíquicas que constituyen o no entidades nosológicas o simples desequilibrios permanentes o transitorios, por hábitos adquiridos o impuestos en la vida colectiva o por otras causas simples o combinadas, se encuentra en la posibilidad temporaria o permanente de tener reacciones antisociales".1*

Si bien esta definición sobre peligrosidad es muy completa no se refiere a ningún hecho delictivo, sino a reacciones antisociales. De ella se desprende que para ser un sujeto peligroso para la sociedad no tiene

por qué haber infringido la ley previamente, sino que éste puede ser un estado anterior y permanecer latente. Significa que el delito (ya sea por desequilibrios psíquicos o no) es definido en su estado anterior (antes de que suceda), definiendo al que podría llegar a ser "peligroso" antes de que lo lleve a cabo. Ferry propone dos denominaciones: *"Peligrosos sociales" (son potencialmente peligrosos pero no han delinquido) y los "peligrosos criminales"(que sí han cometido un delito).2*

La psiquiatría trata el tema desde otro ángulo, considerando a los "potencialmente peligrosos" dentro de una categoría, los trastornos de personalidad, y dentro de ésta los trastornos de personalidad antisocial. Estos se caracterizan por actos impulsivos, agresivos, antisociales, egosintónicos, con tendencia a la repetición. Son también llamados Sociópatas o Psicópatas por su tendencia a infringir las normas sociales. Habría dos tipos de psicopáticos, los que llaman "marginados" (generalmente salen en las crónicas policiales) y los Psicopáticos "integrados" que cuentan con recursos más sofisticados para llevar adelante sus fines.

¿Qué similitudes o diferencias tienen el delincuente y el psicópata?. Para empezar hay que decir que no todos los delincuentes son psicopáticos, ni todos los psicopáticos son delincuentes. *No es* quien **quiere** sino quien **puede.** Creo que esto se puede aplicar tanto para el psicopático como para el delincuente (que como veremos tienen muchos puntos de encuentro).

El delito y la enfermedad pueden ser formas de alienación en su sentido etimológico, pudiendo ser permanentes o circunstanciales, por motivaciones personales, ambientales y vinculadas a una determinada estructura del sujeto, en donde intervienen factores bio-psico-sociales entre otros.

Cuando el delito es circunstancial y al mismo tiempo inexplicable tanto por su modalidad como por su realización y ejecución se podría estar en presencia de lo que nos habla Lacan en el Seminario "*El Acto Analítico*" (1967inedito): *"El sujeto por así decirlo, se precipita desde allí donde está, desde el lugar de la escena donde solo puede mantenerse en su estatuto de sujeto como sujeto fundamentalmente historizado y báscula esencialmente fuera de la escena: tal es la estructura del pasaje al acto"*

El delincuente como vimos se conforma como un agresor del medio en que vive a partir del s. XVIII en adelante. El sentido que adquiere este vínculo (con el medio y con todo) tiene características particulares según el tipo de individuo, y en función de las condicionantes anteriormente mencionadas. Es aquí donde tienen que tener participación activa la Psicología, la Psiquiatría y la Criminología. Como vimos ya desde un inicio tienen relación entre sí y con los nuevos paradigmas de las leyes penales.

La línea que separa la locura de la peligrosidad, del delito es muy fina, flexible y borrosa aunque de alguna forma se tiene que estipular un límite para no caer en "vacíos" legales (que de hecho los hay con respecto al tema) y que se genere una intromisión de las ciencias psicológicas con las legales. Es por esto que la Psiquiatría, la Psicología y la Criminología trabajan en conjunto y en colaboración (entre otras cosas) para evitar este tipo de incidentes.

Reincidencia: ¿inconsciente delictivo?

Cuando la Psiquiatría o la Psicología intervienen a pedido de la Criminología (Juez) lo hacen básicamente para determinar las características psicológicas de aquel que delinquió y está siendo juzgado por un delito. Se le realizan peritajes Psiquiátricos y Psicológicos con los fines de saber si el sujeto acusado es imputable; para saber si puede ser juzgado como responsable de sus actos. Una dificultad en el campo psiquiátrico y psicológico para resolver el problema de la peligrosidad es el hecho del delito. Este es por demás un tema complejo, porque en general se trabaja después que se cometió el delito, estableciendo la peligrosidad a posteriori, pero ¿cuáles son los criterios para medir el grado de peligrosidad sin que haya delito?; ¿hay alguna forma de detectar a quien fuera a delinquir antes que lo lleve a cabo?. Las estadísticas indican (basta con fijarse en las entradas a la cárcel) que el que delinque una vez generalmente reincide, debido a una conjunción de factores estructurales individuales, ambientales, etc.

Hay que tener en cuenta que el delito no es el único factor para establecer un criterio de peligrosidad, en cuanto a potencial y pronóstico, porque si no ¿cómo podríamos anticiparnos a aquel que nunca delinquió, pero que por sus características se puede presumir que pueda caer en esta falta legal, como por ej. un psicopático?.

La historia tiene mucho que ver para condicionar los parámetros con que se miden estos criterios; no es lo mismo las repercusiones de un crimen de similares características ocurrido en el S.XVIII que en la actualidad, además que los crímenes han ido evolucionando (aparentemente) hacia formas (si atendemos al sensacionalismo de los medios) cada vez más brutales.

Retomando el tema de la peligrosidad y la probabilidad de reincidir del delincuente, podemos ver y analizar este hecho también desde la Psicología y más precisamente desde Lacan. Análisis situado desde una concepción en la que se considera al sujeto en tanto hablante, engendrado en una estructura de lenguaje, o sea, sostenido por un discurso.

Lacan nos habla de una insistencia significante para la repetición, relacionándolo con la noción de rememoración, Vallejo la define como *"recuperar un elemento que estaba perdido en el encadenamiento de la historia simbólica del sujeto".* 3 Esta idea nos conduce a ver la diferencia en que debe ser pensada, y no solo como mera reproducción de conductas, retorno de necesidades, que nos ayuda a pensar un poco mas la delincuencia y la reincidencia. Freud en 1914 nos decía que el analizante actúa lo reprimido, lo olvidado, en lugar de recordarlo, en el sentido de la rememoración 4 Se puede decir según esto, que lo que no puede ser rememorado se repite en las conductas. ¿Se puede ver en el delincuente reincidente?. ¿En que medida se podría aplicar al reincidente para determinar el grado de determinismo psicológico en sus conductas?.

Hay que tener en cuenta que el contexto que engendró esto fue la clínica, lo que hace difícil su aplicación en el campo de la acción criminal. Pero la realidad del psiquismo es indiscutible, así como su funcionamiento, lo que hace creíble y posible poder emplear estos conceptos en un ámbito tan dispar (con respecto a la clínica) como es el de la criminología. En la clínica la resistencia juega a favor de la repetición, y lo que insiste no es lo que resiste, sino el inconsciente, en tanto estructura significante, que está estructurado como un lenguaje.

La repetición opera como *"temporalidad historizante de la experiencia de la transferencia*".5

Si rememorar es tan importante para la cura y viene de la mano de la repetición, trasladándolo a la criminología, ¿no podría ser un elemento a tener en cuenta para la curación del reincidente? ¿se podría encausar este deseo?

Claro que también juega el deseo del Psicólogo, implicado en la escucha, en la pregunta y en la interpretación y de alguna forma el deseo del analista condiciona la posición del analizante en relación con su discurso. Dice Lacan en el Seminario "La apertura de la sección clínica": "la clínica psicoanalítica debe consistir no sólo en interrogar al análisis sino en interrogar a los analistas de modo que estos hagan saber lo que su práctica tiene de azarosa y que justifique a Freud el haber existido" . Creo que son elementos a tener en cuenta por el Psicólogo tratante del delincuente, ya sea en la cárcel o afuera para junto a otros técnicos de la salud favorecer una recuperación.

El padre y el amo

En relación al vínculo paciente-psicólogo (que se puede dar en la cárcel) se puede trabajar desde el seminario de Lacan del año 1969-70 sobre el "*Envés del Psicoanálisis",* en donde trata dar cuenta de cuatro discursos. Va a interesar fundamentalmente el discurso del Amo.

S1 lo define como el significante fálico: Nombre del Padre, es el que inicia una cadena de significantes. La S tachada es el sujeto significante del saber que concierne a un sujeto, y que esta dividido por la palabra. La a minúscula representa el objeto parcial (según la terminología Freudiana) que causa el deseo. Los lugares serian el Agente que hace actuar, debajo ubica la Verdad, a su derecha ubica al Otro y por debajo pone la producción.

DISCURSO DEL AMO

S1	S2
$	a

LOS LUGARES SEGÚN EL GRAFO SON:

Agente	Otro
Verdad	Producción

Es un discurso que como Agente está representado el significante primero que funda la batería de significantes que instaura al sujeto y que está dirigido a un saber. Lo característico es la escisión propia de ese sujeto, ya que la línea separa lo manifiesto de lo latente. Como producción Lacan ubica la causa del deseo. Por el contrario como oposición ubica el discurso del Analista, actuando éste como Agente y causa de un deseo apuntando al sujeto, que en el curso del análisis va a producir un saber, que está referido a su saber.

El punto de partida es el imaginario, pasando luego a desarrollarse en el plano simbólico. En su curso sobre *"Las psicosis*", se va perfilando en ese orden un nombre: el del Padre...*"hace falta una ley, una cadena, un orden simbólico, la intervención del orden de la palabra, es decir del padre".* Habría una primacía del padre sobre el amo, en tanto representante del orden de la palabra, del orden simbólico.

Lacan en el "*Envés del Psicoanálisis",* hace referencias a la situación política de su medio, e intenta responder interrogantes centrales para el sujeto actual, a la luz de las determinaciones del capital, de las formas de la ciencia y el saber. Se interroga sobre la esencia de la libertad del hombre (releyendo a Freud), nos habla de cómo se mantiene un discurso de amo, de la situación del goce y el estatuto de la verdad y el saber en nuestra sociedad contemporánea, pasando por cuál es el límite para el amo moderno.

¿Qué sería el amo?, ¿Un nombre de discurso? ¿qué es un discurso? *"una estructura que excede a la palabra",* pudiendo existir el discurso sin la palabra. Lacan ubica en su esquema del discurso del Amo al saber (S2). Salvando las diferencias epistemologías, hay que tener en cuenta que M. Foucault también ubica al saber en el lugar de poder. De alguna forma a él también le interesa el lugar del Amo y el del esclavo, pensando que sí se puede cambiar ese lugar, pese a que históricamente no hay muchos indicios de que eso suceda (como podría pensar Hegel). Lacan y Foucault tal vez pudieran estar de acuerdo en una cosa: en interrogarse acerca del saber en un mundo transformado vertiginosamente por la ciencia, particularmente en los últimos 25 años.

En el esquema poder-saber, es interesante interrogarse por la verdad. Para Lacan entre la producción y la verdad no hay relación ni comunicación, porque por más que se produzcan y se creen necesidades, estas no tendrán relación con el sujeto en posición de verdad. Se puede ver que nada separa al goce, se configura una circularidad sin fin: el circuito del consumo.

Es común a lo largo de la historia que se identifique el padre con el amo, incluso en la terapia el analista juega el doble rol Padre-Amo. Aunque para Lacan el padre podrá ser el esclavo, con la condición que esté sostenido en el valor simbólico del trabajo, que aunque lo aliena, también le otorga la consistencia imaginaria del ser padre. Pero existe otra razón concerniente con la propia estructuración subjetiva que tiende a emparentar el padre con el amo, que tiende a confundir uno y otro, esto es por una operación neurótica.

En relación al vínculo psicólogo-delincuente y delincuente-carcelero y, en definitiva, institución penal y judicial, ¿cómo se podría ver, siguiendo los razonamientos anteriores, la relación amo-padre?. El ser amo, implica ocupar el lugar del saber, el del discurso, el de la verdad del saber. Pero para que exista el amo tiene que haber un esclavo, ¿quién sería el esclavo en este caso?; podría ser el delincuente, pero él también sabe, él tiene el conocimiento mas valioso para su liberación, el del Inconsciente. El problema es que este es un conocimiento que no tiene fácil acceso. Para develar los misterios de la criminalidad y en particular del criminal (aquel que comete crímenes) es indispensable trabajar con el material latente que está en ese discurso. Claro que atendiendo a los factores individuales, sociales, familiares, y su interrelación para que esto tenga sentido.

Cuando escuchamos por los medios de difusión de información las siguientes palabras: "peligroso criminal....." ¿qué sentimos?, ¿temor de que nos pase a nosotros?; nos preguntamos ¿por qué lo haría?, ¿cuáles fueron las razones?. En general es un ¿por qué? lo primero que nos viene a la mente. En algunos casos se podría justificar por la privación que sufre el delincuente (ambientes socioeconómicos muy

carenciados), pero en otros no. En algunos casos (o en todos) hay que indagar mas allá de lo obvio, para descubrir los motivos que hacen que una persona cometa delitos y sea peligroso. Para esto el Psicólogo debe estar en contacto directo con el delincuente, no solo con el que por sus características personales comete crímenes que desafían nuestro poder de comprensión, sino también aquel que comete actos más simples, pero no menos descartables para querer entenderlo y ayudarlo.

La historia actual está atravesando un período en el cual el grado de violencia de los crímenes (y la frecuencia de estos) va en aumento. Las formas en que se presentan se van transformando y complejizando al ritmo de la complejización mundial; de alguna forma van evolucionando junto al ritmo de vida de la humanidad. Hace veinte años nadie se hubiera imaginado los "piratas virtuales", los "hackers" de Internet, y sin embargo están de moda actualmente. Es lógico que así sea, ya que quienes cometen crímenes están dentro de nuestra sociedad, crecen, se educan y viven dentro de nuestra sociedad.

Si los criminales van evolucionado en sus formas de delinquir acompasando los tiempos actuales y desarrollan estas formas dentro de nuestra sociedad, ¿qué hay de enfermo en la sociedad para que esto suceda?, ¿de que forma condiciona la sociedad (con sus leyes, con el consumismo, con la miseria, con la violencia, etc.) contribuyendo a la formación de criminales?, ¿qué hay en nuestra sociedad tan peligroso que enferma?. Son preguntas que dejo planteadas para que cada uno considere, de acuerdo a su grado de implicancia al respecto.

Notas

1 Loudet,O.: Los índices Médico-Psicológicos y legales de la peligrosidad, Revista Uruguaya de Psicología, Nº 2. Montevideo. 1977.

2 Ferry, E.: Principios de Derecho criminal.

3 Vallejo, A.: "Vocabulario Lacaniano", pag 112. Helguera Editores. Argentina. 1980.

4 Freud, S.: "Recordar, repetir y reelaborar", pag 152. Tomo XII. Amorrortu Editores. 1978.

5 Lacan, J.: "Función y campos de la palabra", pag. 165. Escritos I. Editorial S XXI. México . 1976

Bibliografía

EY,H. Bernard, P. y Brisset, Ch.: Tratado de Psiquiatría. Ed. Masson, México. 1980.

Foucault,M.: Microfísica del poder. Ed. de la Piqueta, Madrid 1992.

Foucault,M.: Vigilar y castigar. Ed. Siglo XXI, Bs As.

Foucault,M.: La verdad de las formas jurídicas. Ed. S XXI. Bs. As.

Freud,S.: "Recordar, repetir y reelaborar",Tomo XII. Amorrortu Editores. 1978.

Lacan,J.: "La instancia de la letra", en lectura estructuralista de Freud. Escritos I. Ed. S XXI. México. 1971.

Lacan,J.: "Función y campo de la palabra" ,Escritos I. Editorial S. XXI. México. 1976.

Lacan,J.: "La dirección de la cura y los principios de su poder", Escritos. Ed. S XXI. Méxic o. 1976.

Lacan,J.: Les Psychoses, Seuil, París. 1981.

Reyes Terra,J.: Contribución al estudio de la delictogénesis de las personalidades anormales sobre bases estadísticas. Rev. Psiq. del Uruguay . 30 (175). Montevideo. 1965.

Reyes Terra,J.: "La peligrosidad como condición, estado y circunstancia", La peligrosidad. Ed. Imago. Montevideo. 1980.

Rinty,D.; Carbajal,E.; Marchilli, A.: Una introducción a Lacan. Lugar Ed. Bs. As. 1984.

Hospitales y Unidades de Salud Mental

La transmisión del psicoanálisis en una clínica universitaria barrial: ¿una apuesta o un desafío?

Jacqueline Bochar

I- PRESENTACIÓN.

Reflexiones sobre el fin de siglo

"Resulta sumamente destructivo para una persona (y para toda una cultura cuando lo mismo ocurre a muchas personas simultáneamente) comprobar que las creencias que daban sentido a la vida no son dignas de confianza y que igual sucede con las defensas psicológicas de las que dependía para asegurar el bienestar físico y psicológico y protegerse de la angustia ante la muerte"

Bruno Bettelheim (*)

En el momento actual, comenzando un nuevo milenio, luego de haber vivido la llamada "caída de las utopías", hemos transitado años de malestar al hacer conciencia de que aquellas creencias a las que apostábamos como "ideales" no eran suficientes para explicar o sostener nuestros imaginarios colectivos. Al mismo tiempo, se han venido construyendo nuevas formas de "lazo social" necesarias para la sobrevivencia.

El sujeto necesita arraigarse a algo que le de alguna confianza para sentirse a salvo del aniquilamiento psíquico. Y en ello juegan un papel importante las "redes" sociales que lo sostienen en una proyección de futuro. Esta crisis en la proyección de futuro produce angustia.

Los cambios que se producen en los géneros masculino-femenino, que también se sostienen en la trama cultural, hacen que los sujetos vengan a demandarnos muchas veces a los analistas un sostén para esa red.

También nosotros desde nuestro rol, inmersos en ese mismo cambio, vivimos la crisis de nuestros ideales, la caída de nuestros "modelos" de analista, de los modelos de análisis, de los ideales de formación de los psicoanalistas. No en vano los múltiples congresos y encuentros: "El psicoanálisis en el nuevo contexto", "El psicoanálisis de las nuevas patologías"...Las declaraciones de la IPA hablando de una revisión del lugar del psicoanálisis, nos hablan de un momento de malestar y reflexión dentro de nuestra institución psicoanalítica.

Nosotros como integrantes de este "nuevo contexto" también cambiamos, y mucho más tal vez de lo que podemos tener conciencia en nuestra propia práctica clínica.

Cambiamos en nuestro rol desde la demanda del otro que nos llega, quedando eso la mayoría de las veces inscripto en el nivel de la supervisión, y me atrevería a decir que en la gran mayoría de los casos en el nivel del secreto profesional. Todo el tiempo estamos fundando nuevas praxis pero se hace difícil compartirlas, se hace difícil el intercambio, y sobre todo el exponerse cuando se sabe que lo que se esta haciendo no obedece tácitamente a lo que en materia de técnica está ya dicho, pronunciado y escrito. La necesidad de institucionalizar el psicoanálisis como fruto del resguardo que de este era necesario hacer allá por 1910, ¿podemos pensar que es la misma de hoy? Han pasado ya noventa años de aquella fundación y tal vez está en manos de las nuevas generaciones de psicoanalistas la reivindicación de todo lo revolucionario y actual que hoy sigue teniendo el psicoanálisis. Pero claro está, a la luz de nuevos tiempos, y nuevas necesidades, como Freud nos enseñó, con espíritu de investigadores, siempre a partir de la clínica, no de las instituciones.

¿Será que lo "instituido" corrompe la creación como decía Lourau?; porque al mismo tiempo considero que la soledad del trabajo clínico también enajena si no es compartido con un otro, otros, terceros que hacen posible la colectivización del pensamiento. Eso es lo que nos sostiene en la trama social sin dejarnos caer en el "agujero negro" del vacío.

Muchos se estarán preguntando en este momento qué tiene que ver esto con la temática de la conferencia de hoy , sin embargo no he tenido mejor forma de entender al psicoanálisis que no haya sido desde su historia, la historia de su fundador y la historia del Movimiento Psicoanalítico, mi historia personal, como también la de mi contexto socio-cultural. No les hablo de una historia congelada en el pasado, les hablo de la historia del día a día; aquí estamos en uno más de esos días intentando historizar

Mi intención es poder compartir con uds.un trazo de mi experiencia en una Clínica psicoanalítica universitaria, no sólo para difundir lo que allí hacemos sino con el objetivo de poder intercambiar, debatir y promover la interrogación mutua acerca de la clínica y la formación de los psicoanalistas.

II- INTRODUCCIÓN

Inserción de la Clínica en el Plan de la Universidad

Comenzaré tratando de contextualizarlos en lo que es la inserción de la Clínica de la Unión en el marco de la Universidad de la República.

La Licenciatura de Psicología en el Uruguay consta de de cinco ciclos. Es a partir del cuarto y durante el quinto año que los estudiantes pueden ya optar por sus pasantías, es decir eligen dónde hacer sus prácticas. En este momento existen en el Plan de Estudios diez posibilidades diferentes de práctica. Una de ellas es la de la Clínica Psicoanalítica de la Unión, única oportunidad en clínica psicoanalítica.

La Licenciatura fue interrumpida durante la dictadura en 1973. En ese momento toda la Universidad fue intervenida por los militares, durante un año fue clausurada. Fueron expulsados y perseguidos la mayoría de sus docentes. Solamente reabrieron sus puertas un año después algunas de las carreras que se impartían en ella, no así las Licenciaturas de Psicología, Arte y Sociología. La carrera de Psicología permaneció cerrada durante cuatro años, es decir hasta el año 1977. Enseguida se fundó un nuevo Instituto de Psicología cuyo director era un funcionario de confianza del gobierno que ya había sido expulsado por el gremio estudiantil. En ese momento los docentes eran médicos militares y personal de confianza del Estado. Las obras de Freud fueron censuradas en tiempos de dictadura; en el año 1977 cuando se reabrió la Licenciatura se abolió todo lo que tenía que ver con psicoanálisis, se enseñaba sólo conductismo y una mezcla particularmente ininteligible de cuestiones psicológicas .Quienes tenían otros intereses se vieron obligados a realizar cursos de formación privados.

Durante aquellos años los psicoanalistas trabajaban en las diversas Asociaciones privadas. No todas ellas con el mismo compromiso frente a la resistencia. Autores "*como Caruso, Marie Langer, Althusser, Bleger, los epistemólogos marxistas del psicoanálisis...*"(1), eran algunos de los que se leían allá por los setenta.

En el año 1984 con la apertura democrática se re- abre la carrera de psicología. Primero como Escuela Universitaria; pasando en el año 1988 a Instituto de Psicología, para recién volver a ser Licenciatura en el año 1994. No está de más decir que todo este camino fue posible gracias a la incansable lucha de todos los gremios participantes: estudiantes, egresados y docentes. Fue un camino duro, fue reconstruir la historia. Los militares habían borrado nuestra historia de un plumazo. Tuvimos que volver a nacer. Nada de lo que se había hecho hasta el momento era reconocido: la investigación, la docencia, la existencia de una Licenciatura.

La Facultad de Psicología comenzó a funcionar entonces como Escuela Universitaria de Psicología en locales alquilados por la Universidad. En un principio un Club barrial fue nuestro local. Les diré el nombre porque va a resultarles a quienes conocen el Uruguay muy significativo: el Club Sudamérica. Allí, mientras en algunos salones se celebraban fiestas de cumpleaños o se daban clases de patinaje o música, en otros salones los estudiantes de psicología de aquella generación cursábamos nuestras clases. Parece increíble hoy a la luz de tiempos mejores pero así fue que la psicología comenzó a abrirse paso luego de la dictadura. No había espacio para nosotros.

En el año 1986 se consigue tener un local no compartido, aunque será transitorio. No pudimos permanecer allí, dicho edificio fue asignado a la Escuela de Administración, más tarde a la actual Facultad de Ciencias Económicas.Otra vez nos corrían. En el año 1988 logramos pasar a la categoría de Instituto de Psicología, en ese momento el establecimiento asignado fue otro lugar transitorio, el establecimiento del cual

acabamos de mudarnos en noviembre de este año, esta vez sí a un local definitivo y nuestro. Hasta noviembre del año pasado nuestro sitio fue el fondo de un convento de curas, cuyas aulas habían sido construidas con containers del puerto. Así trabajamos durante todos estos años. Allí, nosotros, intentamos transmitir algunos aspectos del psicoanálisis.

En el momento actual se está trabajando para la apertura de los postgrados, que pese a que ya habían estado listos para implementarse en el año 1975 la dictadura no permitió su apertura. Después del período de la reorganización de la psicología podemos recién ahora dedicarnos a planificar los post grados.

Pasemos ahora a describir el escenario institucional en el Uruguay.Existen diferentes Sociedades de psicoanálisis: la Asociación Psicoanalítica del Uruguay (APU), la Asociación Uruguaya de Psicoterapia Psicoanalítica (AUDEPP), la Escuela Freudiana de Montevideo (EFM), La Escuela Lacaniana (EL), la Asociación Uruguaya Psicoanalítica de las Configuraciones Vinculares (AUPCV)y algunas otras. En cada una de ellas se ofrecen cursos de formación, grupos de estudio, en algunos análisis didácticos y de control.

Allí asisten quienes pretenden profundizar en psicoanálisis.

En medio de todo esto la Clínica Psicoanalítica de la Unión surge en 1989 como una experiencia de extensión universitaria. El servicio de la Unión es producto de un convenio firmado entre la Facultad de Psicología y la Comisión de Fomento Edilicia y Social de la Unión, asociación barrial que hace más de sesenta años viene trabajando para dar respuesta a la problemática de los habitantes de esta zona. La Comisión de Fomento está integrada por vecinos de la zona, quienes eligen democráticamente su mesa directiva.

La Clínica universitaria de la Unión se propone como una instancia más de formación en psicoanálisis.Como lo dice la Lic. Doris Hajer en su proyecto:

> *"Este servicio...busca promover el desarrollo de la investigación y la docencia a partir de la práctica clínica y de una adecuada identificación y explicitación de las demandas sociales.De este modo no sólo hay un aporte de la Universidad a la comunidad sino que también podemos aprender de esta, enriqueciéndonos en el quehacer psicológico y hacerlo además extensivo a los estudiantes".(2)*

Hoy trabajamos en la Clínica trece docentes asalariados (seis de los cuales fueron presupuestados hace pocos meses, luego de haber trabajado durante cinco años como honorarios, entre los cuales me cuento) y unos diez honorarios.

¿Qué quiere decir que la Clínica de la Unión sea una más de las posibilidades que el estudiante tiene para acercarse a la clínica psicoanalítica?

En primer lugar tiene un gran peso en el mercado en cuanto a que esta es una instancia gratuita, por lo tanto compite directamente con la economía de las Escuelas privadas.

En segundo lugar, es una posibilidad de acercarse a una particular concepción del psicoanálisis.Aquí confluyen diferentes líneas teóricas: freudiana, kleiniana,winnicottiana,lacaniana...

III- CONTEXTO HISTORICO DEL BARRIO

El barrio de la Unión fue fundado hace cientocincuenta años, hacia el año1849, aunque los límites del bario ya habían sido establecidos por decreto después de la Guerra Grande en el año 1843.

Este año se realizaron los festejos por los cientocincuenta años del barrio. Se organizaron fiestas de diferente índole: asados,bailes,ferias,juegos para niños.

Este barrio se caracteriza por la gran participación de los vecinos.Ellos autogestionan los reclamos por las necesidades del barrio (saneamiento, alumbrado, zonas de recreación y patrimonio) como también sus requerimientos de servicios (salud,educación,jurídico,etc.)

La Comisión de Fomento en convenio con la Universidad de la República brinda servicio jurídico y psicológico. Ambos gratuitos.En otro momento también funcionó una policlínica de salud.Y actualmente se está gestionando la posibilidad de ofrecer un servicio de asistencia social.

Es importante señalar que los propios vecinos se reunieron en un Encuentro en la sede de la Comisión de Fomento en el año 1995 y allí entre sus reivindicaciones se visualizó la posibilidad de realizar un convenio con las instituciones estatales para reacondicionar el local del servicio de atención psicológica. El convenio se llevó a cabo gracias al exhaustivo trabajo de los vecinos y recién en este momento se está llegando a la finalización de la reforma y acondicionamiento.

En un principio se dio asistencia psicológica en los mismos recintos que la institución tenía para otras actividades: biblioteca, sala de reuniones, escritorio,etc.Recién a partir de este año estaríamos en condiciones de trabajar en los consultorios especialmente destinados. En este sentido podrán apreciar uds. las carencias de nuestra Universidad y la falta de recursos que tenemos.

La Unión es un barrio muy extenso y heterogéneo. Allí conviven grandes zonas marginales junto a zonas residenciales de clase media; estas últimas sobre todo en sus límites. El corazón del barrio está integrado por una clase baja y media-baja*."Es una mezcla de vieja burguesía de los grandes comerciantes con el impacto de pequeños burgueses de aquella época...el hombre ocioso y el trabajo fácil...era un pueblo y lo sigue siendo." (3)*

Es una zona comercial. La Avenida 8 de Octubre atraviesa toda la zona desembocando en la principal Avenida de nuestro país: la 18 de Julio. Por la Avenida 8 de Octubre encontramos todo tipo de comercios, pequeños y grandes comerciantes conviven allí en gran desigualdad de condiciones. Como había dicho anteriormente la heterogeneidad también se ve reflejada en esto. Algunos comercios intentan sobrevivir luego de la globalización, inclusive muchos de los grandes de antaño han cerrado sus puertas en los últimos años.

La gran mayoría de los comerciantes no viven en esa zona, eso hace por momentos difícil conseguir que colaboren en la misma medida que los otros vecinos con las demandas sociales del barrio.

La población del barrio está compuesta por obreros, trabajadores zafrales, "changadores". Alimentado esto último por el momento de gran desocupación que está padeciendo todo el Uruguay.

Otro elemento importante a destacar es que en la zona la delincuencia habita entre los pobladores. El vivir de "las transas", como se le llama a la venta de droga, es algo muy común. El comercio con la prostitución, el robo, los asaltos, las peleas callejeras son parte de la vida cotidiana.

Es una población que profesa variedad de cultos religiosos: católicos, judíos y protestantes, así como también otro tipo de creencias (candomblé,espiritismo, umbanda, etc). Si bien nuestro país es de tradición laica, esta situación se ha venido generalizando en los últimos años.

Es interesante ver cómo a pesar de depositar su fe en dichas creencias estas personas saben discriminar adecuadamente entre lo que puede ser la ayuda de Dios de lo que puede ser la ayuda del psicólogo. De cualquier manera el pensamiento mágico por momentos se interpone en la relación terapéutica haciendo alianza con la resistencia, condición que implica dificultades en el trabajo clínico.A manera de ejemplo cito una viñeta clínica.

Es de una mujer de 47 años, que hace ocho meses está en análisis.

B. es una persona de religión protestante.Cuando no se siente emocionalmente bien recurre a la iglesia, pero con una característica muy especial: no va siempre a la iglesia de su culto, suele visitar diversos tipos de iglesias.

Un día después de haber venido algunos meses me dice:

> "Yo no sé si me hace bien venir acá, me revuelve todo, no quiero..." ; llora.

"Yo no quiero más psicólogo, ni psiquiatra, nada quiero, Dios, tú, tú eres el mejor psicólogo."

En ese momento empieza a ponerse agresiva conmigo, a decirme que yo le hago daño, llorando se levanta de su lugar y se retira antes de que finalice la hora. Después de esto estuvo varias sesiones sin concurrir, finalmente volvió.

IV.- LA CUESTION DE LA FORMACION.

1.- En la clínica de la Unión.

¿Qué se hace en la Clínica de la Unión?

La clínica es un servicio de pasantía de la Facultad de Psicología. Los estudiantes se anotan allí por elección personal, la única condición es estar o haber estado en análisis. Estos estudiantes de cuarto y quinto ciclo ya han transitado al ingresar a la clínica por varios seminarios, obligatorios y opcionales: un año de introducción al psicoanálisis, más dos años de profundización. Es decir que cuando ingresan aquí ya han tenido un acercamiento teórico al psicoanálisis. Los grupos de pasantías de cuarto son semestrales y los de quinto anuales. Los subgrupos de pasantes tienen un tope de diez alumnos en cuarto y ocho en quinto. Durante el año 1999 funcionaron cuatro grupos de cuarto y tres de quinto. Un total de sesenta estudiantes entrevistaron a esa misma cantidad de pacientes durante el pasado año. Concurrieron a pedir consulta psicológica más de cien pacientes; de ellos catorce no concurrieron a la primera entrevista, ocho fueron derivaciones directas a psicoanalistas del equipo, es decir no fueron atendidos por los estudiantes. Vale aclarar que existe una comisión de "derivaciones" en la clínica integrada por dos miembros del equipo clínico y la secretaria de la Comisión de Fomento para asignar las derivaciones una vez que los pacientes ingresan a la lista de espera. La secretaria es la primera persona en tener contacto con el paciente que ingresa. Se llena una ficha con los datos personales, más una declaración jurada de ingresos familiares, porque esta clínica es para personas de bajos recursos. Existen tres barreras arancelarias prestablecidas. Sólo pueden usufructuar de los servicios de esta clínica las personas que no excedan en su ingreso mensual familiar más allá de siete salarios mínimos (aproximadamente noventa dólares cada salario mínimo). Hay quienes no pagan nada, y otras personas que pagan de acuerdo a sus ingresos.

Luego de llenada la ficha la comisión de derivaciones decide si es asignado el caso a uno de los estudiantes o a un especialista del equipo. También hay casos que se derivan a consulta psiquiátrica en un hospital de la zona.

No existe selección de los candidatos pasantes que se anotan para ingresar a la clínica, el inconveniente que se nos ha presentado es, como dije anteriormente, que hay circunstancias en las que se exceden los cupos y esos estudiantes tienen que esperar hasta el siguiente año lectivo para incorporarse.

Los análisis personales son con personas que fueron elegidas con total libertad por los estudiantes.

En algunos momentos hemos pensado la posibilidad de tener un equipo de analistas trabajando con estudiantes de la Universidad, pero nunca se profundizó la discusión de este tema, no olvidemos que estamos hablando de una clínica que está en el marco de una universidad, por lo tanto ese tema debía dirimirse en el colectivo de toda la institución. Creemos que la posibilidad de libertad de elección del analista tiene sus beneficios en la formación.

El tema de la identificación con el modelo del analista,no es justamente un tema menor. Consideramos que la cuestión de la identificación es un proceso de construcción y no debe convertirse en una imitación, este es un riesgo que también se corre todo el tiempo pero es también parte de la transmisión no favorecer que esto se produzca. *"Se trata de la triste transmisión que se convierte tan sólo en repetición de muecas, modismos, jergas, imposturas y fórmulas, que recubren tan sólo un vacío inhabitado. Siniestras y mortíferas máscaras..."*(4), que no producen otra cosa que fórmulas sin contenido.

Pudiendo tomar contacto con otras formas posible de análisis ya sea a través de las intervenciones de los demás compañeros del grupo, como por las diferencias de los supervisores, de los docentes, pensamos que se ayuda a un aporte más versátil para la formación del modelo personal y propio.

La posibilidad de que sean diferentes personas quienes realizan el análisis de quienes se están formando diverso de los supervisores, permite a la vez descomplejizar el campo transferencial.

Que el estudiante pueda elegir su analista por fuera de una plantilla pre-establecida, es también una cuestión de modelo.

En los subgrupos los estudiantes trabajan en régimen de una hora treinta semanal, además de las horas extras necesarias para la supervisión de los casos.

Al mismo tiempo que se trabaja la experiencia clínica se trabaja la articulación teórica, en lo que tiene que ver sobre todo con la ética y la técnica. Los grupos de pasantes están a cargo de tres coordinadores. Pensamos que esa es una forma más personalizada de brindar apoyo y sostén, además de posibilitar al estudiante la elección de entre esas tres personas con quien quiere hacer sus supervisiones individuales, como también elegir a nosotros si no nos sintiéramos en buena transferencia con alguno de ellos o con alguno de los casos.

Los estudiantes toman aquí entrevistas preliminares, no existiendo tampoco un número pre -establecido de entrevistas. Son el número que se estime necesarias para cada caso en particular.

Realizamos tres ateneos generales anuales donde ellos participan. Estos pueden referirse a los casos de entrevistas iniciales o a los casos de psicoterapia.

Transmitir en el proceso del grupo la idea de un modelo del no-saber a través de la propia experiencia clínica es otra de las cuestiones de modelo que nos interesa y nos funda.

Transmitir la idea de que no existen respuestas, sino siempre preguntas; el dejarse sorprender a cada instante, y el ser pacientes nosotros a la hora de la escucha, son algunas de las cosas que intentamos en la clínica de la Unión. Mostrar que nosotros no tenemos ningún saber a estos muchachos que acuden a nosotros tratando de encontrarlo, es la experiencia de vivir que no existe nada más que aquel saber que la propia clínica a cada paso y con cada paciente, en cada tropiezo y con cada sorpresa nos impacta y nos enseña. A la vez que aprender y des-aprender a cada instante todos, nosotros y ellos.

"...esa segunda forma de saber que está fundada en los avatares del deseo inconsciente (y que) no se desarrolla más que cuando se lo espera de otro que no lo da, ya sea porque ese otro no posea la primera palabra del mismo, ya sea por otras razones..."(5), esto es lo que se propone desde la coordinación en la Clínica Psicoanalítica de la Unión.

El único saber posible de una escucha flotante al discurso de un otro, ya sea este el paciente como el estudiante en la supervisión o en la covisión clínica; un otro que intenta ser sujeto de deseo a través de nuestra función, en transferencia y a través de ella.

Escucha tercerizada también por la contratransferencia: *"...tan sólo la apertura a un dominio desconocido. El objetivo del diálogo era la legitimidad misma del psicoanálisis, la verificación de su derecho a la existencia."*(6) Pretendiendo compartir la clínica dentro de nuestro equipo de trabajo pretendemos esa misma verificación.

Dentro del equipo hay libertad total en cuanto a las formas de trabajo que los docentes desean implementar para su propio funcionamiento.

Desde hace algunos años, personas del equipo comenzamos a interesarnos por el dispositivo de la covisión clínica. Personalmente mi interés surgió durante mi formación como psicodramatista. Allí conocí a través de Bernardo Galli el dispositivo de covisión clínica con técnica psicodramatica-analítica. Algunos argentinos también venían en esa misma época trabajando teóricamente ese tema, entonces me acerqué a su investigación: Kesselman, Pavlosky, Villaseca, entre otros.

Trabajando con los grupos de pasantes en la Unión me sorprendí muchas veces yo misma utilizando recursos de mi formación en psicoanálisis grupal para comprender y trabajar sobre la contratransferencia en los grupos.

Así fue como comenzamos a intercambiar con Irene Barros, colega de la clínica y amiga personal, acerca de esto que también ella venía pensando. Teóricamente no teníamos muy claro cómo se llamaba lo que intentábamos implementar, pero si sabíamos del enriquecimiento que producía en la práctica el análisis de las redes transferenciales grupales para la mejor comprensión y acercamiento a los casos. Ella comenzó a investigar el dispositivo con un grupo de pasantes en el año 1998, me sumé a trabajar con ella durante el siguiente año. Intentando tomar referentes para nuestra tarea nos adentramos en el recorrido teórico a la vez que sobre la marcha seguimos trabajando con el grupo.

El año pasado se brindó un ateneo sobre este tema en la clínica, estando dicho ateneo a cargo de los propios estudiantes que habían pasado ya en 1998 por la experiencia.

Al decir de uno de los estudiantes:

> "*la covisión implica al grupo en la tarea, y es un repensar permanente sobre la práctica de uno y de los otros, desplegando nuevas intelecciones acerca de los materiales trabajados como de los diferentes tiempos de la escucha. La escucha dentro de este dispositivo se ve reimpulsada por un trabajo constante donde se despliegan nuevas lógicas de sentido. También esta escucha enmarcada dentro de una conceptualización del sujeto del inconsciente en donde se resalta el carácter dinámico de este en contraposición a lo que en Facultad se transmite muchas veces del mismo como incrustado...*" (7)

Dicho párrafo transmite claramente lo que es uno de los objetivos mismos de la covisión, transitar por la experiencia de vivir a los procesos inconscientes como tales, es decir como un devenir, apuntalándose en la atención flotante no permitiéndonos quedar atrapados por ese incrustado y estático supuesto de la hipótesis del discurso del otro que nos convierte en amos y entonces así en esclavos de un determinismo que echa por tierra todo el esfuerzo freudiano de su legado nunca acabado y siempre en transito de búsqueda.

> "*En el coordinador el eje de su actividad no está centrada en la comprensión sino en la percepción de las líneas que se van trazando y van surgiendo a partir del diálogo y de los diferentes códigos....Las palabras son trazos, como bocetos, como dibujos que se estuvieron plasmando*"(8)

También realizamos en la clínica ateneos internos. Son instancias donde vemos casos clínicos en tratamiento o situaciones de primeras entrevistas tomadas por los estudiantes. En ellos participa sólo el equipo docente.Los ateneos se realizan dos veces al mes y la presentación de estos casos es voluntaria; intentamos que dicha instancia se pueda establecer como una ocasión más de intercambio clínico. Un espacio donde volcar inquietudes e interrogantes de los analistas.Dicha instancia ha tenido interesantes vicisitudes que también han servido como aprendizaje clínico. Hubo momentos en los cuales nadie ofrecía sus casos para compartir, otros en los cuales hasta nos teníamos que subdividir para poder trabajar dos o tres situaciones clínicas a la vez.Esos momentos oscilaban y eran coincidentes con diferentes estados de la transferencia grupal.Así el equipo tuvo que trabajar las dificultades vinculares transferenciales que tenían que ver con relaciones interpersonales, con relaciones interpersonales, como también con la transferencia institucional, con las diferencias generacionales, las diferentes inscripciones institucionales en el ámbito de lo privado. Muchas veces el modelo del consultorio particular se convirtió en un obstáculo haciéndonos reflexionar y volver a pensar juntos sobre nuestras posibilidades. Situaciones límite transitadas por los pacientes, que conmocionaban nuestra escucha dejándonos por momentos atrapados en aquellas realidades tan crueles, se vieron muchas veces destrabadas y enriquecidas por el intercambio de equipo y la diversidad de enfoques teóricos.

Hemos venido trabajando en clínica individual con niños, adolescentes, adultos y con personas de tercera edad. En esta última franja etérea se ha observado un incremento en la demanda en el último año.

Trabajamos también en abordajes grupales y vinculares, con familia, pareja,grupo de adolescentes. Así como también hemos recibido pedidos concretos de intervención de diferentes instituciones de la zona, como ser liceos, escuelas y otras.En este sentido se realizaron talleres con estudiantes, con docentes y con padres en esas instituciones.

2.- En las primeras clínicas populares.

El catorce de febrero de 1920 Max Eitingon funda la primer Policlínica Psicoanalítica en Berlín, en nombre de la Asociación Psicoanalítica de Berlín y financiada por su propia fortuna. La dirección de esta policlínica estuvo a cargo del mismo Eitingon junto a Ernst Simmel con el apoyo de Karl Abraham y otros colaboradores.

Max Eitingon (1881-1943) perteneció al grupo de los cercanos a Freud. Fue él quien practicó al decir de Jung el primer análisis didáctico paseando por las calles de Viena con Freud.

Previamente el industrial húngaro Anton von Freund había donado una importante suma a los efectos de fundar un instituto popular en Budapest. Su intención era "*formar un gran número de médicos en la práctica psicoanalítica que luego, en la institución y por los tratamientos de neuróticos pobres, fueran retribuidos por el Ambulatorio*" (9)

Su temprana muerte impidió la realización del plan.

En ese mismo año los psicoanalistas de Viena deciden seguir el emprendimiento de Eitingon. Es Eduard Hitschmann (1881-1943) quien se moviliza para llevar a cabo el proyecto del Ambulatorio de Viena. Una gran batalla con el gremio de los médicos jefes del Hospital General y la Oficina Estatal de Salud popular hizo que se postergara la instalación.

Un comunicado de la organización científica de los médicos de Viena a la Asociación Psicoanalítica del 9 de mayo de 1922 pretende precisar ciertas limitaciones al ejercicio de los psicoanalistas habilitados en el Ambulatorio:

> "*(...) que*
> *1. en la dirección del Ambulatorio se obedezcan rigurosamente las directivas de la Organización Administrativa,*
> *2. en este Instituto el tratamiento analítico y la evaluación científica de este método sea llevada a cabo exclusivamente por médicos y que sólo se tomen en consideración para ser enseñantes así como aprendices, a Médicos, para que se prohiba el acceso a este instituto a todo lego, salvo que sea paciente*."(10)

Pero Hitschmann insistió y entonces no tardaron en arremeter contra él. Alegaron falta de instrucción de los médicos a cargo.

Freud salió en defensa de Hischmann y el 27 de diciembre de 1922 elevó un recurso ante el Ministerio Federal de Administración Social.Remitió la documentación que acreditaba la sólida formación y experiencia de Hitschmann además de una carta personal.

Finalmente en 1923 el Ambulatorio pudo comenzar a funcionar normalmente. Sin embargo quedaron sujetados a las condiciones impuestas por los médicos. Allí sólo estaban autorizados a "*emprender consultas y tratamientos psicoanalíticos, aquellos médicos que estén habilitados para el ejercicio médico en Austria;...*"(11)

Una vez más el poder médico ejerciendo su control sobre el psicoanálisis. Viejo problema con el cual hoy seguimos luchando ya que las reglamentaciones de la psicoterapia que se han venido implementando están casi todas ellas bajo la égida de ese control.

En nuestro país este es un tema que se viene discutiendo desde hace dos años sin haber podido el Ministerio de Salud Pública llegar a ningún consenso, ya que las Sociedades Científicas y la Facultad de Psicología no aceptan la propuesta de los médicos pertenecientes a instituciones privadas. Además de no estar ni siquiera todas ellas de acuerdo en las condiciones generales como ser: sobre qué título sería habilitante, el de psicólogo, el de médico, el de psiquiatra, cualquiera, ninguno; el tema de la formación, cómo, cuanto y dónde; etc.En este sentido se han venido organizando jornadas de discusión dentro y fuera de la Facultad de Psicología.

Desde el origen la intención de la fundación de las clínicas populares tuvo que ver con aquello que Freud pronunciara en el Congreso de Budapest de 1918, en el único año de gobierno revolucionario húngaro; refiriéndose a la posibilidad de que el psicoanálisis llegara a estar al alcance de las capas más pobres de la población :

> *"...Puede preveerse que alguna vez la conciencia moral de la sociedad despertará y recordará que el pobre no tiene menores derechos a la terapia anímica que los que ya se le acuerdan en materia de cirugía básica. y que las neurosis no constituyen menor amenaza para la salud popular que las tuberculosis, y por lo tanto, lo mismo que a esta, no se las puede dejar liberadas al impotente cuidado del individuo perteneciente a las filas del pueblo. Se crearán entonces sanatorios o lugares de consulta a los que se asignarán médicos de formación* psicoanalítica..." (12)

No es para nada casual que un año y medio después se fundara la primera clínica popular.

Al mismo tiempo la intención inicial además de la asistencia fue: la enseñanza y la investigación, como lo expresa claramente el documento de inauguración de la clínica de Viena: "*1. El Ambulatorio psicoanalítico es un instituto creado sin fines de lucro por la "Asociación Psicoanalítica de Viena" para el tratamiento psicoanalítico gratuito de los carenciados y para la investigación y la enseñanza en el ámbito del psicoanálisis.*"(13) Estos también fueron los objetivos de la Policlínica Psicoanalítica de Berlín.

Quiero hacer hincapié aquí en lo que tiene que ver con la investigación que muchas veces se ha visto resentida por la preservación de las instituciones. Es la investigación uno de los pilares fundamentales del psicoanálisis,¿no es que de la clínica partimos a la hora de la teorización? Aunque esto signifique la reformulación de viejas concepciones, aunque signifique tener que re-ver algunas cuestiones, es siempre la clínica la que nos enseña. La estratificación de algunos postulados ha sido cómplice de quienes han atacado y siguen atacando al psicoanálisis. El modelo tradicional médico difícilmente va a reconocer nuestro método, entonces ya no sigamos perdiendo tiempo intentando comprobaciones que nada tienen que ver con la especificidad del psicoanálisis. Algunas actitudes al respecto del propio Eitingon a partir del Congreso de 1925 en Bad Homburg, movieron al mismo Freud a realizar manifestaciones como la siguiente, en carta a Ferenczi:

> "*Tiene usted razón al decir que Eitingon no está de acuerdo en este asunto (el análisis profano); se ha obligado a sí mismo a adoptar una posición favorable por consideración a Anna y a mí. Como de costumbre, estuvo aquí para mi cumpleaños, y aproveché la oportunidad para pintarle el lúgubre futuro del análisis si éste no logra afirmarse fuera de la medicina*." (14)

El nuestro es un método de investigación, dejemos entonces que aflore la creatividad, aprendamos sobre el campo, como el mismo Freud nos enseñó.

V.- REFLEXION FINAL

Para finalizar quiero ofrecerles a Uds. una viñeta clínica de uno de los pacientes de la Clínica de la Unión.

Es de una niña de diez años, que está en análisis conmigo desde hace dos.

Un día de sesión me dice: "*...de nosotros los pobres nunca nadie se preocupa, no les importa, si total igual nosotros sobrevivimos!; ud. sí debe haber sufrido de chica, sólo así puede interesarle lo mío, la gente como uds. que hacen esto es porque han pasado necesidad de chicos, ¿verdad?...*"

Sobran palabras para explicar como me conmocionó esta situación; todos nosotros sabemos que es justamente por haber sufrido que nos dedicamos a esto.Cuántas veces me he encontrado preguntándome ¿qué me ha hecho elegir esta actividad por momentos tan frustrante pero a la vez tan excitante?

Vérselas con la transferencia, en esto del análisis con un otro, es tarea compleja; frustración e incertidumbre permanente, pero a la vez no menos gratificante.

Nunca saber si lo que hicimos era lo acertado o no, o es que seguimos repitiendo con el paciente en alguna de nuestras interpretaciones de la transferencia.

Nunca saber el efecto que eso tendrá, sólo imaginar siempre que tal o cual conducta o cambio del paciente tienen que ver con eso...que ya no se repite?

Ser analista adviniendo como sujeto a riesgo de la locura, esa locura de la duda permanente que debemos tolerar, la misma que a veces nos amenaza con su signo interlocutor.

Ni una certeza, ni una verdad, todo incógnita, ¿y porqué elegir este martirio que amenaza mi ser? Sentir el frío en la nuca, el pacman en las entrañas, la sonrisa del abismo?

La duda, siempre la duda y cuando siento una certeza descreer hasta de mí misma; ¿qué piel de otra piel me hace ser carne de esa duda eterna ? ¿será que nosotros los analistas gozamos con ese riesgo?

El vacío de la duda, esa nada que encarnamos es nuestro juego permanente, así es como siento yo éste, mi deseo, de ser analista.

VI.- RESUMEN

Esta ponencia pretende acercar lo que es la experiencia de trabajo en una clínica popular en el Uruguay: Clínica Psicoanalítica de la Unión.

Sus avatares y transformaciones, atravesados por múltiples redes de relaciones transferenciales: lo institucional, lo grupal y lo personal.

Proyecto inspirado en las antiguas clínicas populares de Viena y Berlín, inmerso en un contexto diferente y a la vez singular: latinoamericano, universitario y barrial.

Que surge de una concepción particular del psicoanálisis. Desde el cuestionamiento ya bastante conocido de si es o no posible su transmisión en la Universidad, hacia una idea de la formación desde la práctica y la investigación donde psicoanalistas que sustentan diferentes posturas teóricas transmitan desde su diversidad y puedan encontrar un espacio para su práctica clínica.

¿Es meramente una cuestión ideológica o de modelo?

¿El modelo del consultorio privado es un referente para esta praxis o se convierte en un obstáculo?

Un servicio que brinda asistencia a un sector de la comunidad que por sus propias características socio económicas ve imposibilitado su acceso a otras formas de atención privada.

Una población que desafía permanentemente nuestro método y nos coloca al riesgo de interrogarnos sobre nuestra posición a cada tropiezo.

Situaciones vitales que nos hacen investigar desde la clínica, conmocionando nuestro ser y confrontándonos con los límites y las posibilidades que tenemos.

Nota

Agradezco en especial a Doris Hajer por su estímulo y su ayuda permanente. A Guillermo Delahanty, por su amor, su apoyo y cooperación desmedida. A mi amiga y colega Irene Barros por su colaboración en la corrección del manuscrito. A Gregor Busslinger por su ayuda con la traducción del español al alemán. Al Seminario Psicoanalítico de Zurich por haberme invitado. A la Facultad de Psicología de la Universidad de la República Oriental del Uruguay por su auspicio.

BIBLIOGRAFIA

Aulagnier, P. "Sociedades de psicoanálisis y psicoanalista de sociedad", en: *El sentido perdido*, Buenos Aires, Editorial Trieb, 1980.

_____ *Aprendiz de historiador y el maestro-brujo*. Buenos Aires, Amorrortu, 1986.

_____ *La violencia de la interpretación*. Buenos Aires, Amorrortu, 1986

Barander, R. "Aplicación de la teoría psicoanalítica a la institución destinada a actuar como su garante", en: *Del lado del psicoanalista. Estudios freudianos # 1 y 2*, Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 1974

Barros,I. y otros "Una lluvia intervino a tiempo" en: *A diez años del plan de estudios*. IV Jornadas de Psicología Universitaria, Montevideo, Ediciones Tack.,1998

Becker, Philip L., "Edward Hitschmann (1871-1957). El psicoanálisis de hombres ilustres", en: F. Alexander, S. Eiseinstein y M. Grotjahn (Comps), *Historia del psicoánalisis*, Vol. III, Buenos Aires, Paidós.

Bochar, J. "Reglamentar la verdad: ¿psicoanálisis?", en: *A diez años del plan de estudios*. IV Jornadas de Psicología Universitaria, Montevideo, Ediciones Tack.,1998

_____. y otros, "Primeras entrevistas y derivaciones en el Servicio de la Clínica Psicoanalítica de la Unión", en: *Historia, violencia y subjetividad*. III Jornadas de Psicología Universitaria. Montevideo, Multiplicidades, 1996

_____ y Revella,S. Entrevista personal a Sr. Fernando Casartelli, presidente de la Junta Zonal de la Unión, junio de 1995.

_____ Entrevista personal al Sr. Cecilio Peña,escritor uruguayo, junio de 1995.

Busslinger, G. *Comunicación personal*, 1998.

Calef, V. y E. M. Weinshel. "Informes y evaluación en el análisis didáctico. ¿Sí o no?". en H. P. Blum (Comp). *Diez años de psicoanálisis en los Estados Unidos (1973-1982)*. Madrid, Alianza Universidad, 1983.

Colicigno,N.,Crespo,A. "Entre Nous", en: *Revista Universitaria de psicología,* Nº 3, 1992.

Crespo,A., Allegue,A. "¿Psicoanálisis en la Universidad?" en: Jornadas de la Coordinadora de Psicólogos del Uruguay, Montevideo, noviembre de 1995.

Delahanty, G. *Psicoanálisis y marxismo*. México, Plaza y Valdés/ Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, 1987.

Dotta, F. "La escucha, sus tiempos y los efectos del dispositivo de la co-visión", *Manuscrito inédito*, 1998.

Fallend, K. *Peculiares, soñadores, sensitivos*. Montevideo, Área de Psicoanálisis. Facultad de Psicología. Universidad de la República Oriental del Uruguay, 1997.

Ferenczi, S. "La elasticidad de la técnica psicoanalítica", en: *Problemas y Métodos en psicoanálisis*. Buenos Aires, Paidós.

Freud,E.L. *Letters of Sigmund Freud* .Nueva York,Basic Books,1960

Freud, S. "Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico" (1914). *Obras Completas*, Vol. 14, Buenos Aires, Amorrortu. 1979.

_____ "Nuevos caminos en la terapia psicoanalítica" (1919) *Obras Completas*, Vol. 17, Buenos Aires, Amorrortu. 1979.

_____ "Prólogo a un trabajo de Max Eitingon" (1923), *Obras Completas*, Vol. 19, Buenos Aires, Amorrortu. 1979.

_____ "Prólogo a Zehn Jahre Berliner Psychoanalytisches Institut (1930)" *Obras Completas*, Vol. 21, Buenos Aires, Amorrortu. 1979.

_____ "¿Pueden los legos ejercer el análisis? (1926), *Obras Completas*, Vol. 20, Buenos Aires, Amorrortu. 1979.

_____ "Prólogo a la muete de Anton von Freund"(1920) *Obras Completas*, Vol.19, Buenos Aires, Amorrortu. 1979.

Gantheret, F. "El psicoanálisis como institución", en: R. García (Comp). *La institución del análisis.*. Barcelona, Anagrama.

Hajer, D, "Proyecto de concepción de Cargo y propuesta de trabajo de la Policlínica psicoanalítica de la Unión", *Manuscrito inédito*, 1994

_____ "Testimonio de la época vivida durante la dictadura en Uruguay", Werkblatt, Zeitschrift für Psycoanalyse und Gesellschaftkritik, # 29-30, 1992/1993.

_____ "Transferencia y transmisión", en: *Transferencia* I.Congreso de AUDEPP. 1992.

_____ "El quinto elemento. Después de Fuego: el amor." en : *A diez años del plan de estudios*. IV Jornadas de Psicología Universitaria, Montevideo, Ediciones Tack.1998

Kernberg, O, "Thirty Methods to Destroy the Creativity of Psychoanalytic Candidates", *International Journal of Psycho-Analysis*, Vol. 77, pp. 1031

_____ y Hanly, Ch. "Informe de la crisis del psicoanálisis por la comisión de la IPA" *Manúscrito inédito*, 1997.

Kesselman, H., Pavlovsky, E. "La multiplicación dramática: un quehacer entre el arte y la psicoterapia", Web, FLAPAG, enero, 1999.

_____ y Frydlewsky, L. *Las escenas temidas del coordinador de grupos*, Buenos Aires, Editorial Búsqueda, 1984.

Lacan,J. Seminario I *Los Escritos Técnicos de Freud,* Bs.Aires, Paidós,1975.

_____ "La pregunta histérica" en: Seminario III Bs.Aires, Paidós,1975.

Lourau, R. *Análisis Institucional*, Buenos Aires, Amorrortu, 1988.

Mannoni, M. "El psicoanálisis didáctico y el psicoanálisis como institución, en: El psiquiatra, su loco y el psicoanálisis. México, Siglo XXI Editores, 1970.

_____ "Sobre la formación de los psicoanalistas", en: *La teoría como ficción. Freud, Groddeck, Winnicott, Lacan*. Barcelona, Grijalbo, 1980.

Mendez, H., Troccoli,V., Tuzzo,R. "Barrio Unión: una apuesta al psicoanálisis." en: *Reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis,* Montevideo, noviembre,1991.

Perrier, F. *El cuento de la buena pipa*. Barcelona, Petrel, 1981.

_____ *Viajes extraordinarios por translacania*, Barcelona, Gedisa, 1986.

Perrés, J. *Formar, deformar, conformar*. Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1992.

_____ "Sobre certezas y otras ilusiones". Conferencia dictada en la Universidad de la República Oriental del Uruguay, 6 de julio de 1998,

Pomer, Sidney L., "Max Eitingon (1881-1943). La organización de la formación psicoanalítica"en: F. Alexander, S. Eiseinstein y M. Grotjahn (Comps), *Historia del psicoanálisis*, Vol. I, Buenos Aires, Paidós.

Rothman, A. M. y Vilaseca, G."Lugar y función del psicodramatista", Página Web Sociedad Argentina de Psicodrama, 1999.

Sachs, H. "Freud: Master and Friend", en H. M. Ruitenbeeck (Comp), *Freud as we knew him.* Detroit, Wayne State University Press, 1973.

Safouan, M. *Lacan y la cuestión de la formación de los analistas*, Buenos Aires, Paidós, 1983.

Safouan, M., Ph. Julien, y Ch. Hoffman, *Malestar en el psicoanálisis. El tercero en la institución y el análisis de control*. Buenos Aires, Nueva Visión, 1995.

Videla, M. I. y D. Hajer, *Freud. Una cronología diferente de sus relaciones personales (1856-1939)*. Montevideo, Multiplicidades, 1995.

Wolf-Feder, M. *¿Es posible el psicoanálisis en la Universidad?,* Montevideo, Multiplicidades, 1994.

_____ *Escucha: De la humanística del psicoanálisis*. Montevideo, Área de Psicoanálisis. Facultad de Psicología. Universidad de la República Oriental del Uruguay, 1998.

_____ "Psicoanálisis-Comunidad-Universidad" en: *A diez años del plan de estudios*. IV Jornadas de Psicología Universitaria, Montevideo, Ediciones Tack.1998

Zapata,M., Riva-Zucchelli,M.I.,Colman,R. "Algunas reflexiones sobre la articulación de la docencia, la asistencia y la teoría psicoanaliticas en el Servicio de Extensión de la facultad de Psicología"Clínica psicoanalítica de la Unión". en: *A diez años del plan de estudios* . IV Jornadas de Psicología Universitaria, Montevideo, Ediciones Tack.1998

Notas

* - Betelheim, B.*Sobrevivir*, Barcelona,Grijalbo,1981

1 - Hajer, Doris "Testimonio de la época vivida durante la dictadura en Uruguay", Werkblatt, Zeitschrift für Psycoanalyse und Gesellschaftkritik, # 29-30, 1992/1993.p.p184

2- Hajer, D, "Proyecto de concepción de Cargo y propuesta de trabajo de la Policlínica psicoanalítica de la Unión", *Manuscrito inédito*, 1994.

3- Entrevista personal al Sr. Cecilio Peña, escritor uruguayo, junio de 1995.

4- Perrés, J. *Formar, deformar, conformar*. Monterrey, Universidad Autónoma de Nuevo León, 1992.p.31

5- Mannoni, O. en: Perrier, F. *El cuento de la buena pipa*. Barcelona, Petrel, 1981p.118.

6- Perrier,F. *El cuento de la buena pipa*. Barcelona, Petrel, 1981 p.118

7- Dotta, F. "La escucha, sus tiempos y los efectos del dispositivo de la co-visión", *Manuscrito inédito*, 1998, p.14

8- Kesselman, H., Pavlovsky, E. "La multiplicación dramática: un quehacer entre el arte y la psicoterapia", Web, FLAPAG, enero, 1999, p.3

9- Freud, S. 1920, Dr. Anton von Freund nota necrológica

10- Organización científica de los médicos de Viena a la Asociación Psicoanalítica en manos del Dr. Felix Deutsch el 9.5.22. Archivo del Ambulatorio Psicoanalítico. Museo Sigmund Freud, Londres; citado por: Fallend, K. *Peculiares, soñadores, sensitivos*. Montevideo, Área de Psicoanálisis. Facultad de Psicología. Universidad de la República Oriental del Uruguay, 1997. p.p 101

11- Ibid p.103

12- Freud, S."Nuevos caminos de la terapia psicoanalítica" (1919) *Obras Completas*, Vol. 17, Buenos Aires, Amorrortu. 1979, p.162

13- Fallend, K.op.cit; p.103

14- Freud,E.L. *Letters of Sigmund Freud* .Nueva York,Basic Books,1960 citado por Pomer, Sidney L., "Max Eitingon (1881-1943). La organización de la formación psicoanalítica"en: F. Alexander, S. Eiseinstein y M. Grotjahn (Comps), *Historia del psicoanálisis*, Vol. I, Buenos Aires, Paidós, p.91

Una psicoanalista en una UTI
(Unidad de cuidados Intensivos)

Adriana Chercover

"Por ahora somos visitantes en el territorio médico, donde no se concibe la existencia de la Pulsión de muerte ni el Más allá del principio de placer (Goce). No olvidemos que esta es una dimensión freudiana. Poco se advierte de la enfermedad como algo que puede proveer beneficio secundario."
Benjamin Uzorskis.

Cuando uno forma parte del equipo de trabajo de una Unidad de Terapia Intensiva (UTI) se pregunta sí es posible, en dicho ámbito, trabajar desde el psicoanálisis. La respuesta es ambigua: si y no.

Si pensamos que el psicoanálisis implica solamente un dispositivo en el cual el paciente debe asociar libremente y estar tendido en un diván -para poder trabajar las resistencias, los actos fallidos, interpretar sus sueños y trabajar la represión- desde ya que no.

Pero si pensamos desde lo conceptual, lo que sí podemos hacer, es una lectura psicoanalítica de lo que le sucede a ese individuo desubjetivado, sin referencias, en donde su imagen corporal queda desdibujada a través de cables y aparatos que lo conectan a la vida. Se desdibujan también las cuestiones relativas al tiempo y espacio.

Se puede pensar entonces que hay una clínica psicoanalítica posible, clínica de la emergencia de un sujeto en sufrimiento.

No se trata de otro psicoanálisis, sino que a partir de los instrumentos que él nos brinda, abordar una práctica del discurso en ese escenario.

Muchas veces se nos pide que participemos en el examen clínico y la observación se realiza sobre el paciente. Que miremos.

Pero nuestra clínica allí no debe confundirnos en esa mirada que impide ver, que lleva a apartar la vista. No debemos hacer de esa mirada un objeto que enceguece. Nuestra mirada, en todo caso, debe ser la que devuelva al sujeto la envoltura imaginaria de su cuerpo.

Nuestra concepción de cuerpo es diferente a la de organismo. Lo que está en juego en estos casos es el pasaje de "ser" un cuerpo mirado, tocado, agredido, hablado y afectado por la palabra del Otro; a "tener" un cuerpo. Retorno de un cuerpo medicalizado a un cuerpo erogeneizado desde esa otra mirada.

El cuerpo es la conquista de lo imaginario y lo simbólico sobre lo real del organismo.

La intervención Psi allí debe apuntar a permitirle al sujeto salir de la pasividad, de la inhibición que le impide preguntar, que no da lugar a la duda, al enigma. La contundencia de lo Real no da lugar. Esto es, lo Real de la enfermedad, más el discurso médico -discurso Amo en ese momento- son quienes obturan su cadena asociativa deseante, llenando de significación al sujeto, dejándolo como individuo sin palabra plena.

Ahora bien, la pregunta sería ¿cómo posicionarse ante un individuo desubjetivado, cómo hacer para introducir la dimensión subjetiva en el discurso sin amordazar aquello que intenta hacerse oír desde un síntoma, que aquí es signo para lo medico?.

Para la mayoría de los médicos hay que reintegrar la salud, borrar el síntoma, borrar lo que hace resto.

El problema es qué hacer con aquello que no es mensurable, aquello para lo cual no hay aparato de medición. Fenómenos que el médico no puede manejar, pues por lo demás, no ha sido formado para ello.

El acto médico -en tanto encarna un discurso- implica operar (inevitablemente) de acuerdo a las coordenadas de la ciencia, y de esta manera, se deja de lado la subjetividad de su propio acto.

Este hecho se torna necesario, dado que quien se encuentra enfermo e internado en una UTI, requiere de la rapidez y eficacia del accionar médico, lo que apunta básicamente a restablecer el equilibrio de su organismo**.**

El marco general que la ciencia impone queda constantemente sorprendido frente a la singularidad de cada sujeto en el aquí y ahora, que termina haciendo tope y llevando a nuevas maneras de pensar lo distinto.

Para nosotros los psicoanalistas, hay que rescatar el resto, permitir al sujeto emerger, que tramite esa imposibilidad.

La subjetividad, desde el punto de vista médico, entorpece su accionar.

Pero la desubjetivación total puede tener consecuencias fatales cuando el Discurso Médico Amo es tanático. Es allí donde se nos solicita para ordenar la escena. La comprensión de la situación que atraviesa tanto el paciente como el equipo médico, obraría desde nuestra especialidad en tal dirección. Es decir, apaciguando y dando otro sentido, restableciendo cierto equilibrio posibilitador del surgimiento subjetivo. En otras palabras, se trata de posibilitar que la dimensión del sujeto pueda restituirse allí donde el discurso médico lo suele obturar.

Pero también es importante tener en cuenta que en este ámbito la demanda no va a provenir por parte del paciente. Va a aparecer allí el sufrimiento del mismo hecho eco en el médico que solicita la interconsulta.

Es importante tener en cuenta al médico que realiza la demanda, porque es lo que nos permite pensar acerca de la falta de subjetividad del paciente.

Tanto los médicos, enfermeros como familiares son quienes nos darán los elementos necesarios que nos permitan "armar" la subjetividad del enfermo.

Para ello debemos conocer acerca de su historia clínica: sus antecedentes, la historia de su enfermedad, la medicación que recibe, lo que padece el sujeto a nivel del organismo.

Nuestra función frente a un paciente internado en UTI no es, en ese momento, averiguar las causas psíquicas que lo llevaron a enfermar, sino que, a través de sus efectos -que en tanto síntoma lo sitúan en posición de enfermo-, tratar de que no quede entrampado en esa posición.

Entonces se intenta restituir al sujeto al cuerpo del cual goza. Restablecer algo de la dimensión del deseo. Que el paciente pueda significar lo que le sucede desde otro lugar, ya no como víctima de una enfermedad, sino como parte activa, como un sujeto deseante.

Es decir acercarse a un sufrimiento hecho cuerpo, que "eso" pueda ser dicho. No desde el cuerpo en tanto signo, sino desde el cuerpo en tanto gozador.

Nuestra intervención debe apuntar a subvertir a este sujeto, dándole la posibilidad del despliegue de la palabra y desde allí, la emergencia del mismo.

Permitir que la fantasía acerca de lo que le sucede emerja allí. Ya no como Real que paraliza, sino que se pueda dar lugar al cuestionamiento. Una falta de significación que permita resituar la problemática del deseo, es decir del acto mas subjetivo existente.

Poder desde nuestro lugar sostener una clínica de la subjetividad es una apuesta que implica el acercamiento al sujeto. Una asistencia que lleva a detenerse con atención ante el sufrimiento de aquel que yace en una cama que, para el paciente en esa situación, puede ser significada como una tumba.

Una de las maneras de abordar esta clínica es poder recoger las significaciones que el paciente da "a lo que escucha" del discurso médico. Significaciones estas que muchas veces pueden producir pánico, alteraciones psicomotrices y a veces estados de obnubilación, desconexión o delirio.

Es preciso advertir que frente a este padecimiento, hay una conclusión subjetiva: la del paciente.

La función Psi allí debe funcionar a la manera de espejo reestructurante que permita el reordenamiento de lo que se ha fragmentado por las vicisitudes de la enfermedad, permitiendo así recuperar la subjetividad perdida.

Cuando la relación médico-paciente pierde consistencia, el médico necesita defenderse de la irrupción de la subjetividad, que es la que muchas veces hace trastabillar esa extraña relación entre la verdad de la ciencia y la enfermedad como objeto.

El médico se apoya en la tecnología, en las máquinas que cifran (y des-cifran) esperanzas, signos vitales de los órganos del cuerpo. Sus significantes pasan a ser signos saussurianos. Su comunicación con el paciente es con su pulso, con su temperatura, con los sonidos internos. Siempre aparatología de por medio. Esto no es sin consecuencias tanto para el paciente como para el médico.

La maquinización progresiva, la angustia que los toca permanentemente en el empuje de la aproximación de la muerte incalculada, la inminencia de una intervención traumática, conmueve su rutina. La soledad de su acción los coloca en un permanente estrés.

Es por todos estos motivos que debemos generar también espacios grupales para que la emergencia de la angustia, la impotencia y el malestar que se genera en una labor como la que se realiza en la UTI, pueda ser tramitada y elaborada. Pueda ser puesta en palabras. Pueda transformarse en deseo...

Todo esto, tan difícil de elaborar, puede ejemplificarse con un caso clínico

P. es una paciente de 45 años. Ingresó a UTI presentando un cuadro de arritmia cardiaca con fibrilación y cambios de frecuencia de alta a baja con pausas de dos segundos, es decir, sin latidos en el ritmo cardíaco.

Su cuadro era delicado, y necesitaba una derivación urgente dado que debía implantársele un marcapasos. Dicha derivación, por problemas Institucionales, no pudo realizarse.

Se le coloca entonces un marcapaso transitorio.

Finalmente, después de un mes se logra la derivación. Durante este mes, se encontró internada, conectada a aparatos, lejos de su hogar, de su familia, con visitas restringidas -dado el lugar de internación-, lejos de sus pertenencias, de sus rutinas.

Cuando regresa es nuevamente internada en el Hospital, pero ya no en la UTI, sino en UCI (Unidad de Cuidados Intermedios), de la cual es dada de alta a los 4 días. Cuando le dicen que se irá de alta, no espera a los médicos con sus indicaciones: se va sin recibir la medicación necesaria.

A la semana vuelve a ser internada por una neumonía y una falla de bomba. Responde bien al tratamiento que se le implementa, pero se genera una infección del bolsillo del marcapaso provisorio y nuevamente es pasada a UTI.

En este lugar P. se encuentra en un estado de depresión, no habla, no se queja, no pregunta. " *No colabora*"

Los médicos a cargo temen por su vida. El cuadro clínico es delicado. El cuadro psíquico también. Se está dejando morir...

Los médicos se sienten desbordados y me piden interconsulta. Me relatan el caso e intento mantener una entrevista con la paciente y analizar la demanda subyacente en el pedido médico.

Al principio P está distante y no habla. Trato de entablar un diálogo y le pregunto el motivo de su internación. En ese momento y sin mirarme me relata con sumo detalle toda su historia médico-clínica. La escucho durante 20 minutos y le pregunto "cómo" se siente. Sigue hablándome del cuadro clínico, despojada totalmente de sentimientos, no hay angustia, no hay bronca, no hay dolor...No hay sujeto...

Insisto en preguntarle cómo se siente, que me hable de ella, de lo que "le pasa" con todo esto.

Se queda callada, no me contesta. Allí yo, ya no hablo. Solo espero en ese silencio insoportable

Comienza entonces a plantear que a partir de su enfermedad no podrá trabajar más. Nuevamente silencio. Pregunto entonces en qué trabaja y responde que era empleada doméstica, pero que ya no podrá realizar más esfuerzos, que ya no podrá hacer más nada, que preferiría morirse. "*No quiero que los médicos hagan más nada, quiero que me dejen ir a mi casa y morirme ahí. Me quiero morir, antes de estar en mi casa sin poder hacer nada. Quiero morir*"

Me quedo en silencio, escucho que del otro lado los médicos hablan respecto de ella.

Todo su relato es desafectado. Busco de alguna manera implicarla, que deje la pasividad para buscar que sea parte protagónica de lo que está diciendo.

Le pregunto por su familia, por sus hijos, por su marido. Ese fue el punto de quiebre. Cuando comienza a hablar de ellos rompe en llanto. Llanto que sostengo en el silencio, no quiero obturarlo. Estoy en silencio, sin hablar. Solo estoy ahí, sosteniendo la emergencia de la angustia y permitiendo la posibilidad de que despliegue un discurso. Que algo del deseo se pueda poner en juego en esta irrupción.

Deja de llorar y se reinicia el diálogo. En el mismo surge que ella sabe hacer algunas otras cosas: sabe tejer, sabe coser a máquina. Su expresión cambia, hay un esbozo de sonrisa en su cara. Se le ocurre que puede realizar arreglos de ropa en su casa, que eso no implica un esfuerzo físico, que también puede tejer para afuera y de esa manera ganarse la vida. La noto más tranquila.

En ese momento decido retirarme de la sala. Por primera vez, desde su última internación, P. se sienta en la cama. Ya no está acostada. Ya no yace...

La médica a cargo nota con cierto desconcierto el cambio y me pregunta "*¿Qué hiciste?, ¿Qué le dijiste?*"

Decido en ese momento pedir una reunión con el equipo médico y de enfermeros, ya que la interconsulta, a mi entender, no había terminado allí.

Hago una puntuación al equipo de trabajo en relación con el lugar en donde se habla del paciente, lugar en el que se hace el pase de guardia. El sector se encuentra a la vista del paciente, y no solo eso, sino que además el paciente puede escuchar lo que los médicos dicen acerca de su evolución. Donde ella puede escuchar -como ocurrió durante mi entrevista-: "*Se nos muere. Parece un bofe que está tirado en la cama, se nos va a morir*".Hablaban de lo delicado que era el cuadro, de los problemas institucionales con relación al mismo.

Lo que ellos no tenían en cuenta, era que todo lo que se discutía allí P lo estaba escuchando. Lo estaba significando

La pregunta era entonces cómo un paciente no se va a querer morir cuando desde ese discurso Amo -el discurso médico-, está siendo signado así. Donde el paciente que deposita todo el saber en el médico escucha acerca de la seguridad de su muerte.

Este discurso impone esa significación mortífera: No hay deseo posible de otra cosa, de algo diferente. El deseo de vivir en definitiva queda obturado.

Esta intervención intentó restituir al sujeto al cuerpo del cual se goza desde ese discurso Amo. Esta paciente que se proponía abandonar el mundo porque ya no tenía cabida en él -por la significación dada por el discurso médico- debía ser resubjetivada.

En estos casos se trata -dentro de los límites reales y posibles-, de poner en actividad al sujeto para que desde su implicación "colabore" -como demanda el equipo médico- con su recuperación. Abriendo así un espacio de interrogación subjetiva que logra reinstaurarlo en un lugar donde no queda eliminado como tal. Que no quede como esclavo de ese Discurso Amo médico, permitiendo que, en su liberación, recupere el deseo... de vivir.

Ante un límite en la práctica, un nuevo recurso: el acompañamieto terapéutico

Berenise Frati - Yanina Perlo Saenz

Hacia fines de la década del sesenta, el Dr. Eduardo Kalina comenzó a formalizar el concepto de "amigo calificado" como un recurso utilizado dentro de la clínica psiquiátrica privada. Luego fue sustituido por el nombre de "acompañante terapéutico", este cambio en la nominación, tuvo que ver con un viraje que se dio en relación a la función, acentuándose lo terapéutico por sobre la amistad.

El acompañante no es un amigo y no debe presentarse como tal, ya que si bien en un principio puede facilitar el vínculo, con el transcurrir del tiempo puede perjudicarlo o hasta producir la interrupción del acompañamiento como consecuencia del borramiento de las diferencias que deben estar presentes.

El acompañante no debe responder a la amistad con amistad, pero no debe rechazar que el paciente lo ubique en ese lugar, ya que esto es necesario para llevar adelante el acompañamiento.

Otra de las cuestiones por las que no puede ser un amigo, están en relación al pago y al horario estipulado. Esto marca una relación asimétrica entre ambos.

El campo de trabajo del acompañamiento terapéutico se ubica en relación a pacientes con riesgo suicida, adictos, anorexia, bulimia, depresión, psicosis, fobias, ancianos socialmente aislados o pacientes que presentan dificultad en la dirección de un tratamiento o cuando el mismo no es suficiente.

Se incluye el trabajo del acompañante terapéutico para sostener a un sujeto en sus actividades diarias. Este trabajo puede orientarse en función de permitir que continúe o retome sus actividades laborales, sus estudios y sostener su inserción social en la medida en que esto sea posible.

Pueden producirse en el tratamiento analítico dificultades en relación a la transferencia, excesiva en la psicosis, hostil o erótica en la neurosis, o simplemente el analista considera necesario contar con el recurso del acompañamiento terapéutico, que actúe como una terceridad que posibilite un nuevo movimiento en el tratamiento.

La función del acompañante terapéutico puede definirse en relación a la estrategia que construye un analista en un tratamiento y a las particularidades de cada caso. En relación a esto, la función del mismo no puede establecerse a priori, sino que se irá delineando en relación al despliegue del tratamiento analítico. Si bien, el acompañante terapéutico realiza intervenciones, tiene limitaciones y debe remitirse a una estrategia, pensamos que el espacio que genera tiene su singularidad, con la posibilidad de establecer una táctica propia. En la práctica, esto puede sostenerse también a partir de las reuniones entre los acompañantes, la orientación que dé el analista y las supervisiones.

Pensamos que el trabajo en supervisión es una instancia necesaria para llevar adelante el trabajo con el paciente y como formación del acompañante.

El acompañamiento terapéutico es un recurso que permite la permanencia de una presencia que no es posible para el analista. La especificidad del acompañante implica la frecuencia y continuidad en la vida cotidiana del paciente, en su ámbito y en contacto con la familia. A su vez, puede informar al analista sobre este material, que puede resultarle de utilidad para su trabajo con el paciente.

Consideramos importante, que el analista ocupe su lugar en la dirección del tratamiento como sostén de la transferencia. La función del acompañante terapéutico no puede suplir la falta de tratamiento analítico, siendo éste necesario para que el acompañante tenga la posibilidad de trabajar con el paciente.

El acompañante no puede realizar interpretaciones, ya que las mismas se dan dentro del encuadre de un tratamiento analítico. En el acompañamiento terapéutico se realizan intervenciones en los registros imaginario, simbólico y real.

En relación a la transferencia en el acompañamiento terapéutico, se podría pensar que se producen fenómenos transferenciales en un plano imaginario, donde se presenta el vínculo ilusorio de la amistad como consecuencia de estar muchas horas con el paciente y el tipo de actividades que se realizan.

En el acompañamiento terapéutico, sostenemos que es necesario trabajar con más de un acompañante, es en esta alternancia donde se produce la escansión necesaria para el paciente y para el acompañante, evitando una relación dual que reedite la célula narcisística.

Retomando lo que planteamos en el principio, con respecto al nombre que se le fue dando al acompañamiento, nosotras proponemos un nuevo giro, llamándolo "acompañamiento analítico", ya que el término terapéutico implica una posición de los acompañantes de auxiliar al paciente, haciendo lo que éste no puede. En cambio, con el término analítico apuntamos a un encuentro con el paciente donde apostamos al sujeto deseante, ayudando a que con sus recursos pueda sortear sus dificultades o pueda hacer lo que su estructura le permita.

Nuestra práctica como acompañantes se inició hace tres años con un paciente psicótico de veinte años, al que llamaremos Julián.

Fuimos convocadas por su analista, quién dirigía la cura, para conformar un dispositivo terapéutico que incluyera el acompañamiento y una supervisora de nuestro trabajo.

Cuando comenzamos a trabajar, Julián se encontraba en una situación de total aislamiento, donde nuestra primera estrategia fue lograr que se conectara nuevamente con el mundo.

Al principio realizamos salidas al centro de la ciudad. Primero fuimos a bares escondidos, ya que en los más concurridos se exacerbaba el delirio paranoico en el cual sentía que todos lo miraban. Como uno de los logros más importantes en el acompañamiento, Julián pudo entrar a bares con grandes ventanales a la calle, donde el alboroto de adolescentes y la música fuerte eran los principales protagonistas.

A través del tiempo fuimos prestando nuestra presencia para que construyera un espacio propio, descubriendo sus códigos y sus gustos, logrando que Julián pudiera decirnos qué quería hacer o adonde quería ir con nosotras.

En el primer encuentro con Julián pudimos empezar a escuchar su delirio: todos saben sobre una "cagada" que él se mandó, dice que a través de la televisión todo el país sabe lo que él hizo. Nos comenta que los gestos de los conductores de noticieros son para que él frene este mal accionar frente a las desgracias de la gente, y que mediante el canal A.T.C. la noticia sobre lo que él hizo llegaba a todo el país. Había días en que se expandía el delirio y decía que la noticia ya trascendía el país y se sabía por Latinoamérica.

A esto lo tomamos como el nudo del delirio, en ciertos momentos en que lo repetía iba agregando nuevos elementos como ramificaciones del primero, los mismos tenían que ver con lo que le sucedía en su vida cotidiana. Por ejemplo: le parecía que eran en su contra todos los arreglos que se estaban efectuando en la calle: veredas rotas, caños rotos, asfalto roto. Cuando caminaba por el centro sentía que la gente cerraban las puertas en su cara y se metían en sus casas, decía que la gente sabía donde él vivía y que le escupían la vereda.

La intensidad del delirio y la manera de contarlo, la extensión en el discurso dependía del estado de ánimo de Julián. Ante esto nos decía que ya más no le podía suceder, que ya le habían tocado todo lo que él más quiere y que por más que nosotras lo viéramos bien por fuera, él estaba sufriendo mucho. Que él es una buena persona, que no robó y que no hizo nada para que le pase esto. Creía que alguien había divulgado la "cagada" y que cuando él lo encontrara: "lo iba a cagar a piñas".

Con respecto a la dificultad acerca de cómo posicionarnos frente al delirio, fuimos trabajando en supervisión para que Julián gastara el discurso delirante, sin contradecirlo ni desmentirlo, metiéndonos en el relato como en el de un sueño.

Los nuevos elementos del delirio comenzaron a raíz de un acontecimiento: el padre le había dicho que ya le instalaban un kiosco. Trabajar en él era algo que Julián deseaba, siempre había hablado de esto, pero

como un proyecto a realizar en el futuro. Al ver que esto se iba a concretar y teniendo en cuenta que era algo en relación a su deseo, la respuesta de Julián fue la inclusión de nuevos elementos al delirio como una forma de decir: "quiero tener un kiosco, pero ahora no estoy preparado".

En relación al trabajo realizado, pensamos que su estructura podría ser una psicosis, debido a la presencia del delirio paranoico y a la imposibilidad de ubicarse temporo espacialmente. Debido a esto último, fuimos construyendo en cada una de las salidas, estrategias que lo ayudaran a poder ubicarse en la ciudad, ya que no conocía el nombre de las calles y por ende no podía llegar a nuestro encuentro. Tampoco podía manejarse correctamente con el horario, ante estas dos dificultades le propusimos un lugar de encuentro y un tiempo de espera, intentos de instaurar un código desconocido por él.

Durante los primeros meses hablaba de temas sexuales sin ningún tipo de velo. Tenía una sexualidad compulsiva, mantenía relaciones sexuales con la empleada de servicio; situación que el padre conocía y avalaba y al mismo tiempo nos preguntaba qué hacer ante esta situación. Trabajando con Julián esta temática, pudo cambiar este discurso sin velo por "la pregunta por el amor".

En los últimos meses del acompañamiento se presentaron muchos obstáculos que tuvimos que ir sorteando. En primer lugar, los padres decidieron interrumpir el tratamiento con la analista porque pensaban que "le había hecho perder el tiempo a su hijo" y que necesitaba *vacaciones* de tantas psicólogas, incluyéndonos.

Como consecuencia de la decisión de los mismos, Julián estuvo todo el verano pasado sin contención analítica, quedando nosotras como único referente de escucha.

Durante esos meses, Julián empezó a estar muy agresivo con sus padres, al punto de decirnos la madre, que le tenía miedo y ante esto decidieron que empezara una terapia, pero en este caso con una psiquiatra.

Al tiempo tuvimos una entrevista con la psiquiatra, donde le contamos acerca de nuestro trabajo en estos últimos dos años, acordó con la modalidad que habíamos implementado hasta ese momento, conformando un trabajo en equipo al que se sumaban la fonoaudióloga, musicoterapeuta, profesora de dibujo, actividades que Julián comenzaría a desarrollar en un instituto a cargo de la misma.

A partir de este tratamiento, Julián empezó a tomar medicación y era un nuevo elemento que se sumaba para ser trabajado. Surgieron varias cuestiones: al principio las pastillas se las cortaba y distribuía en el pastillero la madre, no dándole la oportunidad de que lo haga solo. En forma paulatina empezamos a interrogar esto, diciéndole que él podía hacerse cargo de cortar las pastillas. Siguiendo la misma línea, en relación a su autonomía y responsabilidad, le preguntamos si sabía para qué servían cada una de las diferentes pastillas que tomaba y le sugerimos que si le interesaba enterarse podía preguntárselo a su psiquiatra.

A partir de las entrevistas que los padres tuvieron con la misma, tomaron la decisión que Julián dejara su trabajo en una institución que atiende niños y adolescentes con retraso mental, porque eso lo estaba deprimiendo. Como consecuencia, Julián decía que él debía cambiar de trabajo porque se sentía deprimido, ante lo cual comenzamos a trabajar esta denominación psiquiátrica: si él cree que está deprimido, por qué está deprimido, como un intento de poder separar lo que viene del otro y lo que él piensa de sí mismo, punto nodal y difícil en Julián debido a su estructura.

Nosotras anteriormente le habíamos planteado a los padres que el contacto con los pacientes de la institución no era propiciatorio para Julián, intervención que los padres en ese momento no pudieron escuchar.

Otro punto a tener en cuenta es que, Julián en este trabajo se encargaba de la limpieza del lugar y del lavado de la vajilla, el contacto permanente con el agua le reforzaba un síntoma que en este tiempo se había agudizado: lavarse compulsivamente las manos.

A principio de este año entra a trabajar en un negocio del padre donde se iba a relacionar con otras personas, pero manteniendo la función de limpieza.

A partir de que le preguntamos cómo se sentía en este nuevo trabajo, Julián pudo decir: "mi viejo quiere que haga lo que él quiere, a él le conviene que esté en el negocio para que se lo controle, no le importa si a mí me gusta o no el trabajo". Frase dicha con enojo y escuchada por nosotras con mucha sorpresa porque nunca había hablado así de su padre. Este enojo está en relación con el darse cuenta que quiere tener algo en nombre propio, quiere tener su kiosco.

Con respecto a los lazos sociales, en alguna medida pudo recuperarlos a través de los recursos construidos en los distintos programas que fuimos realizando: ir al cine, al teatro, boliches bailables, museos, bares, parques. A partir de estas experiencias, por un tiempo, pudo salir con un antiguo grupo de amigos y con una amiga que conoció en su anterior trabajo.

Otro tema importante en el trabajo realizado, fue en relación al manejo del dinero: en un primer momento no podía manejarse con la plata, no podía reconocer sus distintos valores, fue a través del trabajo en cada encuentro donde aprendió a incorporar el dinero en su vida cotidiana.

En un segundo momento, lo que empezó a circular fue el significante "mucha plata" en las salidas que hacíamos con Julián. Cuando íbamos los viernes por la noche al cine y luego a comer, programa que él elegía y habiéndolo pasado bien, decía: "salió mucha plata". No había inscripción en Julián de que por el deseo hay que pagar un precio, inscripción que desde lo real tratábamos que en algo se produjera, muchas veces diciéndole: "¿no la pasaste bien?, bueno, entonces es la plata mejor gastada". Intervenciones para que pudiera darse cuenta que no era algo a puro gasto y que pudiera correrse del lugar de ser: "el que sale mucha plata a la familia".

En relación a esto, el padre el año pasado empezó a plantear que no podía pagar a dos acompañantes, porque era mucha plata, proponiendo que Julián continuara sólo con una. Hablaba con una de nosotras, dejando por fuera a la otra, poniendo en acto la estructura familiar que era dejar a un tercero excluido. Este era el lugar asignado a Julián en la familia.

Nosotras le planteamos cada vez que surgía el tema que éramos un equipo y que trabajábamos juntas, que no íbamos a aceptar su propuesta, acto en lo real de sostener el lugar de acompañantes y de no responder a la demanda del padre.

Julián en el último tiempo empezó a demandar a la familia un lugar para él, en reuniones familiares comenzó a decir que no lo dejaban hablar y trataba de buscar distintas formas de pedir que lo tuvieran en cuenta, ya no sólo desde lo monetario sino desde el afecto.

En el último tiempo, se empieza a romper la estabilidad familiar en la cual a Julián le tocaba la parte de "enfermo", intentando en pequeños momentos, reclamar lo que le es propio, saliendo del lugar al cual fue nombrado. Es en este momento, cuando los padres deciden interrumpir el acompañamiento, sostén imaginario, que pensamos le era todavía necesario a Julián.

La decisión fue tomada de un día para el otro. En una reunión con la madre, en la cual nos agradeció todo lo que habíamos hecho por su hijo, nos dijo que la situación económica estaba muy difícil y que no podían sostener tanto gasto, ya que ahora debían gastar mucho dinero por mes en medicamentos. Decisión que los padres no se pudieron interrogar, debido a que apostaban todo en la medicación.

El mismo día que tuvimos la reunión con la madre, fuimos a verlo a Julián al trabajo y le propusimos que al día siguiente íbamos a realizar la última salida. Intervención para que la finalización del acompañamiento se inscriba, que algo de la pérdida se instaure.

Nos llamó la atención la indiferencia con que Julián se dirigió a nosotras, ante la decisión de los padres de interrumpir el acompañamiento. Pudimos pensar que él prefería dejarnos ir a la manera de ignorarnos antes que lo dejáramos, producto de la decisión de los padres, como un intento que esto le doliera menos.

Pasivamente acató la decisión de los padres y no pudo defender o sostener el acompañamiento como algo propio. Esta posición de Julián nos interroga una vez más sobre su estructura.

En un primer momento pensamos que era una psicosis, de hecho su analista nos lo presentó así, debido al delirio paranoico y a la imposibilidad de barrar al Otro, pero a medida que fue transcurriendo el tiempo empezamos a dudar, ya que muy esporádicamente podía interrogar ciertas actitudes de los padres y el delirio había disminuido. A la vez, nos llamaba la atención los rituales obsesivos que mantenía con su higiene personal y la limpieza de los lugares donde estaba. Por ejemplo: se sonaba la nariz, tiraba la cadena, se pasaba el peine, se echaba desodorante por todo el cuerpo de manera compulsiva. Lo que pudimos pensar es que estos rituales obsesivos eran un modo de armar un cuerpo fragmentado, comprendimos que él no los podía evitar, que lo angustiaban y lo que podíamos hacer era tratar que se acotaran a través de nuestra presencia en esos momentos.

Realizar un diagnóstico diferencial en Julián nos resulta muy complicado, ya que una estructura psicótica y una neurosis obsesiva grave tienen puntos difíciles de diferenciar en la clínica. En la primera, el sujeto queda a merced del goce del Otro y en la segunda el sujeto queda como objeto demandado por el Otro, y en Julián las líneas que dividen ambas estructuras tienden a borrarse.

Más allá de la interrupción del acompañamiento de Julián, apostamos a que lo trabajado en estos tres años le haya dejado marcas de los recursos que intentamos se pudieran inscribir en él y que los mismos le posibiliten continuar y progresar en la travesía que significa vivir para un sujeto. Esa fue nuestra apuesta.

Notas

Trabajo presentado en la reunión Lacanoamericana de Psicoanálisis de Rosario - 28 al 31 de Julio de 1999

Referencias Bibliográficas

Pulice, Gabriel - Rossi, Gustavo: "Acompañamiento Terapéutico. Aproximaciones a su conceptualización.". Ed. Xavier Bóveda.

Primer Congreso Nacional de Acompañamiento Terapéutico: "Hacia una Articulación de la Clínica y la Teoría". Ed. Las Tres Lunas. 1994.

Kuras de Mauer, Susana – Resnizky, Silvia. Acompañantes Terapéuticos y Pacientes Psicóticos. Ed. Trieb. 1985.

Extensiones

Presentación de la sección "Extensiones"

Eduardo Albornoz – Michel Sauval

En esta sección incluimos 5 artículos que podrían subagruparse en dos conjuntos

En el primer conjunto podriamos ubicar el trabajo sobre Eros de ***Leandro Pinkler*** y el trabajo sobre la Física de Aristóteles de ***Sergio Hinojosa Aguayo***. Si bien Hinojosa Aguayo es también psicoanalista, son trabajos pensados desde la mitología y la filosofía sobre referencias importantes para el psicoanálisis.
Con su acabado conocimiento del griego antiguo, el texto de Pinkler nos acerca una presentación de los campos semánticos en juego, en la Grecia antigua, en relación a Eros, presentación que sorprenderá, estamos seguros, a más de uno. Para ello recorre casi todos los textos clásicos (El Banquete, Fedro, etc.), y lecturas posteriores (Foucault, Freud, Nietzche).
El texto de Hinojosa Aguayo analiza el sentido de los términos Tyche y Automaton en la "Física" y otros textos de Aristóteles.

En el segundo conjunto de artículos tenemos trabajos realizados por colegas del campo de las letras que utilizan herramientas del psicoanálisis como parte de su abordaje de algunos autores o textos literarios. Estos colegas nos "muestran", de alguna manera, como llega el psicoanálisis a la cultura, y que usos se hace de él en otros ámbitos.

En particular, tanto el artículo de ***Mondoñedo*** sobre Mariátegui y las nuevas vanguardias (Dadaísmo) y el de ***Marful*** sobre "Las ruinas circulares" de Borges toman como referencia "El estadio del espejo..." de Jacques Lacan, quien se ha referido alguna vez a la potencia intrínseca de la regla fundamental freudiana que en sí misma abría una puerta a la posibilidad del análisis donde los prejuicios teóricos la cerraban. Es la virtud y el riesgo de la potencia explicativa del Estadio del espejo. Lacan lo decía: "*entré al psicoanálisis con la escobilla del estadio del espejo*". Esta "entrada" de Lacan los ha cautivado?

El texto de Mondoñedo, partiendo de las relaciones del autor con el dadaísmo, presenta una combinación de análisis propiamente literario (pragmático) con lo que habitualmente se denomina psicoanálisis aplicado, nos presenta una tesis de investigación: *Es probable que, en los discursos de Mariátegui referidos a la vanguardia, el mecanismo discursivo de asimilación de lo asistemático sea el desdibujamiento de los límites entre el sujeto y el objeto de análisis, la transgresión de la causali dad y la asunción de una red de efectos interdependientes como método de explicación.*
El artículo de Marful, sobre Borges, escrito con un estilo cuidado y meticuloso, se enriquece con extensas citas. Desarrollando todo un análisis en torno al narcisismo y el estadio del espejo, aborda el salto ontológico del sueño a la realidad que nos plantearía "Las ruinas circulares"

El texto de ***Corvetto-Fernandez*** hace un uso mucho más amplio y libre de conceptos psicoanalíticos para presentar su lectura del paso a lo fantástico en "La noche boca arriba" de J. Cortázar

El nombre de Eros

Leandro Pinkler

En "Los tres ensayos acerca de la sexualidad" Freud llama la atención sobre la carencia en el habla de una palabra que signifique específicamente "apetito sexual" proponiendo para el mismo el nombre de ***libido*** en el discurso del psicoanálisis. Puede asociarse esto con la habitual reflexión de Mircea Eliade; el gran estudioso de las religiones solía señalar la pobreza de nuestras lenguas modernas, en las que sólo disponemos de un término para referirnos a la experiencia de lo sagrado. Pues la palabra *religión* resulta casi siempre inadecuada para acercarse a la comprensión de lo que los antiguos griegos y latinos consideraban sagrado, de manera que con sólo nombrarla caemos continuamente en una serie de asociaciones sin sentido. Pero la cuestión es que en la lengua griega ***Eros*** significa "deseo sexual " y representa un dios: el deseo sexual se encuentra dentro de la esfera de lo sagrado. Pero esta explícita referencia queda ensombrecida por el hecho de que vulgarmente se habla de Eros - y de Cupido, su equivalente latino- como "el dios del Amor" ampliando de manera indefinida su precisa circunscripción al deseo sexual. Porque la palabra *amor* –así como sus equivalentes en las demás lenguas modernas - es equívoca, presenta anfibologías. Tal como Aristóteles señala en la *Metafísica "Ser* se dice de muchas maneras.", lo mismo hay que afirmar de *amar.* Se dice tanto del sentimiento maternal y paternal como del amor pasional, del amor a la patria, a los semejantes, de "hacer el amor", del amor a la música, a la profesión..... Esta homonimia del amor con su amplitud de aplicaciones es significativa. En un sentido lo que podemos denominar "la sabiduría de la lengua" indica la unidad de este espectro de sentimientos y actividades, pero por otro el uso hace imprecisa la referencia, al punto que si se le dice a alguien – como tantas veces se dice - que lo que necesita es amor, o bien queda confundido, o se imagina cualquier cosa.

De modo que, en la dirección en que apuntábamos, importa enfatizar que el campo semántico de ***Eros*** es mucho más definido. No tiene connotación de cariño, ni denota ningún sentimiento de amor familiar – a menos que sea incestuoso -. Pues este significado, propio del "querer", está dado en griego por la palabra ***philía*** y sus derivados. Por eso dice Antígona en la tragedia de Sófocles, en ocasión de dilemas familiares: "No nací para odiar sino para amar –***phileîn -.". Philía*** es también la palabra que se traduce por "amistad" – la ***amicitia*** de los latinos, de la que trata el diálogo *Laelio* de Cicerón. La reflexión filosófica sobre la amistad es un *locus classicus* como puede comprobarse por el lugar que ocupa en la reflexión ética de Aristóteles *(cap. VIII y IX* de la *Ética Nicomaque*a) y en la valoración en que la tuvo el mundo helenístico. "La amistad – dice Epicuro – danza en torno a la tierra anunciándonos despertar a la felicidad". Y la ***philía*** fue sin duda la virtud preferida por los filósofos antiguos. No podía ser de otra manera, en tanto la denominación misma de ***philo****sophía* porta en su nombre su marca, del consabido "amor a la sabiduría". Pues bien, vemos que en el marco de la lengua griega se distinguen con claridad los campos del "deseo" y del "cariño" como cosas distintas, mientras que en las lenguas modernas quedan indiscriminados por la homonimia del amor, lo que nos recuerda el título del famoso tema de jazz de Cole Porter "What is this thing called love?",porque traduce casi exactamente un verso del Hipólito de Eurípides (v.347) ":¿Qué es eso que los seres humanos llaman amar?". Pero decimos "casi exactamente", pues en el texto trágico se utiliza un verbo derivado de ***Eros*** y la pregunta queda circunscripta al ámbito del deseo (la formula Fedra en situación de sentirse enloquecidamente deseosa de su hijastro Hipólito, todo el texto trata del tópico habitual de la literatura griega que asocia a ***Eros*** con la locura).

Eros es en griego la palabra que Freud echaba de menos (aunque también existen ***hímeros*** y ***póthos*** con el mismo significado) y cuando aludíamos a su carácter sagrado, nos referíamos al hecho de que este significante se despliega en dos registros en el uso de la lengua: como sustantivo común (***eros*** con minúscula) denota "deseo sexual"; como sustantivo propio ***Eros*** es el nombre del dios que la iconografía dibuja como el niño alado dotado de flechas y antorchas, el mismo que la poesía de Hesíodo y las concepciones órficas instituyen como dios cosmogónico, al que canta la poesía de Safo y encomian los discursos del *Banquete* de Platón. Difícilmente puede leerse un pasaje de la literatura del período Helenístico sin que aparezca su nombre, tal como ocurre con Cupido en los textos latinos. Ahora bien, en todas estas manifestaciones divinas no deja de ser el deseo sexual. Y en este sentido ***Eros*** constituye sin duda un símbolo específico de la cultura antigua, y muy especialmente de su experiencia de lo sagrado – en el sentido en que M. Eliade apuntaba. Es decir, ***Eros*** marca un rasgo distintivo, definitorio, de la religiosidad grecolatina, de aquellos que los cristianos denominaron *paganos* (de *pagus* "campo" porque en las zonas no urbanizadas se mantenían los antiguos cultos y creencias).Y este dios resulta específico de este mundo "pagano" precisamente en virtud de todo lo que la cultura cristiana borró y persiguió, porque el deseo sexual no fue el dios preferido de la prédica pastoral – o lo fue en signo negativo-- y de ***Eros*** sólo

quedaron las alas en la representación de los ángeles. Puede asociarse este hecho al ahínco con el que el cristianismo persiguió a las diosas paganas .Pues tanto hablar de diosas como de ***Eros*** resulta sinónimo de paganismo. En efecto, el Concilio de Efeso prohibió el culto de la diosa - en la ciudad misma en que se mancomunaban todos los cultos sincréticos de la diosa en el templo de Diana – , y de tal modo se persiguió desde ese momento toda manifestación de esta religiosidad para borrar la representación femenina de la divinidad. Pero con este gesto iconoclasta se admitía a la vez el culto de la Virgen María – como *panhágia theotókos*, "divina madre de dios"- y de tal manera esta representación de una madre virgen fue sustituyendo a tantas diosas que no lo eran. Pues no es trivial el hecho de que Eros en el *canon* de la mitología griega, con toda la libertad que muestran sus variaciones, es el hijo de Afrodita. Y así como el niño es el deseo, la diosa es el acto sexual. En efecto, la expresión corriente para denominar "las relaciones" es***aphrodisia*** – un adjetivo derivado del nombre de la diosa, como lo es *venerea* en latín, respecto de Venus. De modo que hay que hacerse la idea de que en este imaginario el sexo tiene *status* divino y género femenino. Y nuevamente volvemos a la equivocidad del *amar*, en tanto el "hacer el amor" tiene el nombre de Afrodita, Y como dice Pausanias en el *Banquete* de Platón: "no hay Afrodita sin Eros" y no alude a problemas de erección sino a la necesaria interrelación entre estas dos potencias: Afrodita tiene a Eros como condición de posibilidad, como el acto al deseo; y asimismo Eros se dirige a los ***aphrodisia*** como a su realización. Existe una inescindible vinculación entre ***Eros*** y Afrodita. A su vez estas dos nociones se distinguen de ***philía***, que nunca constituyó una divinidad, sino una mera virtud humana. En este punto resulta necesaria alguna explicitación de lo que los antiguos entendían por un dios. Lo primero que hay que tener presente es lo que se da en llamar "una religión ***epifánica"*** como caracterización frecuente del estilo grecolatino: ***epiphanía*** significa "manifestación " (- ***phanía*** deriva de la misma raiz de "fenómeno"), esto es, los dioses se manifiestan y habitan en el mundo fenoménico, son inmanentes y no trascendentes. En contraposición con la mentalidad semítica (judeocristiana, musulmana) lo que es divino es el mundo, que no es creado *ex nihilo* por un dios que queda fuera de la naturaleza. Por el contrario, la naturaleza – en el sentido griego de ***phúsis***, que abarca la totalidad de lo existente –es el ámbito de los dioses, por eso *sensu stricto* entre los griegos no hay nada "sobrenatural", no hay nada "sobre" la naturaleza. Esta noción sólo aparece con el cristianismo, al que Nietzche considera "ultramundista", es decir creador de otro mundo, otorgador de verdadero sentido a la vida. Y esta distinción es esencial en el pensamiento de este filósofo, para quien los griegos cultivaron "una estética de la existencia" y los cristianos "moralizaron" el sentido de la vida mediante la invención de una serie de premios y castigos *post mortem* (V. *Ensayo de autocrítica*, el prólogo que el mismo Nietzche realizó para su obra de juventud *El nacimiento de la tragedia.)*Por eso K. Kerényi, el gran estudioso de la religión griega, la consideró una religión de "la positividad del mundo" Los dioses no son más que el mundo, la realidad en su aspecto *numinoso.* Afrodita no es "la diosa del amor" sino el amor=el sexo; Posidón es el mar con todos sus desplazamientos simbólicos de tremenda inmensidad desconodida; Zeus es padre-rey-ley; Hermes la mente,la hermeneútica,el engaño, el robo; Hades es la muerte. De modo que , como hecho originario, no existe el problema de la fé , de la creencia en los dioses, porque por más que no se crea en Hades, uno se va a morir igual. Kerényi señala – v. *La religión antigua, Barcelona, Herder, reed. 1999* –que es esencial para este tipo de religiosidad la práctica ritual de *la fiesta*, porque en ella –por así decirlo – los dioses bajan, conviven con los hombres. En el campo de lo erótico la epifanía del dios es el deseo, en el deAfrodita lo es la realización gozosa del acto sexuall. Son igualmente epifanías de esta diosa la belleza y el placer. Por eso Nietzche extrañaba a estos dioses epifánicos, cuando expresaba su nostalgia por Dioniso "sólo puedo creer en un dios que baile.". Y esta digresión teológica apunta a mostrar que la construcción simbólica de un imaginario cultural es, como la lengua, un sistema, en el que sus elementos se encuentran en relaciones necesarias.Y si se considera sagrada a la naturaleza, será necesario asimismo jerarquizar de tal modo a la sexualidad. El cristianismo, por el contrario, debido a su carácter antierótico y "enemigo de la vida" fue prohibido por decreto por el mismo Nietzche - en 1888, en el epílogo de *El Anticristo*.- pero mucha gente nunca se enteró...

Llegados a este punto de la historia hay que agregar otro capítulo a la equivocidad del amor: el del amor cristiano, el amor a los semejantes, cuyo nombre griego es ***Agape*** y aparece con toda su potencia en la prédica paulina, pues como señaló el teólogo Nygren (v,*Eros y Agape La noción cristiana del amor y sus transformaciones*, trad. de J. Calvo Barcelona, 1969 .) no es frecuente el uso de este término en los evangelios sinópticos, excepto en el denominado mandamiento del amor : "Amarás al Señor ,tu Dios, con todo tu corazón", "amarás a tu prójimo como a ti mismo" .Desde esta irrupción del amor cristiano y no antes al decir "amor" aparece también el sentido de "amor al prójimo" ..Si la especificidad del paganismo se manifiesta en ***Eros***, la novedad de ***Agape*** marca la originalidad del mensaje cristiano. Porque sólo con él se crea la noción de un *amoruniversal e inmotivado,* totalmente extraño a las concepciones de ***philía*** y ***eros***, que son por definición contrarias a la universalidad y siempre motivadas por las inclinaciones del sujeto. En verdad, este "mandamiento" de amar a todos los seres humanos resulta

repugnante al modo de sentir "pagano", tan realista y concreto; por eso F. Nietzche entendió que la ***Agape*** constituye "la transmutación de todos los valores del mundo antiguo", en el sentido de que representa la substitución de "valores concretos y afirmadores de la vida" por "valores imaginarios". El famoso "himno al amor" de San Pablo (*Corintios* 1,13) se formula en manifiesta oposición a las determinaciones esenciales de ***Eros*****: "***El amor es paciente, es servicial, el amor no es envidioso, no es jactancioso*****;** *es decoroso, no busca su interés; no se irrita, no toma en cuenta el mal....no acaba nunca. "*Sobre la figura de ***Agape*** - que el cristianismo en lengua latina traduce por ***caritas*** -se describe un amor no celoso, no egoísta e inmotivado, en las antípodas de ***Eros***, que se despierta por la belleza - por lo que es bello egoístamente para cada uno - y se basa en un amor de sí mismo, no altruista, que busca su placer...El problema está dado –según comprendemos- por el hecho de que el cristianismo propone algo muy deseable, al despertar una conciencia amorosa hacia todos los seres humanos, pero esto que en principio fue formulado como una tarea y no como un *factum*ha sido totalmente tergiversado por un discurso hipócrita, que habló de la obligación del amor al prójimo mientras producía las peores acciones y albergaba los peores sentimientos hacia sí mismo y hacia los demás. Como expresó D.H. Lawrence en *Respuesta a Jesús* "Quien se fuerza a sí mismo a amar a todo el mundo, alimenta a un asesino en su propio cuerpo.". Porque en realidad resulta gracioso afirmar que nuestra civilización se sustenta en el amor. En todo caso hay que preguntarse en qué medida somos capaces de amarnos, cuando ni siquiera lo somos de tolerarnos. Pues la propuesta de "un amor universal" es "una buena nueva" - tal es el sentido etimológico de *evangelio-,* pero el sesgo antierótico y antivital que lo puso en acto fue una muy mala noticia . Se produjo, en efecto, una curiosa compensación por la cual los predicadores del amor universal se convirtieron en acérrimos enemigos del amor sexual (por eso Nietzche en *El Anticristo* llama a San Pablo *disangelista* "anunciador de males"). Y de algún modo si hoy nos ponemos optimistas y trazamos un ingenuo programa de acción para la humanidad, tenemos que decir *no hay Agape sin Eros .*Pero incluso si se lo ve bajo la óptica más descriptiva de Nygren –en la obra mencionada, que es célebre por haber marcado vigorosamente esta oposición de *Eros y Agape*–y se habla "no de valores, sino de tipos", hay que tener presente que ni los griegos ni los latinos, ni siquiera los filósofos como Platón, consideran la posibilidad de una disposición amorosa "católica" – en el sentido etimológico, que significa "universal" – y hay que buscar en el Oriente, en el budismo, para encontrar algo semejante en la historia anterior, pues nada parecido a esto puede hallarse en el *Antiguo Testamento.*

Otra consideración acerca de la diferencia entre el amor pagano y el cristiano nos lleva a otra digresión teológica, que si tanto nos interesa es porque entendemos que en toda cultura – como un sistema simbólico– la idea de dios está "ligada" a la de "ser humano", la teología a la antropología. Pues bien, resulta característico de los términos que estamos contraponiendo el hecho de que mientras que los cristianos dicen: " Dios es amor....", los griegos afirman que "El amor (*eros)* es un dios*."* Esta diferencia en la articulación de la predicación revela que en el uso cristiano "Dios" aparece como sujeto gramatical mientras que en el griego es la expresión de un predicado. En términos del imaginario helénico se parte de ***Eros*** como lo existente y real – por eso se le da la categoría de sujeto- y se le confiere el *status* de un dios. Y un dios es en estos términos una *potencia que subyuga* al ser humano, como la muerte (Hades), la ley (Zeus) o el vino (Dioniso). Por el contrario, en la *Weltanshauung* -visión del mundo- del cristianismo se parte de Dios como substancia; Dios resulta el sujeto por excelencia, el *ens summum* – ser supremo. Por esta razón, O. Spengler en *La decadencia de Occidente* cuando compara el estilo semítico – judeocristiano – con el grecolatino –muestra que en la relación entre el hombre y la divinidad, el primero siempre "apostó" a Dios, así como el segundo al hombre. Y en la misma dirección apunta Nygren – en la obra citada- cuando habla de carácter "teocéntrico" y "egocéntrico" o "antropocéntrico". El problema enfatizado por Spengler reside en el hecho de que Occidente nunca produjo una reconciliación entre estos dos "espíritus" que lo componen, nunca realizó un feliz casamiento, ni tampoco una síntesis, sino una extraña *mélange* sustentada en conflictos. De manera que al hablar de dios y del amor se construyen cadenas significantes muy distintas, cuyo análisis puede ayudar a una discriminación entre tanta ambigüedad del amor.

La oposición ***Eros – Agape***, que fue llevada por Nygren al nivel de un paradigma – y difundida especialmente por D. de Rougemont en *El amor y Occidente* – , ha sido mencionada hasta el momento en su determinación básica de *amor motivado-egoísta-sexual versus amor inmotivado-noegoísta-nosexual (* y está de más destacar que se dice *egoísta* en el buen sentido del término, porque "el amor de sí" – la ***philautía*** de la que habla Aristóteles en *La Ëtica Nicomaquea*- es condición de posibilidad de la virtud en el pensamiento antiguo) . Pero en la construcción de dicho modelo Nygren fue más lejos añadiendo estas dos cualidades a la oposición: mientras ***Eros*** es *carente* y *ascendente****; Agape*** es *pleno y descendente.* En efecto, en tanto para la visión cristiana "Dios es amor= ***Agape***" y Dios es por definición plenitud (***pléroma***). Este Amor surge de una exuberante plenitud que se desborda y se desparrama desde

las alturas de su Ser para bañar en su caída a las criaturas. De manera que este ***Agape*** es en origen el amor de Dios a las criaturas, de allí que sea *pleno y descendente*. Por su parte las características opositivas de ***Eros*** como*carente –ascendente* no han sido tomadas por Nygren de las creencias griegas acerca del dios ***Eros*** sino exclusivamente – como el mismo autor explicita – de Platón. Pero es preciso poner en claro que este filósofo, si bien es muy representativo de la cultura griega para la posteridad, introduce nociones y valoraciones absolutamente contrarias al espíritu de su época, como el denominado "mundo inteligible" y la inmortalidad del alma. Y en este sentido se entiende la famosa frase de Nietzche que califica al Cristianismo como "platonismo para el pueblo". Pues bien, esta observación apunta a introducir en estas consideraciones eróticas ese tremendo texto que es *El Banquete* de Platón. Y lo consideramos tremendo porque en él se sintetiza y se critica y reformula todo el saber de la tradición griega acerca de ***Eros.*** Sólo a partir de la elaboración platónica se puede comprender la mencionada oposición entre ***Eros*** y ***Agape***. En efecto, desde la puesta en escena de un banquete de celebración seis participantes, entre ellos Sócrates, se comprometen a realizar un discurso de alabanza – un encomio – al dios ***Eros.*** A partir de esta propuesta se enlazan con lujo estilístico las principales concepciones de la época en torno del dios del deseo: su carácter cosmogónico, ***Eros*** celeste y terrestre, la función de unión de los contrarios en el discurso de la medicina, el relato del andrógino originario desfilan mientras se bebe vino en un contexto que por otra parte sólo tematiza lo erótico en el marco de la homosexualidad masculina. Y de este punto sólo importa señalar que Platón, si bien describe en el *Banquete* y en el *Fedro* las costumbres pederastas de su época sin juzgarlas, en *Las Leyes* las condena por ser *contra natura* (para una pormenorizada exposición de estas cuestiones v. M. Foucault *Historia de la sexualidad II El uso de los placeres*). Pero la novedad platónica reside en la introducción de un ***Eros*** que no se realiza en los ***aphrodisia****.* Platón "inventa" un deseo que se desvincula de la consumación sexual, lo que resulta en principio un extravío pero se instituye en la filosofía platónica como la *vía regia* del acceso a la verdad. De all í la habitual expresión de "amor platónico" para decir simplemente que no hay sexo (aunque no haya ninguna intención filosófica).

Los problemas planteados por el texto de *El Banquete* son tantos que recuerdan la famosa frase de Whitehead acerca de que toda la filosofía posterior no es más que notas al pie de página a los textos platónicos, lo que significa no que todo ha sido dicho sino que lo esencial ha sido planteado. Pues *El Banquete* se constituyó en la base de importantes comentarios. Baste recordar el del neoplatónico Plotino (*Enéadas* 3,5) en la antigüedad tardía, y el de Marsilio Ficino en el Renacimiento para atestiguar la enorme influencia del "divino Platón" en la filosofía posterior (pueden agregar algunos el comentario de Lacan en l *Seminario 8)*. La importancia de esta obra platónica se debe a una articulación absolutamente nueva del tema de ***Eros***. En el mencionado diálogo, después de que los demás participantes han expuesto su encomio de ***Eros***, en el que ensalzaban la belleza y el poder del dios, llega el turno a Sócrates, que expresa irónicamente su desánimo, su incapacidad de decir cosas tan bellas. Y de inmediato en una intervención dialéctica demuestra: 1) que ***Eros*** es siempre deseo de algo, 2) que se desea aquello que está ausente y que no se tiene, 3) que en tanto ***Eros*** es deseo de la belleza, él no tiene belleza (y en consecuencia tampoco es un dios, porque los dioses son bellos). Y de tal modo refuta el conjunto de las creencias de su época en bloque al centralizar el problema de ***Eros*** en su núcleo esencial: el del deseo. Y no resulta menos novedoso el hecho de que Sócrates introduzca en ese marco homosexual la figura de la mujer, pues afirma que si bien él no es conocedor de nada más que de las cosas eróticas, todo lo que sabe acerca de ellas se lo enseñó una mujer, Diotima. Y desde este momento su discurso es el relato del diálogo que tuvo con Diotima (*Banquete* 201 d).

El deseo es deseo de lo que no se tiene. Se parte de la aceptación de este hecho para llegar a la descripción de ***Eros*** definido como deseo (***epithumia*** en griego) y esta descripción es asimismo un despojamiento de los atributos habituales: no es un dios, no es bello. En este punto hay una observación esencial: siempre está ***Eros*** asociado con la belleza – que en términos de la mitología griega no es otra que Afrodita -, pero al estar definido esencialmente por su *carencia* es ***Eros*** deseo y anhelo de belleza. De modo tal que si se entiende que él es bello, esto se debe a una confusión, un desplazamiento: "Creíste – dice Diotima – que Eros era lo deseado, no lo que desea." *(Banquete* 204 c). Y la belleza no es cosa distinta del bien, de todo lo que el sujeto humano interpreta como bueno y provechoso y efectivo. Por lo tanto en la sucesión del discurso platónico se pasará a la exposición de que ***Eros*** es el deseo de poseer el bien para siempre, deseo de plenitud y de inmortalidad. En la expresión de Georges Bataille (v. *El erotismo)* es *la búsqueda* - por parte de este ser discontinuo que somos - *de continuidad*. Y en la filosofía esta determinación de lo erótico como impulso fundamental ha sido pensada por distintos autores con diverso grado de precisión, como *Voluntad* por parte de Schopenhauer y como *élan vital* por Bergson, pero *El Banquete* es el texto inaugural. Por eso si bien Platón separa a ***Eros*** de los ***aphrodisia*** y produce un desvarío, lo hace en el contexto de una reflexión filosófica que toma a ***Eros*** en una dimensión más

amplia, como - por así decirlo – *deseo de plenitud de vida por parte de un ser viviente incompleto* .En un famoso pasaje del texto se indica con énfasis que aunque sólo se dice que tienen ***Eros***los enamorados, en realidad ***Eros,*** en tanto es deseo de completarse, es propio de todos los seres humanos. Nuestra constitución misma es **erótica** *(Banquete* 205b).

La segunda determinación de ***Eros*** – en la oposición realizada por Nygren – es además de *carente*, la de *ascendente*, una cualidad que de algún modo ya está sugerida en la caracterización simbólica de *las alas de Eros*. Pero est e carácter ascendente es con mucho una marca inconfundible de la filosofía platónica. En efecto, después de definir a ***Eros*** como un ***daimon***– esto es, un ser mediador entre planos -, se lo establece como la condición de posibilidad de todo vínculo. No es humano ni tampoco un dios; no es – como indica el mito de Poro y Penía, que lo hace hijo del Recurso y la Pobreza – ni rico, ni pobre; , ni ignorante.ni sabio. Y en esta condición se basa su cualidad: porque es *deseo* y los sabios no desean la sabiduría, porque ya la tienen, ni tampoco los ignorantes – porque en esto consiste la ignorancia, en no estar enterado de que existen cosas hermosas y deseables. Y al ser un punto intermedio ***Eros*** actúa como enlace entre los opuestos con una función absolutamente dinámica. En la enunciación de *los grandes misterios de* ***Eros*** Diotima (*Banquete* 210 a) muestra al neófito Sócrates que la verdadera iniciación erótica comienza con el deseo por la belleza de los cuerpos pero sigue por el deseo de la belleza del alma hasta llegar al deseo de la belleza en sí, que como Idea platónica y paradigma es el objeto ejemplar de todo lo erótico. A este tr ánsito iniciático, reservado a pocos y dichosos, pertenece el carácter *ascendente* hacia lo superior y sublime, que es huella platónica de importancia imborrable para buena parte de la filosofía posterior. Pero como bien señaló Nygren – citando palabras del famoso filólogo griego Willamowitz – " ni Platón conoció la ***Agape***, ni San Pablo el ***Eros...***". Las semejanzas filosóficas ceden paso a la diferencia del significado opuesto de estas dos formas culturales y simbólicas. Porque en la historia de la cultura las ideas - hay que decir mejor creencias – no se refutan racionalmente sino que se reemplazan para mejor o para peor. Un buen día a los niños en lugar de hablarles de Afrodita se les habla del pecado original. Y del mismo modo es variable lo que se entiende al pronunciar la palabra *amor.* Por eso es interesante concluir con un cuento *sufi* para echar más confusi ón sobre el asunto: se cuenta que iba a llegar a Estambul un gran *sheik*, un maestro espiritual, por lo que el gran Sultán hizo reunir en la plaza pública a todos los habitantes de la ciudad. Una vez llegado, el *sheik* supo imponer con su presencia un silencio respetuoso entre tantísimos asistentes. Pero un hombre aprovechando la situación se levantó y vociferó: "Ustedes, que están todos aquí ¿no han visto a mi burro? ¡He perdido mi burro!" Y el sheik le contestó: "Ya lo encontraremos. A propósito ¿hay entre todos los presentes alguien que no haya sentido nunca amor? ¿alguien que no haya vibrado ante la belleza de un rostro, que no se haya apasionado ante el andar de una mujer, que no haya sentido la dulzura de una madre, que no haya tenido buenos deseos hacia sus hijos, hacia su familia, que no haya experimentado el calor de la amistad?". Ante esta pregunta inesperada la multitud permaneció en silencio largo rato. Pero luego un hombre se levantó y dijo: "Yo, en verdad, nunca sentí nada parecido." Y luego lo admitió otro, y otro más. Entonces el *sheik* se dirigió al hombre que había perdido el burro y le dijo: "Tú perdiste un burro, y yo te encontré tres.". (tomado de *El amor es el vino* de Mousapher Osak, Ed. Biblos).

Tyche y Automaton en la física de Aristóteles

Sergio Hinojosa Aguayo

La *Física* (περιφυσεως) fue un tratado temprano en la producción aristotélica, pero tardío en su divulgación por la Europa occidental. Hasta entrado el siglo XII no se vierte al latín para su adaptación a la cultura cristiana. La total traducción de las obras no lógicas de Aristóteles, tomadas de Averroes, se la debemos a Alberto Magno, maestro de Tomás de Aquino y gran defensor de Aristóteles ante los reiterados intentos de proscribirlo. A partir de Tomás de Aquino, se formó una sólida tradición sobre el filósofo que vino a considerar la su obra como un todo coherente. Posiblemente fuera Werner Jaeger, el primero en observar que *la Física* de Aristóteles no ha de entenderse en un sentido unitario, sino más bien como "un grupo más amplio de monografías independientes." Se muestra pertinente esta observación por cuanto llama la atención sobre la tendencia existente a considerar la obra de Aristóteles como un todo sistemático. En él, cada "obra" formaría una parte acabada y coherente con el todo de su filosofía. Por ejemplo la *Física*, se entendería como una filosofía natural que sigue los mismos derroteros que el resto de sus obras de investigación naturalista y en armonía con su filosofía primera o metafísica. Pero hay que tener en cuenta, que gran parte de sus escritos, desde que Diógenes Laercio en el s. III les diera un orden a la secuencia temporal del corpus aristotélico, han sido reordenados y compilados siguiendo, a veces, criterios contrapuestos, y que del orden original nada se sabe con seguridad. Por lo demás, el propio Jaeger considera a la *Física* como uno de los escritos más antiguos de Aristóteles, en particular los libros primero y segundo que datan con toda seguridad de antes del año 347. En esa época la influencia de Platón era patente en su discípulo. En línea con esto añade: " La idea de interpretar la naturaleza de esta manera teleológica, y la expresión que le da a la Física, brotaron en la atmósfera de la Academia y bajo la mirada de Platón." (1)

La Física formaba parte en un primer momento, pues, de un proyecto platonizante orientado hacia la construcción de una filosofía primera o metafísica. Se trataba de un escrito acromático, dirigido a alumnos escogidos en clases que impartía de forma oral. No sigue el orden habitual de definir previamente el objeto de la física, pues ya existe desde los presocráticos una amplia tradición en la composición de escritos "sobre la naturaleza" (περιφυζεως), por lo que da por supuestos una serie de conocimientos. Sin embargo, con W.D. Ross, podemos decir que "La Física trata, en efecto, de los cuerpos naturales en general, de la naturaleza común de todos los cuerpos que tienen en sí una fuente de movimiento y de reposo" (2). Esta definición no incluye sólo cuerpos vivos, sino los elementos y sus compuestos inorgánicos, los cuales tienen también una tendencia natural al movimiento, en círculo o desde o hacia el centro del universo. "Hasta las cosas manufacturadas –apunta Ross- tienen un movimiento natural, por cuanto sus materiales constitutivos son cuerpos naturales; sin embargo, su movimiento, en tanto manufacturados, es algo que les es impuesto por la mano del artesano que las hace y por quien las usa." (3)

Si el libro primero de esta física, (que está en serie con otras obras sucesivas: Del Cielo, De la Generación y la Corrupción, Meteoros...), está dedicado a dilucidar, en una confrontación con los "antiguos filósofos", los primeros principios; el libro segundo, tras definir brevemente el término naturaleza y separar la física de la matemática, inaugura el núcleo tal vez más importante de la física, y por ende de la metafísica que de ella se desprende. Este libro establece por vez primera una teoría sobre los distintos tipos de causas que inciden en los sucesos, en este caso aquellos que afectan a la φυσις (naturaleza).

Aristóteles defiende el movimiento frente al estatismo parmenideo. La propia naturaleza es, ante todo, movimiento, y esto es algo que no se puede negar, es un hecho reconocido "de modo universal". Por otra parte, frente a la concepción dialéctica que intentaba explicar el movimiento y el cambio por la mera acción de los contrarios, Aristóteles propone su propia salida: es cierto que los contrarios forman parte del cambio, pero, éste no puede ser explicado si no se introduce un tercer término: *la privación*. Ross nos aclara esta cuestión en dos puntos: "

1. Que nada llega a ser simplemente del no-ser (...) Una cosa llega a ser, partiendo de lo que es incidentalmente, pero no considerada *como siendo*, sino *como no siendo* la cosa particular que llega a ser.

2. La dificultad desaparece si se reconocen los diferentes grados de ser: potencialidad y actualidad; una cosa proviene de lo que ella es en potencia, pero no en acto." Así "...la privación no es un tercer elemento incluido en la naturaleza de una cosa *en tanto ser*; pues tener una forma es ipso facto, estar privado de la forma contraria" (4).

Por ejemplo, el hombre (sustrato del cambio) que es no-músico cambia y llega (por actualización de la potencia específica) a ser músico. De este modo se explica (según todos los modos de movimiento y cambio) cómo acontecen los hechos naturales, y ello, por mor de una dinámica interna a los propios objetos naturales en este caso. Sin embargo, esta "actividad" (δυναμυς) no emana propiamente de la relación de los contrarios, pues aunque estos formen parten del cambio, éste (en cualquiera de sus modalidades) procede de la propia esencia de las cosas naturales. Aquello que posee componentes de tierra tenderá hacia el centro, lo otro que contiene fuego tenderá hacia las esferas celestes, etc. Aristóteles lo ejemplifica también en relación al cambio: "...También el músico proviene del no-músico, pero no de cualquier no-músico, sino del que es capaz de carecer de arte musical o del que está en alguno de los grados intermedios." El cambio y el movimiento proceden, entonces en lo que acontece de acuerdo con la naturaleza, de la esencia. Ello significa que tal o cual cuerpo mutará o se moverá por la forma esencial que lo defina, y que ésta última determinará para dicho ente una cierta región según sea su composición (tierra, agua, aire y fuego). Igualmente, su crecimiento, su motilidad y demás cambios posibles que se produzcan, vendrán dados por la propia finalidad contenida en la esencia o forma que lo determina.

> ..."tiempo" es algún aspecto del "llegar a ser" o del "movimiento", por lo cual es imposible pensar tiempo sin pensar un movimiento, e imposible igualmente pensar un tiempo que siempre sigue y siempre es igual sin un movimiento que siempre es igual y, por lo tanto, que siempre sigue. Ciertamente es este un tipo extraño de movimiento, un movimiento que, en cierta manera, no es movimiento, sino quietud" (5). Pues bien, esta dinámica del acontecer natural, este paso del estado de potencia al estado en acto, viene a explicarse a partir una teoría de la causalidad.

Cuatro son las causas (αιτια), ninguna de ellas suficiente por sí misma, que justifican y explican cualquier acontecimiento "natural". En primer lugar, *la causa material*, que la define el discípulo como "aquello de lo cual una cosa llega a ser y que está presente en el producto como elemento constitutivo"; por ejemplo, la estatua está hecha de bronce y contiene bronce. Hay que aclarar que para Aristóteles la materia (aquí equivalente a la causa material) no equivale a alguna cosa, como cuando hablamos de que la materia se opone al espíritu, se trata más bien de un término puramente relativo a otro que es la "forma" (μορφη); designa pues, a los materiales de una cosa por oposición a la estructura que los mantiene reunidos, esto es, tal como apunta Ross, designa lo determinable frente a lo determinante. En segundo lugar, *la causa formal*, que coincidiendo con la forma esencial o esencia (ουσια), consiste en el conjunto de rasgos que definen un ser en tanto que es, aquello que hace que un árbol -sea olivo o abedul- sea y venga a ser, en efecto, un árbol. Esta forma determina a la materia que compone un ser, por ejemplo, la forma "árbol" viene a determinarse en un individuo concreto de esta especie. Sin embargo, materia y forma no se ha de entender como separadas en los seres naturales, son, por el contrario, indisolubles. De la *causa eficiente* nos dice Aristóteles: "...aquello de donde proviene el primer principio del cambio o del reposo. "Causa de este tipo –prosigue en su definición- es el que toma una decisión; y lo es el padre del hijo; y, en general, lo que produce algo de lo que es producido, y lo que provoca el cambio o desencadena el movimiento respecto de lo que cambia o es movido." Por último, la *causa final*sería"...lo que tiene razón de fin...por ejemplo, la salud respecto del pasear" (6).

Todas estas causas están referidas a lo que ocurre según una regularidad natural, pero ¿qué ocurre, entonces con lo que sucede excepcionalmente, qué ocurre con lo que se produce sin que intercedan estas causas?

Aristóteles introduce en este texto dos causas adicionales más: la fortuna y el azar.

Tanto la Τυχη (fortuna) como el αυτοματον (azar) se refieren a lo que sucede "no siempre" ni "en la mayoría de los casos", escapando por ello a la regularidad natural. Pero no todo lo que ocurre de modo excepcional puede incluirse en este tipo de causalidad. Además de esto, lo que sucede ha de estar entre las "cosas para algo". Esto quiere decir, que los efectos han de ser acontecimientos que sucedan con una finalidad (sea por la acción deliberada de agentes humanos o sea por el efecto no pretendido de la

naturaleza) para poder ser tenidos como provocados por la "fortuna" o por el "azar". Ahora bien, aunque ambas contemplen un fin, este no les pertenece, pues llegan a él sin pretenderlo.

Sin embargo, Τυχη y αυτοματον se diferencian claramente: la primera, la fortuna está emparentada con el pensamiento (διανοια) en la medida en que en ella hay elección (προαιρεσις). Además, "en general es actividad racional", cercana a la felicidad (ευδεμονια) en tanto ésta es "actividad de conducirse bien" (ευπραξια). Pero hay que entender que la Τυχη por ser concomitante con el orden del pensamiento, no por ello es lícito concluir que pueda ser captada por la inteligencia: "...la fortuna –dice Aristóteles- es una cosa ajena a la inteligencia (νους), porque la inteligencia se halla en aquellas cosas que siempre suceden o al menos ocurren de ordinario..." (7) Y esto es así, porque se trata de una causa indeterminada y por esa misma indeterminación, inescrutable (αδηλος) para el hombre. Entonces, la fortuna tiene forma de pensamiento y determina de forma accidental *(per accidens*) el acontecimiento. Es por el hecho de implicar una deliberación por lo que no se da en el niño o en el animal o en los demás seres sin capacidad para elegir de la naturaleza.

Para mostrar los efectos de laΤυχη Aristóteles pone el siguiente ejemplo:

> "...un hombre se haría dirigido a recuperar su dinero de quien está recibiendo la contribución a escote si lo hubiera sabido; sin embargo no marchó para esto, sino que aconteció por concurrencia que llegó, y que lo hizo en orden a recuperarlo; y eso que no suele frecuentar ese lugar ni por lo general ni por necesidad. El fin, la recuperación, no es de las causas que hay en él, pero sí que pertenece a las cosas elegibles y es fruto del pensamiento. Dícese entonces que "ha venido por fortuna", pero si lo hubiera hecho por elección previa y con este fin, o porque frecuenta el lugar siempre, o porque recupera el dinero por lo general, entonces no se diría que "ha venido por fortuna".

La Τυχη , la fortuna, como recoge Carnot, se puede definir como el encuentro de dos series, cada una con sus causas, sin que el encuentro mismo tenga una causa, porque aunque se puedan considerar como fin, no se consideró de hecho.

Tanto la Τυχη como el αυτοματον no son causas en sí, sino por concurrencia (συμβεβηκος), es decir, accidentalmente. Hay que tener en cuenta en este sentido la afirmación de Aristóteles de que "la causa en sí es anterior a la de concurrencia", en un sentido de prioridad lógica por ser más comprensiva y puede que también en un orden ontológico, pues nos da pie cuando dice: "De tal manera que por mucho que lo espontáneo (τοαυτοματον) sea causa del cielo, el pensamiento y la naturaleza lo serán de más cosas y del universo".

Para explicar el αυτοματον Aristóteles recurre a una falsa etimología, haciendo derivar este término de αυτογματην ("en vano") y propone lo siguiente: "por ejemplo, si el ponerse a pasear es "para soltar el vientre", y ello no se produce para el que se ha puesto a trabajar, decimos que ha paseado "en vano" y que su paseo es inútil. Y ello en la idea de que el "en vano" consiste en esto: cuando lo que es por naturaleza para algo no consigue aquello para lo cual era por naturaleza. Y es que si alguien dijera que había tomado un baño en vano, porque el sol no se había eclipsado, sería objeto de ridículo: pues lo primero no era "para" lo segundo. De esta forma pues, lo espontáneo (το αυτοματον), incluso en virtud de su nombre –su etimología se entiende- se da cuando ello mismo se produce en vano. La piedra no cayó para golpear a alguien; luego cayó espontáneamente, porque también podía haber caído impulsada por alguien para golpear."

El αυτοματον se diferencia en mayor medida de la Τυχη cuando aparece en el campo de los fenómenos naturales. Por ejemplo "el caballo "vino espontáneamente", en el sentido de que se salvó al venir, aunque no vino con el objeto de salvarse". Podía haberse producido como una intención, pero está claro que esa posibilidad de deliberación, a los ojos de Aristóteles no se da en el caballo. Tiene la forma de

una finalidad deliberada, pero acontece desde fuera. Es por eso que el αυτοματον como cadena causal de lo que ocurre por accidente se da al margen de la conciencia y de la intención, aunque conserve una apariencia intencional. Es por esta razón por lo que se puede hablar de αυτοματον con más propiedad en los animales y en los objetos de la naturaleza que no poseen en sí inteligencia. Por otra parte, la significación más usual de este término es la de "aquello que se mueve por sí mismo" (8).

Pero, no sólo en la *Física* se trata el problema de la fortuna y del azar, en el libro VIII de *la Ética Eudemia*, hablando de los hombres afortunados, dice: "...por otra parte, incluso son insensatos en los asuntos mismos en que son afortunados. Pues en la navegación no son los más hábiles los afortunados, sino que ocurre como en el lanzamiento de los dados, en que uno no obtiene ningún punto y otro saca seis, y gracias a ello es, naturalmente, afortunado. ¿O será porque uno es amado, como se dice, por la divinidad, y porque un factor exterior es la causa del éxito? (...) "Pero sería extraño que un dios o un genio ame a tal persona, y no a la mejor y más prudente. Sí, pues, el éxito se debe necesariamente a la naturaleza, al intelecto o a una cierta protección, y se descartan estas dos últimas causas, es por naturaleza por lo que uno es afortunado. Sin embargo, la naturaleza es causa de lo que se presenta siempre o, generalmente de la misma manera, mientras que la suerte (fortuna) es lo contrario." En el fondo late la vieja polémica sobre la justicia cósmica, aquella que se podía atribuir unas veces a una inteligencia directora y otras a la fortuna y el azar. Hacia esta causalidad oscura estaba orientada la *mántica*.

Aristóteles, oscilando entre la incredulidad y la exigencia de dar un estatuto a un ser primero, argumenta: "Pero, puesto que vemos que algunas (personas) son afortunadas en contra de toda ciencia y de todo razonamiento correcto, es evidente que la causa de la fortuna debe ser otra cosa diferente. Ahora bien, ¿existe o no la buena suerte por la que una persona desea lo que debe y cuando debe, en los casos en que el razonamiento humano no puede ser la causa? En efecto, tal apetito no está totalmente desprovisto de razonamiento y no es tampoco natural, sino que ha sido corrompido por algo. Parece, pues, ser afortunado, porque la fortuna es causa de las cosas que suceden al margen de la razón; y esto está al margen de la razón..." y continúa formulándose una pregunta cercana a las tesis del atomismo radical "¿no será la suerte causa de todo, incluso del pensar y del deliberar?" y más adelante "Pero, ¿no hay un principio, fuera del cual no hay otro, y, puesto que él es de tal naturaleza, capaz de producir tal efecto? –y agrega- Pero, esto, es lo que estamos investigando: ¿cuál es el principio del movimiento del alma? La respuesta es evidente, como en el universo, también aquí Dios lo mueve todo, ya que, de alguna manera, lo divino en nosotros mueve todas las cosas. " Entonces, aquello que se produce por fortuna, por no entrar en lo que "siempre" o "en general" sucede, no tiene por causa la razón, pero sí un principio superior. Ahora bien, esa misma irracionalidad la trata de situar en algún otro componente del alma humana. ""Por esto se llaman afortunados los que, a pesar de ser irracionales, tienen éxito siguiendo su impulso. Y a estos no les hace falta deliberar, pues poseen un principio superior al entendimiento y a la deliberación (los otros tienen la razón, pero no este principio), es decir, el entusiasmo (μανια), pero no pueden deliberar, aunque irracionales, consiguen incluso la rápida "adivinación" propia de las personas sabias y prudentes; solo se les ha de negar la adivinación que procede de la razón, pero unos se sirven de la experiencia, otros de la costumbre de la observación, y éstos emplean lo divino; ya que la divinidad ve bien el futuro y el presente y aquellas cosas de las que la razón se ha separado. Por este motivo, los melancólicos tienen incluso sueños verídicos; el principio, en efecto, parece tener más fuerza cuando la razón se ha separado, como los ciegos tienen mejor memoria, por estar con relación a los objetos visibles" (9).

El propio Platón, en boca de Sócrates ya había concedido un valor muy particular a esa posesión divina desde la que prever el futuro. En el *Fedro*, Sócrates hablando de su demonio, dice: "Cuando me disponía, buen amigo, a cruzar el río, me vino esa señal divina que suele producirse en mí –siempre me detiene cuando estoy a punto de hacer algo- , y me pareció oír de ella una voz que me prohibía marcharme, hasta que no me hubiera purificado, como si efectivamente hubiera cometido algún delito contra la divinidad. Soy, en efecto, adivino, no uno muy bueno, sino al modo de los malos escribientes, lo imprescindible tan sólo para bastarme a mí mismo. Y ya comprendo claramente mi pecado; que en verdad, compañero, el alma es también algo con cierta capacidad de adivinación" (10).

El texto es muy sugerente, pero baste la observación de que Aristóteles reconoce por influencias de su maestro un principio en estrecha relación con la (ψυχη), una causalidad (συμβεβηκος) para lo fortuito que coadyuva a la consecución del fin natural, si bien a este principio lo distingue de otro que procede en dirección contraria. Veamos que dice al respecto: "Es evidente que hay dos especies de fortuna; una divina, por la que el afortunado parece tener éxito gracias a la divinidad, y éste es el hombre

que prospera siguiendo su impulso, mientras que el otro prospera en contra de su impulso (corrompido). Ambas personas son irracionales. Y la fortuna primera es, más bien, continua, pero la otra no lo es" (11). Esta idea de que lo que se produce por el cruce de dos cadenas causales se acerca más a una visión moderna en cuanto pone a su raíz el impulso y una voluntad exterior, investida de todo poder y αρχη. Tanto más, cuanto reconoce que tal "apetito no está totalmente desprovisto de razonamiento"...y "corrompido por algo" (12).

Por último en la Gran Ética, texto de dudosa atribución, define la suerte como "...un impulso natural no guiado por la razón", precisando que la dirección de tal acontecer viene orientada por la naturaleza; "La naturaleza ha arraigado algo en nuestra alma, algo que nos impele irracionalmente hacia nuestra ventaja o bien." Aquí la suerte no se reconoce apenas como causalidad, pues en el contexto analizado de la conquista de la felicidad, tan solo puede cederle a la fortuna el papel de ser mero "auxiliar de la felicidad" por cuanto los bienes externos, de que precisa toda felicidad, provienen precisamente de la fortuna.

Notas

(1) JAEGER, W. Aristóteles: bases para la historia de su desarrollo intelectual. FCE, Madrid, 1993. P.340

(2) ROSS,W.D. Aristóteles, p.95

(3) ibid.p.96

(4) Ibid.p.99

(5) MARTÍNEZ MARZOA, F. Historia de la Filosofía Antigua. Akal, Barcel.1995, p.142

(6) ARISTÓTELES. Obras completas. Aguilar, p.589

(7) Ibid.p.593

(8) BAILLY,A. Dictionaire Grec Français

(9) Ibid.p.541

(10) PLATÓN. Fedro; 242 B-D

(11) Ibid.p.542

(12) Etica Eudemia. Gredos, L.VIII p.541

(13) O.C.p.1358

Seminalidad y sueño en "*Las ruinas circulares*" de J. L. Borges

Inés Marful

Muchas veces hemos pensado en la inutilidad de -del lado del psicoanálisis- hacer la crítica de un solo texto de un autor. Lo interesante, e incluso lo único legitimable desde una posición interpretativa responsable, es contemplar el despliegue de una cierta textualidad e ir localizando los regímenes de redundancia que la definen como específica. Estudios más detenidos que el nuestro, que intentará aportar alguna curiosidad a las muchas páginas ya vertidas en torno a *Las ruinas circulares* 1*,* de Jorge Luis Borges, han hecho hincapié en las que son las redes temáticas más obvias de la imaginación del argentino, y han intentado colocarlas en su dinámica inconsciente. Algunos, los más, se han revelado triviales: basta con someter un conjunto de textos al lecho de Procusto de una cierta norma hermenéutica para que adquiera de forma inmediata la presencia de un cadáver. El psicoanálisis, que ha insistido tanto en la posición estructural del complejo de Edipo en la formación de la personalidad, ha insistido también en la riquísima labilidad de los motivos que habrán de acompañar, en cada historia, su particular enclave simbólico y narrativo.

Al frecuentar la obra de Borges con espíritu analítico, atención flotante, permeabilidad de la comprensión al cuadro de personajes, peripecias y símbolos que soportan su *mito*, es fácil darse cuenta de que dos grandes sagas a menudo entrecruzadas, la del narrador soñador, descifrador o bibliófilo y la del vengador (por lo regular vengador de sí mismo), la recorren de un lado a otro como una corriente nutricia. Y una y otra vienen a superponerse en un mito personal para el que la literatura, tenazmente concebida como desciframiento, es a menudo una forma refinada de venganza.

> "Yo crei, durante años, haberme criado en un suburbio de Buenos Aires, un suburbio de calles aventuradas y de ocasos visibles. Lo cierto es que me crié en un jardín, *detrás de una verja con lanzas, y en una biblioteca de ilimitados libros ingleses*." 2

Pero, abroquelado en ese *omphalos* donde la *realidad* se desvanece y prolifera en cambio la literatura 3, ¿de qué se protege Borges? Ni más ni menos que de la angustia de no existir, de ser una imagen pulverizada del imaginario paterno: el padre informa a Borges con la delicada arcilla de un pasado heroico (su abuelo paterno, coronel…) y una pasión frustrada: la literatura; y Borges acata puntualmente su *novela familiar* -"yo vivo, yo me dejo vivir, para que Borges pueda tramar su literatura"- hasta el punto de no reconocerse como cuerpo:

> "Spinoza entendió que todas las cosas quieren perseverar en su ser; la piedra eternamente quiere ser piedra y el tigre un tigre. Yo he de quedar en Borges, no en mí (si es que alguien soy) (…). Así mi vida es una fuga y todo lo pierdo y todo es del olvido, o del otro." 4

Es interesante recordar, a este propósito, la propuesta lacaniana acerca del "estadío del espejo", como "formador de la función del yo tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica" 5. La autocontemplación del lactante en el espejo a partir de los seis meses propicia su identificación con una *gestalt* propia, *gestalt* que, como Lacan arguye, "sitúa la instancia del *yo*, aun antes de su determinación social, en una línea de *ficción*, irreductible para siempre por el individuo solo; o más bien, que sólo asintóticamente tocará el devenir del sujeto, cualquiera que sea el éxito de las síntesis dialécticas por medio de las cuales tiene que resolver en cuanto *yo* [*je*] su discordancia con respecto a su propia realidad". La visión de una *gestalt* integradora en una época de dependencia radical y de insuficiencia motora tiene la función de "establecer una relación del organismo con su realidad, o, como se ha dicho, del *Innenwelt* con el *Umwelt*", si bien, "esta relación con la naturaleza está alterada en el hombre por cierta dehiscencia del organismo en su seno, por una discordia primordial que traicionan los signos de malestar y la incoordinación motriz de los meses neonatales". De este modo, "el *estadío del espejo* es un drama cuyo empuje interno se precipita de la insuficiencia a la antipación. (…). Así, la ruptura del círculo del *Innenwelt* al *Umwelt* engendra la cuadratura inagotable de las reaseveraciones del yo", desde la pesadilla del cuerpo fragmentado, esquizoide, hasta su fortificación en la simbólica del obsesivo. Su estrategia, que no es otra que la de Borges, es la de poner diques a la desintegración para lograr erigir, desde la posición simbólica que lo narra, y desde su particular construcción imaginaria de la red de motivos que la informan, su particular laberinto. Con ello nos hemos situado sin esfuerzo en el nódulo caliente del

inconsciente borgiano: la fortificación de una identidad y su concreción en continentes externamente delimitados -el laberinto mismo, la biblioteca, la muralla, la cárcel, el libro o el reloj de arena, el zahir, el aleph…- que observan, en su interior, una cuidadosa y desasosegante entropía. Con el pretexto de dotar de un orden ese desorden monstruoso Borges ha escrito las páginas más emblemáticas de su obra, y no en vano el *aleph* le ha servido de salvoconducto por ser, de entre todos, el más quintaesencial de sus simbolismos.

Se trata, pues, de la circunscripción retórica de la entropía interna 6 ; y en el caso de Borges, de una circunscripción retórica (y sus continentes plásticos) marcada por el signo de la fatalidad, porque la demarcación del territorio -la objetivación plástica de una cierta *gestalt*- no impide que, en su interior, un caos incesante, profuso, aniquilador, amenace con disolver su identidad misma. Tal vez sea en la breve semblanza de Shakespeare en que consiste *Everything and nothing* donde Borges haya descrito mejor la desrealización del *self* y su continua búsqueda de afirmación en enclaves y seres ficcionales.

> "Nadie hubo en él; detrás de su rostro (que aún a través de las malas pinturas de la época no se parece a ningún otro) y de sus palabras que eran copiosas, fantásticas y agitadas, no había más que un poco de frío, un sueño no soñado por alguien. (…) A los veintitantos años fue a Londres. Instintivamente, ya se había adiestrado en el hábito de simular que era alguien, para que no se descubriera su condición de nadie; en Londres encontró la profesión a la que estaba predestinado, la de actor, que en un escenario, juega a ser otro, ante un concurso de personas que juegan a tomarlo por aquel otro. Las tareas histriónicas le enseñaron una felicidad singular, acaso la primera que conoció; pero aclamado el último verso y retirado de la escena el último muerto, el odiado sabor de la irrealidad recaía sobre él. Dejaba de ser Férrez o Tamerlán y volvía a ser nadie. (…) La identidad fundamental de existir, soñar y representar le inspiró pasajes famosos.
>
> Veinte años persistió en esa alucinación dirigida (…). La historia agrega que, antes o después de morir, se supo frente a Dios y le dijo: *Yo, que tantos hombres he sido en vano, quiero ser uno y yo*. La voz de Dios le contestó desde un torbellino: *Yo tampoco soy¸ soñé el mundo como tú soñaste tu obra, mi Shakespeare, y entre las formas de mi sueño estás tú, que como yo eres muchos y nadie*."

En ese mismo contexto de pavorosa desrealización, Borges "desliza" un adjetivo -"veinte años persistió en esa alucinación *dirigida*"- que anticipa el efecto final : "*Yo tampoco soy; yo soñé el mundo como tú soñaste tu obra, mi Shakespeare, y entre las formas de mi sueño estás tú…*", y dispone así tanto el cuadro de personajes como la peripecia que articulan el cuento *Las ruinas circulares*: un *soñador*, padre o dios (la transparencia de la ecuación es indudable) y un hijo *soñado* que impondrá al mundo la exactitud de sus fantasías para apuntalar los rasgos de una identidad inconsistente, o como hubiera dicho el propio Borges, para "amonedar el aire" 7 . La anticipación del adjetivo en el contexto de una gradación cronológica de las informaciones, borgianamente cuidadosa y exacta, "veinte años persistió en esa alucinación *dirigida*", estimula la escucha y la pone sobre la pista de una emoción intensa e intensamente borgiana: la revancha. Si la alucinación -la obra- ha estado *dirigida*, orquestada por un soñador meticuloso e implacable, ni siquiera la obra ha de sentirse como propia, y así, como sucede en *Pierre Menard, autor del Quijote*, y en tantos otros lugares del corpus borgiano, la imaginación -que se creía individuante- se descubre como el lugar aborrecible donde *otro* sueña, lo que permite la puesta en fuga del procedimiento, desde la perspectiva del soñador soñado, y alcanza a desvanecer a quien dirige y a consumar así la también prevista revancha. Estaríamos, ya, en el contexto de un terror metafísico.

El narcisismo paterno usurpa de tal modo, subrogándola a su omnipotencia, la identidad inconsciente borgiana, que, al constituirse en todo, al *alephizarse*, relega a la madre a un papel de mera excrecencia, sacrificando así su significación sexual y su lugar en la triangulación. De todos es sabido el horror de Borges por el espejo y por la cópula, abominable el uno por objetivar el vaciamiento del yo, su condición de simulacro, y la otra por ofender el totalitarismo paterno otorgándole a la mujer su lugar en la trama: "el espejo y la cópula son abominables" 8.

El espejo es pues un artefacto aborrecible porque objetiva la *gestalt* del sujeto como una carcasa enajenada donde proliferan las voces del imaginario paterno, circunstancia que explica también la querencia borgiana por un tiempo circular, tiempo de la reiteración o de la simetría, y aún por la aniquilación del individuo en el seno de una "simplificación enigmática" que lo confunde con la especie y, de forma particular, con su enemigo 9.

> "Un teólogo consagra toda su vida a confutar a un heresiarca; lo vence en intrincadas polémicas, lo denuncia, lo hace quemar; en el cielo descubre que para Dios el heresiarca y él son una misma persona." 10

En *Las ruinas circulares* toda esta galaxia de motivos se encuentra fundidos de modo tal que, en el seno de una literatura fuertemente cohesiva, y paradigmática, podrían tomarse como antonomasia del paradigma.

"Nadie lo vio desembarcar en la unánime noche, nadie vio la canoa de bambú sumiéndose en el fango sagrado, pero a los pocos días nadie ignoraba que el hombre taciturno venía del Sur y que su patria era una de las infinitas aldeas que están aguas arriba, en el flanco violento de la montaña, donde el idioma zend no está contaminado de griego y donde es infrecuente la lepra. Lo cierto es que el hombre gris besó el fango, repechó la ribera sin apartar (probablemente sin sentir) las cortaderas que le dilaceraban las carnes y se arrastró, mareado y ensangrentado, hasta el recinto circular que corona un tigre o un caballo de piedra, que tuvo alguna vez el color del fuego y ahora el de la ceniza. Ese redondel es un templo que devoraron los incendios antiguos (…)"

Se trata de la *apokastasis* pitagórica, del "mundo de Heráclito; que es engendrado por el fuego y que cíclicamente devora el fuego" 11, de la cosmogonía de los estoicos, para la que "el universo es consumido cíclicamente por el fuego que lo engendró, y resurge de la aniquilación para repetir una idéntica historia." 12. Su naturaleza arquetípica (tras la que subyace el empeño de Borges por elevar a plano metafísico sus querellas filiales) se expresa bien a través de adjetivos fuertemente uniformadores: la noche es *unánime*, las aldeas *infinitas*, el hombre, *gris.* Su corporalidad, como hemos visto a propósito de la corporalidad inconsciente del propio Borges, ha sido sacrificada en aras de un mentalismo genesíaco, y tanto es así que, embebido en su mágico proyecto, no siente las cortaderas que le dañan la carne, y "si alguien le hubiera preguntado por su nombre o cualquier rasgo de su vida anterior, no hubiera acertado a responder." Curiosamente, y por ahí habremos de avanzar en busca de la oclusión preedípica de la figura materna, sus "partículas seminales" no serán tales, sino, como Borges detalla también en *La doctrina de los ciclos*, "minuciosas noches de insomnio".

> "Quería soñar un hombre: quería soñarlo con intensidad minuciosa e imponerlo a la realidad."

Concebido, pues, como despliegue seminal de lo imaginario, el hombre gris, precozmente diseñado como incorpóreo en una gradación sutilísima de la isotopía existencia/sueño que va tejiendo su curso hasta el desenlace, aborda el proyecto de concebir un hombre e "imponerlo a la realidad". Su empresa, puesto que "no era imposible, aunque sí sobrenatural", es la empresa de un dios menor, alguien a quien los lugareños rinden tributo ofreciéndole arroz y frutas; pero su ritual ha perdido la intensidad aórgica del sacrificio y se limita a reproducir, dentro del templo circular, un nuevo "anfiteatro circular que era de algún modo el templo incendiado"; "de algún modo", c omo de algún modo imita el sueño a la realidad. Se trata de convocar, en el seno de una ontología atenuada, el gesto inaugural de la creación.

Pero, detengámonos un momento en el simbolismo del centro y la montaña, de ese *axis mundi* de difícil acceso que corona un altar. En *El mito del eterno retorno 13* , Mircea Eliade presenta numerosos testimonios que atestiguan la investidura del centro, y en particular de la montaña sagrada, como "puerta de los dioses", lugar fronterizo entre el cielo y la tierra donde tiene lugar la creación:

> "La cima de la montaña cósmica no sólo es el punto más alto de la tierra; es también el punto donde la creación comenzó. Ocurre que incluso las tradiciones cosmológicas expresan el simbolismo del centro en términos tales que se dirían extraídos de la embriología. (…). La creación del hombre, réplica de la cosmogonía, ocurre igualmente en un punto central, en el centro del mundo. (…). El paraíso en que Adán fue creado a partir del limo se halla, naturalmente, en el centro del cosmos. (…). El camino es arduo, está sembrado de peligros, porque, de hecho, es un rito de paso de lo profano a lo sagrado; de lo efímero y lo ilusorio a la realidad y la eternidad." 14

Dormido en su ruina concéntrica, también soñada, el forastero ha cambiado la cualidad seminal del fuego por la docencia en un "vasto colegio ilusorio".

> "nubes de alumnos taciturnos fatigaban las gradas; las caras de los últimos pendían a muchos siglos de distancia y a una altura estelar, pero eran del todo precisas."

Se trata, pues, de una reiteración ritual, y fuertemente ritualizada, del gesto cosmológico de la creación. Con la diferencia de que un solo alumno será traido al *ser* por el gesto demiúrgico del soñador. La elección recae en un muchacho "taciturno, cetrino, díscolo a veces, de rasgos afilados que repetían los de su soñador". Se trata de un hijo no engendrado, de un hijo que habrá de venir al mundo en virtud del esfuerzo único de un varón. La complacencia borgiana en este tipo de engendramiento autosuficiente del varón (y puesto que la cópula, al cuestionar su omnipotencia, se ha vuelto abominable), queda clara a la luz de otros textos; de forma particular los referidos al ave Fénix, que vuelve cada quinientos años a la Ciudad del Sol para incinerar los restos de su padre y volver a renacer de sus cenizas. La coherencia de los símbolos aducidos para la construcción de la trama, como es norma en Borges, es enorme. Su expansión a través del intertexto borgiano, y de la gama de intertextos que incorpora, resulta fundamental para estabilizar, por redundancia, la significación inconsciente.

El Fénix (de, Rojo) es un antiguo símbolo solar y cíclico, que no se encuentra sino es en conexión con el simbolismo del centro 15. Borges ha escrito acerca de él en su *Bestiario* y en la enigmática narración *La secta del Fénix 16,* donde los sectarios comparten un secreto abominable que no es otro que la cópula:

> "He merecido en tres continentes al amistad de muchos devotos del Fénix; me consta que el secreto, al principio, les pareció baladí, penoso, vulgar y (lo que es aún más extraño) increible. No se avenían a admitir que sus padres se hubieran rebajado a tales manejos."

El rendimiento inconsciente que la fantasía de un engendramiento no sexual, y, de forma particular, no intersexual, tiene para Borges es grande: se trata, ni más ni menos, que del refrendamiento imaginario a una concepción esencialmente *ficcional* de la existencia. Correlativamente -dialéctica que recorre toda su obra, solapada, como hemos sugerido, bajo la doble saga del narrador y el vengador- de afirmar una vitalidad física, una identidad carnal que sirve de contrapeso al desvanecimiento. El mecanismo es simple, aunque no lo sean sus numerosas recomposiciones: si soy el lugar donde el lenguaje paterno sueña, si, obliterado todo derecho a ofender su autosuficiencia, se me insta a pensar que no he sido engendrado en colaboración (algo que me resulta *increible*) ni a existir como cuerpo, mi revancha tenderá a consistir en una consagración imaginaria del cuerpo y gustará de aquellos registros metafóricos que lo ensalzan: el gusto por la sangre, la borgiana fulguración del rojo y las navajas en contextos de intrigas veladamente filioparentales adquieren así su sentido. La literatura, de ahí su extraordinario rendimiento terapéutico, su solución de compromiso a un narcisismo humillado, funcionaría así como el fulcro de la palanca. En ella se consolida a la vez el homenaje al padre y la venganza contra el mismo.

La dramatización de este conflicto en *Las ruinas circulares* es particularmente intensa. El primer intento de configuración del soñado que el mago acomete está basado en la docencia y es de naturaleza dialéctica. El muchacho elegido

> "al cabo de pocas lecciones pudo maravillar al maestro. Sin embargo, la catástrofe sobrevino. El hombre, un día, emergió del sueño como de un desierto viscoso, miró la vana luz de la tarde que al pronto confundió con la aurora y comprendió que no había soñado. (…) Quiso congregar al colegio y apenas hubo articulado unas breves palabras de exhortación, éste se deformó, se borró. En la casi perpetua vigilia, lágrimas de ira le quemaban los viejos ojos."

¿En qué ha consistido el error de procedimiento? Precisamente en la negación de los aspectos somáticos del soñado. El nuevo intento, precedido por ritos de purificación, por una invocación a los dioses planetarios, por la pronunciación de "las sílabas lícitas de un nombre poderoso", es decir por una propedéutica acusadamente vivificante y telúrica, arroja inmediatamente el resultado de un corazón que late. A su alrededor prospera un cuerpo cuyas distintas geografías se detallan según una concepción orgánica de la creación que ve en el microcosmos humano la proyección del macrocosmos.

> "Lo soñó activo, caluroso, secreto, del grandor de un puño cerrado, color granate en la penumbra de un cuerpo humano aún sin cara ni sexo; con minucioso amor lo soñó, durante catorce lúcidas noches. Cada noche, lo percibía con mayor evidencia. No lo tocaba: se limitaba a atestiguarlo, a observarlo, tal vez a corregirlo con la mirada. Lo percibía, lo vivía, desde muchas distancias y muchos ángulos. La noche catorcena rozó la arteria pulmonar con el índice y luego todo el

> corazón, desde afuera y adentro. El examen lo satisfizo. Deliberadamente no soñó durante una noche: luego retomó el corazón, invocó el nombre de un planeta y emprendió la visión de otro de los órganos principales. Antes de un año llegó al esqueleto, a los párpados. El pelo innumerable fue tal vez la tarea más difícil. Soñó un hombre íntegro, un mancebo, pero este no se incorporaba ni hablaba ni podía abrir los ojos."

El diseño de la sede física en la que se asentará el espíritu del soñado es, pues, *conditio sine qua non* para que el soñado exista. Pero será precisa una nueva invocación a los dioses para insuflar vida a un Adán17 inerte. La peripecia narrativa reproduce, pues, con exactitud, la peripecia personal del imaginario borgiano: el soñador no necesita ayuda cuando se produce como docente, pero se manifiesta insuficiente para configurar y dar vida a un cuerpo. Sueña, entonces, que la efigie incierta de potro o tigre que preside la ruina, imagen totémica de un culto auroral, viene en su ayuda. Se trata del Fuego, que

> "mágicamente animaría al fantasma soñado de suerte que todas las criaturas, excepto el Fuego mismo y el soñador, lo pensaran un hombre de carne y hueso."

De esa forma, un corporalismo acendradamente telúrico acaba de extremarse en su vivificación por el Fuego, principio masculino por antonomasia 18. Y sin embargo, este es curioso mentís que el inconsciente borgiano propicia a sus propios intentos de reparación, la vida del mancebo no será una vida verdadera, será una mera ficción, una imitación de la vida, un simulacro. Se trata de la *condición de nadie*, del *odiado sabor de la irrealidad* que embargaba a Borges en Shakespeare, su trasunto. Una *mise en abîme* centrípeta precede a aquella otra, centrífuga, que pondrá fin al relato. El soñado, una vez despierto, descenderá río abajo y glorificará al Fuego en otras ruinas circulares, igualmente desiertas. El lector debe percatarse del progresivo acúmulo de paradojas: se precisa del Fuego para vivificar un sueño, pero el Fuego que vivifica el sueño es, asímismo, un Fuego soñado. Luego todo está en la mente de un soñador que ha errado el primer golpe, al concebir un hombre como un discípulo desencarnado, y que, golpe de efecto con el que *Las ruinas circulares* se desenlaza, errará también el segundo al dotarlo de una carne fantasmal, ilusoria. Una intensa emoción, que creemos subsidiaria del acento emocional que se pone sobre la relación entre soñador y soñado, ahora *padre* e *hijo*, y sobre el signo radicalmente mental de su existencia y la calidad de su vínculo, traspasa los párrafos finales. El deslizamiento del registro semántico desde la docencia a la paternidad -paternidad que es puro psiquismo, y para la que el cuerpo es nostalgia y simulacro- es patente.

> "En general, sus días eran felices; al cerrar los ojos pensaba: *Ahora estaré con mi hijo*. O, más raramente: *El hijo que he engendrado me espera y no existirá si no voy*. (…) Comprendió con cierta amargura que su hijo estaba listo para nacer -y tal vez impa ciente."

La simbiosis entre ambos es tal que, una vez ido el hijo el padre parece desvanecerse y nutrir al hijo con esas *disminuciones del alma*. Conforme al mandato del Fuego, lo sueña propagando su propio hacer, verificando idénticos ritos en la pesadilla concéntrica de otras ruinas circulares.

> "Al cabo de un tiempo (…) lo despertaron dos remeros a medianoche: no pudo ver sus caras, pero le hablaron de un hombre mágico en un templo del Norte, capaz de hollar el fuego y de no quemarse. (…) Temió que su hijo meditara en ese privilegio anormal y descubriera de algún modo su condición de mero simulacro. No ser un hombre, ser la proyección del sueño de otro hombre ¡qué humillación incomparable, qué vértigo!"

Cuando el fuego real venga a devorar la ruina el soñador descubrirá "con alivio, con humillación, con terror", que tampoco él es más que "una apariencia, que otro estaba soñándolo". Como sucede con el Shakespeare de *Everything and nothing*, con el propio Borges, "si es que alguien soy", el soñado parece redimirse de su inexistencia, de su ser narrado, gracias a la expansión vengativa y concéntrica del mecanismo, según la cual, como en la caverna platónica, también el soñador es soñado.

Dos cosas, para acabar, llaman la atención en el concepto borgiano de sueño. Una de ellas, su voluntariedad, lo que vale por otra paradoja, esta vez insalvable, ya que, ¿cómo podría inducirse con precisión aquello que, por naturaleza, se escapa a nuestro gobierno, precisamente el sueño? Debe tratarse, pues, de un sueño metafórico, de una suerte de desrealización general o enervación ontológica según la cual todo -en la literatura borgiana- es reductible a una pantalla de humo, representación mental y, por lo tanto, y en tanto toda representación acusa su paternidad o genealogía, catálogo de tropos

inmemoriales. Se ha dicho hasta la extenuación que Borges es un narrador *frío*, que su narrativa está urdida sobre las ecuaciones mentales, extremadamente sutiles, de un especulador obsesivo. Es hora de reconocer en ella (y por lo tanto en él) la pulsación solapada de una vida vivida como nostalgia, como desalojo de una corporalidad negada a cuyas expensas se desarrolla la imaginación; *sueño*, finalmente, ya que *sueño*, y no *realidad*, son tanto la imaginación como el recipiente que la soporta, la palabra.

Las ruinas circulares ha querido verificar ese salto ontológico del sueño a la realidad. El que sea el fuego y no el dios Fuego soñado el que irrumpa y desvele para el soñador su *condición de nadie* es un tributo emocionado a la dimensión inorgánica del ser, a su inserción en una naturaleza, ella sí, auténticamente seminal, en la que el fuego quema y purifica y forma parte de ciclos de extinción y regeneración continuamente renovados. Por eso en el párrafo final, antes de que las llamas traspasen el *sueño* sin dañarlo, Borges consagra y rinde homenaje contenido pero caluroso a la naturaleza, el único *ser* en sentido pleno, *ser* donde la realidad prolifera en forma de tigre o potro, de toro, rosa o tempestad. La conciencia, un avatar de la humanidad, no es para ella más que un sueño inconsistente que precede al gesto cosmogónico de la verdadera creación.

> "El término de sus cavilaciones fue brusco, pero lo prometieron algunos signos. Primero (al cabo de una larga sequía) una remota nube en un cerro, liviana como un pájaro; luego, hacia el Sur, el cielo que tenía el color rosado de la encía de los leopardos; luego las humaredas que herrumbraron el metal de las noches; después la fuga pánica de las bestias."

Es justo detectar en Borges esa nostalgia del *ser* que conmovió a Hölderlin, que informa la voluntad cósmica de Schopenhauer y vibra, con un fervor dionisíaco, en la filosofía de Nietzsche. Creemos que es en ese punto, el de la nostalgia y claudicación del *ser*, donde Borges ha herido con mayor acierto y más vivamente el espíritu de sus contemporáneos. Ya Hegel había insistido en que esa nostalgia es una nostalgia trágica, siendo la tragedia el lugar de la escisión entre el ímpetu fusional de la naturaleza y la conciencia reflexiva y autorreflexiva. Esa naturaleza, vivificante, inconcebible, pánica, es cifra y compendio de Dios19, que no en vano se presenta bajo el ropaje de un tigre. En *La escritura del dios* un hombre imagina una divinidad que hubiera confiado una explicación, cosmodicea o hierofanía, una revelación del misterio del universo, a la piel viva de los jaguares. Lo que descubre, detrás del laberinto desentrañado de manchas, es una fórmula de catorce palabras, cuarenta sílabas en las que se resume la escritura del tigre que es dios y es el universo. "No sé", dice Borges, "si estas palabras difieren".

Tras la nostalgia pánica de Borges, entretejidas ambas por un anudamiento o circularidad, cuya exactitud, bien pensada, sobrecoge, subyace la maquinaria del lenguaje que la ha erigido y perpetuado, y sin la cual la concepción misma del universo y de dios serían inabordables. Esta *reductio ad unum* nos parece radicalmente moderna. Viene a alumbrar los axiomas del constructivismo y de la retórica al considerar la realidad, nuestra *realidad*, tal como la concebimos, como un largo avatar de la imaginación humana.

Notas

1 *El jardín de senderos que se bifurcan* , 1941, en Borges, J. L., *Obras completas*, Madrid, Ultramar, 1977, edición por la que citaré en adelante.

2 Prólogo a *Evaristo Carriego*. Las comillas son nuestras.

3 Lo que no invalida nuestra consideración de la realidad como literatura, i. e., como posición retórica de un sujeto en un contexto retórico determinado, sino que, al contrario, y como veremos, convierte a Borges en su antonomasia.

4 "Borges y yo", en *El hacedor*..

5 De acuerdo con la bipartición lacaniana, según la cual *je* designa al *yo* como posición simbólica y *moi* se refiere a él en cuanto construcción imaginaria.

6 Exactamente eso, circunscripción retórica de la entropía interna, de ahí su rendimiento terapéutico, es la literatura.

7 *Las ruinas circulares*.

8 *Tlön, Uqbar, Orbis, Tertius*, en *El jardín de senderos que se bifurcan*.

9 No es extraña la pasión borgiana por la filosofía de Schopenhauer: al ser la voluntad una en su esencia, la víctima acaba por comprender que el verdugo y él son uno.

10 "El tiempo circular", en *Historia de la eternidad*.

11 *Ibid.*

12 "La doctrina de los ciclos", en *Historia de la eternidad*..

13 Planeta-Agostini, 1985.

14 Op. cit., p. 22.

15 Véase Ponsoye, P. (1984), *El islam y el Grial*, Barcelona, Ediciones de la Tradición Unánime.

16 *Artificios*.

17 En el artículo "La creación y P. H. Gosse" (*Otras inquisiciones*) insiste Borges en el mito de la autogénesis masculina: también Adán, dice, según los teólogos "fue creado por el Padre y el Hijo. (…) surge Adán (escribe Edmund Gosse) y ostenta un ombligo, aunque ningún cordón umbilical lo ha atado a una madre."

18 No nos parece arriesgado poner en relación la refactura del hombro derecho, "acaso deficiente", con la deprivación del lado femenino que el mito adánico borgiano sufre. El *Génesis* hace derivar a Eva de una costilla arrancada a Adán durante el sueño…

19 Véase a este propósito, en *Otras inquisiciones*, el artículo "De alguien a nadie".

El discurso de Mariátegui frente a las vanguardias: El caso Dadá
(Un análisis pragmático y psicoanalítico)

Marcos Mondoñedo

Dos son los propósitos del presente trabajo. El primero consta de dos operaciones simultáneas: la observación de ciertos momentos en los que el discurso de Mariátegui deja unos muy significativos resquicios (por los cuales es posible hacer ingresar la sustancia psicoanalítica), y, en esa indagación, el bosquejo de algunos conceptos pertinentes de la enseñanza de Lacan. El segundo también supone un doble movimiento, que radica tanto en el examen de algunos recursos textuales de Mariátegui, como en la explicación de los conceptos que, desde la pragmática (entendida como teoría del texto) nos parecen pertinentes en el análisis de los discursos de Mariátegui en torno a la vanguardia artística. De este modo, esperamos, se nos hará evidente la pertinencia de ambos sistemas y su carácter complementario para el caso que aquí nos convoca.

1. LA PERTINENCIA DEL DISCURSO PSICOANALÍTICO.

1.1 Resquicios del discurso de Mariátegui.

Tomemos como punto de partida algunas intuiciones. Al parecer, el interés que Mariátegui tiene por la vanguardia puede ubicarse dentro de su intento de la construcción de marcas de la instancia de la enunciación en su escritura. Pero esa posición se constituye como un sujeto que adquiere una imagen a partir de un reflejo especular (1). Para demostrar el modo en que Mariátegui construye un sujeto de la escritura a partir de una imagen que se proyecta desde otro, podemos observar uno de sus textos en los que se realiza el desdoblamiento que consiste en buscar su imagen fuera de sí mismo. Éste es el caso de sus artículos sobre Waldo Frank:

> *Lo que más me ha aproximado a Waldo Frank es cierta semejanza de trayectoria y de experiencia. La razón íntima, personal, de mi simpatía por Waldo Frank reside en que, en parte, hemos hecho el mismo camino. En esta parte no hablaré de nuestras discrepancias. Su tema espontáneo y sincero es nuestra afinidad. Diré de qué modo Waldo Frank es para mí un hermano mayor (2).*

Mariátegui gusta de reconocerse en la figura de Frank; como él, descubre que Europa es aquello contra lo cual el americano debe constituirse como una entidad autónoma:

> *Como él, yo no me sentí americano sino en Europa (…). Fue al leer en agosto de 1926, en Europe, las bellas páginas en que Waldo Frank explicaba la función de su experiencia europea en su descubrimiento del Nuevo Mundo, que medité en mi propio caso (3).*

En esta figura exterior Mariátegui encuentra el sentido de Europa a partir del cual en su escritura se hace una generalización: la validez de su propio reconocimiento en Frank, tanto en su imagen de escritor como en sus ideas, busca ser ampliado e intenta abarcar a todos los sujetos americanos:

> *Europa [dice Mariátegui], para el americano, -como para el asiático- no es sólo un peligro de desnacionalización y de desarraigamiento; es también la mejor posibilidad de recuperación y descubrimiento del propio mundo y del propio destino (4).*

Podemos entonces sospechar que todo lo que significaba Europa culturalmente en ese entonces debe servir, desde su perspectiva, como espejo de autoconstitución americana. De este modo, las vanguardias del arte europeo también adquieren sentido, para los artistas americanos, como instrumento de "recuperación y descubrimiento" de sí mismos.

Esto es muy fácil de apreciar en los artículos que Mariátegui les dedica a José Sabogal y a Diego Rivera. Ambos artistas se muestran como sujetos que se van constituyendo en un tenso proceso de identificación y diferenciación con respecto de las vanguardias europeas. En relación con Sabogal, Mariátegui dice:

> *El trato directo con las escuelas artísticas de Europa, el estudio personal de los maestros de todos los tiempos, no sólo han enriquecido y afinado, sin duda, su temperamento y han templado su técnica, forjada a la fragua de una revolución artística. Sobre todo la han ayudado -por reacción contra un mundo en el cual se sentía extranjero- a descubrirse y reconocerse. Su autonomía le debe a la experiencia europea (5).*

Pero ocurre que las vanguardias europeas (el gran arte co ntemporáneo, como él lo reconociera), quedan, en este proceso, de sacreditadas frente a una suerte de mandato que su escena contemporánea le dicta. Mariátegui había escrito que "los intelectuales de verdadera filiación revolucionaria no tienen más remedio que aceptar un puesto en una acción colectiva"(6). En los vanguardistas europeos -y haciendo uso de la oposición *exterior / interior* o *esencia / apariencia*- ve más bien un espíritu decadente que sólo se afana en los hallazgos formales sin un verdadero cambio intrínseco:

> *La mayor parte de los expresionistas, de los futuristas, de los cubistas, de los superrealistas, etc., se debaten en una búsqueda exasperada y estéril que los conduce a las más bizarras e inútiles aventuras. Su alma está vacía; su vida está desierta. Les hace falta un mito, un sentimiento, una mística, capaces de fecundar su obra y su inspiración (7).*

Por tal motivo, podemos sostener que el interés que tienen las vanguardias para Mariátegui es de naturaleza instrumental, con mayor precisión, especular. A través de ellas el intelectual, el artista que ha asumido el mandato revolucionario, busca constituirse por reflexión y oposición.

Dentro de este orden de cosas, un caso muy especial es el Dadaísmo. Qué ocurre con Dadá en el proceso antes mencionado. ¿Es ésta simplemente una corriente más dentro de las vanguardias, algo que se debe asumir y superar sin más?

En 1930, haciendo un balance del surrealismo, Mariátegui adjudica un sentido entre histórico y biológico al movimiento de Tristán Tzara; lo llama "infancia":

> *Hasta en su surgimiento, el suprarrealismo se distingue de las otras tendencias o programas artístico literarios. No ha nacido armado y perfecto de la cabeza de sus autores. Ha tenido un proceso. Dadá es nombre de su infancia (8).*

Para nuestro autor, Dadá adquiere sentido históricamente como estadio de un proceso que no se puede sino superar, al que no se debe volver sino como un retroceso y con reprensiones de su parte. Para Mariátegui es inexcusable, por ejemplo, la repetición que Dadá realiza ya dentro de la*madurez* surrealista - aquella en la que André Bretón ha reconocido en política "*el programa marxista de la revolución proletaria*". De tal suerte que las frases "de gusto dadaístas" no pueden ser ya sino: "*Una entonación infantil que, en el punto a que ha llegado históricamente este movimiento, como experiencia e indagación, no es ya posible excusarle" (9).*

Lo que sucede es que Mariátegui manifiesta claramente una necesidad de orden y sistematicidad incluso dentro de estos movimientos que pretenden destruir la lógica, la racionalidad occidental, la tradición, etc. No puede haber, por tanto, algún elemento en el que se perciba una grieta en su explicación. Cuando algo así ocurre, Mariátegui desacredita tales manifestaciones, como lo hemos visto hacer con las frases *infantiles* y dadaístas del surrealismo. Por el contrario, para nuestro ensayista, toda la vanguardia es perfectamente coherente, en sus propias palabras: "*El proceso del arte moderno es, de otro lado, un proce so coherente, lógico, orgánico, bajo su apariencia desordenada y anárquica" (10).*

1.2. El espejo de Lacan

Pero lo que ocurre con Dadá es que tiene otra naturaleza. Dentro de la lógica del espejo, el niño se observa bajo la mirada atenta de la madre y construye en la imagen especular una integridad exterior y a la vez una disgregación interior. Como lo dice el propio Lacan:

> *La forma total del cuerpo, gracias a la cual el sujeto se adelanta en un espejismo a la maduración de su poder, no le es dada sino como Gestalt, es decir, en una exterioridad donde sin duda esa forma es más constituyente que constituida, pero donde sobre todo le aparece en un relieve de estatura que la coagula y bajo una simetría que la invierte, en oposición a la turbulencia de movimientos con que se experimenta a sí mismo animándola (11).*

Es de este lado de turbulencia corporal, dentro del proceso de autoconstitución, al que parece pertenecer Dadá. En este sentido, dicho movimiento estaría ocupando para Mariátegui la posición del objeto que sostiene la relación de un sujeto con su identificación imaginaria, estaría dentro del rango de las cosas siempre perdidas y por tanto deseadas. Como dice Oscar Masotta, "lo que está en la posición de objeto 'a' será condición del mantenimiento de la estructura narcisista del sujeto" (12). Pero esta relación con el espejo, que crea una oposición entre una "forma total" del cuerpo y una "turbulencia de movimientos", como escribiera Lacan, lleva al sujeto a la represión de lo último. En palabras de Masotta: "Y yo, ante este cuerpo autoperceptivo atomizado, lo 'reprimo' para ali enarme completamente en la unidad de la imagen guestáltica especular" (13). Parece claro, desde esta luz, entender el motivo de las *repre[n]siones* que Mariátegui hace con Dadá. Para completar la imagen alienada de sí mismo y por extensión de la intelectualidad revolucionaria -en un movimiento generalizador que atisbáramos en su artículo sobre Frank-, nuestro ensayista busca sujetar ese objeto que se le escapa y le perturba, el cual no puede ser sino admitido como parte de un proceso. El problema es cuando, Dadá retorna, se repite. Lo que hace Mariátegui frente a ello es acudir al descrédito y al menosprecio, como ya vimos.

Pero tiene además otros modos de asimilación que pone en práctica para Dadá. En 1924, Mariátegui escribió un artículo llamado "La extrema izquierda del arte actual: el expresionismo y el dadaísmo", en donde muestra sus recursos discursivos en su intento de asimilación. Nuestro autor, que siempre gusta de las explicaciones históricas, no se resiste a la tentación y acude veladamente a ellas y declara: "Bajo este aspecto [su escepticismo y su actitud 'festivamente nihilista'], el arte ultramoderno no es sino una fase del fenómeno relativista" (14). Es decir, este arte es una apariencia que integra una transformación lineal, sucesiva, la de un fenómeno histórico. Lo que podemos apreciar en esa frase es una b ásica actitud interpretativa: descubrir lo que hay detrás de la apariencia. Y es aquí donde el artículo empieza a tambalearse. Podríamos sospechar desde la perspectiva lacaniana que, detrás de la caótica apariencia de Dadá, no existe ninguna esencia que podamos asir con el conocimiento simbolizador. Lo único que ingresa a la cadena articulada es su significante, es decir, esa misma apariencia de objeto perturbador. Por tanto, detrás de Dadá no hay nada, salvo la interpretación que la atraviesa.

Debido a esto se desestabiliza el discurso por el que Mariátegui desea someter a Dadá, y a tal punto que se ve infiltrado de textos de carácter destructor. Me refiero a las citas que de Dadá acepta en su escritura y que de a pocos lo desequilibrarán. En un momento Mariátegui cita a Tristán Tzara: "Dadá se transforma, afirma, dice al mismo tiempo lo contrario, grita, pesca con caña. Dadá es el camaleón del cambio rápido e interesado. Dadá está contra el futuro. Dadá ha muerto. Dadá es idiota. ¡Viva Dadá! Dadá no es una escuela literaria" (15). Lo que pasa es que citar la *voz* de quien -o de lo que- encarna una manifestación caótica implica siempre un peligro. Como escribiera De Certeau, hay algo de ambivalente en esta actitud, por un lado es una garantía de la objetividad del método que se utiliza para fijar dicha manifestación, por el otro, las citas nos remiten a las crisis del sistema que sostiene el método de simbolización:

La cita es para el discurso la amenaza y la expectación de un *lapsus*. La alteridad dominada (poseída) por el discurso guarda, latente, el poder de convertirse en una aparición fantástica, más aún, en un poseedor. Citar al otro es siempre una estrategia de procedimiento que no deja de remitirnos a otro lugar" (16).

Pero al citar es necesario fijar una interpretación para la cita. Cuando Mariátegui va a transcribir una frase extraña la delimita primero: "Una *greguería* -llamémosla así- de Picabia dice: 'Los sentidos huelen a cebolla en las tardes'" (17). Claramente la palabra *greguería* lo que hace es ubicar un punto conocido de la tradición y tomarla para clasificar. Dar un nombre a las cosas implica situarlas en el lenguaje, tenerlas estables, útiles, neutralizadas. Pero de nuevo el desequilibrio "-llamémosla así-". ¿Acaso no podemos ver en esta frase, *vendada* por guiones, el hecho de que tal injerto de Dadá es, de algún modo, doloroso? El lazo que pretende sujetar a los dadaístas le quema las manos y no puede ser fácilmente aceptado.

Otra huella del desorden introducido por Dadá es el titubeo con el que, en otra parte del artículo, se aborda una definición para este movimiento: "La incoherencia, verbigracia, no es en el dadaísmo un defecto ni un exceso, sino un ingrediente, un elemento, un factor casi básico y esencial" (18).

1.3. El rebote del síntoma.

Pero la muestra más interesante de aquel desorden es el punto donde parecen desdibujarse las diferencias entre el sujeto y el objeto que la critica.

En *La presentación de Lacan*, Jean Daniel Matet actualiza para nosotros una idea que nos parece buena como explicación del fenómeno concreto en que Mariátegui se convierte en una especie de representante latinoamericano del dadaísmo.

Para aclarar una cierta posición del psicoanalista como complemento del síntoma, Matet incide en la transferencia como un fenómeno que instituye la relación entre el analista y el analizante. Este fenómeno puede traer como consecuencia un alivio del síntoma, pero, "si el psicoanalista -dice Matet- se introduce en la transferencia, ante el paciente, como aquel que sabe, recibe de rebote el estatuto del síntoma" (19).

Es de este rebote del que queremos valernos en primera instancia. Si Mariátegui se instaura ante Dadá como un sujeto cuyo saber lo determina como un intérprete de sus manifestaciones incomprensibles, puede suceder que en la construcción de su discurso, podamos encontrar una impregnación de lo dadaísta:

Todo esto es demasiado insólito, demasiado nuevo, demasiado disparatado. Pero todo esto es, asimismo, muy propio de nuestro tiempo. **Este género de arte es como la música negra, como el box, y como otras cosas actuales** (20)**.**

¿No es esto acaso semejante a una "greguería" dadaísta? ¿No es, en todo caso, un intento de descripción y clasificación, pero usando procedimientos identificables en Dadá, tales como el azar, un cierto absurdo y el cuestionamiento de categorías?. "Dadá es como el box" expresa un enlace cuya contextualización debe abarcar muchos campos semánticos para que resulte plausible: la estación histórica. Pero en ella cabe muchas "cosas actuales": aeroplanos, vanguardias literarias, proletarios, guerras mundiales, radios, etc., etc. Y si seguimos el procedimiento sugerido por Mariátegui, podríamos decir que no sólo Dadá es como el box, sino también como las guerras o los aeroplanos, y a su vez estos podrían ser como aquellas o como los proletarios, que vendrían a ser semejantes a la música negra o al box o a la radio, etc., etc., nada menos que el caos. De este modo, Mariátegui, al asumir el desorden en su artículo, otorga la posibilidad de ser confundido con Tzara. En la medida en que su discurso está agujereado por el caos que lo traspasa para llegar hasta él e impregnarlo en su calidad de emisor, y puesto que ese caos es Dadá, se puede decir con certeza que Mariátegui se torna un dadaísta.

Este fenómeno puede ser, entonces, entendido como una suerte de rebote, en palabras de Matet:

Tomar su parte en el síntoma es la única vía posible del psicoanalista. Esta "complementación" del síntoma por el psicoanalista sólo es posible en razón del propio análisis de éste. El síntoma subrayado como "ser de verdad" influye en "el ser del saber" llevado por el analista, lo implica (21).

Si podemos entender a Dada como un síntoma de una determinada situación histórica, su "ser de verdad" contagia o impregna indefectiblemente al análisis que pretende rigor y distancia científica. Pero en qué sentido Dadá es un síntoma, cómo podríamos demostrarlo. Este problema se intentará resolver, sobre la base del análisis del corpus de textos mariateguianos, en siguientes trabajos y cuyos límites exceden a los del presente. Ahora dediquémonos a la segunda parte de nuestras intenciones, la observación de los fenómenos textuales en los que Mariátegui construye una estrategia discursiva difícil -si no imposible- de precisar sin ayuda de la pragmática.

2. BOSQUEJO DE ALGUNAS ESTRATEGIAS PRAGMÁTICAS.

La publicación de "La extrema izquierda del arte actual: el expresionismo y el dadaísmo" en un medio masivo es un elemento importante para la determinación del sentido desde la perspectiva pragmática. Como veremos a continuación, este hecho permite a Mariátegui la asunción de una determinada postura frente a su destinatario. En una lectura superficial apreciamos aquí la necesidad de dar a conocer y esclarecer ambas corrientes mencionadas en el título pero, fundamentalmente -por los mecanismos textuales de determinación de la situación comunicativa-, al movimiento dadaísta.

Para esto debemos entender el acto locucionario o el de "decir algo" del texto como aquel acto que supone o implica una fuerza ilocucionaria determinada -fuerza que ocurre cuando al *decir* algo, también *hacemos* algo-, pero para "determinar qué acto ilocucionario estamos realizando, tenemos que determinar de qué manera estamos usando la locución" (22). Por lo tanto, un enunciado puede estar preguntando, respondiendo, informando, asegurando, advirtiendo, etc. En este caso, parece que la fuerza ilocucionaria del artículo de Mariátegui sería la de *informar*. No obstante, es posible analizar el texto, es decir dividirlo en dos estrategias complementarias para otro acto ilocucionario: la simbolización y, o, neutralización del fenómeno dadá. Dichas estrategias serían:

1 - Establecimiento de la situación comunicativa.

2 - Hacer explícitas las presuposiciones de su discurso y construir nuevas (ampliar el sentido común).

Dentro de la segunda estrategia podemos incluir:

a) Darle al dadaísmo un lugar en la Historia, que a su vez incluye:

a.1) el acto de describir al dadaísmo en concomitancia con las demás artes "ultramodernas" y

a.2) la oposición impresionismo del siglo XIX / expresionismo del siglo XX.

El mecanismo básico -de nivel profundo- en esta segunda estrategia es el de incluir al dadaísmo dentro de una estructura lógica de oposición. Pero veamos el primer punto.

2.1. La situación comunicativa.

En el establecimiento de la situación comunicativa, Mariátegui se ve en la necesidad de definir a su destinatario y, por eso, en un fragmento inicial, que fuera suprimido por él mismo, podemos ver claramente el tipo de lector que el sujeto de la enunciación enunciada distingue y a la vez utiliza para implícitamente definirse a sí mismo:

Partamos lector, para una rápida excursión por la zona más esotérica y laberíntica del arte de nuestro tiempo: el expresionismo y el dadaísmo. Es probable que para emprender este viaje tengas el mismo temor que para emprender un vuelo. Pero debes tranquilizarte. Te puedo garantizar que, después de una travesía más o menos cómoda, volveremos a tierra. No nos marearemos ni mucho menos nos extraviaremos (23).

En primer término, la organización del discurso está explícitamente marcado por lo que Bemveniste denomina la *correlación de personalidad*, la que opone "yo" y "tú" a la no persona "él". Para este lingüista, la tercera persona es la forma verbal que tiene por función expresar una *cosa* y no una persona, Este hecho se produce en la medida en que no responde a las características de unicidad, inversibilidad y no referencialidad que presentan la primera y la segunda personas (24). Por eso "él" (o ella) puede ser utilizado para sustraer a un tú de la esfera personal, tanto para ensalzarlo como para despreciarlo; es "una forma de ultraje que puede aniquilarlo en tanto persona" (25). Pues bien, la ubicación de Dadá en el ámbito de la *no persona* implica un distanciamiento res pecto de la intersubjetividad de la relación yo - tú; esta barrera de "objetividad" con respecto a la tercera persona -objetividad lingüística en la medida en que esta posición no es discursiva sino un punto fuera del discurso- conlleva la imposibilidad de incluirlo en la relación intersubjetiva, de dialogar con el fenómeno dadaísta.

Sin embargo, Mariátegui necesita asimilar este objeto extraño con su método de compresión del mundo. Y frente a su lector que puede "marearse" en la travesía, la posición de Mariátegui en el texto se configura como la de un guía de turistas que pretende explicar las rarezas de lo que se vaya viendo. Esta es la situación comunicativa establecida explícitamente. Como asegura Lozano, el texto construye su propia "imagen del público", y esto porque en él se dan instrucciones al lector para su mejor comprensión (26).

Según Lozano, el término de Coseriu *situación* puede entenderse como «la operación mediante la cual los objetos denotados se "sitúan", es decir, se vinculan con las "personas" implicadas en el discurso y se ordenan con respecto a las circunstancias espacio-temporales del discurso mismo» (27). En este sentido, el párrafo citado del artículo de Mariátegui tiene por intención situar al dadaísmo dentro de una relación interpersonal, situar, explícitamente, al sujeto destinador respecto del destinatario y de ese modo definir a ambos por oposición a lo denotado, ubicado en el plano de lo objetivo.

Ahora bien, si aceptamos la hipótesis de la teoría del texto enunciada por Schmidt - "únicamente se constituyen operaciones verbales en vinculación absoluta con procesos concretos de comunicación dentro de una sociedad, y sólo conforme a esto se puede describir" (28)- podemos deducir que el sentido de un texto es sólo posible dentro de una situación comunicativa concreta. En tal sentido, dicha situación está determinada por la posición de lector competente que asume el Autor Implícito del texto de Mariátegui, respecto del lector no competente, a quien él quiere traspasar un determinado objeto valor: el entendimiento de dadá.

2.2. La construcción de presuposiciones.

No obstante, para que el acto comunicativo se realice satisfactoriamente, es necesaria una serie de *presuposiciones* que puede ser calificada como un requisito implícito de nivel pragmático. Esto se produce en la medida en que no son las proposiciones sino los hablantes los que realizan presuposiciones a partir de tales proposiciones.

Dentro de la clasificación que Schmidt propone de presuposiciones (entre ellas las **léxico-semánticas**, **sintáctico-semánticas**, **del contexto)**, es la **presuposición de situación** la que nos interesa en tanto que la constituyen las "suposiciones implícitas de un hablante sobre una determinada semejanza de percepción y evaluación de la situación comunicativa por los interlocutores" (29), pero sobre todo la **presuposición pragmático semántica de referencia**, según la cual un emisor hace suposiciones implícitas

> *sobre los sistemas de correlación (modelos de realidad, totalidad del texto, sistemas socio-culturales de referencia), a los que pueden aludir referencialmente los elementos del texto (…). Esta clase de presuposiciones define el modelo de realidad (= mundo posible), en que un texto enunciado tiene o debe tener sentido (30).*

A nuestro entender, la labor textual de Mariátegui es la de establecer -y por lo tanto hacer explícitas- las presuposiciones y entretejerlas con aseveraciones que pretendan constituirse también en presuposiciones capaces de hacer viable y transmisible su lectura comprensiva del fenómeno dadá. En otras palabras, lo que pretende el enunciador de este artículo es **ampliar el sentido común** para que dentro de él quepa el dadaísmo.

Podemos abordar este intento a partir de la categoría de *verosimilitud*, de gran tradición en la crítica literaria, pero que tomaremos sólo desde un texto de Todorov. Para él -y allí- la verosimilitud tiene dos formas: la que somete una obra particular a las reglas de un género, y la que la somete a la *opinión común*; es decir, la que establece una relación

> *entre el discurso y lo que los lectores creen verdadero. Por lo tanto, aquí la relación se establece entre la obra y un discurso difuso que pertenece en parte a cada uno de los individuos de la sociedad, pero ninguno de los cuales reclama su propiedad; en otras palabras pertenece a la opinión común. Esta no es evidentemente la realidad sino sólo un tercer discurso (31).*

Lo que intenta hacer Mariátegui es ampliar este sentido u opinión común, es decir construir *presuposiciones* del tipo denominado *pragmático semánticas de referencia*, de tal forma que haya espacio para el dadaísmo. El mecanismo central, como anunciáramos, es el de encuadrar a Dadá dentro de una estructura de oposición lógica.

Como sabemos, para el estructuralismo, los signos no tienen ninguna esencia en sí mismos que los haga significantes, su valor está dado por las relaciones de oposición que entabla con los otros signos dentro de una cadena lingüística. Pues bien, en este artículo podemos encontrar diseminadas varias oposiciones que

tienden -porque la fuerza ilocucionaria es esa- a explicar uno de los elementos, el arte "ultramoderno"; estas oposiciones son: "antiguo" / "nuevo", "sacerdotal" /"lúdico", "seriedad /"humorismo ", "coherencia / "incoherencia", "práctico" / "desinteresado", "contenido esencial" / "forma esencial", "creación con sciente" / "creación inconsciente".

Lo que hace la voluntad constructora del texto -Mariátegui- con estas oposiciones es poner dentro de la misma estructura a aquellos elementos adjudicados al arte dadaísta y vanguardista en general junto a los del arte aceptado por la opinión común:

> *Ortega y Gasset observa que, mientras el artista antiguo, ejercía el arte, hierática religiosa y solemnemente, el artista nuevo lo ejerce alegre y gayamente. El artista antiguo se sentía un hierofante, un sacerdote. El artista nuevo se siente más bien un jugador, un juglar (32).*

De este modo, al aparecer estos tipos de arte como complementarios -aunque opositores-, el destinatario de este discurso se ve conminado a asimilar a Dadá en la medida de su comprensión del sentido de ambos grupos de elementos. En pocas palabras, como Dadá se halla perfectamente ubicado dentro de la estructura de contrarios complementarios, la que constituye junto con el *arte aceptado,* y como esta estructura puede ser entendida fácilmente por los lectores -de acuerdo con la premisa de que el sentido se establece en la oposición-, Dadá queda así asimilado a la opinión común.

Pero hay una oposición más que Mariátegui utiliza bajo el amparo de la autoridad de lo ya escrito y reconocido -el cual es otro procedimiento estratégico-, aquella oposición expuesta por Simmel en su ensayo *El conflicto de la cultura moderna,* y que contrasta al impresionismo con el expresionismo. Pero para que esto sirva en la simbolización del dadaísmo, antes ha tenido que realizar un salto de lo particular a lo universal -"Internémonos más profundamente", dice Mariátegui-, es decir, dejar de hablar del dadaísmo para comenzar a hacerlo del "arte de hoy", sobre la base de la oposición arte del siglo XIX / arte del siglo XX. Después de entablar dicha oposición, Mariátegui pasa a plantear que "la escuela central del siglo XIX es la escuela impresionista" (33), y como ella puede ser fácilmente contrastada con el expresionismo -con la autoridad de las citas de Simmel- éste pasa a ocupar implícitamente la posición de "escuela central" del siglo XX:

> *El impresionismo es sólo **impresión**. El **expresionismo** es sólo expresión. Aquí reside toda la diferencia, toda la oposición entre uno y otro arte. Dentro del concepto vigente del arte, la forma es la expresión del contenido. Dentro del concepto novísimo, la forma es todo: es forma y es contenido al mismo tiempo. La forma resulta el único fin del arte (34).*

Dadá sería de este modo un arte marginal pero que participa de la descripción del expresionismo casi por extensión. En otras palabras, Mariátegui, a través de la explicación del expresionismo, describe a toda la vanguardia y por tanto también a Dadá que, por pertenecer a ella, quedaría de este modo simbolizado. Este es el sentido de incluirlos juntos y denominar extremistas tanto al expresionismo como al dadaísmo. Como para el expresionismo ya había una comprensión hermenéutica, una interpretación sancionada por la crítica, ésta es utilizada para asimilar el caos imposible de codificar de dadá.

Otro procedimiento estratégico de ampliación del sentido común o de las presuposiciones necesarias para la comunicación es, como escribiéramos, el de la explicación de este *anti-arte* a través de su inclusión en la noción de ***época*** concebida como decadente. Aunque puede ser típico de cualquier época sentirse el fin de la historia de la humanidad, para Mariátegui esta decadencia se concibe como crisis final de la sociedad capitalista.

Mariátegui identifica al dadaísmo como una manifestación de la civilización que decae y, por lo tanto, ya que es un síntoma de la crisis social y ésta es más antigua que Dadá, sus manifestaciones tienen que haber ocurrido antes y sin los dadaísta, las pruebas que nuestro autor menciona son las greguerías de Gómez de la Serna:

> *Muchas cosas, muchos elementos del dadaísmo son anteriores a la ap arición oficial del dadaísmo, que no data sino de 1918. Muchas **greguerías** de Gómez de la Serna, por ejemplo tienen un marcado sabor dadaísta. El dadaísmo no es una consecuencia de los dadaístas (35).*

Una vez que así ya le ha otorgado sentido, puede sugerir que el dadaísmo no es tan reacio a ingresar en el sistema y que de hecho lo hace por ejemplo en *La revista de occidente* que "aloja, frecuentemente, la firma de Jean Cocteau" (36).

3. EL OBJETO Y LAS HIPÓTESIS.

Con todo lo escrito hasta aquí, podemos ya delimitar un objeto de estudio de doble faz para futuras investigaciones. En primer lugar, hemos logrado observar, en algunos textos de Mariátegui, la existencia de un cierto fenómeno doble. Dicho fenómeno (que atravesaría tanto el nivel de la expresión como el de los contenidos), puede ser descrito en los términos de un simultáneo y paradójico movimiento de alejamiento y acercamiento respecto de las vanguardias literarias. Alejamiento dentro del proceso enajenante de identificación especular y acercamiento en la indiferenciación dada entre el sujeto y el objeto de análisis, para la cual utilizamos el nombre de "rebote del síntoma".

En segundo lugar, podemos afirmar, desde un punto de vista pragmático, que todos aquellos mecanismos utilizados por Mariátegui para explicar a Dadá pueden ser descritos como la instauración de presuposiciones necesarias para la comunicación en el mismo momento de la comunicación (37). De este modo, Mariátegui, como participante en esta situación comunicativa, construye un discurso que amplía el del sentido común con los fines de la simbolización de un fenómeno que hasta entonces no podía describirse con facilidad.

Entonces, un objeto de estudio futuro se constituye sobre la base de un proceso discursivo descrito como un movimiento oscilante, en el nivel de la expresión y en el del contenido. De esta forma, tanto en aquel ir y venir, como en esta ampliación del sentido común, podemos formular la hipótesis siguiente: *Es probable que, en los discursos de Mariátegui referidos a la vanguardia, el mecanismo discursivo de asimilación de lo asistemático sea el desdibujamiento de los límites entre el sujeto y el objeto de análisis, la transgresión de la causalidad y la asunción de una red de efectos interdependientes como método de explicación.*

Una puerta parece abrirse para la interpretación de los discursos de Mariátegui: éstos participarían del nuevo paradigma instaurado por Dilthey, según el cual dentro del dominio de los estudios culturales (y por oposición al de las ciencias naturales) es imposible una distinción tajante entre el sujeto y el objeto. De ser cierto, esto daría sentido a algunas explicaciones de Mariátegui respecto de los fenómenos culturales no en función al axioma que enlaza las causas a los efectos inmarcesiblemente, sino a una red de efectos que Dilthey denomina "estructura".

Podríamos hablar, en todo caso, de un ejemplo concreto en donde se manifiesta la imposibilidad -al margen de si existe un reconocimiento explícito o implícito por parte de Mariátegui- de construir explicaciones sobre objetos culturales a base de la diferenciación tajante entre sujeto y objeto, y del axioma causa - efecto. Sin embargo, y lamentablemente, esta puerta aparentemente abierta, no podrá ser atravesada sino en un trabajo posterior.

NOTAS

(1) Estamos aludiendo, obviamente, al *estadio del espejo* lacaniano que, a todas luces, nos es útil como forma de explicar este proceso de construcción de dicha instancia.

(2) Mariátegui, *El alma matinal*, p. 192).

(3) Op. Cit., p. 192

(4) Op. Cit., p. 194

(5) Mariátegui, *El artista y la época; p.* 92

(6) Mariátegui, *La escena contemporánea; pp.* 153-154

(7) Op. Cit.; p. 185.

(8) Mariátegui, *El artista y…* ; p. 47

(9) Op. Cit., p. 52

(10) Op. Cit., p. 63

(11) Lacan, *Lecturas estructuralistas de Freud;* pp. 12- 13

(12) Masotta, *Lecturas de psicoanálisis*; p. 52

(13) Op. Cit., p. 59.

(14) Mariátegui, *El artista y …; p.* 65

(15) Op. Cit., p. 66

(16) De Certeau, *La escritura de la historia; p.* 280

(17) Mariátegui. Op. Cit.; p. 66

(18) Ibídem.

(19) Matet, *La presentación de Lacan; p.* 89

(20) Mariátegui, Op. Cit.; p. 67. El énfasis es nuestro.

(21) Matet, Op. Cit.; pp. 89-90

(22) Austin, J. *Cómo hacer cosas con palabras*; p.143.

(23) Mariátegui, José Carlos. *El artista y …*; p. 64.

(24) Cf. Bemveniste, Emile. *Problemas de lingüística general*; p. 166

(25) Op. Cit. p. 167.

(26) Cf. Lozano, (et. al.). Análisis del discurso; p. 29.

(27) Op. Cit., p. 51.

(28) Schmidt. Siegfried J. *Teoría del texto. Problemas de una lingüística de la comunicación verbal*; p. 47.

(29) Op. Cit. p. 105, y en este sentido Mariátegui supone una serie de competencias en sus lectores que los hace capaces de comprender aquello que el común de la gente no puede comprender, como por ejemplo el dadaísmo.

(30) Ibídem, p. 106.

(31) Tzvetan Todorov. "Poética". En: *¿Qué es el estructuralismo?*; p. 155

(32) Mariátegui. Op cit. p. 65.

(33) Mariátegui. Op. Cit. pp. 67 - 68.

(34) Ibídem, p. 68.

(35) Ibídem. p. 67.

(36) Ibídem.

(37) Esto es posible debido a que el contexto no es previo al texto sino que se constituye en y con él; como escriben Lozano y otros: «el contexto no es un dato previo y exterior al discurso. Los participantes, a través de su interacción discursiva, definen o redefinen la situación, su propia relación, el marco en que se interpretan y adquieren sentido las expresiones». Op. Cit., p. 52.

BIBLIOGRAFÍA

DE JOSÉ CARLOS MARIÁTEGUI

- *La escena contemporánea*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1980.
- *El alma matinal y otras estaciones del hombre de hoy*. Lima, Empresa Editora Amauta, 1987.
- *El artista y la época*. Lima Empresa Editora Amauta, 1990.

BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

AUSTIN, J. *Cómo hacer cosas con palabras*. Barcelona, Paidós, 1990; p.143.

BEMVENISTE, Emile. *Problemas de lingüística general*. México, Siglo XXI, 1976.

DE CERTEAU, Michel. *La escritura de la historia*. México, Universidad Iberoamericana, 1985.

LACAN, Jacques. *Lectura estructuralista de Freud*. México, Siglo XXI, 1971.

MASOTTA, Oscar. *Lecturas de psicoanálisis. Freud, Lacan*. Buenos Aires, Paidos, 1992.

MATTET, Jean Daniel. (y otros). *Presentación de Lacan*. Buenos Aires, Manantial, 1988.

SCHMIDT. Siegfried J. *Teoría del texto. Problemas de una lingüística de la comunicación verbal*. Madrid, Ediciones Cátedra, 1977.

TZVETAN Todorov. "Poética". En: ¿Qué es el estructuralismo?. Buenos Aires, Edit. Losada, 1971.

Ritmo, simetría y tiempo

Líneas para una lectura de "Las noches boca arriba" de Julio Cortazar[1]

Angélica Corvetto-Fernandez

La noche, entidad espacio-temporal. Ambito cuya tangibilidad es la ausencia. Ausencia de luz y calor. Crepuscularidad opuesta a cierta cualidad diurna que el sol con su presencia a la vez implica y simboliza. Porque, ¿no es acaso la noche, más que nada, la ausencia de un sol que configure el espacio y la forma?. La vigencia tras la espera de un sol en eclipse perpetuo.

El tiempo en el que la división, la distancia, la separación fundante de toda individualidad se borra. El tiempo de regresión al caos inicial, previo al primer Fiat que aparta el cielo de la tierra, las aguas primordiales del lugar seco. Retorno de la multiplicidad informe, regreso a una indiferenciación radicalmente opuesta a lo Unico, separado y discreto. Tiempo de terror y de peligro -inscripto en la masa genética como marca atávica-, reminiscencia de un mundo anterior a toda articulación y a todo signo. Evocación también de lo sin-nombre, origen de un universo indiviso, anterior al momento en que el nombre se convierte en la génesis de todas las cosas. Fuente primitiva del **deseo**, del ansia desnuda que engendra todas nuestras ilusiones. Por eso, más allá del terror y del silencio, la noche no deja de ser un tiempo y lugar privilegiado. Tiempo del sueño, hermano de la muerte. Tiempo prerrogativo del sexo, lugar de la generación que procrea más tiempo.

Pero fuera del sueño y la sexualidad aún queda un resto, la vasta cofradía de los que ni duermen ni copulan, los que leen y leyendo se entregan en pacífico insomnio a esa voluptuosa actividad sustituta de Thanatos y Eros.

Los que leen no generan tiempo, lo consumen obsecadamente. Tampoco se deshacen de él con la indiferencia un tanto desvergonzada de los muertos. De alguna manera la lectura implica tomar al tiempo en serio. Ni arrojarlo a un lado como si, según la ingenua ilusión de los amantes, solo existiese la eterna desnudez del instante. Ni dejarlo atrás con definitivo gesto, para ingresar neófitos en una nueva realidad o irrealidad -¿como saber de cierto si una u otra, cuando nadie jamás volvió de allá para contarnos lo que allí espera?-.

No, la lectura no es hacer ni perder tiempo; es ser tiempo. Es hacerse uno mismo el tiempo que la ficción requiere, para acceder ella también a esta realidad que nos ocupa, esta realidad en la que ya somos pero en la que ella necesita ser, nos necesita para ser.

Nadie lo dude, envejecemos al leer. En la lectura donamos tiempo como quien dona sangre; pero sin que podamos nunca después recuperar lo perdido. Lo que dejamos de ser no podremos nunca más volver a serlo. El tiempo que donamos al otro, al signo, a la letra no volverá jamás a ser nuestro.

Y si explicar el voluntario sacrificio del autoconsumo sexual o el mayoritariamente involuntario de la defunción es casi fácil, la eufórica conscupisencia con que nos entregamos a su preclaro sustituto es poco menos que un misterio.

Boca arriba. Porque la posición también tiene sus privilegios. En nuestra sociedad moderna boca arriba es antes que nada la posición prioritaria de los muertos.

Y si bien la posición boca arriba implica un ingrediente de dis-tensión que nos lleva a pensar en la pasividad convencional de un cadáver (posible en la medida en que nos apresuramos a sacarlo de la vista para evitar el orgiástico espectáculo de su descomposición), simbolicamente apunta también a sus posibilidades de resurrección. El 'levantate y anda' potencial como resto irreductible de la tensión hacia el sobrevivirse que la vida, aún en el centro mismo de la muerte, implica.

Esa idea de tender, 'tendido', que el boca arriba conlleva queda subsumida en la más abarcadora, preponderante frontalidad. Pues boca arriba significa esencialmente frontalidad, yo diría más, absoluta frontalidad. Estar boca arriba es estar siempre frente a algo, de cara a un algo o a un alguien ya sea al cielorraso, al cielo, al otro o a Dios. Y en la esfericidad teórica del espacio simbólico, la frontalidad es la

posición privilegiada del amor. No es que no exista una gama infinita, o tal vez finita, de posibilidades sexuales libradas a la imaginación de los agentes. Lo mismo que los tiempos y horas de la muerte al fin de cuentas son todos posibles. Sino que el canon fundante tanto en el uno como en el otro de la idea, no de la práctica, del Amor o la Muerte implica frontalidad y nocturnidad. Frontalidad nocturna o Noche frontal.

Todo título es una trampa. Nos llama, nos engancha, nos arrebata hacia la discursividad con una promesa de falsa trascendencia. Nada hay que tanto ponga en evidencia la pro-stituidad (pro-statuo) de la literatura como esta provocativa seducción del título, este desnudo ex-ponerse a la mirada del no iniciado, a la fantasía ilimitada del que aún no ha accedido al discurso.

El título lo promete todo, lo pide todo y dándolo en realidad todo, no entrega nada. Porque para quien no se comprometa y page con su tiempo de vida, el título es insuficiente del mismo modo que la exibición resulta insuficiente para quien no tiene acceso al comercio, al intercambio de bienes, cuerpos, tiempo.

El título está allí para ofrecer, un aquí y no más allá; una mera exibición y una gran medida de chantage. Porque para llegar a lo que el título despierta pero no pone en marcha es necesaria la entrega, del cuerpo a la quietud traicionera de la concentración, del espíritu al exodo febril del significado.

En definitiva, lo que el título propone no es sino una guerra florida donde más y más cuerpos son cazados para ser sacrificados al filo implacable de la textualidad.

Signo a signo por la vereda engañosamente recta del sintagma cazan espectrales **a**/**z**-tecas al **mo**-teca lunar y fetichista. ¿Es acaso casual que en lengua nahua" **mo**" quiera decir sí mismo? O es pura coincidencia que en el espacio que va de la '**a**' a la **z**eta quepa el sistema entero de la significación escrita. La síntesis, el principio y el fin. Desde que casi irrevocablemente abandonó la oralidad, la literatura se resignó a crear sus significados con la combinación exclusiva de esos signos. Con ellos y con el sí mismo que los pone en juego.

Por eso la literatura es caza eterna, caza ritual: tiempo y movimiento.

Cuando sobre el horizonte sagrado de Teotihuacán se alza el Quinto Sol, - naollin, 4 movimiento-, es su pura corporeidad ya fruto de un primer sacrificio. Nanahuatzin, el rey leproso o sifilítico, según las versiones, marcado al fin, señalado, estigmático, se ha arrojado a las llamas para darle nacimiento. Es su cuerpo en consumsión lo que ahora brilla en lo alto del cielo. Pero este sacrificio aparentemente exaustivo (¿qué más queda para dar que la unidad originaria del cuerpo?) no es suficiente. El Sol arde quieto. Los dioses reaccionan espantados:

> *"¿Cómo podremos vivir?, ¿No se menea el sol? ¿Hemos de vivir entre los villanos?..."*

La respuesta es aniquilante. Los dioses comprenden que su propia in-mortalidad es in-viable, porque es in-movil y toda creación exige puesta en marcha, consunción, alimento.

> *"... e inmediatamente hubo mortandad de dioses, ¡Ah!, ¡Ah!, en Teotihuacan."* [2]

Este es nuestro sol el de los que hoy vivimos, el que inicia la historia porque inicia el **Movimiento**. El que nos desilusiona de nuestra propia in-mortalidad convirtiéndonos en **Tiempo**.

Es fascinante que el mismo sol exija el sacrificio de la atemporalidad divina para poder acabar la creación; que después de hecho "otro cuerpo" exija "otro espíritu" para consumarse, que el trabajo no pueda darse por acabado sin un necesario segundo tiempo.

¿Puede haber una metáfora más acabada de la dinámica textual que ese sol implacable exigièndonos nocturnos -pues antes de leer nada sabemos- y boca arriba, en la pasiva frontalidad de la entrega a una corporeidad ajena?. Ese sol que nos consume y que a su vez es el fruto de un sacrificio previo, de alguien que se consumió a sí mismo haciendo de su tiempo-vida: texto.

Y fue ésta la fundación mítica de la cadena de sacrificios físico-espirituales conocida como *guerra florida*. La guerra sagrada destinada a alimentar al Tiempo.

De esta guerra, más propiamente dicho, caza *("Y salían en ciertas épocas a cazar..."*) participamos como presas legítimas de ciertos depredadores, hábiles expertos del sistema **a/z** .

Sin embargo, el dominio de ese sistema solo aclara una parte minimal del éxito en la perpetuación de este ejercicio bélico. Si la continuidad sintagmática nos arrastra seductora por los caminos de la legitimidad -ley, palabra, estructura donde nos reconocemos diurnos y socializados- es la discontinuidad, la agramaticalidad, el vacío aparente o real, en fin, lo no-dicho más que lo más o menos obviamente dicho, lo que atados de pies y manos, nos pone a disposición del cortante filo significante/significado. Por esa fina, a veces imperceptible ranura nos filtramos gota a gota, segundo a segundo, sin que nada ni nadie pueda salvarnos. Hasta que por fin el sacrificio queda ineluctiblemente consumado.

"*La noche boca arriba"* es la imagen de esta interrupción que a la vez inmoviliza y pone en movimiento la angustiosa búsqueda de significación.

Entre la noche y boca arriba hay un espacio, una ausencia que yo acabo de cubrir con el espúreo copulativo: la **y**, antes inexistente. Por ese espacio, tan solo nombrándolo mi subjetividad se ha filtrado, enredado, irremisiblemente atrapada, conjurante, interpretante, alusiva.

La noche (y) boca arriba. La noche (**...**) boca arriba. La noche (**,**) boca arriba. Cada signo un esfuerzo por llenar la brecha, cada signo un intento inútil por quebrar la impenetrable nominalidad de la frase, el espejo humeante de mi propio *horror vacui*. No dice nada, no revela nada, constantemente me devuelve mi propio rostro desfigurado por la ausencia, mi rostro como mero reflejo de lo otro, de lo que no está. El abismo arreferencial de la semiosis, el ámbito, la indiferenciación a-subjetiva, a-objetiva, ¿lo abjecto?.

Por su pura nominalidad la frase se convierte en un sol reciente, luminoso, pero quieto. Averbal rechaza tanto sujeto como objeto, pero sobre todo, excluye al tiempo y es simultáneamente una clara, perentoria exigencia de todo eso, de palabra activa, de Verbum.

Es necesario cumplir el ciclo, completar el recorrido heurístico que va de izquierda a derecha, de signo a signo, de tropiezo a tropiezo para llegar a un sustituto del silencio: *"...él tendido boca arriba..."* ¿El?, No la noche, ¿él? La noche (él tendido) boca arriba. Pero al principio no había -por lo tanto no existía- ningún él. Ya es demasiado tarde, unos pasos más y el más teleológico de todos los signos nos aguarda, el punto final.

Y en un principio era la palabra, la palabra que divide, separa y pone en movimiento. Pero antes del principio...antes del logos ¿qué?.

El sonido, el ritmo, el sentido. La asonancia que aún se desliza entre los resquicios que el verbum no puede -es incapaz de- cubrir. Reverbera en '*motocicleta'* anterior a **az**teca y a **mo**teca, al sistema y al sí mismo. La asonancia no es inmediata, no es heurística, es anterior y anticipante, va impresa en el corazón del movimiento, del movimiento correcto (...sobre la derecha como correspondía...), es una semilla de inercia, contaminada y contaminante de alogicidad.

Porque quien crea que en el punto final termina algo, vive aún en la ilusión de su propia inmortalidad frente al texto. El punto simplemente cierra, nos en-cierra dentro. Y ésa es la parábola del viaje al que se creía inocente translado por calles y alamedas conocidas, reconocibles, pero por fin fatalmente extrañas.

Así, en retrospectiva, la asonancia nos revela que toda seguridad es un mito, que el signo, la ley, la derecha y las luces, las letras, los significados son meros espejismos. Apenas una construcción ideal que se desmorona ante la irrupción de lo inesperado, lo no-previsto: el **accidente**.

> *Suceso imprevisto que causa un trastorno en la marcha normal o prevista de las cosas*, según el diccionario de María Moliner. Y además: *Derivado del latín «áccidens, -entis», participio de «accídere»; suceder, derivado de «cádere»,* **CAER.**

La caída inicial que se repite, el traspiés, pecado original revivido, obsesivo y reiterado donde el sujeto se redescubre *ser ahí*, ex-puesto. Suceder es caer y a la vez la fatalidad quiere que suceder sea estar siendo. No hay ser sin suceder y sin caída no hay sujeto. Aunque lo olvidemos.

Creíamos ir a alguna parte, a un lugar señalado e inamovible, del principio al fin creíamos dominar el movimiento, la '**mo**to', con las piernas, pero lo imprevisible, lo asistemático e irracional -la caída- nos devuelve a la tierra.

No en vano el punto de partida es un hotel, imagen del desarraigo del sujeto, de su efímera temporalidad. Un hotel no es un hogar; es un lugar de permanencias fluctuantes, de periodicidades y términos. Un hotel es en cierto modo un relato, es relativo; un hospital también.

Hotel y hospital - punto de partida y de llegada- son metonímicos, intercambiables, allí no podemos quedarnos para siempre, somos apenas huéspedes. En el relato en cambio. Entre el título y el punto final estamos dentro y una vez allí no podemos evadirnos. Lo que nos impide salir son justamente los espacios huecos, los accidentes, las agramaticalidades por entre las que nuestro yo se pierde. Fracturas de la significación, aporías que nos obligan a buscar nuestro propio camino, paréntesis a llenar, antes o después, pero insalvables.

Esas indirecciones se corporizan en el espacio gramatical entre la *"noche"* y *"boca arriba*", en la irrupción del accidente que tuerce el significado - "*sobre la derecha"*- volviéndolo hacia el sentido -*"desviándose a la izquierda"*, *"a la izquierda de la calzada"* -, que invierte las posiciones*," me la ligué encima".* Entre ellas y el **black out**, la pérdida de la visión y la conciencia, esa *"nada"* que es *" una eternidad"* y aún *"ni siquiera es tiempo*", sino que anula justamente espacio y tiempo -*"había...recorrido distancias inmensas"*-, no hay solución de continuidad. Son ausencias, ausencias en sí mismas significativas de la Ausencia.

Como la placa radiográfica descansando sobre el pecho del paciente, ese pozo negro que es un vacío aparente. Lleva en sí mismo la huella residual de lo no presente, el fantasma, la imagen borrosa de una interioridad que se roza con la muerte, el esqueleto, la foto de lo que no se ve pero está ahí, encerrado en el espacio corporal de igual manera en que la muerte habita el interior mismo de la temporalidad.

Si la metáfora del vacío es la de una ausencia plagada de residualidad y el tiempo mensurable *("las nueve menos diez")* junto con el espacio puntual *("a donde iba"*) están fragilizados por la contingencia, es necesario preguntarse a qué nivel de realidad hay que referir el sueño, la alucinación o el delirio. Lo en esencia *fantástico* del cuento.

Porque si el pasaje es ya en sí espúreo ¿cabe hablar entonces de niveles alternativos, contrapuestos o distintos de la misma realidad? O se trata más bien de un juego de apariencias cuidadosamente estructurado y sincronizado para huir del empuje fatal de lo semiótico, pre-simbólico y a-lógico. Esa marea des-estructurada y des-estructurante, verdaderamente a-simétrica y des-estabilizante. ¿No es acaso la creación de dos narratividades en apariencia contradictorias un último esfuerzo por recuperar el equilibrio del sistema, eludir el accidente y montarse de nuevo en la moto, ya no la asonántica motocicleta sino el *"insecto de metal que zumbaba bajo sus piernas"?* Depurada de asonancias, obediente y leal poco importa que ésta sea mentira, fantasía o sueño.

Si la realidad en última instancia no es más que una tensión sobredimensionada del lenguaje para escapar a su condicionaminento inicial y esta huída se expresa en la metáfora del sujeto atrapado, cazado por su propia muerte, es necesario preguntarse en qué medida esta muerte a nosotros, lectores ideales, nos concierne.

Víctimas del eterno insomnio que Joyce ambicionaba, somos el lugar en el que la lucha por la subjetividad se desenvuelve.

> *"...el sol se filtraba entre los altos edificios del centro, y él -porque para sí mismo, para ir pensando, no tenía nombre- montó en la máquina, saboreando el paseo."*

He aquí el sujeto. Central y centralizado, anónimo en su universalidad, soberano en pleno dominio de la tekné -los edificios, la máquina- con la que aleja y hasta sustituye a la naturaleza, el sujeto es el lugar por

excelencia del gozo y la discursividad, del gozo en la discursividad (va pensando, saboreando el paseo). El sol se filtra, la máquina es montada, la palabra misma evoca una naturalidad reemplazada, suprimida.

Sin embargo, en medio de su apogeo este sujeto es también un yo desplazado, entre guiones, un sí mismo cincunscripto a su cogito.

> *"...él -porque para sí mismo, para ir pensando, no tenía nombre-..."*

El-yo generador del discurso co-recto, que se desliza como corresponde, obsesionado por la dirección y la centralidad, (después de la catástrofe su único alivio será *"oír la confirmación de que había estado en su derecho* al cruzar la esquina"*) es un sujeto necesitado de sanción, de la palabra que aprueba y confirma, de orden. Orden que pareciera constituir su objeto fundamental - llegar a tiempo, por el lugar correcto, seguir las líneas, la ruta-. O quizás fuera mejor decir, que es una subjetividad sujeta a ser objeto del orden. Un sujeto alienado en su propia discursividad.

¿Que otra cosa es el amuleto - *"su verdadero corazón, el centro de la vida"*- sino la imagen de esta objetivizacion del sujeto en el símbolo? De su ilusión de ser central y operante, mientras que su pérdida lo revelará despojado y contingente.

No es extraño entonces que el accidente sea precedido por una crisis en la tensión de ese orden. Un cierto relajamiento, una breve distensión y la estructura colapsa. Las aceras *"apenas demarcadas por los setos bajos","algo distraído","la leve crispación de ese día"* y ya es *"tarde para soluciones fáciles*".

¿Qué soluciones? ¿La de la inestabilidad inicial (el hotel) transformada en devoto cumplimiento de las reglas de tránsito? ¿La de las relaciones artificiales de la polis sustituyendo los lazos sanguíneos, la familia?.

No hay ninguna mención directa en todo el relato a vínculos familiares. Sólo evocaciones furtivas, breves y poéticas escapadas*: "manos de mujer que le acomodaban la cabeza"* y la *"taza de maravilloso caldo de oro oliendo a puerro, a apio, a perejil*". Imágenes de una maternidad alusiva y en tinieblas. Una femineidad primaria que hace constante presión sobre el discurso obligándolo a volverse hacia sí mismo, en una actitud de necesaria autojustificación reflexiva. Por eso el sujeto debe repetirse, aclararse a sí mismo su propia situación, debe saber. Lo más importante, ser consciente, objetivar el shock, dar sus señas.

Las voces exteriores, los vecinos, el policía son ecos que explican, afirman y confirman. El sujeto se convierte así en un sujeto coralizado, sustentado en la logicidad y socialidad del discurso. Una racionalidad cada vez más ambigua y oscura frente al acoso que lo irá cercando poco a poco.

El impuro deseo de estar dormido o cloroformado es el primer ataque contra esa lucidez que resistía al shock; después vendrá la fiebre, orgánica, animal, y en medio de ella : el sueño. La metáfora fluctuante y engañosa del sueño.

Paulatinamente el sujeto perderá su arraigamiento en el cogito y el lenguaje, el discurso se volverá gradualmente ajeno. Primero escuchará el diálogo entre los otros pacientes respondiendo a preguntas aisladas, finalmente su relación con el lenguaje se limitará a oir *"a veces un diálogo en voz baja"*. El grado cero llegará cuando sea *"Inútil abrir los ojos y mirar en todas direcciones"* y una *"oscuridad absoluta"* lo envuelva.

Sujeto aporístico y cegado se descubrirá como verdadero "sujeto" -estaqueado - enajenado en un grito en el que apenas se reconoce a sí mismo pues aún lucha con toda su corporeidad contra el signo:
unas *"mandíbulas agarrotadas y a la vez como si fueran de goma"* que *"se abrieron lentamente en un esfuerzo interminable".*

Fijación y flexibilidad, sonido significante inscripto en el propio cuerpo, el sujeto se descubre a sí mismo como objeto de su propio discurso, un descubrimiento que es en sí mismo ya la antesala de la muerte.

Si como dice el diccionario el autor es *"el que es causa de alguna cosa"* y más adelante la *"persona que comete un delito o coopera en él",* en Derecho el *causante* no es extraño que en determinado momento el autor del hecho se haya convertido en *" la causante del accidente"*, es decir su autora.

Si el autor, masculino y literato es quien disponiendo del sistema compone el sintagma, esta autora, exterior, marginada del signo, de la cual solo el grito se oye, lo descompone, lo desvía para hundirlo momentáneamente en el silencio.

El grito a-significante interrumpe la cadena y la contamina, a partir de allí el relato ya no será el mismo, estará continuamente amenazado y saldrá a la búsqueda de su propio equilibrio, de su propia significación herida.

Que la transgresión al orden semiótico la encarne una mujer es casi inevitable. Que sea contra su cuerpo y no contra ninguna otra cosa que la verdad temporal y abstracta de la regla choque y al fin estalle, no es más que la consecuencia de la fetichización del cuerpo femenino como lugar de lo reprimido, desplazado, ahistórico. Lo no-dicho en medio del discurso. Lo fantasmal- lo fantástico. El humus arcaico en donde toda creatividad enraiza.

Maleable e inasible, lo femenino trashuma de la pura naturalidad al código, de la tierra al signo y en su continua ubicuidad (Eva/Ave), funda su real trascendencia metafísica.

Imagen de lo excluido, deseado y rechazado a un tiempo, alucinatorio y febril representa la constante amenaza de un regreso a la no-existencia del caos.

Por eso la reacción inmediata ante su irrupción es el asco, la naúsea imposible de controlar que desencadena ecos a su vez también incontrolables. Contracciones del estómago y olores múltiples y ambiguos reemplazan a la visión en un mundo cada vez más dominado por lo instintivo. Olores dulces vagamente atractivos pero también asqueantes y aterrorizadores. Olores que son ansias y presentimientos, oscuros como el olor de la angustia. Angustia de la disolución y el sin sentido.

El relato se quiebra bajo la presión de lo rítmico buscando nivelarse con el equilibrio fatal de la simetría.

Abjección y sublimación, rechazo y volatización dos formas de expulsión más allá de las fronteras del yo, de exorcismo purificante. Lo abjecto, la marisma, se extiende amenazante como la mujer que irrumpe inesperada y es necesario mantener en jaque con las reglas, con la senda secreta. La Muy Alta a quien la plegaria por la fertilidad se dirige no es más que la evaporización condensada de esa misma marisma amenazante. Negada, fetichizada, neutralizada frente al sistema, fuerza sin embargo constantemente sus vallas provocando metamorfosisis, alteraciones, quiebras. Espacios abiertos, lugares de la creatividad. Del espacio reglamentado (carrill, luces), al tiempo sagrado donde todo tiene *"su número y su fin"* no hay solución de continuidad. La medida y el control tienen su contrario en la ciénaga. La pulsión indiferenciada, *"los tembladerales de donde novolvía nadie"* porque allí nadie es 'alguien', el lugar de la disolución del yo, la pérdida del sí mismo.

Desplazado del discurso el sujeto comenzará a experimentar la amenazadora presión del desmoronamiento del sistema. La ruta ya no es la calle regulada y pública sino la calzada interior y secreta, su destino refugiarse en lo más profundo de la selva ¿el silencio?.

Palabra, grito, silencio. La palabra articula el grito y escande el silencio, solo la palabra puede constituir un sujeto. Sujeto que siempre estará "sujeto" al lenguaje que lo crea. Todo intento de huida acabará en el rito sacrificial que lo reintegra al discurso.

Mas el lenguaje ya no será el mismo. Porque el sujeto, ya no es el mismo. Será como él, un lenguaje desplazado y reintegrado, tenso, de alguna manera nocturnal y de una frontalidad defigurada en el traspaso. Porque de alguna manera será un lenguaje ya nunca más inocente y rectilíneo sino vulnerable, flexible y dispuesto a filtrarse por las brechas que entre el grito y la palabra siempre abre el silencio. Será un lenguaje eternamente tentado por el pasaje interior de la metáfora. Por la estructura miliar de lo fantástico.

Pero la metáfora cortaziana no es una simple fantasía, una estrategia inocua. No nos reconcilia con los sacrificios cruentos de la significación. Por el contrario, reveladora de su propio mecanismo nos redime de toda ilusión, de todo posible devaneo metafísico.

El corazón de la metáfora cortaziana es su propia metominización. No nos salvamos por la huida en el lenguaje o la coartada estética. Justamente nos perdemos en ella. La suya no es una translatio en sentido auténtico, sino una transnominación en la que elementos solo en apariencia antitéticos se revelan equivalentes. Circulares.

Un hombre con un cuchillo puede tal vez ser un cirujano o puede ser un sacerdote sacrificante. Pero en última instancia el hombre con el cuchillo que es un cirujano es un sacerdote que va a sacrificar una víctima que a su vez es un hombre con un cuchillo sintiendo el placer de hundir la hoja de piedra en pleno pecho ajeno.

Una vez recorrida la parábola del relato ya no importará en qué momento de la cadena quedemos apresados; todos los otros estarán siempre presentes y será imposible eludir el riesgo de quedar dentro. La ambiguedad es apenas un pretexto.

Quizás ese hombre no sea en definitiva más que una máscara desde la cual el mismo Cortázar nos acecha dispuesto a arracarnos el corazón con el que alimenta su propio discurso. Quizás sea nuestra propia imagen, la imagen de nuestra sed por un significado único e irrealizable lo que justifique nuestras largas noches de insomnio boca arriba.

Sea como fuere después de esta aventura por su escritura y a través de nuestra propia lectura, ya no seremos los mismos. La noche metafórica es irreductible y eterna.

NOTAS

(*) El subrayado es mío.

(1) La versión de "*La noche boca arriba*" utilizada en este ensayo proviene de: Cortazar, Julio*, Final del juego,* Ediciones Alfaguara, "'Biblioteca' de Julio Cortazar", Madrid, 1982.

(2) El mito de la creación del Quinto sol según es retransmitido por el padre Sahagún ha sido extraído de Séjourne, Laurette: *America Latina. Antiguas culturas precolombinas,* Siglo XXI, Madrid, 1975

Historias del Psicoanálisis

Presentación de la sección "Historias del Psicoanálisis en Argentina"

Gerardo Herreros

Toda Historia es en parte un mito. Pero mito en tanto verdad no-velada, novelada por los protagonistas y sin velar porque allí es posible leer las marcas de las ideas, de las biografías y de lo que estructura el devenir.

Esta sección de Historias nos parece pertinente. Los psicoanalistas escuchamos historias, y estas, las del psicoanálisis, nos iluminan acerca de los avatares de las cuestiones teóricas, de las Instituciones, de las personas y de la clínica. En este caso, dos autores que son historia viviente: ***Fernando Ulloa*** y ***Emilio Rodrigué***.

Reunidos aquí en parte por el azar de la publicación, son amigos íntimos en sus vidas personales, ambos formaron parte de las primeras camadas de psicoanalistas, ambos rompieron con APA, ambos tuvieron militancia política, ambos hicieron escuela y curiosamente, ambos se acercaron en la madurez de sus carreras a Lacan. En los textos presentados, los dos nos cuentan sus vicisitudes en relación a la Institución analítica y al psicoanálisis. En el caso de Rodrigué, nos acerca dos capítulos de su último libro recién editado: "El libro de las separaciones", de Ed. Sudamericana, con su estilo anecdótico y de fácil lectura. Ulloa, en cambio, trata de articular su recorrido personal, con su posición teórica institucional.

Recordamos que esta sección se inició en el número 10, con artículos de Juan Carlos Vonovich (Psicoanálisis argentino: casi treinta años sin plataforma), Hector Becerra (El pase de Oscar Massota), Federico Aberastury (Historia, actualidad y posibilidades del instituto en la APA actual) y Fernando Fabris (Pichon-Rivière a comienzos de los años 30).

Mi experiencia con la institución psicoanalítica

Fernando Ulloa

Comencé los seminarios de la APA hacia 1957. Renuncié catorce años más tarde, en 1971, junto con el grupo Documento. Otros colegas lo habían hecho horas antes con el grupo Plataforma. En ese tiempo de pertenencia institucional transité por todos los niveles: candidato, adherente, titular, didacta.

Fui profesor de seminarios de la formación, integré y coordiné los comités de coloquios que debían determinar el pasaje de categoría de los miembros. Fui director del Centro Racker y como tal, miembro de la comisión directiva.

La renuncia en 1971 se fundamentó básicamente en el cuestionamiento de las funciones didácticas tal como se las ejercía entonces. Recuerdo que alguien que había sido nombrado didacta junto conmigo me acusó, en la asamblea donde presenté mi renuncia al Centro Racker, de haber traicionado a los amigos, porque habiendo sido nombrado didacta un tiempo antes, ahora cuestionaba la modalidad y prerrogativas de dicha función. Quizás esto sea un indicador que muestre el perfil corporativo, en lo que hacía al grupo didacta. Se trataba de un cargo que implicaba un poder asumido por dichos miembros, cuyo poder no había que traicionar con opiniones disidentes.

Luego de increparle duramente su comentario, me fui con una de esas frases que por impensadas pueden resultar afortunadas, o al menos oportunas: "Voy en busca de nuevos amigos". Cuando llegué a casa recibí el llamado de Emilio Rodrigué, a quien poco conocía por entonces, más allá de la común pertenencia institucional, quien me dijo: "Fernando, soy uno de tus nuevos amigos". Se inició con esto una larga amistad, diría una amistad extranjera. Suelo denominar amistades extranjeras -aunque vivan en la misma cuadra- a las que se establecen entre personas distintas en muchos aspectos. En estas amistades lo distinto se puentea con lo esencial, capaz de cursar fácilmente lo que separa, y menos con lo sustancial, que resulta más propio de las amistades íntimas. De hecho, Rodrigué se fue con Plataforma; por esa época era presidente de la Federación Argentina de Psiquiatras, filial Buenos Aires, y fui yo quien habría de sucederlo en la función.

Pero no era solamente la cuestión didáctica la que promovió el cisma; eran tiempos políticos los que corrían, tanto institucionales como nacionales, tiempos que preanunciaban los duros momentos que habrían de sobrevenir. El hecho es que varios de los que renunciamos, ya sea con Documento como con Plataforma, publicamos en conjunto Cuestionamos I y Cuestionamos II, integrados por artículos que trataban de dar cuenta de la presencia del psicoanálisis frente a los problemas sociales. Nunca volví a integrar una institución pública.

De hecho nuestra salida convulsionó la Institución y tiempo después un nuevo cisma volvería a dividirla, ahora por situaciones no cuestionadoras de la función didáctica, y de hecho con menos incidencia de factores políticos. Tal vez sí de políticas institucionales.

Hablé antes de "amistades extranjeras". Resulta que el primer articulo que escribí, siendo aun candidato de primer año, fue un trabajo titulado "Relaciones entre candidatos" destinado a un congreso latinoamericano sobre Relaciones entre Psicoanalistas. En ese trabajo, y sobre todo en las discusiones en torno a él, fui avanzando algunas elaboraciones acerca del lugar que "lo amigo" ocupa dentro de los procesos psicoanalíticos. Bastante tiempo después dediqué un capítulo entero al tema en la Novela Clínica Psicoanalítica. En ese libro desarrollé, y aquí lo quiero destacar, la idea de que se puede identificar con frecuencia, dentro de las comunidades psicoanalíticas, lo que podemos denominar "las amistades psicoanalíticas". Ellas resultan algo así como configuraciones tardías de la novela familiar neurótica; se estructuran transferencialmente con personajes actuales "mejorados" o "idealizados" representantes de figuras familiares. Cuando estas amistades son objeto del análisis en los dispositivos transferenciales de cada "amigo", en general se transforman en amistades entre analistas o incluso en simples amistades. De no ser así, en algún momento el arcaico ligamen transferencial que las estructuró, sobre todo cuando prevaleció la frágil idealización, habrá de conflictualizarse a un punto tal que el odio puede promover rupturas capaces de motorizar verdaderos cismas institucionales. De hecho, con aquel colega que me acusó de traicionar a los amigos didactas por abrir cuestionamientos sobre el cargo, nos unía una amistad que probablemente tuviera algo de "psicoanalítica". Sería un desatino pensar que este fue el motivo de

aquel cisma, que respondía a mejores causas, pero resultó la primera observación, y no la última, que entonces hice al respecto. El tiempo me fue reafirmando la validez de lo observado. Ya Freud le había dicho a Jung, en alguno de los encontronazos de su ambivalente relación: "Si usted me hace objeto de culto, en algún momento habrá un cisma". Y tenía razón, aunque tal vez no advirtiera su propio compromiso transferencial, por lo menos no en el mismo grado en que tenia conciencia –y así lo expresaba a sus íntimos- del interés político que lo movía a incluir y mantener a un no judío en el inicial movimiento psicoanalítico.

Como suele acontecer en nuestro país, casi folklóricamente, Documento y Plataforma, que inicialmente sostenían puntos de vista bastante semejantes y concurrentes, pronto entraron en conflicto, también por razones poco claras. Ambos grupos presentamos un proyecto a la filial Buenos Aires de la FAP para organizar el CDI (Centro de Docencia e Investigación). Prevaleció el proyecto de Documento, y también ganamos las elecciones para dirigir la FAP. Fue ahí donde me correspondió continuar la presidencia que dejaba Rodrigué. No obstante ambos grupos pudimos integrar una buena colaboración en la organización del CDI que fue una instancia de capacitación en salud mental bastante importante, del cual se beneficiaron muchos psicólogos, psiquiatras, psicoanalistas, psicopedagogos, y demás trabajadores de la salud mental destinados, precisamente, a ejercer en hospitales públicos.

Fui presidente por dos períodos. Ya no lo era cuando me vi obligado a continuar mi práctica clínica y docente en Brasil

Allí, básicamente en Bahía, tuve oportunidad de trabajar con algunos colegas argentinos y algunos brasileños, ya con experiencia analítica, en la organización de un movimiento que hoy en día ha adquirido una pujanza bastante notable.

Fue ahí, pero también en San Pablo, donde fue cobrando peso mi práctica, no ya en la institución psicoanalítica, sino con la institución. Claro que tenía por entonces una década de experiencia en el abordaje analítico de las instituciones, sobre todo hospitalarias y docentes. Los ámbitos en que operaba como analista institucional, en general, estaban muy atravesados por el psicoanálisis -en grados distintos, por supuesto-, dado que la mayoría eran servicios referidos concretamente a la salud mental. En menor medida trabajé, por entonces, con otras áreas clínicas, más apartadas de cuestiones específicas de índole psíquica. En cuanto a las instituciones docentes con las que trabajé, en su gran mayoría pertenecían al ámbito universitario, y se repetía en ellas el mismo fenómeno en cuanto a la presencia del psicoanálisis. Presencia que me llevó a pensar que el análisis institucional bien entendido empieza por casa, por la propia institución psicoanalítica. De hecho, unos meses antes de haber renunciado a la APA, cuando era director del Centro Racker y como tal, miembro de la Comisión Directiva, ésta me encargó una tarea imposible: un análisis institucional de la institución psicoanalítica de la que yo mismo era miembro. Probablemente la idea, que no rechacé de plano, era una respuesta a la preocupación por los aires cismáticos que entonces ya se advertían.

Obviamente no llevé adelante el trabajo, aunque sí bastantes reflexiones personales y algunas devoluciones institucionales, pero hoy pienso que esas mismas reflexiones fueron las que en mí enfatizaron el cuestionamiento de la función didáctica en la medida en que advertían, tal vez un poco excesivamente, la cualidad corporativa de dicho nivel y aun de la institución APA, hasta el punto de señalar que el psicoanálisis, en muchos aspectos, cursaba ventajosamente por fuera de la institución -de hecho en algunas otras instituciones analíticas-, e incluso en relación con lo que más tarde habría de conceptualizar, en "La institución analítica: una utopía", como la "institución virtual".

Ya había escrito un texto para acceder a la categoría de miembro titular; se denominaba, precisamente, "Psicología institucional, una aproximación psicoanalítica". Es posible que este artículo fuera el origen formal de aquel pedido. De hecho, era un trabajo aun de escaso valor psicoanalítico, pero con un buen fundamento semiológico para el abordaje institucional desde una clínica de linaje psicoanalítico.

En esas intervenciones, ya se tratara de instituciones hospitalarias, docentes, y aun de aquéllas formalmente organizadas como psicoanalíticas, siempre fue un principio rector el ajustarme a pertinencia, es decir, no desconocer la índole de la institución y tampoco –algo básico- la naturaleza del pedido. Esto me llevó a advertir una situación bastante paradojal, presente cuando uno es convocado -o tal vez solamente tolerado-, de hecho no desconocido como analista, pero no demandado en cuanto al despliegue de su instrumental interpretativo. Esto suele ocasionar "sufrimiento" en el operador, de resultas de esta

contradicción que vale soportar. En tales circunstancias, en las que uno ni "analiza" ni predica el psicoanálisis, el psicoanálisis pasa por uno mismo, algo que ha adquirido en mi práctica valor de "propio análisis".

Denomino "propio análisis" a esa condición irrenunciable que se va alcanzando, ya por fuera del análisis personal, cuando la experiencia clínica, y aun la cotidiana, por momentos adquiere valor de terceridad interpretativa que devela algo de lo propio. Un efecto interpretación sobre sí mismo.

¿ Y qué acontece con la idoneidad interpretativa interdicta ?

Frente a esta situación paradójica de ser conocido / tolerado, pero no demandado en la especialidad psicoanalítica interpretativa, es posible desplegar tres niveles de interpretación: primero, interpretar actoralmente un rol, desde lo más propio del quehacer psicoanalítico, la abstinencia. No es que se deba asumir un grotesco silencio. Se trata de no predicar ni el psicoanálisis, ni una solución salvadora, ni analizar en el sentido habitual del término. Pero sobre todo, no se intenta cubrir las funciones que no están cubiertas. Si falta conducción, se resiste la tentación de conducir. Esto es algo a resolver por el propio campo, sin asumir "comandos paralelos". El analista permanece al margen pero no marginado. Permanece en el noble margen del texto, aquél donde pueden apuntarse las notas de lectura. La lectura es, precisamente, el segundo nivel de interpretación: interpretar un texto. Leer lo que el campo dice y no dice y, sobre todo, contradice.

Entonces, al psicoanalista convocado y no demandado, pero atento a lo que por sí mismo pasa, en su "estar" psicoanalista aun en esas circunstancias, y poco preocupado por "ser" psicoanalista, es posible que se le vayan ocurriendo las palabras pertinentes para decir acerca de lo que ahí acontece. Un decir con valor de estructura hablada de lo percibido y que no olvida que la palabra es una estrategia que lo animará a decir lo pertinente; si es necesario y tiene la oportunidad, dirá algo que transgreda lo que en ese campo "se usa decir". Entre pertinencia y transgresión "estará" psicoanalista, despreocupado por "ser" psicoanalista.

Luego de esta introducción voy a incluir, algo abreviados, dos artículos que escribí posteriormente a aquella época.

El primero es de 1981, el segundo de 1993. Finalmente, haré una presentación actualizada de mi punto de vista acerca de la institución psicoanalítica en estos momentos.

Texto de 1981:

"Notas sobre el establecimiento y la disolución de la Institución Psicoanalítica"

Fernando Ulloa

Revista Argentina de Psicología, Año XII, Nº 30, 1981

I – Introducción.

Dudé un tanto acerca de entregar para su publicación estas notas inéditas, escritas tiempo atrás. Las juzgué básicamente eso, apuntes introductorios de mi periódico interés por el tema. Descarté la alternativa de rescribirlas y opté por agregar un resumen introductorio escrito hoy a estas notas escritas ayer.

Se puede considerar a la neurosis de transferencia como la primera y original figura psicoanalítica institucionalizada a partir de los clásicos pilares metodológicos de Psicoanálisis: la asociación Libre y la atención libremente flotante.

En la Neurosis de Transferencia se dan procesos de convocación y evocación propios de la regresión transferencial, que permiten el examen simultáneo y solidario de la institución familiar del infantil sujeto y del establecimiento del aparato psíquico como correlato registrado de aquella institución.

La Neurosis de Transferencia, en cuanto dispositivo técnico, hace posible reconstruir el itinerario histórico endo-exogámico del sujeto por su primitiva institución parental y las estaciones que marcaron en él este pasaje: identificación primaria, autoerotismo, Ideal del Yo, Narcisismo, Yo Ideal.

La simultaneidad solidaria de ambos itinerarios vueltos a recorrer en la Neurosis de Transferencia, hace extensible lo que acontece en el orden intrasubjetivo individual al correlato intersubjetivo de la numerosidad familiar. Este es el punto de partida para pensar el Psicoanálisis en relación con el objeto institucional.

Si alguien recurre a un psicoanalista es porque experimenta algún grado de sufrimiento en relación con alguien. Es el sufrimiento de un hombre en situación. Situación que se puntualiza como ámbito institucional en sus múltiples expresiones primarias y secundarias. La neurosis de transferencia captura y concentra ese sufrimiento en el vínculo bicorporal psicoanalítico –es decir, con tercero excluido. El resultado de esa concentración entre dos, propia de la situación psicoanalítica, es de naturaleza trágica. El incremento ambivalente, donde se depende de lo que se rechaza y se rechaza aquello de lo que se depende, es una de las esencias de la tragedia. Otra es la falta de mediatización del tercero: Edipo y Layo sin Yocasta, que al presentarlos haga posible el reconocimiento mutuo; Edipo y Yocasta, sin Layo, que impide el "conocimiento" mutuo, son ejemplos de la naturaleza trágica de la relación de dos. Quizás se podría decir algo de la tragedia de Layo y Yocasta sin Edipo.

En la neurosis de transferencia la alternativa del tercero está coartada metodológicamente desde la referencia interpretativa transferencial. Alcanzados los límites paralizantes propios de la tragedia ambivalente, se recurre al restablecimiento de la circulación bivalente, incluyendo técnicamente la consideración hacia el tercero excluido. Se trata de la transferencia lateral, en la que se hace nuevamente referencia al hombre en situación de sufrimiento o placer en relación con otros. Se promueve el pasaje de la ambivalencia trágica a la divalencia dramática. Así se alivian los efectos de la captura en la neurosis de transferencia, ya que la divalencia abre la alternativa del amor y el odio, en apariencia totales, con distintos vínculos. Algunos psicoanalistas van mucho más allá en esta referencia al tercero. Directamente lo incluyen: grupos terapéuticos, familias, parejas, organismos institucionales, coterapeutas. La propia institución psicoanalítica leída y operada desde el Psicoanálisis.

Pero esta inclusión territorial del tercero trae cambios sustanciales que no sólo se refieren a la variable de la numerosidad o a la calificación de los incluidos. Implica fundamentalmente alteraciones tanto en la posibilidad de la asociación libre como en la atención libremente flotante. Habiendo sólo dos –en roles asimétricamente pautados- fácilmente se estructura el funcionamiento recíproco de ambos términos del campo. La libertad de romper esta situación desde el tercero incluido requiere consenso en la numerosidad triangular.

¿Cómo mantener la intención de la asociación libre, cuando el sujeto está incluido en una numerosidad donde otro debe silenciar su habla y su presencia para que tal propósito sea viable? ¿Cómo sostener la atención flotante que procura capturar un afecto en relación a otro cuando ese otro, o su representante, está incluido? Ambos procesos están aun más alterados si la situación se aplica sobre la institución estructurada en torno a una tarea principal que exige alto consenso en su realización.

De una manera general, propia de esta síntesis introductoria, puede afirmarse que la inclusión de un tercero implica prácticamente la desaparición de la oportunidad para la neurosis de transferencia, tal como fue concebida en la puesta a punto del método que diseñó Freud.

No existiendo este recurso, el psicoanalista se encuentra en vivo y en directo con la transferencia neurótica no capturada, que aparece organizada "al natural" bajo la forma de figuras dramáticas. Son precisamente estas las situaciones a las que se refieren los pacientes cuando hablan de su sufrimiento en relación con otros. Si en la neurosis de transferencia el psicoanalista estaba como un cazador al acecho del retorno de lo reprimido, ahora será un cazador a la busca de dicha captura.

Dejo fuera de este resumen la descripción de lo que aquí denomino figuras dramáticas; diré sólo que su lectura toma en cuenta las categorías metapsicológicas -tópicas, económicas y dinámicas- con que el psicoanalista fundamenta su noción de conflicto individual y toma en cuenta las categorías temporales psicoanalíticas que, como la represión, la repetición, el "après coup", fundamentan las diferentes alternativas de retorno de lo reprimido.

A modo de resumen, diría que un analista interesado en la aplicación de su práctica al objeto institucional, deberá recorrer un camino que, abandonando el refugio metodológico de la neurosis de transferencia, con tercero excluido, se aventure en la selva de las figuras dramáticas propias de la inclusión territorial de dicho tercero. ¿Pero dónde comienza el psicoanalista a percibir esta terceridad incluida? En su propia Institución Psicoanalítica. Cualquiera haya sido el grado de formalización de la misma, siempre habrá pasado por algún tipo de articulación entre las variables del acto psicoanalítico: psicoanalizarse, estudiar los textos y sus comentadores, controlar-supervisar. Entonces, la propuesta sintética sería: el Psicoanálisis Institucional bien entendido, comienza por casa.

II – Notas sobre el establecimiento y la disolución de la Institución Psicoanalítica.

Los organismos sociales en que se agrupan los analistas como tales, llamadas institución psicoanalíticas, han sufrido frecuentes y distintos tipos de crisis desde los tiempos iniciales del Psicoanálisis.

Freud mismo fundó, disolvió y refundó su grupo inicial. Después, más que tradición, se hizo parte del proceso.

Me propongo examinar esta fundación-disolución, como inherente al acto psicoanalítico. De hecho también lo es a la neurosis de los hombres que inventan y habitan estos organismos.

Pensar psicoanalíticamente una institución psicoanalítica, sin desmentir la esencia interpretativa del psicoanálisis, aproxima la oportunidad de introducir un efecto interpretación en el específico conflicto de dicho ámbito. No por esto estaríamos autorizados a suponer una institución sin crisis; tampoco se propone el Psicoanálisis, respecto de los individuos, tal supresión. No obstante es dable prever el beneficio de un pensamiento como el que proponemos, en el sentido de incorporar las crisis, como ocurre con los individuos, a las expectativas de un desarrollo institucional. De ser así, la institución psicoanalítica, inevitablemente del orden del invento, como cualquier organización humana, no amenazaría tanto la oportunidad de descubrimiento que propone el psicoanálisis. Cuando esta institución pretende evitar la agudización conflictiva que con frecuencia desemboca en cismas, lo hace al precio de un rigidización caracteropática, convirtiendo al saber psicoanalítico en exclusivo saber académico, saber establecido al servicio de la represión, tanto intrasubjetiva como cultural. La institución adquiere entonces un fuerte tinte de corporación profesional-confesional, adaptativa al medio y a la moda psicoanalítica de turno. O bien puede asumir una ortodoxia ideológica sin verdadero rigor teórico, preocupada sólo en la administración de la práctica profesional. Ambas vías son indicadoras de un real alejamiento de los textos fundadores, sin avances verdaderamente originales. Por estos caminos se van aproximando, en el mejor de los casos, los inevitables cismas; entonces, los que quedan tienden a reforzar aspectos endogámicos con un alto costo represivo, y los que se van suelen experimentar una incertidumbre exogámica de carácter individualista. Las dos situaciones traen aparejados para el individuo beneficios secundarios, perturbadores de la tarea psicoanalítica, si bien es cierto que estas divisiones hacen factible en ambos grupos nuevos intentos de recuperar un funcionamiento que no desmiente flagrantemente el saber psicoanalítico. Y la historia continúa.

Lo que he dicho hasta aquí atiende fundamentalmente a aspectos descriptivos del problema, que permiten afirmar casi desde una perspectiva estadística algo obvio: la disolución, a título de germen, está presente desde el inicio mismo de la institución psicoanalítica. Ella eclosionará bajo determinadas condiciones históricas, concordantes en general con el contexto social, pero el pre-texto privilegiado en dicha eclosión es innegablemente de naturaleza personal, y está estrechamente relacionado a lo que más adelante desarrollaré como la "edad psicoanalítica" del psicoanalista. Es desde estas edades que se originan crisis y cismas de distintas modalidad y desarrollo.

Y hablando de texto, conviene no olvidar la literalidad del término, referida a los que documentan desde Freud la teoría psicoanalítica. Los cismas suelen deberse tanto al alejamiento o desconocimiento en la práctica de aquello que la teoría sostiene, como al surgimiento de nuevos textos teóricos disidentes. Podría pensarse que en el primer caso se trata más de políticas y en el segundo de teorías. De hecho se trata de hombres que hablan de su deseo singular, ya sea que desde el mismo decir teórico no digan lo mismo, o bien que diciendo acerca de lo mismo reafirmen un distinto decir. Es que el deseo suele condicionar el conocimiento.

Freud ya conceptualizó esta disociación como Spaltung. El concepto tiene tradición psiquiátrica como escisión de la personalidad y tradición psicoanalítica, desde que Freud la utilizó para definir el desdoblamiento intrasistémico del yo a partir del mecanismo de renegación de la castración. Es desde esta disociación que los psicoanalistas reciben la demanda de análisis de quienes se han quedado sin respuestas por haber disociado su aparato de preguntas (realidad perceptual) de su aparato de respuestas (realidad deseante). Claro que también se puede plantear de manera inversa el lugar de la procedencia de preguntas y repuestas –las cosas son del color del deseo con que se las mira- y tenemos un típico enfrentamiento de dos bandos que de hecho responden a diferentes organizaciones del deseo y la represión. De cualquier manera, quien demanda análisis desde la agudización de la Spaltung es porque no encuentra salida a su sufrimiento.

Pero conviene detenernos en la índole de la Spaltung y su posible reflejo en la institución psicoanalítica. Para Freud el concepto constituye un importante acceso para entender el fetichismo y la psicosis, o sea aquellos procesos donde está seriamente alterada la relación con la realidad perceptual. Fetichismo y psicosis no son ajenos a la especificidad conflictiva de una institución psicoanalítica. Así, la utilización ritual y vacía de contenido de la información psicoanalítica, sugiere algo más que una analogía con el papel del fetiche como velo encubridor de lo que falta, sobre todo cuando esta información adquiere el carácter de algo que tranquiliza "maternalmente" a quien habla y a quien escucha, desde una explicación no reveladora de la castración. También la degradación de aquellas ideas novedosas y perturbadoras, reducidas a modas domesticadas de fácil convivencia con lo ya sabido, es una manera de internar tras los muros institucionales el inquietante -¿delirante?- carácter del psicoanálisis. Cuando estas calidades sintomáticas se incorporan al funcionamiento habitual, la institución se caracteropatiza. Entonces cabe una pregunta: ¿es posible en el nivel institucional una práctica psicoanalítica original o la institución sólo es soporte para una enseñanza-transmisión de conocimiento-experiencias entre los individuos?

Es probable que la producción original de conocimientos psicoanalíticos sólo sea posible en el acto mismo de analizar. No hay en él ninguna teorización en común; en todo caso, lo compartido se sitúa sólo en el nivel de aquello que hasta ese momento permanece impensado y que hace posible que analizado y analista, cada uno por su lado, accedan al orden singular de lo impensable. Es que el insight es conocimiento abismal y singularizante en el nivel intrasubjetivo, y de separación en el intersubjetivo; son dos saberes que se discriminan.

El psicoanálisis parte de una teoría que, recibida institucionalmente, hubo de instrumentar mediante su propio análisis para amalgamar el saber escuchado con el saber de sí mismo. Desde ahí es posible ajustar e incrementar conocimientos teóricos paralelamente al autoanálisis que significa analizar. Si intenta enseñar-transmitir institucionalmente su nuevo saber el ciclo se repite, ahora ya no en función del psicoanalista que analiza, sino del psicoanalista que transmite psicoanalíticamente. La cuestión es saber en qué momento aquél que lo recibe ha de poder transformarlo nuevamente en conocimiento original. ¿Podrá hacerlo como aprendiz institucional o sólo en función de analista o analizado? El momento señalará la instrumentación de su saber como propio libreto liberador del libreto ajeno. Esto es propio del carácter disolvente del psicoanálisis.

Pero debemos considerar cuál es el origen de esta disolución liber adora que a esta altura parece sólo producto del desarrollo cognitivo singular del sujeto. El acto psicoanalítico es disolvente y promotor de ese desarrollo por obra de la castración simbólica, que recrea y hace posible el establecimiento de lo diferente, tanto en el enfrente y diferente intersubjetivo, como en la más específica objetivación de la diferencia de sexos, base primaria de toda epistemología desde una óptica psicoanalítica.

Resulta claro que hay una dis-solución (solución perturbada), aquélla que engendra la castración real. Comencemos por subrayar lo ya conocido: la castración simbólica se legaliza en nombre de una ley, la de la reciprocidad posible, en tanto la castración real es ejecutada por alguien que se asume como ley; no hay en ella reciprocidad, sólo poder desde la asimetría. Se trata de una diferencia destacable, ya que la dis-solución propia del acto psicoanalítico, de calidad simbólica, implica producción de pensamiento, en tanto la que resulta de la castración real no sólo es contraria al acto psicoanalítico, sino que es concretizadora del pensamiento. No hay amalgama del saber ajeno con el propio, simplemente hay subordinación o rechazo.

Resulta importante subrayar esta diferencia en la acción disolvente de la castración. Una disuelve las presiones endogámicas, la otra cierra el camino hacia la exogamia. La primera afirma la disolución del mito

narcisístico y de los aspectos ideales, de engañoso saber del Yo, al que el narcisismo da lugar; la segunda tiende a reforzar esos aspectos ideales yoicos, cristalizando al sujeto como materialización del narcisismo ajeno. Fácil es advertir que nos vamos introduciendo descriptivamente en posibles conflictos de la institución psicoanalítica.

Pero volvamos al acto psicoanalítico. El mismo es consecuencia primera de la actitud y la aptitud de un psicoanalista en función pertinente a las tres operaciones clásicas del Psicoanálisis: psicoanalizar, estudiar los textos y controlar. Cualquiera de estas tres situaciones está estructurada como acto psicoanalítico, en tanto consecuencia de una teoría psicoanalítica que, por serlo, habla del inconsciente y al inconsciente. En esta complementariedad se apoya su carácter interpretativo. Es este doble hablar lo que dispara el acto psicoanalítico. El psicoanalista, desde su actitud (presencia y disposición para la acción), al interpretar su papel, habla básicamente al inconsciente, y desde su aptitud (idoneidad teórica y metodológica), al interpretar una lectura y formular lo leído, habla fundamentalmente del inconsciente.

Demos otra vuelta aun por este acto fundador, enfatizando sus consecuencias. La actitud-aptitud del psicoanalista hablador del y al inconsciente del analizado, genera en el destinatario algo que puede definirse como el paradigma de una oportunidad "misma-otra". Aclaremos: Reactiva en el destinatario la disposición para una nueva oportunidad. Es la "misma", en el sentido en que apunta al reencuentro con la antigua experiencia de gratificación materna. El analista en función materna no afirma ni desmiente la esperanza de tal reencuentro con la felicidad. La calidad materna no es una intención ni una acción, va de suyo en la naturaleza del acto psicoanalítico. La no supresión de este anhelo, manejado desde la abstinencia, es motor esencial del proceso. Es "otra", en tanto la oportunidad apunta al encuentro novedoso. Aquí el psicoanalista, en función paterna, desde el lugar del tercero, con su decir acerca de lo que acontece, afirma la posibilidad de otro conocimiento diferente que haga superar el carácter traumático de la antigua insatisfacción, a la par que limita la posibilidad del anterior "conocimiento".

Lo que funda definitivamente el pasaje expresado en el paradigma "misma-otra" oportunidad, es la acción de la castración simbólica. Gráficamente esta acción está significada en el guión (-), que en la ruptura, enlaza y desiguala ambos términos. Digo desiguala con la intención de atribuir a la castración simbólica no sólo el carácter de acceso a otro conocimiento diferente sino el de fundación del sujeto, ya y a futuro diferente.

El paradigma "misma-otra" nos remite nuevamente a la Spaltung en el nivel individual y al proceso endogámico-exogámico en el ámbito social, la familia en primer término y la institución secundaria, en el segundo.

Podemos avanzar ahora más abiertamente en lo que concierne al funcionamiento de la institución psicoanalítica, enfatizando el difícil problema de la enseñanza del psicoanálisis.

Las contradicciones en que entra el psicoanálisis en su relación con la institución psicoanalítica, en general comienzan cuando ésta no logra enseñar el psicoanálisis psicoanalíticamente y la enseñanza se mantiene sólo en el status del saber académico, perdiendo la posibilidad inherente al insight promotor de rupturas epistemológicas y de acceso a otro saber. Otro aspecto problemático se agudiza o se cronifica, cuando el poder administrativo que sostiene tal enseñanza desmiente su modalidad, o ilustra patológicamente dicha enseñanza. Lo anterior es un desafío que enfrenta toda institución psicoanalítica. Aun no está ni siquiera encaminada su solución; por el momento tiende sólo a promover dis-soluciones que en general incrementan las desilusiones.

Toda enseñanza psicoanalítica es válida en tanto se estructura como acto psicoanalítico –como ya fue señalado- pertinente a las tres fases de tal enseñanza, recibida por quien desea ser psicoanalista: psicoanalizarse, estudiar los textos, controlar. Estos tres aspectos están estructurados con características específicas, en tanto actos psicoanalíticos, y tienen distintas formas de institucionalización o encuadre. Se acostumbra definir como encuadre psicoanalítico al primero –psicoanalizar-, en tanto la organización para el estudio de los textos queda referida como propia de la institución psicoanalítica. El tercero –controlar- puede participar de ambas situaciones, ya que como control se encuadra más próximo al primer encuadre y como supervisión o visión desde afuera, al segundo.

Cada una de estas situaciones en cuanto acto psicoanalítico necesita una particular manera de organizar el paradigma "misma-otra" oportunidad; en última instancia, reorganizar la situación transferencial.

El encuadre propio del analizar al examinar todo acontecimiento como reflejo transferido desde el pasado, refuerza el proceso transferencial, organizando la neurosis de transferencia que, al incrementar la regresión, hace posible acceder al "por qué" genético de la conducta. La transferencia es aquí fundamentalmente ambivalencia creadora de condiciones próximas a la tragedia. Es desde la escucha abstinente que se acciona aquello que es definido como el orden de la castración simbólica y que, manteniéndose regresivamente próximo a la "misma" oportunidad (rol materno), va avanzando en le reconocimiento de la "otra" (rol paterno). Así se irán reactivando y resolviendo los aspectos más trágicos de la antigua historia del sujeto.

Se puede decir que, conceptual y metodológicamente, resulta claro el encuadre en que se desenvuelve el analizado. No resultan tan claras las cosas cuando el acto psicoanalítico se estructura como psicoanalistas que enseñan psicoanálisis psicoanalíticamente. La operación está encuadrada en el nivel institucional, donde entra a jugar el problema de la numerosidad colectiva. Si en el analizar se enfatiza el examen del "por qué" histórico genético, el acento portará aquí sobre el "para qué" prospectivo, en la medida en que toda conducta adquiere el valor de ensayo operativo de un futuro y externo accionar. Esta es la característica fundamental, la intencionalidad, que preside la actitud-aptitud de un analista en funciones docentes y en funciones administrativas e institucionales. Este énfasis en la lectura del para qué prospectivo aún de comportamientos que pueden revestir características sintomáticas, permite en término recuperar el carácter de ensayo propio de un contexto de capacitación, al mismo tiempo que hace posible individualizar aspectos anti-económicos (sintomáticos) de las conductas ensayadas. Esta primacía en la escucha analítica del para qué favorece, en el analista colocado en roles institucionales de capacitador o de administrador, mejores condiciones para detectar los por qué sintomáticos, sin tanto riesgo de incrementar regresiones totales en los aprendices; puede, en cambio, implementar respuestas útiles a las demandas propias de la capacitación.

Si el encuadre psicoanalizar recrea, desde el incremento de la ambivalencia, las condiciones de la tragedia, este otro encuadre desde la numerosidad y el ensayo de lo prospectivo, favorece la alternativa divalente (objetos totales y distintos para la localización de lo temido y anhelado), dinamizando una situación que reúne características del drama, en la medida en que la inclusión del tercero y el afuera hace posible el pasaje de la ambivalencia trágica a la divalencia de la circulación dramática. Si en la tragedia prevalecían condiciones endogámicas, en le drama se dan la movilidad y las alternativas exogámicas. Es posible amar y odiar totalmente a distintos objetos, lo cual permite el surgimiento de figuras dramáticas que dibujan los distintos subgrupos institucionales. Además, habiendo "afuera" hay mañana y hay posibilidad del hecho nuevo. La comedia se avecina. También la "de las equivocaciones".

En relación a la tercera operación psicoanalítica, el control, pueden darse dos modalidades de encuadre. El control mismo, donde un analista en función paterna adiestra la abstinencia del controlado, ejerciendo una suerte de prohibición simbólica que permite a éste asumir el rol del analista, sobre todo desde lo que no se hace más que desde lo que sí se hace. En este aspecto, el control se asemeja al encuadre del analizado; pero en su versión de super o extravisión (visión externa), un analista debe entender que el paciente, aún desde la asociación libre -me refiero al paciente controlado-, ha seleccionado algunas ocurrencias; de ellas, su analista –el que controla- ha seleccionado a su vez otras que reducen el discurso original, y por último, quien controla ha hecho una tercera selección que lo distancia aún más del discurso original. Si se toman en cuenta la condiciones de esta extravisión, se puede entender que, excluyendo la posibilidad anterior de señalar lo que no se debe hacer, -adiestramiento en abstinencia- no resulta viable en especial pretender señalar lo que sí se debe hacer. En el mejor de los casos, se puede explorar lo hecho desde el punto de vista teórico que lo soporta, y confrontar la situación con experiencias similares, no iguales, de quien supervisa. En este aspecto la supervisión se aproxima a lo que hemos definido como el segundo encuadre, el de la transmisión. Cualquiera de las modalidades implica la presencia estructurante de un acto psicoanalítico pertinente y en consecuencia también se está hablando del y al inconsciente.

Esta breve caracterización de las tres situaciones que se estructuran como acto psicoanalítico, disparado desde este doble hablar del analista, y que han de organizar el paradigma transferencial "misma-otra" oportunidad, permitirán puntualizar cuándo el conflicto institucional es consecuencia del accionar disolvente y singularizante de la castración simbólica, y cuándo dicho conflicto nos remite a la dis-solución de la castración real. El primer caso implica, concretamente, que no se producen extrapolaciones metodológicas entre las diversas estructuras descriptas, permitiendo que el proceso permanezca localizado en ellas todo el tiempo que sea necesario. Por el contrario, cuando esta extrapolación acontece, lo que funcionaba como castración simbólica se torna castración real al perder la condición de artificio legal, para transformarse en

la arbitrariedad de lo pertinente. Esto acontece cualquiera sea el sentido en que se deslice tal extrapolación y es frecuente causa de conflictos institucionales esterilizantes.

A veces lo no pertinente queda en un alto nivel de evidencia, por ejemplo cuando el nivel de la enseñanza estructura implícitamente –no es frecuente que lo haga de manera explícita- escuchas y respuestas según una modalidad regresiva, propia de otro encuadre. La reciprocidad de roles se hace entonces poder asimétrico. Otro tanto acontece cuando en el encuadre propio del psicoanalizar, la extrapolación toma forma de práctica de teorías generales y no de conceptualización específica (interpretación) de una práctica singular y singularizante. También en el control la abstinencia puede imponerse, no desde la abstinencia misma de quien controla, sino desde una enseñanza que adquiere el carácter de prohibición transgresora por arbitraria. Es un hecho que, en los controles, es donde suelen acumularse el mayor número de transgresiones teóricas y prácticas.

Ya he señalado como una de las más frecuentes la de pretender, a través del analista en control, "analizar" a un paciente de quien necesariamente estamos muy alejados. Otra cosa distinta ocurre cuando, en función paterna, el control sostiene desde un genuino interés por su colega, su difícil rol materno para, por ejemplo, fundar una situación analítica de un paciente refractario a tal situación.

Las primera propuesta que surge de estas notas acerca de la institución psicoanalítica emerge de lo dicho hasta ahora: el acto psicoanalítico se resuelve en acto disolvente, en el individuo en análisis y en los individuos institucionalizados, en la medida en que van asumiendo desde su propio saber hecho instrumento. Constituye una capacitación en sí mismo. Ello es posible en tanto no haya extrapolaciones arbitrarias entre las tres situaciones analíticas. Si esto ocurre, se instaura la dis-solución subordinante.

La segunda propuesta se refiere, entonces, al proceso de disolución individualizante, desarrollado como "edades" psicoanalíticas del psicoanalista. Está en relación con lo que he llamado "el propio libreto", concepto que merece una aclaración. Recordamos antes el modo según el cual la SPALTUNG establece en el sujeto un lugar donde se ha instaurado la castración a título de aceptación del principio de realidad perceptual, y otro donde está negada tal limitación, permaneciendo entonces bajo el principio de realidad en la escucha psicoanalítica, pues desde ella advertimos dos discursos distintos: el que proviene del principio de realidad perceptual, que se estructura como conflicto, y el que proviene del territorio donde domina el deseo, que se estructura como expectativa de solución. Volvemos con ello a nuestro paradigma "misma-otra" oportunidad.

Son muchos los comentarios metodológicos / metapsicológicos que pueden hacerse a partir de esta situación, pero los postergo para señalar aquí otra división que algunos autores psicoanalíticos definen como la fisura que separa un inconsciente reprimido de un inconsciente escindido. Este es un asunto menos definido que el de la SPALTUNG, pero no por ello menos importante. Con el inconsciente reprimido no hay demasiados problemas teóricos: alguna vez fue registro consciente como verdad material. Su recuperación como recuerdo encubierto tras los recuerdos encubridores, puede ser una práctica ardua pero teóricamente posible. La cuestión se plantea con aquel inconsciente que nunca será acción sobre el sujeto. Está allí en tanto somos, antes que nada, la materialización del deseo ajeno que nos inscribió en el orden de los nacidos, nos eligió un nombre y nos previó un destino. Nombre y destino que, a su vez, fue elegido y deseado por aquellos que intermediaron para que nuestros antecesores existieran nombrados y destinados. Y así hasta el deseo Antiguo, y ese deseo manda.

Sabemos, gracias a la práctica psicoanalítica, y reportándonos a una de las conceptualizaciones que Freud hizo del concepto de "construcción", en términos de construcción arqueológica, que es posible ir corriendo lentamente el límite de la fisura y reducir así esta programación escindida. Es cuestión ardua, casi artesanal, para la cual se dijera que no alcanzaría la vida toda. Pero la solución viene posiblemente por otro camino, "de un solo golpe", no precisamente regresivo.

Quiero señalarlo por estar estrictamente relacionado con el tema de la disolución que promueve el psicoanálisis y su repercusión institucional. Si repensamos el largo proceso que organiza los aspectos ideales del Yo, y sobre todo si lo advertimos desde el psicoanalizar, vemos cómo el sujeto va, por una parte, encaminándose lentamente a un exilio desde su nacimiento, a través de diversas estaciones que se estructurarán como aspectos yoicos: primero será identificación primaria que lo une a su madre organizando la unicidad fantasmática anobjetal, más tarde será la unión al propio cuerpo autoerótico. Ambas uniones desembocarán en lo que Freud llamó la organización de una nueva instancia psíquica, el

Yo Ideal, primer objeto total y basamento del narcisismo. Será a través de sucesivas renuncias y recuperaciones narcisísticas en sus excursiones objétales, que el sujeto irá incorporando, como identificaciones, los materiales que perfeccionarán el desmentido de la separación inicial bajo la forma Ideal del Yo. Aquí el sujeto se pretenderá engañosamente "yo soy así" -ignorando que lo hicieron así...

En todas estas fases se va perfeccionando una suerte de autonomía cada vez más engañosa que, como refuerzo yoico, desmentirá el desamor infantil y la antigua nostalgia por lo que ordena desde lo escindido. En todo caso, la perfección de la autonomía yoica desde el Ideal del Yo, disimula la condición de agente secreto del deseo de los Antiguos, y del propio antiguo deseo de unidad.

Todo esto confiere valor a la disolución promovida por el psicoanálisis que, como moderna ruptura, establece el necesario, profundo y temporal exilio que rompa con este engañoso saber que proviene de todas estas estaciones ideales yoicas que pretenden ignorar la separación inicial. En la historia de las ideas son muchos los pensadores -el mismo Freud-, que pasaron por el desierto de un largo desconocimiento hasta soportar las necesarias rupturas para organizar nuevos instrumentos de indagación abismal de la realidad o de la realidad abismal. El psicoanálisis es uno de esos instrumentos y lo será mientras no pierda su condición microtelescópica, para degradarse en una engañosa suerte de ideología de la vida. Cuando esto ocurre los psicoanalistas tienden a fundar instituciones y se quedan endogámicamente a vivir en ellas, trenzándose en mezquinas luchas por el poder. Entonces los manicomios son modelos próximos. El costo de mantenimiento de estas instituciones ahoga al Psicoanálisis y amenaza el crecimiento de los psicoanalistas. Se los aleja de las posibilidades de acceder a la edad de la maestría, producto de un pasaje necesario por el desierto en el cual psicoanalizar se torne simultáneamente autoanálisis. Este largo camino lleva al momento "de un solo golpe" o de ruptura reveladora.

Podría pensarse, y algo de verdad hay en ello, que desde lo anterior, deberían existir tantas instituciones psicoanalíticas como propios deseos y conocimientos, es decir, tantas como analistas. Esto nos enfrenta con algunas preguntas, que escapan al desarrollo de estas notas, por ejemplo, aquélla que concierne las posibilidades de lo que entendemos por democracia institucional y su relación con el diálogo psicoanalítico, diálogo que intercambia teorías que dicen del y al inconsciente. No dudo que la idea de la reciprocidad posible, regulando la necesaria asimetría del enfrente y diferente, es asunto central.

Sin duda para responder a estas preguntas deberíamos tomar en cuenta cómo operan los deseos, los escindidos y los reprimidos, el doble hablar psicoanalítico, y no olvidar que el Psicoanálisis, como actitud instrumental, tiende a trascender lo aparente y a no sobredeterminarse por lo manifiesto. Desde ahí pretende acceder a su objeto, que por resultar finalmente del orden científico, aunque la práctica psicoanalítica se aparte de los caminos habituales de la ciencia, logra una marcada eficacia transformadora sobre los efectos del hábito cultural, es decir, sobre la cotidianeidad. Entonces se pone de actualidad el viejo chiste de psicoanalistas: "Buenos días, colega", respondido por el recíproco: "Tenga usted buenos días, colega". El chiste -o la tragedia-, está en la inquietud con que ambos se retiran meditando: "¿Qué me habrá querido decir?" .

Esto nos remite al "saludo" de la institución psicoanalítica donde el analista reflexiona "¿Qué me querrá decir?", y que en el analizado se transforma en "¿Qué querrá que le diga?", que encubre el "¿Qué quiere de mí?". Transcurre algo más que el curso abstinente de una sesión para que ambos accedan a "¿Qué quiero de mí?" y que esta interrogación sobre el anhelo, más que respuestas definitivas –que no las hay-, vaya organizando en los individuos el camino al exilio exogámico, desde donde será posible transformar la condición de agente pasivo, que responde a la antigua programación escindida y / o reprimida en activa interrogación abismal.

¿Cambia esto las cosas?. Quizás sólo cambia lo que he llamado la "edad del psicoanalista", cuando del analista se trata. Es fácil describir una edad inicial, la del noviciado, donde se impone como posible y útil la identificación con modelos existentes y vivos, en general el del propio analista o el del propio control o bien otro psicoanalista que responde al interrogante precario "¿Qué quiere de mí?".

Tiempo más o menos, si el proceso psicoanalítico funciona psicoanalíticamente, estas identificaciones se irán disolviendo y los modelos vivos serán reemplazados por las identificaciones con abstracciones teóricas generalizadas. Es el tiempo fecundo de los amores con la teoría.

Algunos nunca superan la primera edad o sólo el deseo para la segunda, la de la teoría. Su destino suele ser convertir su práctica en práctica ritual deteriorante. Si quienes han logrado hacer el pasaje, mantienen de la primera identificación algo así como "la marca del orillo", estas prácticas rituales suelen hacer de ellos "el orillo de una marca", la marca de una castración real; quedan así "cortados por la misma tijera".

Ya anuncié la posible tercera edad, la edad de la maestría, en la cual el acto psicoanalítico ha echado suficientes raíces como para transformar cualquier análisis en autoanálisis. Hace tiempo que ha terminado el análisis terminable, el que implicó la presencia de un psicoanalista, pero nunca dejó de funcionar el interminable. Ese constante, efecto de la comunicación de inconsciente a inconsciente, donde el desierto del "exilio" -"no quiere nada de mí"- se va poblando de un sí mismo distinto de las engañosas funciones ideales del Yo.

Esto pertenece a lo que he conceptualizado como "La estructura de demora de la escucha psicoanalítica": siento, quiero / no quiero, creo, pienso, hablo / no hablo. Se trata de un largo proceso que escapa a estas notas, en la medida en que son múltiples los desarrollos que caracterizan cada una de estas distintas edades. Esos momentos sirven para identificar modalidades en la problemática institucional. Así, en la edad del noviciado, cuando los modelos tienden a ser vivientes, el dilema parricidio – castración, o el más regresivo aún del anhelo simbiótico (ser deseo del deseo materno), mantienen toda la insuperable condición endogámica de la tragedia.

Es claro que el único escenario pertinente para superar estos dilemas, es el propio análisis. Pero también es claro que la escucha psicoanalítica colabora en la solución de esta situación, escucha que cuando es correcta en el nivel institucional pone cuidadosamente el énfasis en el para qué prospectivo y que en el control privilegia el adiestramiento en la abstinencia.

La edad que he caracterizado como la de "los amores teóricos", es la edad institucional por excelencia. Sin duda es edad de rigor por los textos, única manera de protegerse de desviaciones dogmáticas que, por el contrario, indican desconocimiento o sometimiento no hermenéutico a ellos. Desde lo dogmático, la letra teórica no permite conceptualizar prácticas, sólo queda en prácticas de teorías. Si la anterior edad se enmarca en el dilema padre–hijo y su correlato dramático parricidio–castración, ésta se secundariza en el modelo profesor–alumno, con el riesgo del academicismo represivo. La sabiduría radica en mantener la transmisión teórica en el valor de lo aun no pensado por quien la recibe. Lo impensado, aquello que en "Construcciones..." Freud postula que promueve en el paciente –aquí, en el aprendiz-, el sorprendido comentario de " no lo había pensado así".

Desde un punto de vista topológico, la comunicación teórica psicoanalítica, en su hablar del inconsciente, en la medida en que promueve lo hasta ahora impensado, funciona como preconsciente, y a la manera del resto diurno del sueño, puentea el abismo tópico consciente / inconsciente, accediendo así a la singularidad exclusiva de lo impensable. Si la teoría psicoanalítica transmitida ha hablado además al inconsciente, promoverá en el sujeto afectos y la necesidad de indagar la causa de los mismos, es decir, pensamientos. Este pensamiento se amalgama con lo transmitido como hablar teórico del inconsciente, un producto que va siendo singular para cada sujeto. Por este camino se va superando el riesgo del paternalismo académico profesor-alumno; quien funciona como profesor va accediendo a la maestría en tanto el alumno adviene a la condición de discípulo. Ambos en grados distintos, en la tercera edad. El maestro lo es porque quizá va a vivir menos; el discípulo porque va a vivir más. Lo contrario no es antecedente ni prerrogativa importante.

La transmisión de conocimientos que se daba en la edad anterior, aquí da lugar a la transmisión de una manera de acceder al conocimiento. No se transmiten modelos ni consignas. No se cree en el maestro; por momentos no se lo respeta, pero tampoco se lo ignora. Acontece que la maestría, al no hacer posible ninguna idealización sacralizante, no funciona como ideal para el discípulo. Esto obliga al discípulo a confrontarse con sus propios ideales yoicos, que a esta altura están maltrechos. Lo doloroso de esta confrontación es lo que perturba inicialmente la relación entre maestro y discípulo. Ha llegado para éste el tiempo del desierto. Más tarde, desde la propia maestría, se empieza a entender.

El maestro se defiende de quienes se acercan en condición de alumnos. En todo caso, tiende a buscar la condición de los discípulos, pero es probable que no lo intente con individuos próximos. En Psicoanálisis, suele ser un riesgo. Posiblemente elija el camino de la escritura; así se van originando nuevos textos y se

aproximan nuevos episodios cismáticos. Algunos de estos textos más tarde son recuperados e integran lo integrable como caudal de conocimiento.

Cada tanto algún texto resiste toda integración. Se trata de algo más que un episodio cismático. Una ruptura ha inaugurado un nuevo acceso al conocimiento. Ello supone que ha nacido un sabio. En el caso del Psicoanálisis se llamó Freud. Fue el primero. Si el psicoanálisis funciona no puede ser el último. Ya hay otros. Esta es la tesis "disolvente" propuesta en estas notas. Entonces los cismas son datos importantes con los que trabaja el psicoanalista: preanuncian mejores organizaciones.

Epílogo (Incluido en el texto de 1981).

Comencé anteponiendo una introducción a estas notas escritas tiempo atrás. Agregaré a manera de epílogo un enfoque más reciente. Se trata de una formulación abarcativa que me permite pensar cualquier situación psicoanalítica, y que aplicada al tema que nos ocupa, señala el núcleo organizativo elemental para un diseño de capacitación psicoanalítica.

La formulación es la siguiente:

- Instaurar un acto psicoanalítico.
- Considerando la tarea principal.
- Para producir efecto-interpretación.
- Que ponga afecto, pensamiento y palabra a lo silenciado.

La primera propuesta se refiere a la acción del Psicoanálisis sobre el individuo, ajustada a la pertinencia metodológica de cada uno de los tres actos psicoanalíticos. Esta acción es instauradora de singularidad. Pensando en términos de numerosidad se trata de una acción disolvente y anti-institucional, porque opuesta, de hecho, a todo consenso.

La segunda propuesta, tarea principal, implica, por definición, consenso; representa la fundación institucionalizante contradictoria con la disolución anterior.

Si la capacitación es realmente psicoanalítica, la situación anterior probablemente bordee o se introduzca en momentos de caos. Es como si la construcción laboriosa de un dispositivo orgánico de capacitación, evocara alguna variable del mito bíblico de la confusión de lenguas. La Torre de Babel institucional tendrá distintos desenlaces. Si lo que pre-existe es la noción de un saber sacralizado al que se aspira y desde el que alguien o algo que no presenta una ley sino que es la ley, sanciona, la confusión reflejará la dis-solvencia , la lucha por el poder acceder al esterilizante orden "iano", donde toda marca singular se borra sin la posibilidad que, a su tiempo, alguien acceda a la propia palabra teórica. Tan sólo accederá a una suerte de esperanto oficial o a algún dialecto menor. El "iano" en función de psicoanalista se identifica simultáneamente con la literalidad paterna y con la invalidez del paciente. Así pierde este analista secularidad, mediatizando sólo entre abuelo y nieto una práctica teórica sin la conceptualización singular de una práctica.

La otra alternativa frente a este inevitable momento de desestructuración, propia de la capacitación psicoanalítica, de por sí en algún momento desestructuradora del saber establecido, se apoya en los otros dos términos de la formulación propuesta, aquellos que dan cuenta del carácter interpretativo del Psicoanálisis operando sobre lo silenciado; es mediante esta operación que un analizado "adquiere lo que le es propio". Esta última frase, es algo más que una vaga afirmación psicoanalítica periódicamente reactualizada desde los tiempos en que Freud parafraseó a Goethe. Señala el carácter específico del proceso de capacitación.

La capacitación psicoanalítica se encuadra en cuatro parámetros estructurales:

- La materialidad del campo pertinente a cada uno de los tres actos psicoanalíticos típicos.
- La teoría desde donde se habla del inconsciente; la metodología y la técnica desde donde se habla al inconsciente.
- El estilo personal como síntesis de una historia individual.

La formación psicoanalítica implica que un sujeto escuadrado –por así decirlo- en un encuadre, internaliza y metaboliza en un proceso ascendente –también por decirlo así- este encuadre.

Su estilo personal se irá haciendo experiencia desmitificada a la par que instrumento. Como instrumento pasa a integrarse "ascendentemente" al tercer parámetro, eje central del método que permitirá la mediatización de una práctica, gracias a la teoría –insight mediante. Pero esta inclusión personal confiere al esquema referencial una calidad ideológica sofisticada: una manera singular de proyectarse como psicoanalista, un proyecto identificatorio que desde el mañana tiñe el presente. Necesariamente este proyecto sobre sí, lo confrontará de una manera no inocente con el proyecto del campo, o sea con el segundo parámetro del encuadre.

Es esta confrontación la que hará posible desde su autonomía discriminada, establecer los grados necesarios de concordancia y discordancia con los otros, para garantizar o para negar la posibilidad de una producción común. Cuando se ha adquirido campo -o sea, aquello que representa el primer parámetro del encuadre-, entonces la exogamia comienza a ser un hecho y un oficio, una manera de vivir.

Cualquier acción psicoanalítica, prevalentemente aplicada en situaciones de numerosidad institucional, debe enfrentar los avatares de esta contradicción entre disolución y fundación, entre singularidad y consenso. No es casual el orden en que coloco los términos que emergen de cada una de las dos primeras propuestas de las cuatro que formulé como epílogo. Primero, la instauración del deseo individual y luego, desde esta ardua capacitación, que a eso se refiere la metabolización ascendente del encuadre, la aspiración a nuevas y distintas fundaciones y consensos.

Este es el sentido dialéctico del proceso psicoanalítico, que a partir de la neurosis de transferencia o de las transferencias institucionalizadas, siempre recorre el mismo camino.

Pichon Rivière había conceptualizado en términos de espiral dialéctica lo que aquí describo como la ascendente internalización metabolizada del encuadre capacitador. El acceder a lo propio es camino que supera la confusión de lenguas, desde la inteligencia discriminadora del enfrente y diferente. Ello no garantiza la construcción de la institución de Babel, no porque sea construcción imposible, sino por el viejo pleito humano acerca de quien será su propietario. Pero abre la esperanza de menos psicoanalistas fortificados en el privilegio de sus torres de marfil. La confusión fragmentaria de las torres conceptuales, también puede ser objeto de lectura y de manipuleo no ecléctico del Psicoanálisis.

Texto de 1993

La Institución Psicoanalítica. Una utopía"

Fernando Ulloa

Revista "Cínica y análisis grupal", Vol. 15 (2), 1993, Madrid

Para atender la especificidad de este tema y al mismo tiempo no apartarme de aquello que es mi practica, voy a ocuparme desde el proceso psicoanalítico de una forma inmediata, del contexto histórico social, el que representan las vicisitudes, formas y crisis de la institución psicoanalítica. Legitima este enfoque el hecho de que estos organismos suelen constituir lugares donde se ponen a punto los postulados conceptuales y donde se capacitan los analistas.

Capacitación y conceptualización constituyen ejes sobre los que gira la práctica teórica, clínica e ideológica que, con mayor o menos marca institucional, habrá de multiplicarse en los encuadres donde cada uno opera el contexto social. Adelanto global y sintéticamente la idea que desarrollaré.

En sus largas décadas de existencia el psicoanálisis ha ido organizando prevalentemente dos modalidades institucionales: una que denomino escuela y otra que denomino –tal vez con mayor imprecisión- iglesia. La primera suele exagerar en la pretensión de "una teoría verdadera" psicoanalítica. La segunda "hace culto" en ordenar los escalones de una carrera profesional. Cada una de estas figuras institucionales polariza estructuras y conflictos con alguna especificidad.

Aludir a estos modelos no excluye, sobre todo en los últimos tiempos, la presencia de otras alternativas de organización. Por otra parte, no necesariamente, los afiliados a una u otra modalidad están linealmente recortados por la tijera institucional. Describiré con algún detalle el desarrollo histórico de ambos modelos y de una tercera alternativa. Al final presentaré algunas ideas acerca de lo que denomino La Torre de la utopía psicoanalítica.

Cuando alrededor de 1910 Freud impulsó la fundación de la Sociedad Internacional Psicoanalítica (IPA), pareció coincidir bastante con algunas sugerencias de Ferenczi acerca de la modalidad de conducción de la institución psicoanalítica; Jones, el biógrafo oficial de Freud, atribuye a Ferenczi más o menos el siguiente pensamiento: "El enfoque psicoanalítico no conduce a un igualitarismo democrático, tiene que hacer una élite dentro del espíritu de las leyes del Platón acerca del gobierno de los filósofos". Un poco antes, Freud había recibido la propuesta de integrar una "fraternidad internacional para la ética y la cultura". Al respecto escribía Jung: "...lo que me atrajo fue un punto del programa práctico, combativo y protector a la vez: la obligación de luchar directamente contra la autoridad del Estado y la Iglesia, cuando estos cometan una injusticia manifiesta agregando que en ningún caso, estaría dispuesto a unirse a un movimiento contra el alcoholismo...". Pronto abandonaría este proyecto para impulsar una asociación puramente psicoanalítica –la IPA-, cuya conducción implicó desde los comienzos una serie de conflictos entre su grupo vienés y el grupo suizo de Jung.

En 1921 Freud conceptualiza en Psicología de las masas y análisis del yo, valiosas observaciones acerca del papel del narcisismo, en la constitución de institución como la iglesia y el ejército, grupos que se estructuran desde la identificación con una imagen idealizada soportada en un líder. Es posible que Freud haya reflexionado entonces sobre semejanzas y diferencias en la estructuración de los grupos psicoanalíticos, principalmente en grupo vienés y la IPA.

El grupo vienés que en 1902 funcionaba como Sociedad Psicológica de los Miércoles, fue disuelto por el mismo Freud en 1908 reorganizándose en la Sociedad Psicoanalítica de Viena. Es conocido cómo Freud se dirigió a todos los miembros en una circular donde anuncia la disolución y propone que quien quiera seguir siendo miembro, simplemente lo comunique antes de determinada fecha. Explica que "...La disolución de la sociedad y su posterior reorganización tienen el propósito de devolver a cada uno la libertad de separarse de la sociedad sin perjudicar las relaciones personales". Sugiere además en dicha circular, que cada 3 años se emplee el mismo sistema. De hecho, el procedimiento fue empleado por última vez en 1910. Por motivos distintos, otras sociedades psicoanalíticas repitieron esta modalidad años después-

Puede pensarse que Freud advertía en su pequeño conjunto vienés, el beneficio de una agrupación abierta y transitoria donde los miembros no quedaban a vivir en ella. Pero la necesidad de consolidar formalmente el psicoanálisis, visualizado movimiento, lo llevaría a coincidir con pensamientos como el de Ferenczi acerca de liderazgos de élite que se aproximaban al modelo de Iglesia y ejército que habrá de describir 10 años después. Así fue que surgió un modelo de sociedad psicoanalítica que frecuencia rigidizado en corporaciones profesionales muchas veces destinadas a afirmar la presencia social de los psicoanalistas a expensas de psicoanálisis y su efecto específico.

El grupo de Viena en los tiempos iniciales no parecía desmentir en su funcionamiento la movilidad propia del fenómeno psicoanalítico. Curiosamente este grupo se reunía en la sala de espera de Freud, lugar donde simbólicamente debe detenerse toda estandarización instituida, si no se quiere desmentir el aserto que presenta al psicoanálisis reivindicando la singularidad de cada individuo en cuanto sujeto inconsciente. Sala de espera y transitoriedad en la fundación y desfundación periódica propuesta por Freud, simbolizan un antecedente no despreciable cuando se piensa en una situación institucional que no desdiga en la práctica lo que sostiene en la teoría.

Pero, poco después, habría de accidentarse este proceso de movilidad. Ferenczi, siempre elitista, se propone fundar en 1912 el llamado Comité. Un grupo de personas que, a decir de Jones, "estarían cabalmente analizadas por Freud" y que en distintos centros y países, garantizarían la pureza del psicoanálisis. La idea no fue viable, quedando reducida, ahora por sugerencias del propio Jones, a una suerte de vieja guardia, un pequeño grupo de confianza alrededor de F. Eran diferentes reacciones frente a los enfrentamientos con Adler, Stekel y los que empezaban a hacerse evidentes con Jung.

En cierta forma estas dos alternativas, la pureza del planeado comité y la lealtad de la guardia de amigos, prefiguran las modalidades que he adelantado en tanto vicisitudes políticas institucionales.

La verdadera fundación de Freud, como primera y original figura psicoanalítica, fue la neurosis de transferencia, puesta a punto a partir de la atención libremente flotante, desde donde se escucha, y de la asociación libre, con intención de pensamiento en libertad. Dos libertades para una captura. Aquella que en la especularidad narcisística –con tercero excluido-, atrapa el sufrimiento de alguien precisamente en relación a un tercero. Establecimiento y disolución de la neurosis de transferencia serán la base del movimiento de fundación y disolución esenciales en el proceso psicoanalítico y en cualquier institucionalización del mismo.

Puede intentarse una tipología psicoanalítica en base a la mayor o menor presencia real y virtual del tercero, rompiendo esta captura de la neurosis de transferencia. Tercero que marcará su existencia en ocasión de los otros dos actos reconocidos como típicos en la capacitación de un analista: la lectura y debate de los textos mediante los cuales se transmite la teoría y el análisis de control como pasaje de la experiencia metodológica.

Antes de continuar con la descripción de las dos modalidades a las que voy aludiendo, me ocuparé de una tercera institución en la cual, al menos en nuestro medio, suele capacitarse con suma frecuencia quien aspira a acceder a la condición de analista. Esta alternativa está centrada donde debe estarlo toda capacitación: el propio análisis personal como experiencia de fundación y resolución de la neurosis de transferencia. Denominaré a esta alternativa "la institución virtual". El aspirante hace jugar al máximo la terceridad eficaz, desde los lugares donde accede a la teoría y a la práctica, como lugares autónomos escogidos por sí mismo. Lo específico de esta situación es que, quien se encuentra en ella, articula virtualmente en su propia experiencia personal de análisis los tres momentos de su habitación psicoanalítica, sin que estos converjan materializando una institución, ni administrativa ni geográficamente.

Gran número de analistas, en su momento categorizados como silvestres, alcanzaron en nuestros días reconocida idoneidad con este sistema. Es también cierto que muchos permanecen dispersos, prontos a la convocatoria en congresos y otros eventos episódicos, en tanto suelen integrar reducidas agrupaciones de trabajo y estudio. Pero es un hecho que quienes se han beneficiado con una acertada experiencia personal psicoanalítica, suelen mantener la libertad en cuanto a dónde y con quién estudiar y controlar. Otros, preocupados por la calidad de su nivel teórico, o porque les resulta legítimamente necesario un grupo de pertenencia, se reclutan en las instituciones tipo, buscando el refugio de un saber de pretendida coherencia o protección para una práctica segura. Debemos pues volver al examen de estas instituciones tipo.

Merece destacarse una vez más que cualquier modalidad de institución psicoanalítica, girará en torno a cómo y dónde se articulen los tres actos típicos de la habilitación: propio análisis, lectura y debate de textos, análisis de control. En la institución virtual no hay convergencia administrativa ni geográfica de estas articulaciones, más allá del pasaje por un análisis que, por el sólo hecho de serlo, adquiere, en quien se propone advenir analista, calidad didáctica. No implica esto la existencia de una categoría analista-didacta que, como todas las categorías institucionales, son cristalizaciones narcisísticas hechas escalones formalizados.

Aunque la dinámica estructural de las instituciones que denomino escuela e iglesia es sumamente compleja, uno de sus organizadores es precisamente el vector narcisístico como articulador de los tres momentos.

La escuela

Empecemos por la institución escuela. En ella prevalecen los efectos de la neurosis de transferencia como vínculo singular de dos. Cualidad dual que persiste aun en la terceridad institucional, marcando fuertemente con carácter instintivo la transmisión teórica y la práctica, no sólo conceptual u clínica, sino además u de manera muy evidente, los usos y giros idiomáticos. Todo esto, no implica necesariamente la materialización de una experiencia transferencial dad en un análisis, sino más bien se trata de una experiencia ideal con una figura analítica a la que, incluso, puede no conocerse personalmente. Se organiza así una calidad circular con marcado incremento de ambivalencia como ocurre en los vínculos duales. La sumatoria de identificaciones narcisísticas con una figura penosamente compartida por muchos, genera un clima de conflictos y estilo trágico propio de la ambivalencia.

Esta situación posterga el debate singular con un maestro, degradado pese a él a figura idealizada que, por estar colocado con frecuencia en situaciones de irritación y ahogo, suele ser proclive a la intemperancia, tal vez enmascarada como actitud magistral.

Entre quienes personalmente comparten y disputan la misma figura de identificación narcisística, tiende a crearse una unión precaria, como precarios son los consensos narcisísticos, sobre todo cuando favorecen el fenómeno que he denominado iano. Fenómeno en el cual preexiste la noción de una saber sacralizado al que se aspira y desde el que alguien o algo que no representa una ley, sino que es la ley, sanciona lo que debe entenderse por verdad o falsedad. Entonces toda singularidad se borra obstaculizando la posibilidad que a su tiempo acceda a la propia palabra teórica. Será fácil, en cambio, la existencia de una suerte de esperanto oficial o algún dialecto menor. El iano pro freudiano, keiniano, lacaniano, etc., en función de psicoanalista, se identifica simultáneamente con la literalidad paterna y con la invalidez del hijo. Fácil es extrapolar ambos términos en literalidad teórica e invalidez del paciente. Así pierde este analista secularidad, mediatizando sólo entre nuestro paciente una práctica teórica, sin la conceptualización singular de una práctica. Algo así como un hijo disminuido que habla al nieto de las glorias del abuelo, pero sólo de memoria.

La iglesia

Veamos ahora la otra alternativa extrema, la que he denominado iglesia. En esta alternativa institucional se rigidifica el consenso administrativo de normas burocráticas. Esta figura desciende directamente de la IPA y de la idea de "vieja guardia", de amigos de confianza. El aglutinamiento administrativo de los notables, se ajusta bastante a aquellas ideas que Ferenczi le sopló al oído a Freud acerca del papel del conductor de las élites. Típicamente, esta élite está representada por el escalón didacta. Escalón de apóstoles, de elegidos, donde el énfasis burocrático profesional, conlleva una calidad empresarial tipo corporación profesional. La divalencia promueve una modalidad política administrativa de alianzas y enfrentamientos menos trágicos que en la ambivalencia de la escuela y más propios del drama y la comedia de equivocaciones.

Estas figuras institucionales, operan como torres demarcadoras de un territorio psicoanalítico de distinta articulación con la geografía social.

Enumeraré un repertorio confrontado de las características de ambas instituciones, algunas de ellas conflictivas: en la modalidad escuela prevalece un repliegue que podrá analogarse autoerótico, promotor de una producción teórica "verdadera", dentro de lo que vagamente suele definir el término ortodoxia.

La forma iglesia asumirá, en cambio, un estilo negociador buscando ventajas para la practica profesional. Los primeros son visualizados prevalentemente sólo como teóricos y estos lo son como clínicos prácticos.

Aquellos ambicionan incursionar en el campo de la cultura, estos lo hacen con más frecuencia en el campo asistencial. La escuela permanece en general fiel a la relación dual propia del análisis individual. Los otros en cambio experimentan en la numerosidad de la pareja, del grupo y la familia. Son afines a la psicología social.

Los primeros generan hábitos y giros idiomáticos que con el tiempo devienen modismos; los segundos son propensos a la divulgación hablada del psicoanálisis que también generan modos culturales. Los "escolásticos" procuran sustraer el acto psicoanalítico de cualquier semejanza con los antecedentes de la clínica médica, enfatizando más que el tratamiento, el acontecimiento, Los "eclesiásticos" enfatizan la destreza clínica típica de la eficacia de la clínica médica.

Si se exagera, unos pueden llegar a producir una suerte de delirantes iluminados y los otros, disertantes popularizados. Por supuesto que estoy haciendo una deformación caricaturesca. Debo insistir con justicia en que no necesariamente este es el destino de quien deviene psicoanalista por estas vías. Hablo casi de sus personajes pintorescos. En general, ambos se enfrentan y rechazan desde sus excesos y estandarizaciones de procedencia institucional.

En nuestro país el psicoanálisis está representado por las dos modalidades, y no es mi intención precisar una tipología diagnóstica de las diferentes instituciones.

Una Babel feliz.

Después de este repaso histórico, es válido preguntarse si existe alguna alternativa de institución psicoanalítica que no se transforme en obstáculo del psicoanálisis. De hecho me he referido indirectamente a ella al hablar de la institución que denominé virtual.

Habrá que partir reconociendo al psicoanálisis su carácter de empresa utópica. ¿Qué otro nombre dar a la indagación abismal del inconsciente? La nostalgia del reencuentro imposible sustantivado en la neurosis de transferencia, reafirma tal utopía. Es que la condición humana suspendida entre la pulsión y el instinto, entre dioses y animales, coloca al hombre en lugar sino imposible, al menos difícil.

Freud no inventó la aventura de la pulsión, su mérito es haberla nombrado poniendo en evidencia el destino del hombre marchando con dolorosa inconsciencia, como dice el poeta León Felipe: "De tumbo en tumba – entre pañal y sudario".

Toda institución humana es la organización de una tarea principal. La materia prima, la sustancial de esta tarea, es generadora espontánea de normas. Si el deseo utópico es la materia prima que trabaja el psicoanálisis, fácilmente se advierten las consecuencias normativas sobre su institución. El único envase para el deseo es la represión, más el psicoanálisis trabaja para perforar dicho envase. Por eso, la represión inherente al proceso de institucionalización, inevitablemente termina "haciendo agua" cuando de institución psicoanalítica se trata.

Como empresa utópica, la institución psicoanalítica reconoce su antecedente mítico en el primer conflicto consignado bíblicamente: La Torre de Babel. Los componentes de este mito son conocidos. Empresa utópica, confusión de lenguas, dispersión de pueblos.

La estructura del mito es ejemplar cuando se trata del psicoanálisis. Es empresa utópica compatibilizar el consenso normativo propio de la fundación de toda institución humana, con los efectos desfundadores del accionar psicoanalítico laborando lo inconsciente.

La confusión de lenguas se dispersa en tantos decires como individuos que, diciendo de lo mismo, dicen distinto. Confusión de lenguas que, a semejanza de la asociación libre, es oportunidad para la escucha dl analista. Dispersión de gentes camino al desierto temido, necesario y fecundo de la exogamia con efecto psicoanalítico. Estas condiciones son propias del psicoanálisis y, por extensión, de la institución psicoanalítica. Desconocerlas es negar la naturaleza conflictiva del psiquismo humano con el que trabajamos.

Pero hablo aquí de una utopía eficaz. Una utopía que sí tiene ligar. Tiene tópica. La eficacia de la utopía radica en que al negar el saber cultural, establecido como cultura dominante, devela lo que está negado en esa cultura poniendo palabras donde sólo había silencio.

Hablemos del contexto histórico-social. A nadie resulta ajeno el paralelo babilónico con lo acontecido en nuestro país. Los intentos de construir condiciones sociales más justas parecen una y otra vez utopías. ¡Cómo negar la confusión de lenguas, la dispersión de pueblos, la desaparición de gentes, la muerte de muchos!

Mas el mito de Babel tiene una salida: la convocación de dispersos, la convocación de experiencias, la convocación de esfuerzos. Quienes estamos en estas prácticas, podemos no estar ajenos a este esfuerzo. Más allá del accionar político como individuos sociales, nuestro quehacer opera sobre lo silenciado. El silencio como palabra diferida, puede llegar a adquirir el valor de estrategia válida frente a la represión máxima. Pero sólo como palabra diferida. Silencio que busca palabras en el adiestramiento de la escucha, que advierte sin negar. Hoy resulta, momentáneamente, más fácil hablar. Importa extender y consolidar la oportunidad de romper tanto silencio.

Voy a leer algunos párrafos finales de un trabajo que presenté en un congreso tiempo atrás, cuando aun era un poco más difícil hablar, reivindicando aquél que, desde su silencio lúcido, prepara la irrupción de su propia palabra.

Decía entonces: "Pero estos silencios representan no sólo estrategias, sino adquisiciones de un adiestramiento en la escucha y advertencia del pentimento –o sea lo que se dibuja en fondo- que la confusión de lenguas va haciendo surgir, brumosamente, tras la claridad aparente del discurso oficial. Quien asume esta habilidad se transforma –como gustaba decir Pichon Rivière aludiendo a alguien válidamente analizado- en un líder, quizás aun enmudecido, pero haciendo hablar los cambios visibles de su actitud. El efecto interpretación permitirá, a su tiempo, la puesta en palabra y el pasaje a la acción, de esta actitud. El individuo se irá recortando, instituido desde su nuevo saber, como institución utópica contrastando con su entorno. Puede que la conciencia de sí sea sólo medida de lo posible y no aun medida de lo real. Más trabajará su pertenencia institucional apurando la crisis dormida en lo establecido. La institución y su cultura en tanto alienada y alienante, perderá la significación de dadora primaria de identidad para adquirir valor de instrumento trasformador. Valor político".

Con toda intención, decía entonces y repito hoy, he procurado teñir estos últimos párrafos de un coraje utópico, en el sentido develador que doy al término, imaginando a este líder de eficaz y económica palabra, como aquel personaje que refiere la milonga borgiana cuando dice: "...alto lo veo cabal- con el alma comedida- capaz de no alzar la voz- y de jugarse la vida".

En un momento histórico en que es una amenaza cierta la mediocridad prepotente dibujada por momentos propuesta política, el individuo secreto, multiplicado en lúcido silencio, no es hombre callado, es hombre que calla, hasta que las procesiones vayan por fuera. Sólo falta el replique de campanas oportunas convocando dispersos. La Bastilla también era una torre, hoy es un símbolo.

Voy a terminar con una cita de Roland Barthes que sí conlleva cierto valor utópico, como anhelo sino imposible, tal vez lejano. Es que, como decía antes, el deseo perfora los envases, incluso el de este texto. Vaya pues en esta cita mi deseo que, como todo deseo, pretende mezclar no por secretismo, sino por cierta superación de la contradicción lógica, lenguajes y dialectos hoy incompatibles.

Dice Barthes: "En ese momento, el viejo mito bíblico cambia de sentido. La confusión de lenguas deja de ser un castigo. El sujeto accede al goce por la cohabitación de los lenguajes que trabajan conjuntamente el texto de placer de una Babel feliz".

Consideraciones actualizadas

Posteriores a los trabajos de 1981 y 1993
Fernando Ulloa - Julio 2000

Hasta aquí he presentado antiguos textos, luego de introducirlos, que reflejan mis opiniones acerca de la institución psicoanalítica, tanto a partir de mi pertenencia formal a la APA hasta el cismo de 1971 como, y básicamente, la experiencia extraída de las distintas ocasiones en que trabajé, pretendiendo sostenerme pertinentemente como analista, con diferentes instituciones de las que podría considerarme consultor externo.

No es que en estos treinta años (el doble del tiempo en que fui miembro efectivo de la APA, haya permanecido ajeno a los importantes beneficios de la terceridad dada por la relación con otros colegas psicoanalistas. No en vano suelo señalar que la clínica psicoanalítica es un oficio en soledad, ya sea por lo inefable como algo propio de nuestro quehacer, o por el silencio que obliga la abstinencia, ya sea como gravamen ético o como recaudo metodológico. Una soledad que impulsa al encuentro Inter-pares.

Por otra parte, la discusión clínica de propia y ajenas experiencias, es un momento privilegiado para considerar la calidad y la eficacia metapsicológica de una teoría, despojándola de lo que aun queda como remanente del goce –tal vez exhibicionista- o como resistencial encubrimiento personal, borroneando lo sustancial a saber y a transmitir. Es este levantamiento de lo superfluo que opera en una teorización, lo que permite que una producción psicoanalítica hable no tan sólo del inconsciente, sino al inconsciente. Entonces -tal como acontece con la poesía- es posible lograr eficacia transmisora, haciendo decir a las

palabras lo que las palabras no alcanzan a decir, y esto sin el aditamento equívoco de lo rebuscado, sino con la tenue claridad propicia a la transmisión metapsicológica.

Podría pensarse que esto es una función esencial de la institución psicoanalítica, de hecho es lo esperado y es lo que ocurre cuando la institución no desmiente en la práctica lo que sostienen sus propósitos. Pero encuentro que esta situación es más propicia y frecuente por fuera del peso de lo instituido y los costos "de mantenimiento" que esto implica para la producción psicoanalítica.

A lo largo de estos años no he permanecido alejado de los beneficios del acompañamiento amigo y su lugar dentro de distintos dispositivos psicoanalíticos, ni tampoco de la posibilidad de acrecentar la inteligencia clínica en el juego plural del intercambio. Hace mucho que integro FORO, un encuentro entre psicoanalistas, la mayoría salidos de la APA en los comienzos de los años ´70, aunque alguno permanece miembro de la institución psicoanalítica. Periódicamente nos reunimos en torno a una mesa amiga con valor de domus, o domicilio, el "del pan y el vino" (más queso que pan), que apunta a lo personal y doméstico sin el precio, no siempre justo, de aproximar domesticación como obligada o vocacional servidumbre instituida.

En este sentido FORO no es una institución psicoanalítica. Ha permanecido vigente para nosotros a través de los años, según un estilo propio, que comunica a un conjunto de "solistas" en encuentros quincenales. Cada tanto hacemos pública presencia en ámbitos ampliados. El último, y con buen suceso, fue en Barcelona coasociados con IPSI bajo el significativo título que presidían las jornadas: "Transformaciones ...". Años antes también mantuvimos reuniones durante un año discutiendo y discurriendo acerca de las condiciones de producción del pensamiento crítico y de la naturaleza de dicho pensamiento. Fue una experiencia particularmente interesante, encuadrada en una organización que intencionalmente llamamos "Asociación Libre". Estaba integrada por invitados que provenían de otros oficios de la palabra, próximos y diferentes del psicoanálisis: la filosofía, la sociología, la política, el teatro, la música, etc. Y por supuesto, psicoanalistas. Pero nos habíamos propuesto un lugar y una posición en el debate que mostrara, a partir del clásico texto de Freud: "Del múltiple interés del Psicoanálisis para otras disciplinas ", la otra cara, en una experiencia más próxima al múltiple interés de los psicoanalistas por otras disciplinas.

Pero si caracterizo mi experiencia psicoanalítica durante estos treinta años, diré que he optado prevalentemente por lo que en el texto del año ´93, que articula la institución psicoanalítica con la utopía, conceptualizo como la institución virtual. Una institución virtual "materializada" en distintas instancias de tiempo, que van desde lo breve y lo mediano a lo muy sostenido: grupos de estudio, equipos de trabajo, seminarios, ateneos clínicos, etc. –y aun jornadas y congresos. En algunas ocasiones estos encuentros logran la intensidad de lo que habré de describir, un poco más adelante, bajo la denominación de "recintos de perelaboración", necesarios al acompañamiento y desarrollo de las distintas etapas de capacitación de un psicoanalista. Capacitación que comienza por el noviciado, sigue luego por los "amores teóricos", y marcha hacia el oficio psicoanalítico entendido como una forma de vivir. Esto último contradiciendo el conocido aforismo, algo cínico, y no por eso inexacto, que afirma que la vida es eso que acontece mientras uno hace otra cosa. Un oficio como vocación que alude no sólo a un determinado quehacer, sino a una manera de hacer. Si en el noviciado prevalecieron las identificaciones necesarias para que el novato pueda sostener sus comienzos, identificándose con maestros vivos o con aquellos a quienes atribuye maestría, por lo que tenderá a "profesar" a la manera de ellos, fácil es entender que de este profesar resulte un período durante el cual el novicio consolida su profesionalidad, en cuanto a la ética propia de una profesión y en cuanto a la economía de procederes. Vendrá luego un largo trayecto, el de los "amores teóricos", acrecentados ya sea en los libros o en las propias producciones. Es el tiempo de asumir las propias pertenencias como base de la pertenencia conceptual de un analista. De no mediar lo propio, es posible correr el riesgo de que una pertenencia conceptual sea sólo oportunista. Si insisto en la cuestión de la pertenencia, también debo insistir en que ella es función de la curiosidad, término profundamente entrelazado a cura, como curación y tan alejado del otro significado de cura, el de "pastor de almas". De haber proximidad con esto último, el novicio podría quedar detenido en la condición de predicador, predicando a la manera del pastor a quien sigue.

De un novicio, mientras permanece en esta condición, puede decirse que es lo que le hicieron, sea esto bueno, malo, pésimo, etc. De la misma manera, en los amores teóricos uno será reconocido por lo que hace. Pero si este proceso se va desenvolviendo y las identificaciones que hicieron andamiaje se disuelven a su tiempo, se irá aproximando el tiempo del oficio. Aquí, sin desconocer lo propio del rigor de la

profesión, se logra ir más allá de ella, en tanto ya no se es lo que se hace sino que se abre la chance de hacer lo que se es.

Desde estas consideraciones es que voy a intentar responder, algo escuetamente, a la siguiente pregunta: ¿Qué es lo propio de la institución psicoanalítica?

Una primera forma de responder, respuesta algo obvia, es pretender que la institución psicoanalítica constituya una oportunidad para no desmentir en su funcionamiento, aquello que el psicoanálisis propone en sus producciones metapsicológicas. De hecho esto incluye la consideración ya expresada según la cual, siendo el psicoanálisis una práctica en soledad, los analistas se convocan al encuentro.

Suelo aludir -no sólo yo- a las instituciones en general como "ese oscuro objeto de trabajo". La institución psicoanalítica, con frecuencia desmiente su condición de tal (y es casi imposible que no tienda hacerlo), por el cruce entre el estatuto consensual de lo instituido y el estatuto propio del psicoanálisis, de hecho no consensual. Estatuto en que cada analista articula singularmente la ética de su deseo con la de su con la de su compromiso. Es así que este oscuro objeto de trabajo suele resultar pesado objeto (¿yoico?), situado por encima y en general a la derecha del psicoanálisis. Aquí derecha connota el sentido habitual que el término tiene en sociedad. Si se tratara de un corrimiento a la izquierda, posiblemente también caeríamos en otro contratiempo del psicoanálisis. Aquel que se da cuando los psicoanalistas se asumen militantes de su causa. Pero ya situar este pesado objeto por encima del psicoanálisis es bastante problema.

En esta situación en que el psicoanálisis viene a ser encimado por la institución, resulta importante no eludir la dinámica conflictiva del efecto Torre de Babel que resulta del choque de estatutos. Será cuestión, entonces, de no eludir tampoco el trabajo de convocar dispersos sin estandarizar saberes, ni postergar cismas cuando la disolución es propicia a favorecer la afiliación institucional según el deseo de cada uno.

Hasta aquí esta institución corresponde bastante a mi trabajo de 1993, "La institución psicoanalítica, una utopía", donde caracterizo tres instituciones, o tres modalidades, psicoanalíticas: iglesia, escuela e institución virtual. En los últimos años, es esta última la que más corresponde a mi experiencia, privilegiando la idea de 1981, acerca de que la neurosis de transferencia es la más original y básica institución freudiana, y el núcleo de todas las otras.

Pese a mi simpatía por la institución virtual, es posible que ésta no tendría expresión significativa sin la existencia de instituciones formalmente establecidas, con sus ventajas y desventajas. Tal vez cabe pensar a la institución virtual como un estado, un desarrollo no ajeno a la existencia de la institución formal, en última instancia no ajena al deseo personal y al modo según el cual, cada uno estructura la ética de su deseo y de su compromiso. Es probable que quien optó por la institución virtual responda a un compromiso político, más encaminado hacia lo social, que aquél que lo hace por la formal, probablemente con un compromiso mayor con las políticas institucionales.

Quiero volver sobre la institución psicoanalítica girando en torno a la neurosis de transferencia. Los dos pilares de la neurosis de transferencia son la asociación libre y la atención libremente flotante, pilares que constituyen básicamente intenciones. Digo esto porque es imposible, tanto asociar libremente como mantener una atención libremente flotante. Pero en la intención de hacerlo reside la diferencia. Decía Freud que gobernar, educar y analizar, eran tareas imposibles; es claro que dejan de serlo cuando se afirma la intención de gobernar, de educar y de psicoanalizar.

La idea de este modelo institucional podría ser expresada así: "La institución psicoanalítica: una intención".

Si bien no he escrito de manera explícita un texto que así se llame, es una idea que con frecuencia expreso en debates y en diferentes textos. Estas instituciones se corresponden a situaciones de encuentros diversos y habituales: seminarios, grupos de estudio, etc., y más concretamente, en mi experiencia, en todo lo que he dicho aludiendo a FORO. También tendría que incluir en la misma categoría un grupo de trabajo en prácticas y abordajes psicoanalíticos de las instituciones asistenciales y docentes, prevalentemente las que integran el campo público. Este grupo tiene más de una década de funcionamiento bajo el nombre de H8. Se trata de una institución de procesamiento, en general psicoanalítico, que se ajusta a la idea, que luego desarrollaré, como recinto de perelaboración.

Hace poco tiempo que también integro un grupo con un nombre entre gracioso y doméstico: FIDEOS CLÍNICOS (resulta que nos reunimos a cenar en casa de uno de nosotros). Se trata de un grupo de psicoanalistas y psiquiatras que discutimos y procesamos cuestiones acerca de pacientes no sólo graves, sino de muy difícil manejo clínico. FIDEOS CLÍNICOS, para mí, tiene un carácter muy particular, porque no responde sólo a la búsqueda de acompañamiento frente a la soledad que estos pacientes exacerban, sino que podría decirse, de manera algo metafórica, que esta agrupación de psicoanalistas y psiquiatras -estos últimos también con formación psicoanalítica-, no sólo produce un oportuno procesamiento clínico desde las perspectivas de ambas disciplinas, sino que conlleva la intención de "internar" al clínico, a cargo de una difícil construcción terapéutica. “Internarlo" en un dispositivo de procesamiento clínico solidario, algo así como establecer alguna instancia de institucionalización que haga posible conducir, desde la complementación psicoanalítica y psiquiátrica, una situación que por su gravedad abarcativa aparece imposible de conducir. Nuestro grupo crea la intención de hacerlo y en eso precisamente también radica la diferencia entre lo imposible y lo posible.

Una tercera manera, algo más elaborada, pero que va incluyendo a las anteriores, de responder acerca de lo propio de la institución psicoanalítica, supone pensarla como la convergencia de tantos aconteceres psicoanalíticos como psicoanalistas integren ese campo. Cuando digo aconteceres psicoanalíticos, comienzo por señalar el inaugural acontecer del propio Freud. Muy sucintamente diré, de un tema tan extenso, que antes de dicho acontecer freudiano, al continente inconsciente correspondía la denominación de "lo inconsciente", así con artículo neutro presidiendo y adjetivando inconsciente. En el arduo proceso del propio análisis -que Freud denominó "autoanálisis" y que en escritos anteriores yo empleé el mismo nombre inadecuado por toda la connotación que de autoerótico tiene-, éste "lo" inconsciente -sueños y demás producciones inconscientes mediante-, permitió a Freud acrecentar significativamente la construcción de su teoría psicoanalítica. Entonces lo inconsciente, y la metapsicología como reflejo del mismo, vuelto sobre aquello de lo que es reflejo, trocó lo inconsciente en el inconsciente personalizado de Freud y de cualquiera que posteriormente asumiera este oficio. Es que el inconsciente no tiene propietario, pero admite una relación personalizada. Tiene sí, propietario el campo metapsicológico de cada analista, y esto entendiendo la metapsicología, no sólo como algún valioso texto, sino como la actitud, la manera de ser, de un analista en todo acto psicoanalítico, y en especial, para el caso, cuando se trata de inter-pares, con intención de producir psicoanálisis. La metapsicología no sólo es reflejo teórico del inconsciente, sino parte de ese acontecer donde, dicho muy escuetamente, lo inconsciente hace psicoanálisis, y el psicoanálisis vuelto sobre él, hace a el inconsciente.

Si el campo y su producción metapsicológica, a diferencia del inconsciente, resulta pertenencia de cada psicoanalista, en tanto consecuencia del personal acontecer en que advino a tal condición, es dable esperar que del debate que confronta producciones singulares, estas se vayan despojando del plus de goce, quizá exhibicionista, y de los valuartes resistenciales incrustados en toda teorización. El beneficio resulta en que dicha teorización va adquiriendo eficacia transmisora, suficiente para "hablar" al inconsciente y no sólo del inconsciente. De hecho una teoría así, deja de tener propietario y pasa a "ser del que la necesite", por ser parte del edificio conceptual, digamos universal, del psicoanálisis.

Este ámbito de debate, que tanto puede darse, con características propias de la institución iglesia, o de la institución escuela, o de las diferentes instancias de la institución virtual, es un ámbito que voy a denominar recinto de per-elaboración. La idea de recinto es fácil de entender, en tanto alude a todo ámbito donde se debate públicamente, ya sean leyes, políticas, teorías, métodos, etc. Mas lo propio de un recinto es que sus paredes no son los muros materiales que lo entornan, sino que están constituidos, metafóricamente, por lo que no se dice dentro del recinto, tal vez sí en los pasillos. Concretamente, por lo que queda sin decir por parte de cada uno, ya sea por inhibición o por estrategia.

A medida que el debate de ideas avanza y se crean mejores condiciones, las paredes metafóricas del recinto se harán cada vez más permeables para que tenga lugar lo que no fue dicho ahí, o en ninguna parte. Esto, sin olvidar que la palabra siempre es una estrategia, pero es por la palabra que circula la producción psicoanalítica.

En cuanto a la idea de per-elaboración, si bien en psicoanálisis alude a un proceso complejo mediante el cual alguien va haciendo consciencia acerca de sí (me doy cuenta que siempre supe lo que acabo de saber...), sólo señalaré que el término per-elaboración contiene la partícula "per", con su doble significado de intensidad y de prolongación en el tiempo. El término "perdurable" ejemplifica bien esta situación. De este intenso intercambio de campos metapsicológicos propicios a la producción de pensamiento crítico, es

que se consigue ese efecto de per-elaboración con intensidad en el tiempo. La idea más extendida del término, aunque no quizá la más exacta, alude a aquello que acontece cuando un paciente se va curando y no se puede dar cuenta del por qué de ese avance desde la causalidad interpretativa.

Pues bien, la institución psicoanalítica, en tanto recinto de per-elaboración, no solamente deberá acrecentar la circulación de la palabra, sino constituir una instancia no ajena a los factores de curación. Por supuesto, cuando desmiente en los hechos lo que dice en la teoría, también puede convertirse en factor de enfermedad.

Lo dicho acerca del recinto per-elaborativo permite concebir el intercambio de ideas psicoanalíticas, y también su clínica, como un proceso productivo de pensamiento crítico. Para exponer sucintamente lo referido al pensamiento crítico, señalaré que el verbo "suceder", en su connotación de sucesivo a lo anterior, es propio del pensamiento lógico cuando a partir de algunas premisas que dan cuenta de un campo determinado, es posible deducir un nuevo pensamiento. Pensamiento que referido a la clínica permite afirmar que los diagnósticos suceden, es decir se leen. Pero hay otro verbo, "acontecer", ya no referido básicamente a lo anterior, sino que juega sus efectos a futuro, y esto es algo propio del pensamiento crítico. Podría agregarse que así como suceder remite a diagnósticos que se leen, acontecer lo hace a pronósticos que se construyen.

En relación con el pensamiento crítico, propio de un recinto de per-elaboración, habría que señalar que no hay pensamiento crítico sin procederes críticos. Entonces la institución psicoanalítica que ahora estoy imaginando, más que describiendo, es fundamentalmente un proceder crítico, como lo es, en general, la clínica psicoanalítica, promotor de un pensamiento de igual naturaleza.

En la ya comentada experiencia propiciada por FORO, donde se trabajó la producción de pensamiento crítico, al dispositivo que enmarcó ese trabajo lo denominamos "Asociación Libre". Un dispositivo que configuraba la intención de un recinto de per-elaboración.

Entonces, el nombre que asignaría a la institución que estoy dibujando, tal ves bastante utópicamente, sería el de "Asociación Libre: un recinto de per-elaboración".

Es posible que este modelo no se corresponda necesariamente con una determinada institución psicoanalítica, sino con momentos dados en cualquier convergencia de psicoanalistas que intercambian ideas y experiencias a partir de su práctica clínica, y de su práctica teórica, y que no desmienten la intención del acontecer psicoanalítico. Desde esta perspectiva puede pensarse que la institución psicoanalítica más formalmente establecida, puede albergar en su ceno esos momentos que la validan como inherente al psicoanálisis.

APA Buenos Aires

(Capítulo 5 de "El libro de las separaciones", Ed. Sudamericana)

Emilio Rodrigué

La historia del psicoanálisis en la Argentina es portentosa, como las Minas del Rey Salomón. Sostengo la siguiente tesis: Buenos Aires en 1945 y Viena en 1905 se parecen, encontraron oro en el continente negro del inconsciente.

La onda freudiana llega a Buenos Aires en la década del 40. Se podría pensar que el psicoanálisis latinoamericano nació en el Río de la Plata. Más no fue así: el Perú de Honorio Delgado y el Brasil de Durval Marcondes, nos ganaron de mano. Delgado, en 1926, escribe una biografía de Freud, siendo el primero en conjeturar que Jacob Freud, padre de Sigmund, tuvo tres esposas en lugar de las dos que la historiografía oficial le otorga. El segundo, Marcondes, en 1936 se tumbó en el diván de Adelhaid Koch, importada del prestigioso Instituto de Berlín (Adelhaide Koch, vienesa de rostro agradable, que podía ser la hermana fóbica de Mimi Langer). Delgado, que yo sepa, nunca clinicó. Marcondes fue un psicoterapeuta erudito.

Buenos Aires entró en el pareo con la llegada de Angel Garma en 1938. Pero, como nos dice Vezzetti, en su excelente libro ***Las aventuras de Freud en el país de los argentinos,*** la historia del freudismo es diferente de la historia del psicoanálisis. O sea, Freud como icono cultural antecede al psicoanálisis clínico de diván. La historia del freudismo comienza con José Ingenieros que ya en 1904 menciona a Freud en sus textos. Sucede que el autor del ***Hombre mediocre*** lee a Freud desde Janet, su archirrival francés.

Janet merece un aparte. Famoso al comenzar el siglo, fue mágicamente borrado del mapa. Olvido cruel que intriga al perspicaz Ellenberger: "Es como si una mano misteriosa hubiese borrado la memoria de Janet". Algo semejante ocurrió con Lamarck frente a Darwin. El eclipse de Janet aparece dramáticamente ilustrado cuando se piensa que Freud tiene en el hospital de la Salpetrière una placa que conmemora su breve paso durante el invierno de 1885 y que ninguna placa registra el trabajo de más de treinta años de Janet, discípulo dilecto de Charcot, en el mismo lugar. Para mi no cabe duda que Janet fue eclipsado por la gigantesca sombra de Freud. Los grandes hombres, como los árboles gigantes, son asesinos, ningún rival crece bajo su sombra.

En 1904 Ingenieros se siente incómodo frente al "pansexualismo freudiano " y me imagino que estaría más en casa con el "estado hipnoide" de Breuer. Juan Beltrán también habla positivamente del psicoanálisis, mas con la misma reserva, la "sexomanía" de Freud le incomoda. El pansexualismo de Freud en realidad mortificó a muchos. El sutil Jung tuvo una entrada más fácil, sobre todo en los países de habla latina. Y, dicho sea de paso, los críticos en parte tenían razón, el "sexo freudiano" fue el primero a ser revisado dentro del movimiento psicoanalítico. Pero el psicoanálisis no hubiese tenido el éxito "revulsivo" que tuvo de no mediar el escándalo del sexo.

Llama la atención que en la Argentina, a pesar de la excelente traducción de Lopez Ballesteros, la intelectualidad porteña, bajo la influencia de Victoria Ocampo, leía un Freud en francés y se preguntaba si el inconsciente no era, al final de cuentas, un invento de Bergson.

Algo aconteció al promediar los años cuarenta, como coletazo distante de la Segunda Guerra Mundial. Marx, Freud y Nietzsche son descubiertos por la juventud porteña de una clase media en expansión. Elisabeth Roudinesco comenta: "En esta sociedad que refleja como un espejo a Europa, cuando los hijos de inmigrantes comenzaron a acceder al poder, el psicoanálisis parecía proporcionar un conocimiento de ellos mismos, de las raíces, de los orígenes, de la genealogía. En este caso singular, no se trataba tanto de un acto curativo médico, reservado a los verdaderos enfermos, como de una terapia global al servicio de una utopía comunitaria. De ahí su éxito, único en el mundo, en la clase media urbana. De ahí su libertad extraordinaria, su riqueza, su generosidad y su distancia de todos los dogmas". Creo que al final la Roudinesco exagera ***un peu***, pero el "fenómeno argentino" fue realmente extraordinario.

Entonces hay que hablar de los argentinos, mezcla rara de camaleón y de pícara melancolía. Nosotros, como los japoneses, somos excelentes clonadores de culturas ajenas; no tenemos el talento nipón pero, "modestamente", como decía Vittorio Gassman, nos defendemos. En los años treinta y subsiguientes

supimos asimilar a la perfección los productos culturales europeos. Nuestra geografía e historia nos coloca en una posición, digamos, versátil. Somos bicéfalos, con una cara vuelta a las Europas, mientras que la otra es más umbilical, más "cabecita negra".

Roudinesco piensa que esta versatilidad del psicoanálisis platense floreció a pesar del régimen peronista instalado, con su correspondiente represión. No concuerdo con ella. No la culpo, es muy difícil para un extranjero comprender el avispero peronista. A riesgo de ser quemado en la hoguera, yo diría que fue precisamente durante el movimiento peronista que el psicoanálisis decoló exitosamente en Buenos Aires. Perón y Garma fueron los líderes naturales de los nuevos tiempos. Cada época tiene un líder que calza, como pieza maestra, en el mecano social del momento.

Partamos de la base que tanto el peronismo como el psicoanálisis no son estructuras democráticas. Freud, en 1908, antes del primer congreso psicoanalítico de Nuremberg, le escribe a Ferenczi: "¿Qué piensa usted de una organización más rigurosa, con la formación de una asociación?". Ferenczi, a vuelta de correo, responde: "Yo no pienso que la concepción psicoanalítica del mundo conduzca el igalitarismo democrático. La ***elite intelectual*** de la humanidad debe conservar su predominio. Creo que Platón preconizó algo semejante [el énfasis en "elite espiritual" es de Ferenczi]". Freud entra en la misma onda: "Alguna vez ya pensé en la hegemonía de los filósofos platónicos". A continuación entra en un clima conspiracional: "le encarezco el silencio, por su propio bien, tenga cuidado en lo que concierne a la organización". Lo curioso es que Ferenczi resultó ser el más democrático de los pioneros, el único que no llegó a ser presidente de la IPA. El psicoanálisis y el peronismo no son emblemas de la democracia. Se desconfiaban mutuamente, no se tenían simpatía, pero coexistían pacíficamente.

Continuando con el psicoanálisis y el peronismo, me gustaría trazar un contrapunto delirante entre Juan Domingo Perón y Francisco José, Emperador Austro-Húngaro, en los tiempos de la Monarquía Dual. El siglo XIX, en Europa, fue esencialmente nacionalista, cuna de las naciones modernas. Encontramos su paradigma en Francisco José, coronado emperador a los 18 años, en 1848. Durante 60 años dominó la política de la Europa Central, imprimiendo su cuño al imperio. Mimi Langer dice en su autobiografía: "Viví un complejo de Edipo Imperial... En 1917, cuando yo tenía siete años, año de la revolución bolchevique, murió el emperador Francisco-José. No lo podía creer, era como si hubiera muerto Dios... Que yo creyera en la inmortalidad del Emperador indica que, para toda mi familia, y quizá para la burguesía austríaca, el imperio de Francisco José, a pesar de sus contradicciones políticas y sociales, era inmutable". Se puede decir que Perón fue nuestro Edipo Imperial.

La sociedad de fin de siglo vienesa trajo un brillante renacimiento cultural en toda una generación de intelectuales que va de Freud a Wittgestein, de Kafka a Weininger, de Richard Strauss a Mahler. Algo parecido aconteció, respetando las diferencias, en la Argentina de Evita y del Che Guevara, de Borges, Cortazar y Astor Piazzola.

En los primeros tiempos de la APA, cuando la asociación tenía su pequeña sede en la calle Juncal, un agente de seguridad, por resolución policial, estaba presente en los seminarios, parado junto a la puerta. Una diversión nuestra, lo juro, era inventar casos clínicos escabrosos, tipo doncellas con padrillos, y ver la cara que ponía nuestra centinela.

Los tiempos míticos siempre son heroicos. Juncal en Buenos Aires en 1943 recuerda las Reuniones Psicoanalíticas de los Miércoles en la Viena de 1903. Stekel nos dejó un vívido testimonio de la época: "Las primeras reuniones fueron fuente de inspiración, cada miércoles elegíamos un tema al azar y todos participábamos vivamente en la discusión. Existía una perfecta orquestación entre los cinco. Fuimos pioneros en tierras extrañas y Freud era nuestro líder. Chispas saltaban de nuestras mentes y cada noche nos aguardaba una revelación".

Hay momentos grupales en que las chispas saltan y yo asistí a uno de esos grandes momentos a partir de 1945, cuando ingresé como candidato a la Asociación Psicoanalítica Argentina.

En el 12 de diciembre de 1942 el Acta de Fundación de la Asociación Psicoanalítica Argentina (APA) fue firmada y llevaba cuatro firmas: Celes Cárcamo, Angel Garma, Enrique Pichon Rivière y Arnaldo Rascovsky.

La Roudinesco tiene lo siguiente a decir: "Formados en las reglas clásicas del análisis didáctico, tuvieron como primera tarea en el seno del joven grupo argentino, de ser los analistas didácticos y los supervisores de sus colegas. En esas circunstancias, los pioneros argentinos, lejos de reproducir la jerarquía de los institutos europeos, donde dominaba la relación maestro/discípulo, formaron más bien una 'república de iguales'".

Un año después, en tiempo récord, la APA fue admitida a la cofradía de la IPA, En ese mismo año de 1943 aparece la ***Revista de psicoanálisis.*** Desde el comienzo la producción escrita del grupo fue copiosa, otro punto en común con la sociedad analítica de Viena de comienzo de siglo.

Montemos la escena y presentemos sus personajes:

Celes Ernesto Cárcamo, psiquiatra de linda pinta de gaucho refinado, fue a Europa en 1936 y comenzó su formación en Neuropsiquiatría en el Hospital Sainte-Anne, bajo la dirección de Henri Claude, jefe de la escuela dinámica organicista francesa, uno de los profesores de Lacan. Es bien probable que Cárcamo y Lacan se cruzaran en los pasillos del hospital Sainte-Anne, el primero entraba en cuanto el segundo salía. En ese mismo año Cárcamo inició su análisis con Paul Schiff, que luego se distinguirá por ser el único analista francés a entrar en el ***maquis***, o sea, en la guerrilla contra los alemanes. Cárcamo fue admitido en el Instituto Psicoanalítico de París. En 1939, dada la inminencia de la guerra, él anticipa su retorno a Buenos Aires. No sé si completó su formación. En Buenos Aires, Cárcamo retoma el contacto con Angel Garma que había conocido en Francia.

Cuando Angel Garma arriba al Río de la Plata, en 1938, a los 34 años de edad, traía consigo un buen bagaje psicoanalítico. Nacido en Bilbao en 1904, se interesó por la psiquiatría desde su tiempo de estudiante, bajo la influencia del versátil Gregorio Marañón. En 1927 se traslada a Berlín para especializarse. Un año después ingresa en el Policlínico de Berlín, donde Max Eitingon, la eminencia parda del psicoanálisis, lo recibe con los brazos abiertos. Eitingon le recomienda analizarse con Teodoro Reik. En el mundo todavía pequeño del psicoanálisis, Garma comparte el diván con Paula Heimann, mi futura analista. Sus supervisores fueron Karen Horney y Otto Fenichel. En 1931, habiendo cursado seminarios y los requisitos de formación, Garma regresa a España, donde ejerce como psicoanalista durante cinco años, en Madrid, en medio de una fuertísima resistencia psiquiátrica. Emigra a la Argentina, donde vivían sus hermanas, cuando estalla la Guerra Civil. En Buenos Aires su clínica pronto prosperó, conociendo una talentosa camada de psiquiatras jóvenes, ansiosos por analizarse. Entre ellos estaban Arnaldo Rascovsky y Enrique Pichon Rivière. Garma sin duda reconoció en ellos el fuego analítico de los pioneros; fuego que él propio desplegaba en grado sumo. Pocas veces conocí fanáticos del calibre de Garma y Rascovsky. Hay algo que admiro en Garma: su capacidad picapedrera de analizar los mitos, siendo mil veces más freudiano que Freud. Eso lo llevó a concluir, por ejemplo, que la Virgen María era una puta, el pesebre, con su lucecita, un prostíbulo y los Reyes Magos, llevando regalos, sultanes de farra en una noche trasnochada en Belén. Justo el tipo de pensamiento blasfémico que sólo un psicoanalista español puede desplegar. E Ingenieros, repudiar.

Enrique Pichon Rivière nació en Ginebra en 1907 y pasó la niñez en el Chaco y en Goya, provincia de Corrientes. Su madre lo mandó a Buenos Aires a estudiar medicina, donde, según Jorge Balán "llevaba una vida bohemia, al borde del alcoholismo, plena de fascinación por la loca revolución intelectual porteña de los años 30 y los textos de Roberto Arlt". De ahí data su interés por Lautreamont. En esos tiempos se hizo amigo de Federico Aberastury, grafólogo, talentoso y fronterizo, que lo introdujo al psicoanálisis. Su puerta de entrada fue la lectura de Adler, o sea, el psicoanálisis y la educación. Tal vez esa primera vocación pedagógica, considerando su trayectoria ulterior en psicología social, nunca lo abandonó.

El joven Pichon Rivière organiza sus conocimientos en torno de tres polos: la Psicopatologia, la posición psicosomática y los textos de Lautreamont. Lautreamont fue para Enrique Pichon Rivière, el caso Schreber de Freud, la Aimée de Lacan.

En 1936 Pichon se recibe de médico y al año siguiente casa con Arminda Aberastury, estudiante de Filosofía y Letras, hermana de su amigo y mentor Federico. Enrique y Arminda, pareja elegante, culta y talentosa, hacen de su casa un salón literario. En 1938 los Pichon Rivière comenzaron a asistir regularmente a las reuniones dominicales de los Rascovsky.

Arnaldo Rascovsky tenía la misma edad que Enrique Pichon Rivière; nació en Córdoba y vino de chico a Buenos Aires con su familia. Hijo de un judío ruso de escasa educación y de madre analfabeta, el padre hizo una pequeña fortuna que luego perdió en la crisis económica de 1913. "El padre __ nos cuenta Jorge Balan __ nunca se recuperó de esa pérdida y murió en un oscuro accidente urbano en 1936, en el mismo año en que Arnaldo se entusiasma con la lectura de Freud y Jung". Poco después Matilde Wencenblat, bonita y joven heredera de las peleterías que llevaban su nombre, entra en su vida. Los Wencenblat eran muy ricos y la conversión de Arnaldo Rascovsky al psicoanálisis arrastró a toda la familia.

No puedo dejar de asociar a los Wencenblat con los Eitingon; dos grandes familias de ricos peleteros, ambos mecenas del psicoanálisis. [Disculpe la intromisión, pero si quiere saber más sobre Max Eitingon consulte el capítulo "Usted decide" en mi biografía de Freud].

Arnaldo y Enrique se hicieron rápidamente amigos. Fueron hermanos en Freud. Pero eran el Gordo y el Flaco, separados por cuna, etnia y biotipo; Arnaldo, pícnico, locuaz, expansivo; Pichon, longuilingo, esquizoide, reservado. Ambos eran entre talentosos y geniales. Arnaldo, como dije, se parece mucho a Adler; Enrique tiene una extraña semejanza, inclusive física, con Macedonio Fernandez. Por otra parte, ambos usaron la epilepsia como puerta de entrada a la teoría freudiana. Arnaldo, pediatra, estudia la "enfermedad sagrada" en su clínica infantil, desde la observación de reiterados casos donde el colecho es inductor del ataque convulsivo. Enrique se interesa por el "síntoma epiléptico" como fenómeno de conversión.

A este grupo de pioneros los unía la idea mesiánica de salvar al psicoanálisis amenazado por el destino incierto de la Segunda Guerra Mundial. Freud permanecería vivo en las márgenes del Río de la Plata. La antorcha pasaba de Viena a Buenos Aires. Y esta creencia tenía un cierto peso de realidad. La sombra del hitlerismo caía sobre el psicoanálisis, lo que aparece en evidencia en la correspondencia de Jones con Anna Freud en esos años. Fruto de esa inquietud fue la rápida aceptación de la APA como filial de la IPA, cosa que nunca ocurrió, ni antes ni después.

Mimi Langer nació en 1910 en Viena, hija menor de una familia asimilada y atea, de alto nivel económico. "Estuve en el colegio con el Hombre de los Lobos", solía decir. Su madre, según ella, era una judía "contrariada" que, se me ocurre, podría parecerse a la Dora de Freud. Ella fue la amante de Eugene Steinach, célebre cirujano, inventor de una cirugía de ligación de los testículos, que operó al propio Freud y que aparece citado en ***Más allá del Principio del Placer.***

Ya de adolescente, Mimi se inclinó por la izquierda. El clima político de la Viena Roja, después de octubre de 1917, era propicio para el marxismo y causa extrañeza que ella no fuera adleriana, ya que esa escuela estaba en la vanguardia de la izquierda psi. Se analiza, en cambio, con Richard Sterba, autor de ***Reminiscencias de un psicoanalista Vienés.***

Sucede que con Mimi puedo afirmar que la historia que cuenta la IPA, o sea la ***Asociación Psicoanalítica Internacional***, es falsa e hipócrita. Ernst Federn, portavoz de la institución dice, en su artículo "***Sobre los analistas políticamente activos",*** que "mientras Freud estuvo vivo, esto es, hasta la declaración de la Segunda Guerra Mundial, el movimiento psicoanalítico se comportó de una forma neutral" y da el ejemplo de Mimi Langer que "pudo ejercer su actividad política en Viena y en España". No puedo dejar de decir "ejercitariola". Basta abrir la autobiografía de Mimi para leer que "para proteger al psicoanálisis, el estado mayor que rodeaba a Freud decidió que ningún psicoanalista tenía derecho a realizar cualquier actividad en un partido político prohibido; en aquella época [1934], o sea, el partido comunista y el partido socialista" . De ahí que la militancia política y la formación psicoanalítica entraron en conflicto. El padre de Ernst, Paul Federn fue el que prohibió la entrada de Mimi Langer a la ***Sociedad Psicoanalítica de Viena***. Ella tenía poco más de un año de formación cuando fue denunciada por una paciente y tuvo que abandonar los seminarios, a pesar de que Kurt Eissler la defendiera.

Momento decisivo en su vida, Mimi, siguiendo su vena política, se embarca rumbo a España, en plena Guerra Civil, donde trabaja en el campo de batalla, como anestesista en los hospitales de campaña. Fue ahí donde conoció a la Pasionaria que la convidó con una legendaria aceituna. Fue ahí también donde conoció al cirujano Max Langer y se casó con él. Terminada la guerra civil, Mimi y Max emigraron al Uruguay, radicados en un pueblo costero cerca de Colonia. Ahora, escrutando su pasado con peine fino, me doy cuenta que ella dejó de clinicar durante sus cinco años en el Uruguay. Mimi hablaba poco de ese período. En ***Cuestionamos*** escribe al pasar: "1939, la muerte de Freud y el principio de la Segunda

Guerra mundial nos sorprendieron en un pueblo de Uruguay. Lavaba pañales de mi hijo y cocinaba para pensionistas".

Finalmente, en Montevideo, ella dio una conferencia sobre psicoanálisis y marxismo con el objeto de recaudar fondos para la ***Comisión de Solidaridad con la República Española***. En aquel tiempo, ella se sentía más marxista que psicoanalista porque, hablando de su inserción al grupo psicoanalítico argentino añadió en sus ***Memorias***: "¿Podría haber sido de otro modo? Creo que sí, pero elegí la solución más fácil, aceptar, a cambio de mi ideología, una ***Weltanshaaung*** psicoanalítica... Entonces renuncié al marxismo".

Esa conferencia la conectó con el psicoanálisis platino. En Buenos Aires conoce a Bela Székeli __ un húngaro radicado hacía tiempo y ya conocido en el medio psicológico porteño, fundador del ***Instituto Sigmund Freud***. Como dice Balan: "Székeli le pintó el panorama del psicoanálisis en Buenos Aires; por una parte estaba él, y por la otra, los ortodoxos liderados por Garma. Marie Langer se fue con los ortodoxos". Una heterodoxa se vuelve, pasajeramente, ortodoxa.

Mimi Langer fue recibida de brazos abiertos por los cuatro miembros fundadores y al año siguiente, con el aval de Richard Sterba, comienza a ejercer funciones didácticas. Así se completan los cuatro mosqueteros que ahora son cinco. Creo importante consignar la juventud del quinteto: Garma, el venerable del grupo tenía 39 años, en 1943, cuando se funda la APA; y Mimi, la menor, tenía la edad de Cristo.

Quiero presentar dos retratos de Mimi. El primero es de la feminista Marta Lamas: "Conocí a Marie Langer en 1974, en la privada de Goya en Mixcoac, a donde se instaló recién llegada de Buenos Aires. Yo había ido a ver a unos amigos, y de pronto apareció, con su cabello corto y sus ***blues jeans***, fumando y riendo, una mujer que me impactó. En el rato que estuve me enamoré de ella; su sentido del humor, su radicalismo, su manera tan libre de hablar, su expresión corporal, me impresionaron. Era la primera vez que veía a una mujer mayor tan joven y energética, tan atípica e interesante. 'Ya sé a quién me quiero parecer cuando envejezca', pensé".

El segundo retrato es una anécdota de Mimi en Cuba. Cortazar muerto, ella fue elegida como directora de la ***Casa de las Américas*** y conoció a Fidel. Este, con una copa de champán en la mano, le preguntó como se hacía el ***Apple Strudel*** [torta de manzana] y ella responde: "Esa, Comandante, es una pregunta machista, yo soy una militante política y no una cocinera". Conociendo a Mimi, existe la posibilidad que esa anécdota no sea apócrifa.

Comencé a asistir a los seminarios en la primera sede de la calle Juncal. Estábamos en 1946, a tres años de la fundación. Celebrábamos el séptimo año de la muerte de Freud. Nos sentíamos portadores de la peste, la nueva plaga que iba a revolucionar el mundo y nuestra sede era la nueva catacumbas ahí en el Bajo, a la sombra de la Torre de los Ingleses.

Balán, en su libro, ***Cuéntame tu vida****,* habla de mi de la siguiente manera:

> "Emilio Rodrigué comenzó su análisis con Arnaldo Rascovsky cuando tenía veintiún años, en marzo de 1944. Rodrigué, niño mimado de una familia francesa afincada el siglo pasado en Tucumán, dueña de ingenios, era por ese entonces estudiante de Medicina y quería ser analista. Rascovsky pronto le diagnosticó hipotiroidismo que se manifestaba en somnolencia, apatía y una actitud dependiente. El tratamiento lo mejoró a ojos vistas: de estudiante mediocre se convirtió en excelente alumno, ganó independencia económica, su vida sexual se volvió más adulta y desaparecieron los síntomas hipotiroideos. Para Rascovsky era un verdadero éxito terapéutico que describió en un trabajo publicado en la ***Revista de Psicoanálisis*** en 1946. Poco después Rodrigué que ya era candidato en la APA, se rebeló contra su analista y dejó su análisis. Primero fue a ver a Marie Langer, quien lo tomó por algún tiempo como paciente; luego, en 1947, se fue a Londres".

Bien, así contado, salgo mal parado. Soy un desastre: hipotiroideo, mimado, con sexualidad perverso polimorfa. Balán además pinta un paciente ingrato que tiene una cura milagrosa y, el muy desgraciado o desagradecido, rompe con su analista que tanto le dio. Balán, en su esfuerzo de síntesis, cargó las tintas. No fue bien así. En realidad, en la vida, las cosas nunca son "bien así".

En ***El Antiyoyó*** cuento la historia de ese primer análisis con cierto detalle. En 1946, cuando ingresé en los seminarios, entré en un grupo militante, con una misión: nos sentíamos misioneros al servicio de la causa psicoanalítica. La APA de los años 40 era muy pequeña, como en las escuelas rurales pobres de provincia con una sala única de aula, donde candidatos participaban junto a analistas ya formados. En ese año Arminda Aberastury, Heinrich Racker y Rebe Alvarez de Toledo, " repetían de grado" y se sentaban junto a Mauricio Abadi, Tallaferro, los brasileños Alcyon Bahía, Danilo y Marialzira Perestrelo y Walderedo de Oliveira, más el mejicano José Luis Gonzalez y algunos candidatos locales entre los que me incluía.

El Moro Abadi narra esos tiempos del siguiente modo: "Teníamos la idea de ser una gran familia, donde éramos todos solidarios, hablábamos un lenguaje en código que nadie de extra muros comprendía y accedíamos a un conocimiento superior, que todo lo podía resolver. El psicoanálisis era una herramienta todopoderosa para entender y curar a los individuos y también a la sociedad. Los seminarios adquirían una formalidad aparente, impostada, que se rompía cuando salíamos todos a tomar una cerveza en el bar de la esquina [se llamaba el Adams]. Yo, por ejemplo – continúa Abadi -- entré bajo la égida de una leyenda sobre la severidad de Arnaldo Rascovsky. Me contaron que cierta vez Rascovsky abrió un seminario preguntándole a Jorge Nollman lo qué decía Numberg sobre el tema del día. Nollman se quedó sin poder hablar, mudo, totalmente inhibido por cinco minutos, sin que nadie se animase a ayudarlo. Ese era uno de los tantos rumores terroríficos que circulaban, pero después, si yo lo trataba de usted a Arnaldo, él insistía en que nos tuteáramos, lo que no era común en aquellos días. Como el grupo era pequeño, todo se sabía aunque a menudo sólo se sabía a medias. Yo conocía la rivalidad entre Garma y Cárcamo pero, en realidad, sólo después supe los detalles. Dos destacados discípulos de Cárcamo, Tallaferro y Rebe Alvarez de Toledo, trabajaban con Pichon Rivière; yo suponía erróneamente que ellos estaban en el grupo de Garma, ignorando que Pichon, discípulo de Garma se había peleado con él".

Este texto trae cola. Yo estaba en el día que Nollman enmudeció. No fue bloqueo, sino un grave síntoma de malestar grupal: Nollman, discípulo de Cárcamo, no se daba bien con Rascovsky. Su silencio fue una penosa pulseada psicótica. El Moro está hablando de los primeros inevitables síntomas de la enfermedad juvenil de una utopía. Hablando de edad, los fundadores constituían, como vimos, una cúpula sorprendentemente joven. Jóvenes y brillantes, no le dieron lugar a la segunda generación que quedó aplastada. Sólo se salvaron Racker y Rebe Alvarez de Toledo. Nollman naufragó en la locura.

La APA, en ese entonces, pretendía ser un grupo de iguales y era, en efecto, un grupo muy cohesivo y cerrado. Partió, como vimos, de la idea mesiánica que la Argentina iba a salvar la obra de Freud y otra idea, también mesiánica, que el psicoanálisis todo lo puede y todo lo cura. En la ausencia de un líder absoluto, en el vértice de la pirámide, surgieron problemas dentro de la horizontalidad de las relaciones. En ese momento, los análisis cruzados tuvieron un efecto devastador. Angel Garma se separó de su mujer, Simone, cuando ella estaba en análisis con Cárcamo. Garma, conflictuado, procura a Mimi como analista. Mimi, a su vez, busca a Cárcamo como analista y el dispositivo explosivo estaba montado. Recuerda el caso de Freud, Tausk y Helene Deutsch.

En 1918, en Viena, Freud recusa analizar al talentoso pero problemático Victor Tausk y lo deriva a Helene Deutsch que, a su vez se analizaba con Freud. Este triángulo fue mortífero para Tausk y, según Roazen, lo llevó al suicidio. La situación triangular resultaba insostenible: durante los meses que duró el tratamiento, Tausk sólo hablaba de Freud con Helene Deutsch y ella sólo hablaba de Tausk en su análisis con Freud. Transferencia envenenada a tres bandas.

Las circunstancias hicieron que Mimi Langer pasara a ocupar el papel de Helene Deutsch entre Garma y Cárcamo. Ella le contaba a Cárcamo en asociación libre las andanzas de su paciente Garma. Cuando éste supo de los tubos comunicantes, el daño era irremediable.

El Moro Abadi tiene razón cuando habla de la omnipotencia imperante. Voy a dar un triste ejemplo. Cuando tenía 22 años, o sea, en mi segundo año de diván, Arnaldo me encamina la primera paciente: una mujer con ***Mal de Cushing***, enfermedad fatal de las suprarrenales. El mensaje: "¿Por qué no? El psicoanálisis puede curarlo todo, desde la tartamudez al cáncer". Trataba a la paciente en el Hospital Francés, ella era piel y huesos y estaba tan consumida que no toleraba el peso de las sábanas sobre las piernas. Día tras día la veía envuelta en el silencio de marasmo. Cierta vez, poco antes de morir, ella me llama mi nombre y tiende su mano huesuda y yo no le tendí la mía, lo que hasta hoy en día no me lo perdono. La técnica de la abstinencia no me lo permitía. Imperdonable. El episodio incidentalmente ilustra cuan verde estaba en la época.

Acabo de hacer una asociación estrafalaria que, de haberla pensado, nunca la hubiera comunicado a Paula Heimann, para no quemarme. Ahora caigo en cuenta que yo en le época era una especie de pequeño Jung de la APA. Gentil, en el sentido de no judío, "de buena familia", talentoso, con una cura milagrosa en mi curriculum. Cuando, vía e-mail, toqué este tema con el historiador Hugo Vezzeti, él se opuso terminantemente a verme como Jung, pero creo que la ecuación es válida, con un poco de soda. Hugo es mi superyó historiográfico

Bueno, Jung o no Jung, Arnaldo engendró un monstruo; el cambio había sido demasiado rápido y espectacular. El joven pasivo, abotagado, dependiente, dejó de serlo. [Bueno, lo de pasivo y abotagado es relativo, recuerden mi tercer lugar en Tucumán]. En 1945 pasé a liderar en los seminarios. Comienza a leer a Melanie Klein y a cuestionar la conducción de mi análisis. Arnaldo era un analista activo que "dictaba" el curso de la cura, para hablar en términos actuales. Si alguien me apura yo diría que Arnaldo fue un pensador tal vez más brillante que Adler, pero era un mal analista al pie del diván. Y yo dale que dale, machacando con las bondades de Melanie Klein y Fairbairn, criticando las interpretaciones recibidas; hasta que llegó el día en que el pobre Arnaldo no aguantó más y dijo:

__ Rodrigué, si no te gusta, jodete.

Me impactó el "jodete", sobre todo porque fue la primera vez que me tuteaba. Yo me levanté y me fui. Peligrosa separación.

Alcyon Bahía, candidato brasileño, acababa de pelearse con Garma. La joven APA se sentía amenazada, temiendo una reacción en cadena. Entonces se proclamó un edicto que decía que si un candidato dejaba su análisis didáctico ningún otro didáctico podría tomarlo. Su carrera quedaba trunca. Yo estaba realmente jodido. Fui a ver a varios didactas, Mimi Langer, Pichon y Cárcamo quienes, dando muestras de simpatía, me negaron su diván. Fue aquí donde Balán se equivoca, yo nunca me analizé con Mimi. Quería pero no podía.

Matilde, la mujer de Arnaldo, me contó muchos años después, que su marido pasó un par de días en cama, deprimido. Arnaldo estaba deprimido y yo paranoico. Me sentía perseguido y con razón, lo que magnificaba la paranoia. Cuando uno está bien paranoico se enciende una lamparita en la cabeza que no te deja en paz; una lamparita roja que ulula tipo sirena. Corría el año 1947. Acababa de recibirme de médico y ya trabajaba como analista. La única salida era continuar mi análisis en el exterior. Trabajar fuera de la APA, como analista silvestre, era suicida en la época. Entonces le escribí a Fairbairn, un analista escocés, pidiéndole hora. No le pedí hora a Melanie Klein por parecerme que ella era demasiado importante. Fairbairn me contesta que no es didáctico y sugiere que le escriba a Paula Heimann, lo que hago. A todo esto, en el almuerzo mensual con mi padre, le cuento mi situación golpe por golpe. Él concuerda en bancarme el viaje; comprometiéndose en girarme el equivalente actual de 300 dólares mensuales.

Paula Heimann me acepta como paciente, o sea, primero debía realizar un análisis común, terapéutico; luego se vería, sobre el diván, si podría hacer el didáctico como candidato.

Psicoargonautas

(Capítulo 4 de "El libro de las separaciones", Ed. Sudamericana)

Emilio Rodrigué

Fue la hora de los psicoargonautas. Años de trotamundos donde la manada psicoanalítica argentina se dispersó por los cuatro vientos, donde nos reconocimos como tribu nómade, como judíos latinoamericanos formando una red en la diáspora.

Mimi, Gilou y Diego García Reynoso, junto con Nacho Maldonado, Horacio Scolnik, Miguel Matrajt y Elena de la Aldea, fueron para México; Hernán y Tato, a Madrid; Armando Bauleo a Italia; Guri Roldán a Barcelona; Mario y Lucía Fuks, junto con Lea y Guillo Bigliani y Sara Hassan, a San Pablo; Carmen Lent, una psicoargonauta precoz, recibió a Gregorio Barenblitt, Osvaldo y Vida Saidon en Río; Fernando Ulloa, Varón, Luis Córdoba, Alejandro Bernal, Raul Curel, Martha y yo, a Bahía. No todos los argonautas eran psicoanalíticos. Paco Porrua vivía en las afueras de Barcelona. Mi hija Belén y Jorge quedaron anclados en París. Fue la historia de una luna de miel afortunada. Norman Briski y Pino Solanas, completaban la filial parisina.

Moríamos en los aeropuertos. Llorábamos escuchando ***La Balada para un Loco.*** Cebé mates nostálgicos que nunca hubiese cebado en Villa Freud. Tiempos recordados como heroicos. No teníamos casa fija, vivíamos en hoteles, en incontables camas, cada uno con su cepillo de dientes y un mínimo de ropa. En ese período, la red fraterna dejó un rastro de amigos por todo el mundo, aprendimos a ser gitanos en los canteros del exilio. Muchos llevaban el dolor de seres cercanos desaparecidos. En mi caso fue ostracismo con ostras y champán. A veces me avergüenzo por mi exilio con la viuda Clicquot.

Por otro lado, tiene sus compensaciones ser un ciudadano apátrida. El exiliado hace del planeta su tablero. Uno inventa lugares. Para mi era muy importante ser reconocido. Hay un restorán en Madrid, se llama La Ancha, donde cuando voy, de cinco en cinco años, el mozo me sirve un jerez antes de saludarme y luego prepara mi plato favorito: tortilla con almejas. Son querencias substitutas, filiales de un hogar para siempre perdido, de un hogar que tal vez nunca existió.

Fue la hora de los laboratorios en Londres y en Amsterdam. Aquí transcribo uno con Marty Fromm. Marty, cuenta la leyenda, fue la amante dilecta de Fritz Perls. Tenía 56 años, mi edad, en ese verano nórdico del 78.

__ ¿En qué puedo ayudarlo? __ me pregunta.

__ Odio la vejez.

[Increíble, pienso ahora, que me sintiera viejo ya en esa época].

Adiviné la nostálgica complicidad de cincuentones en su sonrisa.

__ ¿Qué más?

__ Mi barriga.

__ Póngase de pie.

Mi panza quedó al descubierto. Había engordado varios kilos.

__ ¿Por qué?

__ Porque como y bebo mucho en Europa. Además...

__ ¿Quién habla así? __ me interrumpe y percibo el tono quejoso de mi voz.

__ Hablaba así de chico __ concedo.

__ ¿Cómo?

__ Mezcla de malacrianza y desafío.

__ Ajá __ dijo Marty con neutralidad gestaltica.

__ Estoy indignado con este mi cuerpo de mierda.

__ ¿Y usted cree que tiene razón?

Me encojo de hombros y no contesto. No quiero contestar. Los terapeutas, en general, me irritan; no sé como los pacientes me aguantan. Ese aire superior de que sabemos todo.

Entonces ella me coloca sobre un lecho de almohadones. Me pide que me tire como quién hace la plancha:

Sensación de navegar en un mar nórdico. Escucho el desafinar de los gorriones holandeses. Como fondo me llega el ajetreo veneciano de Amsterdam. Cierro los ojos, me meto en mi mismo. Floto. Soy una lancha que boga por los canales, entrando una vez más en la alquimia de los laboratorios. Soy una lancha amarilla inflable, con la consistencia del hombre Michelin, el de los neumáticos. Los brazos, pegado a los costados, son los remos, en reposo.

__ Soy un bote salvavidas __ le digo al grupo __. Amarillo.

__ ¿Y la cabeza qué es?

__ El motor __ y ella pide que lo describa.

Son esos motores que se levantan. ***Over-board***, creo que se llaman. No funciona. Lo veía clarito, miedo que la hélice destripe al hombre Michelin. Cierro las piernas con el gesto de quién protege un pubis amenazado.

Marty me pide que le hable desde la lancha y eso produce un notable cambio de perspectiva. Yo, lancha, me siento marinera. Me acomodo bien ante cada ola. Pero los sesos desprecian al cuerpo.

Ahora la consigna es que el cuerpo le hable a la mente y yo le digo: mente, tu que me modelaste hasta la última gota de grasa y luego, con tu bendita fuerza de voluntad, me haces correr por los jardines y las playas, sin ir a ninguna parte. Sí, mente, tu promoviste el mito de que todo hijo de francés puede beber todo lo que quiere porque ***c' est la*** ... siempre forzando la marcha, de la dejadez al fanatismo, de la gula al ayuno y al evocar comida comencé a sentir arcadas con ritmo de hipo, una gran náusea doble, por dentro y por fuera.

__ Como si quisieras ahorcarte __ acota Marty en inglés con tono de tuteo. El asunto es aún más complejo, como si mi mente quisiera ahorcar al cuerpo que, a su vez, quisiera ahorcar a la mente. La furca sube y baja por mi garganta que parece haber tragado un alacrán. ¡Cómo se odian! Por un momento no puedo respirar. Vomito el alma en un balde ***ad hoc***. Sorprendente vómito libertador.

En realidad, pensando sobre este asunto, creo que la furca psico/soma correspondía a un tiempo anterior. En el pasado, antes de descubrir Palermo, el cuerpo fue un mero atril de mi mente. Yo era un profesional encadenado al diván de producción, ***day in day out***, de lunes a viernes, y luego entraba en la disociación burguesa, donde le ofrecía una quinta al cuerpo para retozar los fines de semana; dicotomía alienante que culmina con la mufa fría dominical, a la hora de las Vísperas, cuando ni la oración te salva.

Retomando el tema de la diáspora, los saltimbanquis tenían que ser inventivos. Un invento, que me sirve hasta el día de hoy, fue denominado de "Shampoo", por los madrileños y de "Sauna", por los cariocas. La

idea era muy simple: ofrecer un laboratorio individual intensivo que consistía en usar todas las técnicas de laboratorio, plus la oreja psicoanalítica, en una sesión prolongada individual de 4 a 6 horas. En la primera hora el paciente cuenta su vida y mi tarea reside en identificar las problemáticas centrales. Una vez identificadas, las coloco en las cuatro esquinas del consultorio. Así, por ejemplo, en una esquina va la relación con la madre biológica; en la otra, la relación con la madre adoptiva; en la otra, el novio y en la esquina restante su dificultad con el trabajo. En cada rincón el paciente habla desde ese problema, con ese problema. El paciente ***es*** ese problema. Así pasa más de una hora de esquina en esquina. Luego un rincón "habla" con el otro. La madre adoptiva, por ejemplo, con la madre biológica. En el siguiente tiempo, la paciente se coloca en el centro. A esta altura, la habitación se va convirtiendo en un tablero tridimensional de la vivencia en curso. Desde el centro, el paciente va moviendo sus piezas, tejiendo su historia. El psicodrama es tal vez la herramienta más empleada, seguido de juegos clásicos de laboratorio. Ejemplo: las dos madres comparecen ante el sabio Rey Salomón. Entretenido, interesante y agotador. Tratamiento completo de una sola sesión. Ideal para el service de un psicoanalista que quiere calibrar el estado de su alma.

La idea de usar la habitación como damero me llevó a modificar el diván. Hoy en día uso una colchoneta de tres metros por tres metros. Encontré la colchoneta en una sala de ludoterapia en la clínica donde trabajaba al llegar a Bahía. Fue un caso de amor a primera vista, me sentía cómodo en un espacio compartido con el paciente. Ese dispositivo tiene una ventaja, mi posición complementa la del paciente, ambos formamos un cuadro vivo, siempre cambiable. Mi colchoneta a veces remeda al diván clásico: el paciente se tumba y yo me ubico detrás de él. No quiero decir que mi diván camero sea un modelo a imitar; lo que digo es que cada analista tiene que inventar su diván.

Durante los primeros ocho años de la diáspora, yo trataba casi exclusivamente grupos y terapias breves. Luego, afincado en Bahía, comencé a trabajar en análisis individuales, mi vena grupal se iba agotando. Fue el tiempo de mi retorno a Freud. Volví con bríos. Comencé a estudiar a fondo las obras completas, tomando notas y aquí un personaje central entró como herramienta: la computadora. Vislumbré entonces, como luego veremos, que un sueño de mi vida, ya insinuado en ***Heroína***, podía ser cumplido: escribir la biografía de Freud. Durante años permaneció un proyecto tan secreto, que ni yo mismo lo conocía __ pero habitaba el altillo de mis sueños.

Fue una encrucijada. El siguiente paso: mis analizados me introdujeron a Lacan. Ya comenté mi actitud hostil ante este señor que se había comido nuestro huevito. Mis pacientes insistieron y me regalaron ***Les Écrits***. Repito, Lacan fue una piedra en mi zapato. Él me hizo sentir que tenía que comenzar de nuevo con los palotes y mi pulso temblaba, es humillante sentirse burro. Un hombre, al borde de los sesenta, está hecho y derecho, perdió su juego de cintura del torero que nunca fue. Lacan, eso sí, consiguió sacarme de mi pedestal de pionero fosilizado. Fue Luis Córdoba quién me había alertado: "Cuidado, Emilio, corrés el riesgo de convertirte en un gurú tropical". Sé, por la historia del movimiento analítico en Montevideo, San Pablo y en Río de Janeiro, que el destino de los pioneros es sombrío, la horda primitiva y las polillas acaban con eles. Mi teoría de la jubilación me salvó porque acabé siendo discípulo de mis analizados.

Luego, cuando retomé la ortodoxia, desde mi vuelta a Freud, critiqué esos "años locos", pero hoy en día les otorgo todo su valor, recuperé el cuerpo en la terapia de almas. El hombre Michelin quedó más enjuto. Recuperar el cuerpo no implica moverse, tocar o masajear, lo que quedó, en mi caso, fue una lectura más atenta y profunda del cuerpo del otro, desde la transferencia de mi propio cuerpo. Una resonancia de pieles. El analista convencional se aplana al quedar todo el día sentado, inmóvil en su sillón, y pierde la redondez copernicana.

Hablando de Copérnico, soy Capricornio con ascendente en Capriconio. Cierta vez, con Martha, participé de un laboratorio en Amsterdam en el que 20 personas, formando fila de a dos, frente a frente, se preguntaba alternadamente: "***Who are you***?". Entonces, durante diez minutos, él del otro lado de la fila contestaba: "Soy Alberto", "Soy un hombre en la vida", "Soy yo mismo" , etcétera. Al cabo de diez minutos, sonaba un gong, los papeles se invertían y el otro me preguntaba: "¿Quién eres?" y uno decía: "Soy Emilio", "Soy un buen tipo", "Soy un psicoargonauta", etcétera. Y no importaba que el interlocutor no comprendiese, su papel era quedar mudo, testimoniar. A cada hora uno cambiaba de pareja y el ciclo se repetía, desde las siete de la mañana hasta las siete de la noche. Una hora para almorzar y media hora de tarde de recreo, durante dos días y medio. La comida era, tenía que ser, macrobiótica.

Una cosa de locos. En el segundo día, a la hora del recreo, Martha entró en una iglesia, donde cursaba un bautismo, se hizo pasar por invitada, y comió todos los sándwichs que tenía derecho. Yo rumbeé para la espectacular calle de las prostitutas, con sus vitrinas color de rosa.

Fue realmente un calvario. Recuerdo un muchacho holandés que, al promediar el segundo día, cuando le preguntabas quién era, él se retorcía como si lo hubieran picaneado. Bien, uno de mis compañeros resultó ser un astrólogo, un rubio cuarentón, parecía profesional de nota. En el último día, él me preguntó por la milésima vez quién yo era y le dije: "Soy un pecador, Padre", "Soy un latin lover", "Soy un capricorniano de ley". A esta altura todos estábamos locos como cabras. El astrólogo desorbitado se salió de su papel de mudo testigo y me dijo: "¿Sabes una cosa?, los capricornianos son una mierda, fatuos, arrogantes, carneros". Yo sospeché que así fuese, pero ningún astrólogo, en sus cabales, admitiría tal cosa. Al despedirse, se disculpó: "Estaba exagerando", me dijo, pero creo que tiene razón, yo nunca me enorgullecí de mi signo.

Universidad

Presentación de la sección "Universidad"

Gerardo Herreros

"*Es indudable que la incorporación del psicoanálisis a la enseñanza universitaria significaría una satisfacción moral para todo psicoanalista, pero no es menos evidente que este puede, por su parte, prescindir de la universidad sin menoscabo alguno para su formación.*"
"Kelle az egyeternen a psychoanalysist tanitani?" 1918(1)

Con esta frase ambivalente, comienza Freud a responder a su pregunta ¿Debe enseñarse el psicoanálisis en la Universidad? De allí que siempre ha sido problemática la relación del psicoanálisis con el discurso universitario, una de las variantes del discurso del amo según Lacan.

Eso de ninguna manera invalida este discurso, tanto Freud en el artículo de referencia diciendo " *En síntesis, cabe afirmar que la universidad únicamente puede beneficiarse con la asimilación del psicoanálisis en sus planes de estudio*", como Lacan sosteniendo su seminario durante años y poniéndolo en palabras en sus clases de los años 69-70, sostienen esta articulación, no sin poner de manifiesto todos sus obstáculos y contradicciones.

Es por esta problemática que pensamos esta sección de Acheronta, lugar donde la producción de escritos haga de la relación imposible entre la singularidad del sujeto y la "universalización" de éste, alguna lectura posible.

Coherentes con estas contradicciones, son los textos que presentamos en este número. Tres artículos dispares en sus contenidos y en la problemática planteada. En el caso de ***Hector Becerra*** pone en relación los efectos de un "psicoanalismo" excluyente (*"...ha-bría que suponer que lo que hasta ahora se les ha enseñado, relativo al psicoanálisis, tiene un estatuto absolutamente dogmático en la Universidad"*), contra un eclecticismo estéril que produce una expulsión velada o manifiesta de toda idea psicoanalítica.

Tanto el trabajo de las brasileñas ***Denise Mancebo*** y ***Marisa Lopes da Rocha***, como el de esta última con ***Katia Aguiar***, en forma absolutamente diferente al primer texto, y desde otro paradigma teórico, abordan un tema que, al modo de ver de quien firma estas líneas, es más complejo aún: las relaciones entre la educación, la enseñanza psicológica y la ideología social imperante. Al servicio de quién, qué o cuál ideología hay que adaptar la enseñanza "psi"?. Afirman las autoras que *"La enseñanza superior brasileña será construida en la actualización del paradigma moderno orientado para la formación de profesionales que atiendan a las exigencias del nuevo capitalismo dependiente"*. La articulación Universidad - Política Social como vinculadas, es interrogada por las autoras, proponiendo *"la investigación-intervención como práctica de cambios en la formación educacional"* de una manera sistemática y seria.

De cualquier manera, no habría que olvidar que como dice Foucault -por otra parte también citado por las autoras- *"si nos limitamos a realizar investigaciones siempre parciales o locales ¿no corremos el riesgo de dejarnos nosotros mismos ser determinados por estructuras más generales de las cuales no podemos tomar conciencia y sobre las que podemos no tener control?"*

Es justamente la Universidad donde se interroga qué saber, que en este discurso oculta al amo, se transmitirá al alumno en posición de objeto. Es decir, el cambio en el contenido, no necesariamente cambia el discurso.

Notas (1)

Justamente, como dice Strachey, en la época en que escribe esto Freud, entre los estudiantes de medicina de Budapest donde se celebró un Congreso Psicoanalítico, había considerable agitación en procura de que el psicoanálisis fuera incluido en el plan de estudios.

Los perritos de Pavlov, los de Freud y los del Decano (*)

Hector Becerra

En una entrevista que le realizaba al Lic. Alberto Peragallo, expresaba mis reservas acerca de los procesos de horizontalización y democratización de la enseñanza. A lo que él respondía: "Si pudiera esquematizar los procesos que llevan a cabo los alumnos en una facultad de psicología, podría decir que al llegar a primer año ya quieren cambiar los planes de estudio. No saben las materias que van a tener, pero ya tienen esa inquietud; después pasan por épocas de euforia o de depresión, épocas donde creen saber muchísimo y épocas en que se sienten ignorantes y esto es lo que requiere paciencia". (1)

De allí que nos haya parecido pertinente transcribir casi íntegramente un escrito de alumnos de segundo año de la Facultad de Psicología de la Universidad del Salvador, titulado: ¡*Vivan Watson, la Gestalt y los perritos de Pavlov*...! (2)

"Año 2011. Congreso Internacional de Psicología en Bangkok, ciudad que con Nueva York, Tokio y San Salvador de Jujuy se disputan el papel de metrópoli más grande del mundo. Nosotros como participantes en este Congreso, nos recibimos hace poco más de 15 años en la Universidad del Salvador. Si conoceremos de rayes... En un diálogo con colegas de Lituania, California (ya países independientes) y del Imperio nicaragüense, whisky de Plutón mediante, ellos nos preguntan: ´¿Y Uds. que piensan sobre este tema del estrés industrial?´ Recancheros, nosotros, que nos conocemos las Sigmundobras página por página (y las verdes de Amorrortu, porque las otras tienen mala traducción), les contestamos: ´Bueno, por empezar... Creemos que la castración...´. Y no podemos hablar más; una risotada general nos tapa; los intérpretes, tentados ellos, nos traducen lo que los colegas nos contestan, en ideas más o menos coincidentes: ´¿Castración? Ustedes tienen castrada la cabeza, eso es lo que Uds. tienen castrado...´. Después comprobaríamos con horror el lenguaje que se emplea entre todos los colegas del mundo: ´Reacciones viscerales´, ´Doble vínculo´, Contraparadoja´. Nos acordamos vagamente de haber escuchado eso en el primer año de la facultad, allí por el año '89 del siglo pasado, que después, nunca más. ´¿Y entonces? ´¿Y ahora?´.

Este cuadro futurista bien podría convertirse en realidad. En cinco años que pasamos por los pasillos de esta facultad, al cabo de los cuales somos licenciados en psicología (nada menos) nos llenamos la cabeza con muchas palabreras: ´transferencia´, ´libido´, ´superyo´, ´fantasías´, ´deseos´, ´Edipo´. Cuestiones ellas que después aplicamos en todos lados. (...)

De cinco años de carrera, nos hacen transitar velozmente y en un cuatrimestre, sin repetir y sin soplar, por otras escuelas (conductismo, Gestalt, teoría de la comunicación, reflexología), cual tour por Europa, de esos en los que se conoce todo y no se conoce nada. (...)

La reacción aperturista

El título de esta nota (´¡Viva Watson, la Gestalt y los perritos de Pavlov!´) no pretende reivindicar a ninguno de quienes nombra. Lo que sí representa es el afán de bastante gente de abrirse la cabeza´. Podridos de ´castraciones´, ´Edipos´ y ´libidos reprimidas´ que, al mismo nivel que ´reflejo condicionado´, ´ley de la buena curva´ y ´secreciones viscerales´, son importantes. Queremos una apertura de ideas, una variedad mayor de puntos de vista en psicología. Queremos escuchar TODAS las cosas, a la medida de nuestro entendimiento, para que teniendo ante nosotros todo el espectro (Social, Profunda, Comunicacional, Fenomenológica, Conductismo), elijamos lo que más nos convenza, o realicemos la síntesis personal que creamos mejor. Si nos hacen comer dogmas dictados por gurúes de pipa, barbita y diván, vamos a terminar saliendo como productos enlatados que contienen una doctrina automatizada (y para que no queden dudas, otra vez: de Amorrortu, ¡ojo!). PENSEMOS por nosotros mismos. ELIJAMOS, libres, lo que queremos. Autoridades: abran la facultad a otras ideas.

La patota freudiana

Aparece entonces un ejército temible, armado, equipado y fabricado en la facultad durante generaciones: los freudianos. O por lo menos, simpatizantes de nuestro bienamado gurú Sigmund. Su argumento es válido: ´Debemos conocer los lineamientos del psicoanálisis. Ello te proporcionará la base para entender otras teorías, hijo. Si no conoces esto bien, te va a resultar difícil conocer otras cosas. Cuando termines la carrera te vas a poder dedicar a investigar otros puntos de vista. Y no jodas más hijo...´. La ´resistencia´: falacia suprema.

Después de dimes y directos con la patota freudiana, que no tiene cadenas ni armas, pero sí el afán de analizar todo (que es lo mismo en cuanto a ´desarmar´ al otro) sacan su sevillana más filosa (y remanida, por cierto, hasta el cansancio): la resistencia. Todos los que queremos otras ideas, otras teorías y escuelas, tenemos una resistencia así de gorda. Es una resistencia contra el psicoanálisis. Si hasta hay un artículo del gurú que habla el tema. (...)

Apertura y enriquecimiento

Sigmund Freud, aparente víctima principal de este artículo, no es tal. Todo lo contrario. El pobre viejo, lejos de pretender ser entronizado por legiones de fanáticos, tenía la mente abierta. No era gurú. Era un ser humano, con sus rayes, con sus problemas y abierto ideológicamente. Pero, como alguien dijo por ahí: ´a Sarmiento hay que protegerlo de los sarmintistas´. Nosotros también creemos eso: a Freud hay que protegerlo de los freudianos, patota dogmática y gustosa de la literatura que, intencionadamente o no, se cierra a ideas alternativas.

Lo que hay que hacer es justamente lo opuesto: que los diferentes puntos de vista dialoguen, intercambien, se enriquezcan, en una no ya dialéctica, sino MULTIALECTICA. Y todos los que mañana seremos representantes de esta ciencia, ante el resto de la sociedad, elijamos qué nos parece mejor y que hablemos con otros que piensan distinto que nosotros. Que realicemos un resumen personal, una síntesis. Y esto no es manipular técnicas y libros que vamos a aplicar en chanchitos de indias humanos. Esto no es una ciencia exacta. Esto va avanzar y perfeccionarse en la medida en que, lejos de recibir el tributo con una doctrina automatizada, armemos por nosotros mismos la psicología e intercambiemos ideas. En 2º 'B' formamos un grupo de lectura y discusión de teorías alternativas (si te interesa, acércate y preguntá por nosotros) . Pero eso tiene que generalizarse y promoverse. Abran la facultad, elijamos libremente.

Y así, entonces, habiendo decidido qué nos parecía lo mejor, pero conociendo todo, en el año 2011, la situación cambiaría. Y si para ese entonces nos hicimos freudianos por propia voluntad, las cosas van a ser distintas; ante la pregunta de los colegas californianos, lituanos y nicaragüenses vamos a contestar: ´sí, nosotros compartimos las teorías que combinan reflejo condicionado y reacciones viscerales en algunos puntos y en otros no. Pero nos parece que a su punto de vista lo enriquecerían algunos elementos que el psicoanálisis aportó...´. Y ahí les aseguramos, no se van a reir. Van a poner cara de curiosos y van a decir: ´a ver, qué interesante..., ´¿nos cuentan algo de eso?." (3)

No es necesario avanzar demasiado para encontrar en el artículo una fuerte crítica a los dogmas psicoanalíticos. El pedido de "una apertura de ideas" y de "una variedad mayor de puntos de vista" pone realmente el dedo en la llaga en lo que respecta a lo que fue la entrada del psicoanálisis en La Argentina y por ende en nuestras universidades.

Jinkis decía en una clase que dictara en la Facultad de Psicología de la UBA en 1984, que la promoción que se hizo de la teoría psicoanalítica y junto a esto la valorización de la figura del analista, ha contribuido a obstaculizar el discurso de la psicología. (4)

En el caso de nuestros jóvenes e inquietos alumnos, habría que suponer que lo que hasta ahora se les ha enseñado, relativo al psicoanálisis, tiene un estatuto absolutamente dogmático y su reclamo podría ser pensado desde la hipótesis de Jinkis. ¿Pero, los alumnos sabrán que a lo largo de su obra, Freud aclara una y otra vez que el psicoanálisis no es una *Weltanschauung*, una concepción acabada del mundo? (5)

En la misma revista que estamos citando aparece un breve escrito del entonces decano de la Facultad de Psicología de la Universidad del Salvador, el Dr. Saúl Rodriguez Amenábar, el que nos parece desde el

punto de vista del psicoanálisis, absolutamente imprescindible ya que está construido sobre la base de "hacer algunas aclaraciones para evitar que lo dicho espontáneamente ´en vivo y en directo´ pueda ser entendido de manera inexacta". (6)

Interesante decíamos que alguien, después de haber hablado, suponga que va a ser entendido de manera inexacta. ¿Y dónde podrían ser ubicadas las inexactitudes? Parece ser que cuando Rodriguez Amenábar se define como freudiano.

A menudo se dice que la lógica es el estudio de las leyes del pensamiento. Se ha considerado que las condiciones necesarias, y a veces también suficientes, del pensamiento pueden reducirse a tres principios: el de identidad, el de nocontradicción y el del tercero excluido.

Una objeción a tales leyes del pensamiento se basa en las paradojas. Supongamos que un hombre afirma: "Estoy mintiendo". Si dice la verdad, "estoy mintiendo" es verdadera. Pero, en este caso, la persona en cuestión no está diciendo la verdad; de modo que "estoy mintiendo" es falsa. Pero, entonces, está diciendo la verdad y "estoy mintiendo" es verdadera y asÍ sucesivamente *adinfinitum*. (7)

La paradoja del mentiroso se resuelve pasando del enunciado a la enunciación. Es decir, el lugar o contexto desde el cual se enuncia lo que se enuncia. Y en este sentido tendríamos que investigar el intento de Rodriguez Amenábar de aclarar lo que dijo. La paradoja de ser y no ser freudiano.

"Una gran parte de la antropología freudiana dice el decano es incompatible con una concepción cristiana. Por otra parte, Freud cae allí en mitos, fantasías de omnipotencia y de identificación grandiosas, así como en curiosas reflexiones sobre un mundo religioso que no pudo comprender. Otra cosa sucede con la metapsicología y con la técnica". (8)

¿Nos equivocamos, o el decano está planteando así como así porque en su artículo no existe ninguna fundamentación que Freud es un delirante?

Este intento de decir más de lo que dijo no parece terminar de aclarar lo formulado, y es por ello que vamos a dirigirnos a *Signos Universitarios*, la revista de la Universidad del Salvador. Se trata de un número dedicado a la psicología y que abre precisamente Rodriguez Amenábar con un artículo titulado *Psicología y religión en una Universidad Católica*. (9) En uno de sus párrafos dice así: "El nacimiento de la psicología como ciencia trajo aparejados los inconvenientes típicos de la nueva creatura que viene a ocupar un lugar. (...) A ello se unió el hecho de que el fundador de esta nueva técnica (el psicoanálisis) se autoconfesaba ateo; por carácter transitivo su técnica era sospechosa, o francamente rechazable". (10)

Que la técnica de un científico que comenzó a paliar el sufrimiento de una legión de seres humanos fuera tildada por algunos como sospechosa o francamente rechazable por las creencias religiosas de su mentor, nos lleva a pensar cuanto de sospechoso y de rechazable puede llegar a existir en el terreno de lo religioso. En cuanto a la certeza que genera en Rodriguez Amenábar la autoconfesión de Freud; es obvio que no se le ha ocurrido someterla a la paradoja del mentiroso. ¿Porque no creer en Dios, finalmente, es o no una creencia?

"Ser psicoanalista y ser cristiano continúa diciendo el Decano pareció ser una *´contradictio in terminis´*, una contradicción entre dos términos irreconciliables, que generalmente terminaba negando al cristiano su verdadero carácter de tal, o por lo menos sospechando de su adhesión al dogma. Desde aquellos tiempos originarios mucha agua corrió bajo los puentes. (...) La penetración de la Psicología (11) en casi todos los estratos de la cosa humana es otro de los fenómenos contemporáneos. Las mismas instituciones religiosas han visto en ella una buena ayuda para sus propios objetivos convencidas de que el comportamiento religioso manifiesta siempre una estructura de personalidad y que esa estructura puede ser evaluada desde la visión de sus procesos inconscientes". (12)

Se ve una luz al extremo del camino que ilumina el sendero por el cual Rodriguez Amenábar pretende conducirnos. Circunscribiendo el "ateísmo de Freud" a su concepción antropológica, quedan libre de culpa y cargo la metapsicología y la técnica, que de esa manera sí pueden ser compatibilizadas con el cristianismo. ¿Y a qué se puede deber esa necesariedad de compatibilizar la clínica freudiana con la fe? ¿Son razones coyunturales, como supone Rodriguez Amenábar; o, existe algo más?

El advenimiento del cristianismo en el siglo XIII había planteado un problema decisivo en lo que hace al desarrollo de la filosofía: el problema de las relaciones entre la razón y la fe. Claro, desde la primera época se habían convertido a la fe artesanos, campesinos y esclavos, gente que no tenía relación con la filosofía. El problema de la relación de ésta con la fe se da cuando los intelectuales comienzan a pensar la conversión; de allí que se especulara sobre qué forma iba a adquirir la relación entre la filosofía tradicional griega con el conjunto de verdades que aportaba el cristianismo. (13)

La filosofía de la Edad Media pese a fundarse a partir de una revolución histórica como el cristianismo, que fue tan profunda y radical que cambio la concepción del hombre y el mundo, no consideró necesario descartar la filosofía anterior; sino que, por el contrario, se propuso sintetizarla e integrarla. Apreciamos, entonces, en San Agustín primero y luego en Santo Tomás de Aquino una voluntad de síntesis capaz de recuperar para el cristianismo, todos los aportes de la filosofía griega.

Khun nos explica que hasta comienzos del siglo XX se pensaba en la historia de la ciencia como un progreso acumulativo de un saber que se justificaba a partir de las verificaciones que se obtenían de las observaciones objetivas de los hechos (14) y allí donde no fuera posible contar con los mismos, por vía de la revelación se obtenía la solución a los problemas más complejos, entre ellos el origen del mundo y de la creatura humana.

El yo se sitúa en un lugar y desde allí enuncia: yo... Pero es el Otro quien, inicialmente, lo sanciona colocándolo en un lugar distinto de aquel donde se creía situado. (15) Cuestión que nunca se produce sin sorpresas: allí donde Rodriguez Amenábar se deshacía en aclaraciones acerca de su ser freudiano es porque intentaba recubrir su ser tomista.

La imposibilidad de tratar a la filosofía y a la teología con un método único no le impide al eclecticismo considerarlas como una sola verdad total; por el contrario, se siente con el deber de llevar lo más lejos posible la interpretación racional de las verdades de la fe, de ascender por la razón hacia la revelación y de volver a descender desde la revelación a la razón.

¿Queda alguna duda acerca de que tomar el dogma religioso, llevarlo al campo de la filosofía (tomismo) y reconciliarlo con una parte de la teoría freudiana es una pretensión ecléctica?

El eclecticismo intenta discernir la verdad del error en todas las escuelas, se lo suele llamar presuntuosamente: la filosofía. (16) Presuntuoso es el mejor adjetivo que puede existir para describir el intento de un psicólogo tomista de descalificar en poco más de media carilla una teoría que a Freud le llevó toda una vida elaborar y que, por más que incomode en los ámbitos universitarios, ya ha pasado a formar parte de la historia de la ciencia. En términos de lo que planteaba Peragallo en la entrevista, podríamos llegar a decir que a los alumnos se les podría permitir esta crítica petardista en la medida que es saludable que los alumnos critiquen; pero, con un Decano..., ¿qué hacemos Peragallo?

El eclecticismo especie de doctrina filosófica subordina el interés primordial de la verdad a un *statu quo* de conveniencias que quieren explicarse y aún justificarse con el éxito del momento. Ha sido también denominado filosofía oficial o académica en cuanto se pliega a las exigencias que en el momento de su postulación gozan los más poderosos o populares. Vemos en la revista *Signos Universitarios* dedicada a la psicología, el mapa académico de los poderosos y populares en aquel 1988. (17)

EDITORIAL

ENSAYOS

- Psicología y religión en una Universidad Católica - por Saúl Rodriguez Amenábar.
- El significante o aquello que el lenguaje habla pero el sujeto no dice - por Héctor Becerra.
- Identificación: teoría y clínica - por David Maldavsky.
- Procesos identificatorios en neurosis - por Clara Roitman de Maldavsky.

INVESTIGACIONES

- Coherencia de razonamiento y diferencias individuales: un estudio de sus características e interdependencias - por Alfredo Orsi.
- Razonamiento humano: un test para su consistencia interna - por Alfredo O. López Alonso.
- Influencia del nivel socioeconómico, sexo y personalidad sobre el uso del tiempo libre - por Nélida Rodriguez Feijóo.
- Un estudio sobre la posibilidad de predicción de la actitud hacia la enfermedad mental - por Dorina Stefani.

CONGRESOS Y JORNADAS

- El registro identificatorio en las psicosis y adiciones. Conceptualización de las psicosis y adicciones - por Juan Alberto Yaría.
- Identificación, superyó y carácter - por Nilda Neves.
- Coherencia y diferenciación en la autopercepción de intereses y aptitudes como proceso adecuado para la elección vocacional - por A. O. López Alonso, G. E. González y A. M. Patiniotis.

En primera línea y por dentro de un apartado denominado *Ensayos*, el escrito del decano que hemos citado. Luego un trabajo lacaniano dedicado a las relaciones del sujeto con el lenguaje, firmado por quien suscribe. Tanto en este escrito como el de David Maldavsky y el de Clara Roitman se hallan presentes el intento de pensar la clínica; de allí, podríamos suponer que para los editores el significante "ensayos" aparece ligado a la clínica. Llama la atención que en el trabajo de David Maldavsky no aparezcan notas bibliográficas. (18) Tendríamos que puntualizar aquí que cuando los alumnos hacen referencia a "dogmas dictados por gurúes de pipa, barbita y diván, y editados por Amorrortu", seguramente se están refiriendo a las preferencias que el ex titular de Psicología de la percepción tenía para con esta edición y que en el escrito de *Signos Universitarios* aparecen hábil y enigmáticamente disimuladas.

En segunda línea y encuadrados en un apartado denominado *Investigaciones* aparecen los trabajos de Alfredo Orsi, Alfredo López Alonso, Nélida Rodriguez Feijóo todos ellos psicólogos cognitivos y Dorina Stefani, socióloga.

Por último, en el apartado *Congresos y Jornadas* aparecen los trabajos de Juan Alberto Yaría sobre adiciones, uno de Nilda Neves demasiado influenciada por las ideas de Maldavsky y un trabajo sobre elección vocacional realizado por dos investigadores del CONICET dirigidos por el conciencialista López Alonso.

Esta convivencia de teorías, propia de toda Universidad, se padece y se tolera en razón de que por vía del eclecticismo sería posible discernir la verdad del error en todas las escuelas. Decían los alumnos: "queremos escuchar todas las cosas, a la medida de nuestro entendimiento, para que teniendo ante nosotros todo el espectro (Social, Profunda, Comunicacional, Fenomenológica, Conductista), elijamos lo que más nos convenza, o realicemos la síntesis personal que creamos mejor". (19) Se trata de una exageración del método, de allí que el criterio degenere en erudición, ¿cómo se hace para escuchar *todas* las cosas, para concluir lo que cada uno por sí mismo debe pensar?.

> "Autoridades: abran la facultad a otras ideas" demandaban los alumnos, que ¿sin saberlo? *estaban pidiendo lo que el Decano les pedía que pidiesen*. Los alumnos cansados de oir lo que la patota freudiana les dice; no escuchan la demanda institucional, porque "la institución quiere que los que acuden a ella salgan hablando su propia lengua, la de la institución". (20)

La crítica de los alumnos al dogmatismo psicoanalítico no está construida sobre un sistema crítico, sino ecléctico, que es el que proponía el Decano. Los alumnos parecen ignorar todo lo relativo al criticismo, van a tener que introducirse a las teorías de Descartes, Kant, Nietzsche, Marx, Freud, ¡por supuesto que otro Freud! para empezar a entender que *la posibilidad de conocimiento se halla sujeta a condiciones relativas*.

Al respecto puede evaluarse el capítulo *Lo que la clínica nos enseña*, (21) construido sobre la base de un seminario dictado ante estos mismos alumnos que años antes aparecían descalificando las teorías psicoanalíticas. La dificultad para instalar o asimilar un sistema crítico se evidencia con total contundencia

en lo que hace a la imposibilidad de guiarse, en la clínica, con otros conceptos que no sean fenomenológicos y moralizantes.

Una cuestión es tomar al psicoanálisis como una teoría más, con la pretensión de articularla eclécticamente en una filosofía oficial o académica, la otra cuestión es considerarlo en su estatuto crítico con lo cual puede llegar a no poder convivir con el amo de turno, inclusive a incomodarlo. Una de las formas de resolver esta cuestión desde la omnisciencia universitaria es haciendo desaparecer aquello que cuestiona, que molesta. Sería bueno entender que nuestra historia se hilvana como se hilvana por la concepción psicológica de un sujeto que luego se masifica y encuentra en ciertas instituciones un lugar de proyección y amplificación de sus actos.

Tengo conmigo el número especial 35º aniversario de la revista *Signos Universitarios* , publicada en el año 1991. (22) Dice el sumario:

PRESENTACION

EDITORIAL

ENSAYOS

- El aspecto estético en el teatro jesuítico guaraní - por Martha Perez de Giuffré.
- Para abrir la lógica de Hegel. Cuatro notas introductorias - por Eduardo Albizú.
- Acerca de algunas cuestiones epistemológicas de la geografía regional - por Susana M. Sassone.
- De la ontología del hombre libre a la sociología del hombre masa. Una lectura epistemológica de Max Weber - por Carlos A. Rodriguez Sánchez.
- Luis de Fuentes y Vargas y la fundación de San Bernardo de Tarija de los Chiriguanaes (1574) - por Cristina Minutolo de Orsi.
- La ingeniería... ¿para qué? - por Roberto Echarte.
- Man vs. progress as depicted by Edward A. Robinson's poem the mill. With a reference to a shortstory by A. Daudet & the play Mateo by Armando Discépolo - por Malvina Aparicio.

INVESTIGACIONES

- Un palimpsesto narrativo: Eco(s) del laberinto borgeano - por Daniel A. Capano.
- Posibilidad y mecanismos de gestión social en el Municipio. Caso argentino - por Nora Gorrochategui.
- Espacios abiertos para mejorar la calidad de vida - por María Raquel Popovich.
- Hacia una teoría sistémicocibernética de la organización cognitiva de la conciencia - por Alfredo O. López Alonso.

NOTICIAS BIBLIOGRAFICAS

REVISTA DE REVISTAS

NOMINA DE PUBLICACIONES RECIBIDAS (23)

1991 es el año en que se celebran los treinta y cinco años de vida de la Universidad del Salvador, la revista se ha adherido al festejo agrupando en dos tomos *Miscelánea* (24) todas las disciplinas que conforman el espectro educativo.

"Todas las disciplinas" decía la revista; sin embargo, el psicoanálisis brilla por su ausencia. ¡En ninguno de los siete ensayos, ni en las cuatro investigaciones aparece un escrito psicoanalítico! ¿Casualidad?

En el apartado *Noticias bibliográficas* (25) aparecen comentados, por el equipo de redacción de la revista, cuarenta y ocho libros de las más diversas editoriales de todo el mundo: Ediciones Morata de Madrid,

Tusquets de Barcelona, Bonacci editores de Roma, Francesco Pirella editore de Génova, Biblioteca Nueva de Madrid, etc. ¡Ninguno es de psicoanálisis! ¿Casualidad?

En otro apartado de *Signos Universitarios*: *Revista de revistas*, (26) la gente de la redacción analiza veintisiete revistas. ¡Ninguna de psicoanálisis! ¿Sigue la casualidad?

En la nómina de autoridades que aparece publicada en *Signos Universitarios* el Dr. Carlos Guillermo Voss figura como el nuevo decano de la Facultad de Psicología remplazando al Dr. Saúl Rodriguez Amenábar. ¿Podemos considerarlo responsable de lo sucedido en la revista de la Universidad? Seguramente, y también al Rector, el Lic. Juan Tobías. Pero; además, sucedían cosas dentro de la Facultad que podrían ser referenciadas a partir de otro documento que consideramos imprescindible, el que abría este número especial 35º aniversario de la revista *Signos Universitarios* y que lleva por título *Presentación*.

"Un 8 de junio de 1944 el Colegio del Salvador funda el Instituto Superior de Filosofía, ante el pedido insistente de muchos profesionales que veían incompleta su formación humana y aún científica y deseaban tener una visión crítica y cristiana de su responsabilidad como católicos en la sociedad. En los años siguientes, los Institutos se multiplican y surgen el de Psicología, el de Psicopedagogía y el de Historia y Letras. Finalmente, existiendo ya un decreto que autorizaba el funcionamiento de Universidades, el 2 de mayo de 1856, hace 35 años se da a esos Institutos el nombre de Facultades, y se los integra bajo la denominación de Universidad del Salvador. (...)

El Salvador es un nombre que creó un espíritu antes de organizar una institución que brega por una sociedad mejor imbuida del espíritu cristiano que busca valores que liberen al hombre de la ignorancia y la injusticia como nos anuncia el Evangelio.

El primer Rector de nuestra Universidad, el R.P. Ernesto Dann Obregón, en un discurso pronunciado el 6 de setiembre de 1971, dijo: "La Compañía de Jesús fundó esta Universidad (...) no para crear una empresa sino para institucionalizar una mística (...) Nuestras casas de estudio argumentarán y probarán una vez más que en manera alguna la ciencia está reñida con la fe. (...) Queremos una facultad humanista y humanizada. Al decir humanizada pensamos que los alumnos de hoy son los profesores y dirigentes del mañana".

Los laicos que recibimos la Universidad de la Compañía de Jesús en 1974, al emprender la difícil tarea de la conducción, tuvimos en cuenta la herencia de este espíritu sintetizado en los pilares orientadores enunciados por el entonces Provincial, R.P. Jorge Bergoglio S.J.: Lucha contra el ateísmo, avance mediante el retorno a las fuentes, universalismo a través de las diferencias". (27)

Un lector atento notará rápidamente que en la fecha donde se le da a los Institutos el nombre de Facultades, y se los integra bajo la denominación de Universidad del Salvador figura: 2 de mayo de 1856, Ahora, si se trata de los treinta y cinco años de vida de la Universidad allí debería decir: 2 de mayo de 1956. ¿Error de la imprenta, del editor? Como los perritos del decano acusaban a la patota freudiana de querer interpretarlo todo, y como esta pretensión, en realidad, forma parte de un trabajo conjunto entre analista y analizante; o para el caso, entre autor y lector y dando cuenta de esa ética, vamos a otorgarle a los lectores el privilegio de que sean ellos mismos quienes apuesten a una búsqueda de significado.

Está claro entonces que la Universidad tuvo en sus principios una extracción jusuítica. Desde allí se construyó una mística que enalteció a la Institución. A partir de 1974 los jesuitas entregan la conducción de la Universidad y si bien a través de su ideología se había evidenciado que de ninguna manera la ciencia está reñida con la fe, la conducción laica antogoniza dicha posición y organiza una persecusión ideológica y/o religiosa en las postrimerías del siglo XX y en pleno proceso democrático.

La lucha contra el ateísmo se hace carne en Rodriguez Amenábar, y lo lleva a inventar un Freud antropólogo, delirante y ateo; que le permita criticarlo y a la vez dar rienda suelta a su religiosidad. Por otra parte, al defender la metapsicología y la técnica de Freud intenta resguardar su práctica clínica.

A pesar de todo, el gran mérito de Rodriguez Amenábar es haber formulado todas estas cuestiones en el campo del lenguaje. Es necesario hacer la defensa del ex decano porque el ingreso de las nuevas

autoridades tiene un estatuto absolutamente diferente, ellas resuelven todas estas cuestiones en el campo de la acción y por eso Peragallo hace referencia a la "intervención" de las nuevas autoridades. (28)

¿En nombre de esa supuesta lucha contra el ateísmo es que fueron cesanteados los docentes que adscribían su práctica al psicoanálisis? ¿Fue por el origen judío de Freud, origen que luego y por carácter transitivo se le termina atribuyendo a su práctica?

En 1991 aparece el número especial 35º aniversario de la revista *Signos Universitarios*, no figuran allí escritos de psicoanalistas, ni aparecen publicados comentarios de libros psicoanalíticos, ni se acusa recibo de publicaciones psicoanalíticas. A pesar de la censura que se ejerce en estas cuatrocientas treinta y una páginas, la palabra "psicoanálisis", cual retorno de lo reprimido, aparece escrita una vez. (29) Por otra parte, cuando en la *Presentación* escriben la fecha de la fundación de la Universidad, ¡se les desliza una fecha que por cuatro días no es la del nacimiento de Freud! (30) El inconsciente es serio decía Masotta y tal vez no sea mal momen to para recordarlo.

En 1991 cesantean a Peragallo, egresado de la Universidad del Salvador, de la tercera camada de psicólogos del país, ex decano de la Facultad de Psicología, pionero de la psicología educacional, al frente de su Cátedra durante más veinte años. Se lo cesantea así como así, no por psicoanalista. Peragallo no es psicoanalista; pero, él puede enseñar como nadie que en el campo de la educación se puede implementar un sistema crítico, para criticar a los docentes, a los psicoanalistas, a las autoridades inclusive y eso no conviene enseñarlo a las nuevas camadas de psicólogos que van a tener que trabajar de empleados en las empresas liberales.

Cesantean a Silvia Ons también egresada de la Universidad. Ella inicia la carrera docente desde muy abajo y llega. Llegó a ser titular de Psicología Profunda, materia clave en la que se empieza a transmitir a los alumnos el pensamiento freudiano. Había que dar un golpe estratégico a los ateos, irracionalistas, entonces Voss, el nuevo decano, tan humanista y tan católico, debe haber aprovechado que estaba frente a una mujer tan cobarde también él cuando le dice que el psicoanálisis tenía un origen y una tradición judaica y que por eso había que extirparlo de una facultad católica, y como para el caso "el psicoanálisis era ella", la dejaba cesante.

A Raúl Camino no lo dejaron cesante, renunció. El tampoco se dedica al psicoanálisis, es un psiquiat ra, pero enseñaba que la psiquiatría podía ser social y atender no sólo al cuerpo y la mente, sino inclusive a la palabra. Tipo complicado este Camino, si hasta se le ocurrió fundar una de las primeras comunidades terapéuticas, como forma de oponerse a la política manicomial. Había que mandarle a alguien que le fiscalizara los programas de estudio y los exámenes y allí iba el concienzudo de López Alonso.

Después de Peragallo, Mazzuca, Silvia Ons, Camino, le tocó el turno a David Maldavsky y Clara Roitman. A Gerardo Pasqualini lo dejaron sin su materia clínica y le dieron Psicología Profunda, para explicarlo brevemente fue como si a un chico le sacaran un juguete y le ofrecieran un caramelo, que extrañamente aceptó. ¿Por qué Pasqualini no siguió el mismo camino que sus colegas? ¿Será que el discurso de la Universidad lo utilizó para mostrar un Lacan católico que funcionara en contra del Freud judío?

Con ellos desapareció una legión de profesores Asociados, Adjuntos y Auxiliares que le daban un estatuto ético a la propuesta jesuítica: "Pensamos que los alumnos de hoy son los profesores y dirigentes del mañana". (31) Recuerdo en este momento los nombres de Lucía Blanco, Omar Mosquera, Horacio Lossino, Azucena Borelle, Patricia Bousquet, Osvaldo Rodriguez, Marcos Mustar, Beatriz Cardozo. La sangría fue muy grande y la maquinaria de la institución nos dejó por un tiempo perplejos. Hoy tenemos el ejemplo de Juan Alberto Peragallo que le acaba de ganar un juicio a la Universidad. A través de la Justicia queda demostrado que fue despedido arbitrariamente.

Con el paso del tiempo el eclecticismo de Rodriguez Amenábar se terminó convirtiendo en su gran mérito y tal vez por eso lo hayan despojado del decanato, poniendo en su lugar a un intervencionista que radicalizando el dogmatismo religioso, ¿el suyo?, ¿el del rectorado?, ¿el de la Iglesia?, expulsó a los docentes que tenían criterios psicoanalíticos, a los críticos, a los innovadores, a los estudiosos. Hoy debe haber una gran tranquilidad institucional en la Universidad, muy parecida a la tranquilidad de los cementerios y todos sabemos que se trata de pasar por allí lo menos posible, tal vez eso explique porque este año lectivo (32) la Facultad de Psicología de la Universidad del Salvador haya registrado la matrícula más baja de la historia. ¡Que les aproveche!

Notas y Bibliografía

(*) El presente título es un capítulo de *El síntoma de la Universidad*, texto de próxima aparición

1. El maestro también incomodaba. Entrevista a Juan Alberto Peragallo.

2. Pos-mediocridad. ¿Y ahora qué? Año I-Número 2. Setiembre 1990. (Debo la lectura del ejemplar mencionado gracias a los buenos oficios de Osvaldo Rodríguez)

3. Idem, pág.30-31-32.

4. Jorge Jinkis. El inconsciente freudiano. Ficha de editorial Tekné.

5. Sigmund Freud. Nuevas lecciones introductorias al psicoanálisis. Lección XXXV: El problema de la concepción del universo, en Obras completas, tomo III, Biblioteca Nueva, Madrid, 1973.

6. Cfr. 2, pág.15. Lo dicho en "vivo y en directo" se debe referir a una entrevista publicada en el Nº 1 de dicha revista.

7. M.Cohen y E.Nagel. Introducción a la lógica y al método científico 1. Amorrortu ed., Buenos Aires, 1977.

8. Cfr. 2, pág.15.

9. Signos Universitarios. Año VII. Nº 13. Enero/Junio de 1988. Número Especial Psicología.

10. Idem, pág.10.

11. Rodriguez Amenábar usa en forma indiscriminada las nociones de "psicología" y "psicoanálisis".

12. Cfr. 9, pág.10.

13. Pablo García. La filosofía de Santo Tomás. Ficha de circulación interna de la Cátedra Antropología Filosófica, Facultad de Psicología de la Universidad del Salvador, 1980.

14. Thomas Kuhn, La estructura de las revoluciones científicas, Fondo de cultura económica, Bs.As., 1990.

15. Jacques Lacan. Escritos I, Subversión de sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano, Siglo XXI ed., México, 1981.

16. Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano de Literatura, Ciencia y Arte. Ed. W.M. Jackson, Boston, 1900.

17. Cfr. 9, sumario.

18. Cfr. 9, pág 54.

19. Cfr. 2, pág.31.

20. Conjetural 8. Los nombres del psicoanálisis en el discurso del amo, por Graciela Musachi. Ed. Sitio. Buenos Aires, 1985.

21. En este volumen.

22. Signos Universitarios. Año X. Número 19. Enero/Junio 1991. Miscelánea I. Número Especial 35 Aniversario.

23. Idem, pág.3.

24. La editorial avisaba que el volumen 20 de Signos Universitarios completaría el panorama general que resume la labor de 35 años de experiencia. A los fines de este trabajo, nos interesa el presente volumen (19) ya que es el que cuenta con la colaboración, entre otras facultades, de Psicología.

25. Cfr. 22, pág. 291.

26. Cfr. 22, pág. 377.

27. Cfr. 22, pág. 7.

28. Cfr. 1.

29. Es en la pág. 418.

30. La fecha del nacimiento de Sigmund Freud es 6 de mayo de 1856.

31. Cfr. 22, Presentación.

32. Nos referimos a 1996.

Prácticas universitarias y formación socio-política

Katia Aguiar - Marisa Lopes da Rocha

RESUMEN

Vinculada al paradigma neo-liberal, la universidad brasileña se mantiene en los límites del tecnicismo cientificista y de la formación pragmática. Como alternativa a tal modelo de producción científica, en especial en lo que respecta a la formación profesional del psicólogo, buscamos reafirmar, como supervisoras de pasantías en el área de Psicología y Educación, la investigación-intervención como un referencial metodológico que se constituye como dispositivo institucionalista para la problematización de la formación universitaria y de la política que traspasa la producción del conocimiento. Así, la investigación-intervención ha ido concretizando trabajos de campo que permiten plantear el análisis de las instituciones que construyen la realidad socio-política y los soportes teórico-técnicos producidos en la academia.

PALABRAS- CLAVES: Modernidad, Formación Universitaria, Investigación, Intervención

Nuestro trabajo se organiza a partir del Servicio de Psicología Aplicada (SPA) y del Laboratorio de Subjetividad y Política – LASP de dos grandes universidades ubicadas en el estado de Rio de Janeiro: la Universidad del Estado de Rio de Janeiro (UERJ) y la Universidad Federal Fluminense (UFF). Integramos un equipo de profesores/investigadores/supervisores de pasantías que trabajan en análisis institucional, perspectiva a través de la cual estamos desarrollando investigaciones/intervención en el área educacional, permitiendo el análisis de los efectos de prácticas singulares que producen el quehacer cotidiano de muchas escuelas brasileñas, así como el de la propia práctica de formación universitaria. Como institucionalistas tenemos como primer objetivo un abordaje micro-político de las producciones colectivas remitiéndonos, por lo tanto, a las experiencias locales, a los conocimientos parciales, a las singularidades que nos conducen a los análisis de las relaciones micro-sociales potencializadoras de nuevas formas de organización macro-sociales. De esa manera, lo que muda de una comunidad para otra son las relaciones con el conocimiento, con el cuerpo, con los mitos de referencias, que cambia por las diferentes formas de inserción en la realidad cada vez más complejas de los núcleos urbanos en las sociedades actuales. La realidad social resiste a los cuadros formulados a priori, a las categorías generales bien delimitadas, a los modelos ya circunscriptos que no consiguen explicar más las condiciones de la mujer, de la familia, de la infancia, de los excluidos, lo que instaura el desafío de una teorización permanente. Es bajo esta perspectiva que tenemos como proyecto plantear el análisis de las prácticas que se llevan a cabo en las escuelas en que intervenimos y, entre esas las psicológicas, y establecer condiciones que permitan concretizar discusiones de las instituciones que dan consistencia a la formación universitaria. La propia actividad de formación se constituye como campo de análisis. Gran parte de las cuestiones que bloquean la procesalidad de las escuelas en las cuales nos inserimos están presentes en las instituciones universitarias, entre las cuales la actualización de modelos universales, la naturalización de la realidad social, el especialismo cientificista, traducidos en un conjunto de técnicas que serán aplicadas.

¿Por qué la investigación-intervención se está constituyendo en un método que hace posible nuestro duplo y simultáneo proyecto, es decir, redimensionar la formación universitaria a partir de la construcción de nuevas bases para la práctica psicológica en las escuelas?

Para responder a este planteo es necesario establecer las referencias que orientan la formación académica tradicional que criticamos y a la que proponemos cambios, así como caracterizar los nuevos análisis que el método de la investigación-intervención ha ido usando y usa como dispositivo transformador de la formación.

EL PARADIGMA MODERNO: DE LA ESCUELA TECNICISTA A LAS PROPUESTAS NEO-LIBERALES

La era moderna, en su lógica y sus principios, trae como presupuesto para la comprensión del hombre, del mundo y de sus relaciones la estabilidad, el orden y la regularidad como valor. Es así que el universalismo, la linearidad, la verdad, el causalismo y los dualismos se constituyen como ejes centrales en la formación

de los ritos escolares, actualizándose a través de los dispositivos del paradigma científico. Instituciones como la pedagogía, la infancia, la normalidad, la disciplina, que se llevan a cabo a través de la escuela, pierden la dimensión de construcción colectiva, pasando al estatuto incuestionable y atemporal de las necesidades.

En lo que respecta a la infancia, vemos la necesidad de cada vez más rápido hacer que el niño sea apto a asimilar los diferentes códigos hegemónicos. Esta inserción precoz intensifica el poder de la semiótica dominante que establece formas de sensibilidad, de pensamiento y de acción en el mundo. Todas las instituciones contribuyen para ese fin y, como afirma F. Guattari (1985), la formación del niño no se limita a un campo específico, como el aprendizaje de una lengua, extendiéndose también a los códigos y relaciones complejas con las máquinas que producen las matrices sociales, reafirmando una determinada identidad socio-cultural. Es la homogeneización de las competencias semióticas lo que caracteriza la maquínica de las sociedades capitalísticas.

El modelo sistémico que sirve de base a las organizaciones sociales conduce hacia una visión orgánica de las prácticas instituyentes de la vida colectiva. Esto implica una producción permanente de dispositivos que actualizan leyes universalizadas y principios que ordenan los invariantes de forma metódica. La salud "colectiva"está adherida a la capacidad de adaptación, auto-regulación que preserva una estructura en busca de equilibrio homeostático. Las acciones singulares, las inestabilidades se integran al sentido general de las relaciones, por medio de categorizaciones, como adaptadas al proceso, o excluidas, cuando se resisten a los criterios de normalidad. Es importante darse cuenta que, cuando la vida social tiene su fundamento jurídico naturalizado, lo que se constituye está en el orden de la necesidad y de la determinación, lo que viene a indeterminar las caracterizaciones de la producción histórica, en la medida en que tales leyes funcionan como trascendentes a las prácticas cotidianas.

Los altos índices de fracaso escolar se inscriben en las situaciones reguladas por códigos y modelos universalizados y naturalizados que clasifican y diagnostican la población escolar, sin darle espacio a la construcción de las condiciones de inclusión de la diferencia. La expectativa de movimiento vinculada al proceso es evolutiva – determinismo linear de causas y efectos, movimiento éste que nunca es transformador de los propios modelos y, principalmente, de las relaciones que con ellos establecemos. Incluso cuando se integran originalidades como contribuciones que enriquecen los procedimientos, incluso así estamos presos a un determinismo circular. La asimilación de un dato al modelo refuerza y actualiza el funcionamiento de la estructura, no permitiendo el debate de su estatuto de Verdad, su construcción, su génesis. De este modo, el funcionamiento se constituye como un conjunto de acciones en serie en que el resultado, siempre previsible, trae a priori las conductas posibles. El asunto es que, para la escuela de la modernidad, el modelo del equilibrio se funda en las estabilidades que se presentan a través de una jerarquía naturalizada, del desarrollo del hombre entendido como evolución, del aprendizaje como adhesión a las relaciones instituidas. La perspectiva adaptacionista puede presuponer tanto posturas activas como pasivo-perceptivas frente al conocimiento, pero siempre dentro de relaciones que no tienen en consideración la diferencia que construye lo social. La formulación científica de la educación como sistema de reglas y de leyes que deben ser protegidas privilegia las constancias que tienen como objetivo la previsibilidad, y no el desafío de la construcción colectiva del conocimiento.

A través del aparato escolar y de las formulaciones pedagógicas, los procesos educacionales nos remiten a prácticas constitutivas de modelos vehiculizando etapas científicamente establecidas para el desarrollo humano, maneras de aprehensión de los conocimientos, relaciones de aprendizaje y formas de convivencia social. Es importante resaltar que, aunque haya predominio de ciertos modos de subjetivación, de la constitución de formas de existencia imprimidos en la perspectiva educacional, nunca estamos en presencia de una única causalidad. No hay una acción unívoca sobre cierto modo de vida o sobre el comportamiento colectivo institucionalizado. Aun cuando se resaltan los comportamientos, las normativas, en fin, los principios hegemónicos que sirven de base a los regímenes de funcionamiento de las organizaciones sociales, aun así estaremos delante de una multiplicidad de implicaciones que precisan ser indagadas, pensadas, discernidas.

En el universo de la ciencia, es bajo el predominio de la razón que se desarrollará una economía orientada para la organización de la realidad de problemas que reducen las inestabilidades, estructurando soluciones lógicas y deductibles como única posibilidad de conocimiento. I. Prigogine (1990) evidencia que una nueva alianza entre el mundo humano y el mundo natural, vinculada a la consolidación de leyes universales, dará soporte a las ciencias modernas. El Dios único cristiano será el mediador de las diferencias, trayendo

armonía a los descubrimientos que, en verdad, en última instancia, son testigos de la sabiduría divina. Será, así, este Dios que dará inicio al proceso que culmina con la autonomía técnico-científica del conocimiento en la modernidad, constituyéndose como legislador que, por medio de la razón humana, le otorgará orden al universo. Las normas de cientificidad permitirán ofrecer autoridad y veracidad a los saberes que se constituyen por medio de la burocracia de los cálculos y medidas matemáticas. Las categorías y ordenaciones resultantes de tal proceso se fundamentan en principios con estatuto de leyes naturales, genéticas, que regulan la vida de las organizaciones sociales y la producción de los conocimientos. El universo es entendido y traducido en las relaciones de equivalencias y similaridades que se presentan como el registro pertinente.

Las huellas de la modernidad que traspasan la educación brasileña van configurando modos peculiares de construcción de la realidad educacional en la propia historia nacional. En todo ese proceso, la universidad irá tejiendo líneas singulares que dan sentido a la formación que produce y que, en nuestro trabajo, también estarán focalizadas a través del análisis de las implicaciones.

La enseñanza superior brasileña será construida en la actualización del paradigma moderno orientado para la formación de profesionales que atiendan a las exigencias del nuevo capitalismo dependiente. Éste se encuentra vinculado al sistema industrial internacionalista, que en la década del 50 conducirá los rumbos de la política socio-económica a nivel nacional. Para la vida universitaria, tal perspectiva trae como función la reproducción de la fuerza de trabajo que formó su consustancialidad en los ejes de implantación de la Universidad de Brasilia, generalizados en la década siguiente para todas las universidades a partir de la Ley 5540/68. La reforma universitaria, que surge bajo las convulsiones sociales de la década del 60, bajo la reivindicación de jóvenes estudiantes por más vacantes para la enseñanza superior, por una mejora en la calidad que incluye la necesaria articulación entre universidad y problemáticas sociales y, en este sentido, por la construcción de una universidad crítica y democrática, se constituye como una paradoja. Si, por un lado, la reforma introducirá la indisolubilidad de la enseñanza y la investigación, la organización de los cursos de pos-graduación, el régimen de horario integral para profesores, la sustitución de la cátedra por una estructura menor y más flexible como los departamentos, por otro, traerá una concepción de ciencia y de tecnología profesionalizante con una vinculación directa al mercado de trabajo, cuyo contenido pragmático y utilitarista se traducirá en la formación de técnicos. La Universidad acaba por constituirse como agencia de servicios, formadora de mano de obra para el polo industrial que se organiza, desarrollando un proyecto educacional que se reduce a la reproducción del conocimiento producido en los países hegemónicos y en la instrumentalización de los estudiantes. Con una concepción economicista y cientificista, factor estratégico para la línea de desarrollo nacional, la educación se orienta para una formación en el sentido de eficiencia práctica. Ésta buscará en las reformas una creciente especialización y el conformismo a las metas gubernamentales, bloqueando la constitución de soportes para la producción de nuevos conocimientos, de críticas transformadoras de la realidad. Podemos considerar que las principales metas, entonces, se encuentran asociadas a un modelo tecnicista: racionalización del orden administrativo académico, que se traduce en una razón instrumental en términos de la eficiencia técnico-profesional; optimización de recursos, comprendiendo lo máximo de productividad con el mínimo de gastos; "democratización"de la enseñanza frente a la gran cuota de excedentes, a través del aumento de vacantes en los cursos considerados prioritarios para el desarrollo nacional e incentivo subsidiado al sector privado en los demás cursos; garantía de medios para mantener una organicidad estructural, lo que en la práctica condujo al control instrumental y mecánico, constituyendo burocracias de enseñanza.

Las estrategias neo-liberales, como medidas radicales para la crisis del capitalismo, sólo adquieren visibilidad, en Brasil, a partir de la década del 90, con las medidas de ajustes económicos realizadas en el sector público por la exigencia internacional de globalización de la economía. La filosofía neo-liberal establece que la responsabilidad por la crisis se encuentra en el crecimiento del Estado y del sector público, que reducen la iniciativa y la competencia del sector privado y, en este sentido, es la privatización que se presenta como salida para la reestructuración de la economía. La propuesta no está en acabar con el Estado, sino en transformarlo en algo mínimo y fuerte para garantizar las nuevas medidas y también la estabilidad atractiva para los inversores nacionales e internacionales. El aumento de los problemas en la actualidad se analiza, de esta manera, como desvío y no como conflicto derivado del propio modelo. En países como Brasil, donde el bienestar social ya es precario y el ejercicio de la ciudadanía es algo todavía no conquistado, la disminución de recursos públicos para la educación, en todos los niveles, en la salud, en la vivienda... es como mínimo, perverso. El desafío propuesto a la población es que se constituya en micro-empresario, abriendo pequeños negocios, del mismo modo que encuentre recursos para consumir los servicios privatizados (enseñanza, servicios privados de salud y de jubilación...) El neo-liberalismo crea

una realidad, una cultura propia, donde la única salida para la supervivencia se inscribe en este orden, no existiendo, por lo tanto, otra alternativa.

Con respecto a la formación, la perspectiva neo-liberal enfatiza el individualismo, la producción de consumidores en permanente competición. La educación pasa a ser enfatizada como mercadería y las tecnologías se constituyen como ventajas competitivas para quien las controla. La calidad, considerada por los movimientos de los educadores como derecho social colectivo, pasa a ser algo naturalizado en el mercado de los saberes, lo que legaliza la exclusión en el interior del proceso de enseñanza-aprendizaje, en la medida en que calidad es algo que se tiene o que no se puede tener . Del mismo modo, la idea de grado máximo presente en el medio escolar estimula la competencia entre los alumnos, profesores y centros de formación en busca de fomentos y de condiciones mejores de trabajo, fortaleciendo la homogeneidad de patrones y la jerarquía . La articulación entre educación y mercado de trabajo, además de darle fuerzas a la relación entre conocimiento y técnica, situando la escuela como lugar de entrenamiento, todavía se orienta en la actualidad, para la asociación de las investigaciones al interés de financiación de los sectores privados. Estamos frente a prácticas que sirven a cualquier finalidad, ya que la formación utilitaria no incluye la idea de análisis de la producción de sentidos.

Finalmente, la crisis de la educación no contribuye para la visibilidad de su modelo ni de la lógica que preconiza, señalando como diagnóstico un problema de gestión cuya alternativa está en la adopción del patrón empresarial; como forma de razonamiento, eficiencia y objetividad. Por lo tanto, son todavía las nuevas tecnologías que traerán los criterios rigurosos, científicos, neutros y universales de evaluación de calidad, ignorando la discusión de las políticas de producción del conocimiento, de los criterios que sirven de base para las acciones, de las diferencias histórico-sociales construidas en las prácticas institucionales cotidianas.

PERSPECTIVA INSTITUCIONALISTA: LA INVESTIGACIÓN-INTERVENCIÓN COMO PRÁCTICA DE CAMBIOS EN LA FORMACIÓN EDUCACIONAL

Desde los años 60, el movimiento institucionalista trabaja en el sentido de provocar cambios en la vida de los grupos, de las organizaciones y de las instituciones, constituyendo procesos que conducen al análisis de las relaciones que producen y reproducen la realidad socio-política. En Brasil, ese movimiento adquiere, entre las décadas 80/90, una forma singular a partir de las contribuciones del Análisis Institucional de línea francesa, del movimiento grupalista argentino, del abordaje microfísico del poder en M. Foucault y de la micropolítica de G. Deleuze y F. Guattari. La problemática que discute el abordaje micropolítico de las relaciones sociales como base para las prácticas de transformación de las construcciones colectivas se vincula a la manera como construimos los modos de subjetividad dominantes, estereotipias de la existencia. En este sentido, partimos de la afirmación de que las grandes organizaciones políticas, de representación de la realidad social, sólo adquieren fuerza porque existen a nivel de individuos y de grupos. Para que los ritos cotidianos cedan lugar a nuevas prácticas, es necesario que otra pragmática favorezca nuevas actitudes, sensibilidades, reflexiones, comportamientos. En fin, que otro tipo de análisis corresponda a una nueva política de subjetivación, que potencialice las diferencias, no como caos o desorden refutadas en el orden establecido, sino como inscripción de modos distintos de estar en el mundo. Tal perspectiva requiere, sin embargo, la ruptura de las dualidades que separan de forma absoluta lo correcto y lo incorrecto, los buenos y los malos proyectos, características de la formación moral capitalística. Lo que queremos evidenciar a partir del abordaje micropolítico es que es urgente la creación permanente de dispositivos para que los problemas sean planteados y replanteados a cada momento – construcción de la ética en las prácticas. La realidad social está traspasada por la dupla lógica que conduce al registro de las formas constituídas (organización, ideología, representación...) y al de las virtualidades (momento de construcción de esas formas, de la diversidad, del no-totalizado). Así, un grupo puede tener ideas y acciones reconocidamente libertadoras como proyecto macropolítico pero, al mismo tiempo, prácticas moleculares extremadamente autoritarias. Lo contrario también se constituye como posibilidad, o sea, dentro de un grupo con estructura conservadora, con ideas tradicionales, podemos encontrar en sus imposiciones cotidianas focos de expresión de singularidad que no llevan necesariamente a políticas adaptacionistas.

Intervenir en la realidad a través del abordaje micropolítico implica interrogar la pretendida universalidad de las teorías, consideradas como representación general de la esencia de un hecho. Dentro de esta perspectiva, lo que actualizamos en las experiencias locales es la lógica de la aplicabilidad que tiene sentido en una cierta relación con los modelos. La construcción teórica que se hace como búsqueda de

caminos que conducen al conocimiento establecido a priori no se constituye como intervención, sino como descubrimiento.

La micropolítica de la relación entre teoría y práctica destruye paso a paso la jerarquía tradicional antes construida, rescatando el desafío de construcción colectiva del conocimiento. La génesis teórica y la génesis social se procesan concomitantemente, así como lo provisorio se extiende en el par sujeto-objeto, deshaciendo las ideas de un objeto sin vitalidad y de un sujeto-esencia activo. La teoría no es neutra, objetiva, verdadera, pasando a constituirse como conocimiento siempre parcial que requiere otra relación entre saber/hacer, teoría/práctica, investigador/investigado, universidad/sociedad. En las intervenciones, el planteo que queremos exponer es la experiencia en la cual se constituye simultáneamente sujeto, objeto y campo de expresión.

Como dispositivo, la investigación-intervención delinea cartografías, los movimientos cotidianos, las redes que tejen la vida socio-política, discutiendo el paradigma cientificista que en las ciencias humanas y sociales tiende a eliminar los factores singularizantes, subjetivos, en función de la neutralidad, de la objetividad, de la universalidad de principios que representan la verdad social. Tal paradigma también invierte en la fragmentación creciente de las disciplinas que forman los especialistas, no abarcando la complejidad de la vida social, de los problemas contemporáneos del hombre moderno. En la investigación-intervención, la relación investigador/objeto investigado es dinámica y determinará los propios caminos de la investigación, siendo una producción del propio grupo involucrado. Investigación es, de este modo, acción, construcción, transformación colectiva, análisis de las fuerzas socio-históricas y políticas que actúan en las situaciones y de las propias implicaciones, incluso de los referenciales de análisis. Es un modo de intervención en la medida que recorta lo cotidiano, en sus tareas, en su funcionalidad, en su pragmática – variables necesarias para la manutención del campo de trabajo que se configura como eficiente y productivo en el mundo moderno. Para eso, intensifica hechos de la vida cotidiana a través de la utilización de analizadores – lo que origina rupturas, descompone, provoca análisis, desnaturalizando procedimientos, creencias, patrones estereotipados. Es, en este sentido, que la intervención se articula a la investigación para producir otra relación entre institución de la formación/aplicación de conocimientos, teoría/práctica, sujeto/objeto, rechazando psicologizar conflictos. Conflictos y tensiones son índices de las diferencias que buscan ganar expresión entre las representaciones y modelos construidos fuera de las prácticas, en las regularidades que componen la normalidad, el equilibrio de los procesos.

La propuesta de investigación-intervención está vinculada –entonces- a la interrogación de los múltiplos sentidos cristalizados en las instituciones, aprisionados en los ritos que bloquean la producción permanente de maestros-aprendices. El momento de la investigación es el momento de la producción teórica que escucha lo cotidiano y discute las repr esentaciones teórico-prácticas.

En los trabajos que estamos desarrollando, algunos otros dispositivos se constituyeron en movilizadores permanentes de análisis y movimientos. La organización de un núcleo interinstitucional UERJ/UFF, asociado al Laboratorio de Subjetividad y Política (LASP), fue fundamental como elemento aglutinador de profesores, investigadores, supervisores, alumnos y pasantes con interés en asuntos relativos a los procesos educacionales. El núcleo se construye en los estudios y análisis que articulan las varias disciplinas que contribuyen para redimensionar las prácticas; en la producción de textos y trabajos; en la articulación y evaluación de experiencias diversificadas, como la participación en congresos y conferencias y en las investigaciones-intervenciones que desarrollamos junto a la red pública de enseñanza, en comunidades y organizaciones no-gubernamentales. Los proyectos colectivos de trabajo constituyen otro elemento que nos está posibilitando no sólo una acción conjunta entre equipo universitario y sociedad, sino también una producción de conocimientos que se estructuran en los análisis de las instituciones que delinean lo cotidiano en la discusión de los desafíos de la realidad vivida y de los límites de los modelos y recursos teórico-metodológicos disponibles. Así, la perspectiva es participar en los grupos ya existentes en el propio campo de intervención o de contribuir para la institución de núcleos temáticos que puedan producir permanentemente proyectos frente a los planteos que, hechos en el territorio escolar, nos convocan a todos nosotros, educadores, a indagar, investigar y proponer nuevas pragmáticas. Finalmente, ¡enseñanza, investigación e intervención indisolubles, transformando la realidad educacional a partir de quien construye la educación! Esta postura está posibilitando salir del lugar de especialista que actualiza la relación pedagógica jerarquizada donde se establecen los dualismos saber/poder, maestro/aprendiz. Romper con las prácticas de dependencia a que están sometidos los educadores y los alumnos de manera general – prácticas que no le abren espacio a los cambios en la enseñanza.

En la formación del psicólogo, esta sistemática de actuación está tirando la potencialización de la hegemonía del modelo clínico que codifica los hechos, analizadores de los procesos, como casos que serán diagnosticados, curados, orientados o prevenidos. Es importante subrayar que en cada proyecto, en las diversas situaciones, la producción de dispositivos analizadores de los ritos es condición para deshacer las linearidades y los ciclos que aprisionan las acciones de lo colectivo. Otro factor no menos importante es que la articulación entre la perspectiva macropolítica (la que toma como base los grandes recortes ya instituidos en lo social, perspectiva que sirve de resorte en el análisis) y micropolítica (la que hace recaer los análisis en un real no-totalizado, parcial, provisorio) es que permite desarmar los presupuestos de la acción naturalizados como verdades incuestionables, creando nuevas estructuras, nuevos hechos. Las generalizaciones de los modelos y proyectos son, entonces, contextualizadas y prácticas alternativas adquieren consistencia con el estatuto de lo provisorio, ya que la realidad está cambiando constantemente. Así, la inversión no es en el consenso, en la integración que postula la verdad naturalizada que pasa a representar la realidad, silenciando las voces singulares y constituyendo los fantasmas.

En nuestra vida laboral cotidiana, los análisis de los modos como estamos implicados con los asuntos educacionales ha sido de fundamental importancia, pues está dándole condiciones al equipo de movilizar aquello que, de los efectos producidos en la enseñanza tradicional se actualiza a través de nosotros como repetición del mismo, cuyas fuerzas son de conservación. Esto significa discutir la identidad profesional vinculada a la división social del trabajo que preconiza el especialismo y la jerarquízación; significa también plantear las relaciones que caracterizan la supervisión como disciplina, afirmando la división de poderes y la exclusión. En este sentido, es importante la evidencia de la cultura académica-en- nosotros. Ésta remite teorías a otras tantas teorías, configurando un saber acabado y propiedad de los especialistas. En una visión conservadora, tales relaciones con el conocimiento lo vienen descontextualizando, no permitiendo la inserción de los diversos profesionales en su construcción a partir del lugar que ocupan en el proceso. Esto se da tanto en lo que respecta a alumnos y pasantes en el interior de la universidad, como a las comunidades con las que trabajamos. De la misma manera, la colectivización de los análisis, actividades y discusiones contribuyen para la fragilización de la competencia y del individualismo atravesados en nuestro modo de hacer/pensar capitalístico.

Tradicionalmente el grupo considerado apenas como entidad, algo dado y numéricamente determinado, no se actualiza como intercesor de movimiento. En nuestra experiencia, el grupo , más allá de su formalización, actúa como dispositivo disparador de procesos constitutivos de nuestra práctica laboral cotidiana. Ese movimiento que posibilita la creación de nuevas relaciones entre equipos y de estos con el trabajo, movimiento que no remite a una moral pre-establecida, sino a la producción de valores, de una ética, implica reanudar los conceptos de autonomía, transformación y libertad. La autonomía considerada como un estado que será alcanzado por medio de programas determinados de acción está referida a la conquista de un reino futuro donde habita la libertad. La libertad está siempre situada fuera de las circunstancias. De este modo, la transformación pasa a ser previsible en el transcurso estructurado como condición a priori. Sin embargo, la autonomía no es una condición que, una vez conquistada, nos conduzca al estado de equilibrio y bienestar permanente. Si la entendemos como función de autonomía, como afirman F.Guattari & S. Rolnik (1986), ella es ejercicio, movimiento, prácticas de transformación, estando referida al presente, a la realidad, a las circunstancias en las cuales producimos lo cotidiano. Finalmente, la formación universitaria y sus relaciones constituyen un punto importante que hay que enfrentar, cuyo desafío no es la preparación para la práctica, para la sociedad, sino el análisis de su propia producción como instrumento y valores.

CONCLUSIONES

Así, lo que se presenta como desafío en el proceso de enseñanza –aprendizaje, dentro de la creciente diversidad de modos de inserción en la vida social es la posibilidad de construcción de prácticas cuyos soportes puedan incorporar las singularidades.

La investigación-intervención actúa dentro de la posibilidad de construcción no de un saber para la comprensión de la realidad educacional, como si esta fuera una totalidad estable, sino de un saber que pueda servir como instrumento de análisis, de ruptura, de excavación de las instituciones engendradas en la escuela, en la recuperación de singularidades, del acaso, de lo que todavía no adquirió sentido. Esa perspectiva se inicia en la contextualización de la escuela, de la formación, de la educación en todos los niveles, trayendo sus compromisos, las implicaciones de sus proyectos y las prácticas producidas por su colectivo, buscando redimensionar análisis que la flexibilicen por dentro, como bloque compacto, totalidad,

sistema integrado, organización solidaria a las marcas socio-culturales. Y esto, para nosotros, comienza en la propia formación universitaria.

Plantear lo cotidiano de manera permanente es trabajar a partir de las prácticas como fuentes productoras y validadoras de conocimientos. No se trata de improvisación – intervención desprovista de un proyecto, de un eje orientador de sentido, de conocimientos que sirven como presupuestos – ni de la aplicación competente de un saber previamente elaborado por especialistas. Una otra vía es la alternancia constante entre la formulación de estrategias frente a los saberes ya producidos y la construcción de nuevas teorías, de acuerdo con la situación y con las barreras que es preciso transponer. Esta es la formación que estamos dispuestos a construir con la perspectiva de formación de un profesional crítico y atento a las expresiones del porvenir.

Bibliografía

ARDOINO, J. & LOURAU, R. *Les pédagogies institutionnelles*. Paris: PUF, 1994.

BENEVIDES DE BARROS, R.D. *Grupos: a afirmação de um simulacro.* Tese de doutorado em Psicologia Clínica, PUC/SP, 1994.

BRANDÃO, C. R. (org.). *Repensando a pesquisa participante*. 3a ed. São Paulo: Brasiliense,1987.

BARBIER, R. *A pesquisa-ação na instituição educativa.* Rio de Janeiro: Zahar, 1985.

DELEUZE, G. *Pourparlers*. Paris: Minuit, 1990.

FOUCAULT, M. A verdade e as formas jurídicas. In *Cadernos da PUC/RJ*, 4a ed. Rio de Janeiro: PUC. Série Letras e Artes, n. 16, 1979.

_____. Ordem interior y control social. In *Cuadernos de marcha*, Tercera época, año II, n. 9, Julio 1986.

GENTILI, P. (org.) *Pedagogia da exclusão. Crítica ao neoliberalismo em educação*. Petrópolis: Vozes, 1995.

GUATTARI, F. *Revolução molecular: pulsações políticas do desejo*. 2a ed. São Paulo: Brasiliense, 1985.

_____ . *Caosmose. Um novo paradigma estético*. Rio de Janeiro: Ed 34, 1992.

_____ & ROLNIK, S. *Micropolítica. Cartografias do desejo*. Petrópolis: Vozes, 1986.

HESS, R. & AUHIER, M. *L'analyse institutionnelle*. Paris: PUF, 1994.

LAPASSADE, G. *Grupos, organizações e instituições*. 2a ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

PLASTINO, C. A crise dos paradigmas e a crise do conceito de paradigma. In: *A crise dos paradigmas e a educação*. 2a ed. São Paulo: Cortez, 1995.

PRIGOGINE, I. *O nascimento do tempo*. Lisboa: Ed 70, 1990.

_____ e STENGERS, I. *La nouvelle alliance.* Paris: Gallimard, 1986.

RODRIGUES, H. de B.C. , LEITÃO, M. B. S. e BARROS, R. D. B. de. (Orgs*). Grupos e instituições em análise*. Rio de Janeiro: Rosa dos Tempos, 1992.

TADEU DA SILVA, T. (Org.) *O sujeito da educação. Estudos foucaultianos*. 2a ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

Neoliberalismo e Universidade: Reflexões sobre a formação na interface psicología/educação

Denise Mancebo - Marisa Lopes da Rocha

RESUMO

São muitas as possibilidades de discussão das tensões e impasses que vêm se produzindo na interface psicologia/educação. Privilegiaremos neste trabalho o desafio colocado aos profissionais que tomam este campo de análise e intervenção com o intuito de desenvolver micropolíticas que busquem a afirmação da dimensão pública do exercício da cidadania. Através de análises das políticas de eficiência, produtividade e qualidade total que vêm sendo implementadas na educação superior, pretendemos refletir sobre algumas das conseqüências construídas junto à rede pública de ensino no estado do Rio de Janeiro, entre elas o fechamento progressivo do mercado de trabalho para o profissional de psicologia. Discutiremos, ainda, as atualizações desencadeadas por estas "novas" medidas, considerando o cotidiano da vida universitária no estado do Rio de Janeiro e a própria formação acadêmica do psicólogo. Buscaremos, ao final, levantar alternativas sócio-políticas às práticas de formação, destacando os fatores constitutivos da pesquisa-intervenção.

Palavras-chave: Políticas para a Educação Superior - Formação em Psicologia - Pesquisa-intervenção

ABSTRACT

NEOLIBERALISM AND UNIVERSITY:
REFLEXIONS ABOUT FOMATION IN PSYCHOLOGY AND EDUCATION

There are many possibilities of discussion about the tensions and obstacles that are produced in the interface psychology/education. We will privilege in this work the challenge placed to the professionals that take this analysis field and intervention with the aim of developing micropolitics that search the assertion of the public dimension of citizenship. Through analyses of the politics of efficiency, productivity and total quality that are being implemented in higher education, we intended to contemplate some of the constructed consequences in public schools in Rio de Janeiro, among them the progressive closure of the labor market for the psychology professional. We will discuss, still, the modernizations unchained by these " new " measures, considering the day to day of the university life and the psychologist's own academic formation. At the end, we seek to raise social and political alternatives to the formation practices, highlighting the constituent factors of the research-intervention.

Key-words: Politics for Higher Education - Psychology Formation - Research-intervention

NEOLIBERALISMO E UNIVERSIDADE: REFLEXÕES SOBRE A FORMAÇÃO NA INTERFACE PSICOLOGIA/EDUCAÇÃO

Introdução

O tecnicismo, enquanto pedagogização da vida coletiva, não é um fenômeno da década de 90. O que hoje vivemos sob a designação de "políticas neoliberais" vem sendo gestado ao longo da era moderna, sob a égide do racionalismo cientificista. Este aponta para a autonomia técnica do conhecimento, para a objetividade da ação e para a necessária constituição de categorias e modelos fundamentados em princípios com estatuto de leis naturais, universais, que permitem, no cotidiano, legitimar e ordenar as práticas profissionais nos diversos setores, entre os quais a educação.

No entanto, se podemos localizar aspectos do ideário neoliberal desde longa data, é a partir dos anos 70 que este "novo" rearranjo da modernidade passa a ganhar contornos nítidos e próprios, apresentando-se como uma alternativa política, econômica, social, jurídica e simbólico-cultural para a crise do mundo

capitalista. A estratégia política de reforma cultural passa a se constituir numa necessidade global de estabelecimento de um novo sentido comum às sociedades, fornecendo coerência à vida social e legitimando propostas e fórmulas técnicas, elaboradas, quase sempre, num registro economicista e pretensamente neutro para a melhoria da qualidade institucional e, mais particularmente, da educação.

As estratégias neoliberais, enquanto medidas radicais para a crise do capitalismo, só ganham visibilidade, no Brasil, a partir da nossa década, com as medidas de enxugamento econômico, redução de gastos no setor público, desregulamentação visando ao não-intervencionismo estatal no mundo dos negócios, subordinação às exigências internacionais de globalização da economia. Em decorrência deste receituário mais geral, assistimos à retração financeira do Estado na prestação de serviços sociais, incluindo educação, saúde, pensões, aposentadorias, dentre outros.

Na educação, as políticas neoliberais vêm sendo direcionadas, ainda, para despotencializar as lutas através das quais muitos agentes resistiam e procuravam privilegiar o espaço público como palco de negociações e reivindicações dos direitos individuais e coletivos. A perspectiva do ideário neoliberal na ordem da produção educacional e cultural se circunscreve na modificação dessas bases que representavam um relativo consenso, para legitimar os princípios ligados à empresa, ao lucro e à competitividade. Deste modo, no campo educacional, mas também em outras esferas da sociedade, a ética pública vem sendo gradativamente desmontada em função da ética do livre mercado, vinculada ao mundo empresarial, pressupondo o esvaziamento do domínio político dos movimentos sociais.

Em relação ao papel do Estado, principalmente em países periféricos como o Brasil, onde as noções de direitos sociais, igualdade de oportunidades, movimentos solidários se constituíram em conflitos frente às arbitrariedades dos poderes dominantes, identificamos uma dupla intervenção: a fragilização do Estado nos setores das políticas públicas e o fortalecimento do disciplinamento social. Deste modo, o que se verifica é o estímulo dos indivíduos à concorrência econômica no livre mercado e o controle das aspirações de ordem política, social e cultural.

Diversos autores têm assinalado (Silva, 1995; Gentili, 1995), na atualidade, o desenvolvimento de uma verdadeira guerra cultural envolvendo os antigos ideais com poder de mobilização social e os ideais neoliberais. Estes últimos são apresentados, não raramente, como uma "nova realidade" e como a única forma possível de saída das crises que se apresentam. Diversas categorias existentes para a definição e organização do mundo social - sistemas que nos autorizam ou impedem de pensar, perceber e formular - são reordenados. Esses sistemas - "*epistemes*", para Foucault (1981), ou ainda, para utilizar a sugestão de Popkewitz (1991), "*epistemologias sociais*" - são reconstruídos e, por sua força simbólica e cultural, fora deles o mundo parece não ter mais sentido.

Conteúdos culturais e políticos relacionados às modernas noções de cidadania, bem comum, democracia e educação pública, são substituídos por outros, produzidos no compasso da ética do mercado e do livre consumo, como a competitividade, a rentabilidade e a eficácia. A noção de sociedade de cidadãos com direitos, que negociam e lutam por seus interesses coletivos e pela democratização da vida econômica e social, é revertida, em favor da imagem de uma sociedade de consumidores em competição. Sujeitos sociais são idealizados dentro de um perfil cuja autonomia é escassa para a compreensão e intervenção críticas no mundo social e a solução de suas questões aflitivas é deslocada do espaço público, social e político para o âmbito da iniciativa individual e intimista (Mancebo, 1996, p.14).

Constrói-se, assim, um território no qual a dimensão pública da cidadania está excluída, uma vez que as situações de tensão presentes no cotidiano são remetidas ao próprio sujeito e a participação política é incentivada somente numa acepção que a transfigura em submissão às burocracias constituidoras do Estado.

O mesmo se passa no campo da educação. Um novo sentido do educativo é modelado, ao mesmo tempo que significados divergentes são ocultados e considerados disfuncionais. A ênfase no individualismo e na competição tomados como ingredientes necessários ao bom desenvolvimento da aprendizagem, o pragmatismo traduzido por tarefismo utilitário e tomado como a real produção acadêmica, a concepção dos estudantes como consumidores em necessária e permanente competição são somente alguns aspectos, dos mais visíveis e dolorosos, desta "moderna" ordenação.

Na realidade, o que percebemos é uma perspectiva de estender as relações mercantis básicas do capitalismo a áreas sociais, o que implica a passagem da educação ao setor de serviços, "livre" do conteúdo político. Os conhecimentos repassados ou produzidos e as tecnologias assimiladas ou utilizadas constituem-se como bens culturais, delineando "rankings", vantagens/desvantagens e hierarquias de uns sobre os demais. A qualidade educativa, tão cara aos movimentos dos educadores como um direito social coletivo, passa a ser algo naturalizado no mercado dos saberes e legitima a exclusão no interior do processo de ensino-aprendizagem. Neste contexto, as idéias de excelência e competência tomam relevo nos ambientes escolares. Mobilizam a competitividade entre alunos, profissionais, centros de formação e de serviços em busca dos fomentos, das gratificações e do aumento da produtividade, fortalecem a padronização, a velocidade estéril das produções "requentadas" e hierarquizam.

As mudanças governamentais que vêm sendo implementadas na educação, em todos os níveis, apresentam-se, não raro, sem visibilidade quanto ao modelo e à lógica que preconizam. O diagnóstico que justifica as reformas aponta a gestão - em especial, a pública - como responsável pela crise educacional. Os impasses que vivem as escolas e a educação de um modo geral deixam de se vincular à perspectiva político-pedagógica, constituindo-se em questões de cunho técnico-gerencial. Em decorrência, a alternativa para a superação dos problemas encontra-se na implementação de novas tecnologias educacionais e técnicas administrativas. Distanciados das análises coletivas e da relevância social e desconsiderando a discussão das políticas de produção do conhecimento, dos critérios que servem de base para as ações, das diferenças histórico-sociais construídas no cotidiano das práticas institucionais, os educadores encontram-se excluídos das possíveis alternativas de transformação da realidade educacional.

Neste sentido, é de fundamental importância o redimensionamento dos referenciais de ação de especialistas e pesquisadores que atuam no contexto educacional, na busca de mudanças efetivas de âmbito institucional. O especialismo na escola é um dos aspectos que precisa ser redimensionado, pois sua ocorrência só vem fortalecendo o exercício das relações verticais e reforçando uma "desimplicação" dos educadores no que tange aos objetivos das suas ações, ao que deve ser modificado, assim como aos meios e às condições políticas favoráveis às transformações. As divisões antagônicas e irreconciliáveis entre teoria X prática, pesquisador X técnico, liberdade X determinismo, fragilizam a produção de práticas coletivas e facultam a manutenção dos " experts" de gabinetes como responsáveis pelas análises e propostas educacionais. Nesta rede de relações, nesta realidade diversificada e complexa com a qual nos defrontamos, dificilmente encontrar-se-ão alternativas educacionais, enquanto o educador não estiver implicado efetivamente nas várias etapas que envolvem a transformação do ato educativo.

Munidas destas preocupações e análises, vimos desenvolvendo atividades de pesquisas e extensão na rede pública de ensino do Rio de Janeiro, visando a uma maior compreensão das práticas dos profissionais de psicologia vinculadas à atuação no campo educacional. Deste modo, pretendemos com nossas investigações balizar análises sobre os referenciais da formação acadêmica do psicólogo e sugerir mudanças nesta formação de modo que possam contribuir para o enfrentamento das políticas públicas agenciadas na atualidade.

Examinando as práticas de formação nos cursos de psicologia do Estado do Rio de Janeiro

Pesquisas levadas a cabo no Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (1) vêm evidenciando algumas questões adicionais ao quadro político e educacional na atualidade, quando se trata da análise da formação nos cursos de psicologia. Nos referimos especialmente à investigação realizada por meio de entrevistas com professores e supervisores na área de psicologia escolar em oito grandes centros universitários do Rio de Janeiro (UFF, UERJ, PUC, USU, UGF, UFRJ, UNESA e UICL) (2) que, nos últimos cinco anos, estiveram responsáveis pelas disciplinas e/ou estágio supervisionado relativos às práticas psicológicas na escola.

Entre os diversos fatores que foram levantados como complicadores para a atuação do psicólogo na escola encontra-se a própria tradição de formação dos cursos de psicologia, onde a ênfase recai no referencial clínico, envolvendo diferentes práticas terapêuticas, especialmente a psicanálise. Em críticas levantadas nas entrevistas, depreendemos que outros campos de trabalho para o psicólogo que demandam práticas institucionais, como é o caso da escola, acabam sendo abordados como trabalhos alternativos, secundários e de fácil adaptação frente aos conhecimentos e técnicas clínico-individualizantes. Tal enfoque ganha ressonância nas tradições higienistas das próprias escolas que requisitam o trabalho do psicólogo, enfatizando os especialismos e a psicologização das problemáticas, o

que significa a adoção de uma perspectiva técnica, pragmática e funcional das questões que constroem o cotidiano do fazer pedagógico. É interessante ressaltar que nos Serviços de Psicologia Aplicada (SPAs) de grande parte das universidades analisadas, só são imediatamente reconhecidas como estágio curricular as atividades caracterizadas como de atendimento.

Quanto à priorização de uma perspectiva clínico-terapêutica na academia, convém ainda sinalizar um outro argumento presente nas entrevistas: o do "status" social conferido aos profissionais da cura (inclusive no que tange à remuneração) e a concomitante desvalorização tanto da escola como dos profissionais da educação em nosso país. Pudemos também constatar que em muitos cursos de psicologia o preenchimento da cadeira e do lugar de supervisão na área escolar não é feito segundo os interesses temáticos e as questões que norteiam a formação dos profissionais que assumem temporariamente tais práticas. Estas disciplinas são ministradas por professores não afeitos às problemáticas envolvidas na ação escolar que, não raramente, acabam por fazer uma adaptação dos programas segundo sua própria formação, além de ser comum uma alta rotatividade de responsáveis por estas cadeiras. Deste modo, a regra encontrada foi a grande variabilidade de programas e enfoques, dentro dos próprios cursos que oferecem as disciplinas para mais de uma turma e de um semestre para o outro. A rotatividade docente e o improviso que marca esta área de formação do psicólogo é sobremodo prejudicial para a formação dos futuros profissionais, especialmente se considerarmos que manter-se atualizado e produzindo conhecimentos em um campo de intervenção envolve grande investimento de tempo para a construção permanente de questões-desafios que as práticas cotidianas nos impõem. Outro fator complicador, evidenciado por docentes envolvidos com as práticas escolares, encontra-se nos pré-requisitos exigidos para a(s) disciplina(s) obrigatória(s) e para o(s) estágio(s) em psicologia escolar que, quando existem, são desarticulados de questões de âmbito coletivo, institucionais ou mesmo escolares, que facilitariam o fortalecimento de outros referenciais, que não o estritamente clínico, para a formação do aluno. As próprias atividades de sala de aula são apontadas como desvinculadas das desenvolvidas nos SPAs. Por fim, constatamos que a maioria dos cursos de psicologia não desenvolvem pesquisas que aprofundem reflexões sobre o processo formativo escolarizado, nem oferecem estágio em práticas vinculadas à educação.

As investigações realizadas no campo, em escolas da rede pública municipal e estadual do Rio de Janeiro, não nos apresentaram um quadro mais satisfatório: o predomínio do enfoque clínico-assistencial tem levado os psicólogos a individualizar as ações e reflexões sobre o processo educacional, identificando conflito-desvio, normalidade-disciplina e desenvolvendo, nas escolas, relações tutelares, através das práticas de diagnóstico e de aconselhamento de alunos, familiares e educadores para melhorarem seus desempenhos frente aos modelos convencionalmente estabelecidos como ideais. Esta tradição "psi" articulada à pedagogia nova e à pedagogia tecnicista, que privilegiam a ação de especialistas, faz com que a escola se constitua num conjunto de casos, em detrimento da análise de questões sócio-institucionais. Mesmo quando o trabalho afirma um cunho dito preventivo - ênfase na dinâmica das relações -, ainda assim, na maioria das vezes, traz as marcas das relações de assujeitamento construídas nas práticas assistenciais, através dos vínculos de dependência que o psicólogo atualiza com o educador, com o educando ou com os familiares. Isto se dá na medida em que é justamente na ordem da hierarquia, das dicotomias teoria e prática, professor e aluno, ensino e aprendizagem, que se constroem as segmentações entre as políticas educacionais de gabinete, as condições cotidianas do trabalho escolar e a própria formação dos profissionais da educação. A tríade políticas educacionais/formação universitária/trabalho escolar não se propõe à construção de análises do dia-a-dia educacional, ou, quando o faz, é somente na condição de atrelá-la a interesses específicos, alheios à complexa realidade escolar e na ausência das necessárias análises das implicações institucionais. Sob este enquadre, a realidade multifacetada e complexa da população usuária dos serviços educacionais passa a ser responsabilizada pelos desencontros que se estruturam entre seu próprio desempenho e as expectativas de normalidade e prescrições dos manuais.

Nas escolas, pudemos constatar a generalização de solicitações de atendimento, expectativas de curas individualizadas, descompromisso com as transformações, professores submetidos às práticas de tutela, impotentes, isolados, assoberbados de trabalho. Em relação ao psicólogo dito escolar, evidenciamos uma formação que identifica "ser psicólogo" com o desenvolvimento de uma atuação terapêutica, desvinculada de análises da realidade educacional e das práticas sócio-institucionais veiculadas; evidenciamos ainda um desconhecimento das polêmicas que atravessam as políticas de ensino que dão sentido aos projetos de educação, não facultando, portanto, o redimensionamento das solicitações, a problematização do modo como as instituições educacionais se atualizam e constroem singularmente o processo de escolarização. Em síntese, uma complicada aliança entre um modo de pensar/fazer educação e um modo de pensar/fazer

psicologia, cujo efeito se traduz na manutenção dos índices de fracasso escolar, na redução da dimensão pública do exercício da cidadania e no fechamento do próprio mercado de trabalho, uma vez que a presença do profissional de psicologia na escola não traz contribuições para as questões que atravessam a educação contemporânea.

Um último aspecto merece ser examinado, no que diz respeito a uma dificuldade adicional para aqueles que insistem em enfrentar uma formação desencorajada e uma realidade naturalizadora de fracassos existente nas escolas: a legislação em vigor na rede pública de ensino do Rio de Janeiro. Em 1984, a Secretaria Municipal de Educação do Rio de Janeiro contava com 350 professores exercendo a função de psicólogo. Nessa época, foi feito o enquadramento no cargo de psicólogo dos 288 profissionais que estavam nesta função até 1979. Os restantes, mesmo sem enquadramento, continuaram como professores, mas exercendo a função de psicólogo. A Lei Orgânica Municipal de 1990 complicou ainda mais a situação, ao determinar que o psicólogo deveria ter exercício privativo na Secretaria Municipal de Saúde, cabendo a esta Secretaria o planejamento e coordenação das atividades dos profissionais a ela subordinados, fechando, deste modo, o mercado de trabalho para o psicólogo em escolas da rede pública. A Lei de Diretrizes e Bases, Lei 9394 de dezembro de 1996, também não expandiu a atuação do psicólogo no espaço escolar. Ela só se refere a uma interseção entre psicologia e educação na "Educação Infantil", ao tratar do desenvolvimento integral da criança até os 6 anos, quando circunscreve os aspectos físico, psicológico, intelectual e social e, no capítulo "Da Educação Especial", também vinculado à criança de 0 a 6 anos, quando se refere ao apoio especializado, sem, no entanto, explicitar qual. Ainda em relação à legislação, é interessante ressaltar que os Centros Integrados de Educação Pública (CIEPs), que foram criados em 1984, resultantes de um convênio entre o governo da Prefeitura e do Estado do Rio de Janeiro, embora não impeçam o psicólogo de atuar nas escolas, também não prevêem sua participação no cotidiano de suas atividades. Deste modo, hoje, no Rio de Janeiro, somente podemos encontrar algum tipo de ação do psicólogo escolar na rede pública do estado, porque, na Legislação geral da Secretaria Estadual de Educação, ainda se prevê uma Equipe de Apoio Pedagógico.

A reversão da complexa situação aqui delineada em linhas muito gerais - que engloba uma política universitária competitiva, individualista e desvinculada de uma análise crítica da realidade educacional e que encontra campo fértil na formação específica do psicólogo, desde a sua gênese, baseada num enfoque clínico-assitencial naturalizador de desvantagens sociais - é tarefa árdua e plena de armadilhas de captura. No entanto, é importante assumir o desafio de novas práticas no sentido de resistência a esta realidade, que parece se apresentar, por vezes, como única e inevitável. Neste sentido, o ponto de partida está em revalorizar o domínio público e as agendas democráticas e de cidadania, no interior das quais a universidade pode ensaiar novos estilos de intervenção, assumindo um compromisso radical com a promoção de sociedades justas e igualitárias (Patto, 1993; Rodrigues et all, 1992, Rocha, 1996).

A abertura da universidade a distintos saberes e práticas é uma decorrência lógica do item anterior, cabendo destaque à fertilidade de uma maior aproximação e aliança, sem paternalismos e arrogâncias, em relação aos movimentos sociais que têm construído novas análises e resistências face ao projeto governamental e hegemônico (Mancebo 1998).

Por fim, temos tentado exercitar uma outra cultura política universitária que, em última instância, pleiteie diferentes qualidades de vida pessoal e coletiva mais assentes na autonomia e no autogoverno, na descentralização e na democracia participativa.

Para tal, um dos dispositivos que tem se mostrado útil, particularmente aos que têm ousado uma atuação diferenciadamente crítica na interface psicologia/educação, tem sido a pesquisa-intervenção.

A pesquisa-intervenção enquanto estratégia de ampliação do espaço público e do exercício de outra cidadania na escola

A pesquisa-intervenção tem se constituído num fértil instrumento em nossa trajetória na busca de uma prática de ação/formação sócio-política. Enquanto dispositivo, a pesquisa-intervenção dá ênfase às micropolíticas agenciadas no cotidiano pedagógico, aos movimentos do dia-a-dia, onde a relação pesquisador/campo é dinâmica e determinada pelos rumos dos trabalhos a serem desenvolvidos, sendo uma ação do próprio grupo envolvido. Assim, construímos planos coletivos de trabalho com as equipes das escolas, com o objetivo de colocar em análise as condições de produção do cotidiano da vida escolar onde surgem as queixas e os impasses. As generalizações dos padrões de normalidade e dos projetos

educacionais são, então, contextualizadas, e práticas alternativas podem ganhar consistência com o estatuto de provisoriedade, já que a realidade está em mudança o tempo todo. Esta postura vem possibilitando discutir o lugar de especialista que atualiza a relação pedagógica hierarquizada onde se estabelecem os dualismos saber/poder, mestre/aprendiz -, rompendo com as práticas de dependência a que estão submetidos os educadores e os alunos, de um modo geral (Rocha,1994).

Nos trabalhos que vimos desenvolvendo na própria universidade, a organização de um núcleo interinstitucional UERJ/UFF (3) foi importante como elemento aglutinador de professores, alunos e psicólogos com interesses em questões relativas aos processos educacionais. O núcleo vem favorecendo estudos e análises de questões que contribuem para redimensionar a formação, sendo discutidos os trabalhos que vêm sendo realizados junto à rede pública de ensino, em comunidades e organizações não governamentais e as mudanças nas próprias relações tradicionais de supervisão e formação do psicólogo.

Em nosso cotidiano de trabalho, as análises dos modos como estamos implicados com as questões educacionais têm sido de fundamental importância, pois vêm dando condições à equipe de mobilizar questões do ensino tradicional que se atualizam através de nós, colocando em discussão os saberes que são propriedade dos técnicos. Isto se dá no que tange a alunos e estagiários no interior da universidade e também no que diz respeito às comunidades com as quais trabalhamos. Do mesmo modo, a coletivização das análises e das atividades contribuem para a resistência à competitividade e ao individualismo atravessados no nosso modo de fazer/pensar capitalístico, afirmando uma prática participativa que busca, antes, desconstruir o que, na moral da subjetividade moderna, relaciona liberdade ao direito de ser submetido e garantido pela lei (Guattari, Rolnik, 1986).

Finalmente, a problematização da formação do psicólogo nas suas relações com a sociedade politicamente organizada vem se constituindo num aspecto importante a ser enfrentado, cujo desafio não está apenas na preparação técnica para o trabalho profissional junto à educação, mas na formação ético-estético-política que faculte o redimensionamento das bases institucionais da escola. O desafio se coloca, então, em como transformar a escola em território que venha abrir espaço para a invenção e construção de uma nova cidadania.

Notas

1 - Referimo-nos a duas investigações: "História dos cursos de psicologia no Rio de Janeiro: a cultura psicológica nas instituições de ensino superior", já concluída, sob a coordenação da Professora Deise Mancebo e "A escola entre a macro e a micropolítica e as implicações com as práticas psicológicas" coordenada pela Professora Marisa Lopes da Rocha.

2 - Universidade Federal Fluminense (UFF), Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC), Universidade Santa Úrsula (USU), Universidade Gama Filho (UGF), Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Universidade Estácio de Sá (UNESA) e Universidades Integradas Celso Lisboa (UICL).

3 - Desde 1997 vimos desenvolvendo um Centro de Estudos aberto à comunidade, com encontros mensais, coordenado pelas professoras Marisa Lopes da Rocha (UERJ), Heliana B.C. Rodrigues (UERJ) e Katia Aguiar (UFF) com a perspectiva de congregar alunos e profissionais interessados em discutir as diversas faces de um pensar/fazer psicologia e educação comprometidos com a transformação da realidade sócio-política e institucional.

Referências Bibliográficas

FOUCAULT, M.: *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas.* 2.ed. São Paulo, Martins Fontes. 1981.

GENTILI, P.A.A.: O discurso da "qualidade" como nova retórica conservadora, no campo educacional. En GENTILI, P.A.A.; SILVA, T.T. (org.) *Neoliberalismo, qualidade total e educação.* 2.ed. Petrópolis, Vozes. 1995.

GUATTARI, F., ROLNIK, S.: *Micropolítica: cartografias do desejo*. Petrópolis, Vozes. 1986.

MANCEBO, D.: Estratégias discursivas neoliberais: uma contribuição para a análise de suas repercussões na educação e na universidade. *Revista do Departamento de Psicologia.* Universidade Federal Fluminense, jan./abr. 1996, vol. 8, num. 1. 11-21.

MANCEBO, D.: Autonomia universitária: reformas propostas e resistência cultural. *Universidade e Sociedade.* São Paulo, fev. 1998, vol. 8, num. 15. 51-59.

PATTO, M.H.S.: *A produção do fracasso escolar: histórias de submissão e rebeldia.* São Paulo, Queiroz. 1993.

POPKEWITZ, T. S.: *A political sociology of educational reform.* New York, Teachers College Press. 1991.

ROCHA, M. L.: Escola e cidadania. *Revista Advir*. UERJ/ASDUERJ, mar. 1994, num. 3. 27-30.

ROCHA, M. L.: Da crítica das estruturas às dimensões de tempo: subjetividade e formação escolarizada. *Revista do Departamento de Psicologia da UFF*. Niterói, UFF, 1996, vol. 8, num. 1/2.

ROCHA, M.L., AGUIAR, K.: Práticas universitárias e a formação sócio-política". *Anuário do Laboratório de Subjetividade e Política*. Niterói, UFF, 1997, num. 3/4.

RODRIGUES, H.B.C., LEITÃO, M.B.S., BARROS, R.D.B. (orgs.): *Grupos e instituições em análise*. Rio de Janeiro, Rosa dos Tempos. 1992.

SILVA, T.T.: A "nova" direita e as transformações na pedagogia da política e na política da pedagogia. En GENTILI, P.A.A., SILVA, T.T.(org.) *Neoliberalismo, qualidade total e educação.* 2.ed. Petrópolis, Vozes. 1995.

Sociedad

Reflexiones sobre la procreación médicamente asistida en el fin del milenio

Diego Nin Pratt

Acto sexual, fecundación, procreación, gestación, paternidad y maternidad

Estos términos han adquirido una significación diferente, a la luz de la bio-tecnología desarrollada y puesta en oferta en los últimos veinte años. Fácilmente podemos informarnos sobre estos logros espectaculares; podemos también observar por TV los procedimientos: ambiente de moderno laboratorio, túnicas blancas, instrumental complejo, manipulación científicamente controlada del enigma del origen de la nueva vida; luego un bebé recién nacido, normal, igual que cualquier otro. Un conjunto de signos que nos habla de un nuevo éxito de la ciencia en beneficio de las parejas infértiles de nuestro tiempo. Algo nunca visto. Y entonces pensamos qué afortunadas son las parejas infértiles en la actualidad, a quienes la ciencia brinda tantas posibilidades para resolver su problema; y pensamos también qué pena por las parejas de generaciones anteriores que no tuvieron estas posibilidades.

Ahora bien ¿es realmente tan así? ¿Acaso es esta, en cualquier caso, la mejor de las épocas posibles para padecer infertilidad? ¿Qué enseña la experiencia y el testimonio de cientos de parejas de nuestro tiempo que han recurrido a estos servicios? ¿Es mejor ahora que antes? No es fácil responder. Sin lugar a dudas hay éxitos de las técnicas. Hay parejas que logran procrear gracias a ellas, y sus vidas cambian. Sin estas técnicas a muchas de ellas les hubiera resultado imposible procrear. No pueden más que estar agradecidas.

Pero eso no es el todo: para la enorme mayoría son experiencias muy dolorosas, desgastantes, cargadas de consecuencias emocionales. Para algunas personas llega a ser algo devastador. Las que hablan públicamente son las que tuvieron éxito. Las otras, que son amplia mayoría, callan.

Quisiera plantear claramente que **estoy a favor** del desarrollo y la aplicación de las técnicas médicas de procreación asistida. Me propongo reflexionar con ustedes sobre ciertos aspectos problemáticos de las mismas, con el objetivo de que se beneficien los pacientes, que en última instancia es lo que verdaderamente importa.

Somos contemporáneos del desarrollo de nuevas tecnologías que han transformado las posibilidades de reproducción humana hasta límites hace poco impensables, propios de la ciencia ficción. Inseminaciones artificiales,

GIFT, ZIFT, donación de esperma, donación de ovocitos o de embriones, fertilización in vitro (FIV), ICSI, crioconservación de esperma y de embriones, la posibilidad de alquilar úteros etc. ; y últimamente el espectáculo de las célebres ovejas clonadas. ¿Cuánto tiempo pasará hasta que veamos humanos clonados? Tal vez ya los haya. Como dijo alguien, lo que se pueda hacer se hará.

Esta bio-tecnología ha descompuesto la aleación natural de erotismo, acto sexual, fecundación, gestación, paternidad y maternidad; nuestra manera de concebir la filiación está siendo sacudida en sus cimientos. Los elementos discretos componentes de esta aleación natural pueden ser manejados a gusto y por separado, y pueden ser combinados para responder al pedido o a las necesidades de cada situación particular de infertilidad. Pero también para personas o parejas no estériles.

Digamos desde ya algo que no por evidente todos lo hemos necesariamente comprendido: esta bio-tecnología no es en esencia una terapéutica, ya que luego del nacimiento de un bebé producto de una FIV, por ejemplo, la esterilidad no está curada; se trata de **una nueva forma de procreación**, la **procreación médicamente asistida** (PMA) 1.

Un poco de historia 2

Los intentos de inseminación artificial en humanos comenzaron hace más de cien años. La historia de la FIV comenzó por 1878, pero a partir de experimentos con animales, aparentemente por pura curiosidad

referida a la reproducción de los mamíferos. ¿Podía un óvulo ser fertilizado fuera del cuerpo, es decir in vitro? Y si era fertilizado ¿podía continuar su desarrollo?¿Podía ser transferido a otro animal y continuar su desarrollo en el útero adoptivo?

Hubo muchos fracasos en las experimentaciones de este tipo con animales. Pero en la década de los 30` Gregory Pincus, investigador de Harvard, tuvo éxito en la operación, aunque no se trató estrictamente de una FIV, sino de lo que hoy conocemos como GIFT, ya que mezcló los gametos y los transfirió a las trompas, donde se produjo la fecundación. No transfirió embriones, pero las crías tenían las características genéticas de la madre que aportó los ovocitos y no de la que gestó.

En 1932 ocurrió un acontecimiento literario. El escritor inglés Aldous Huxley publicó su famosa novela "Brave new world", traducida al español con el título "Un mundo feliz". Allí describe la técnica de la FIV tal como la conocemos actualmente, con la diferencia de que la ciencia aún no ha podido desarrollar la técnica que permita transcurrir todo el proceso de gestación in vitro. ¿Podrá? Creo que nadie se atrevería hoy a negarlo categóricamente. Huxley le llamaba "exogénesis".

En el prefacio a la reedición de 1950 decía este escritor inglés:

> " Un libro sobre el futuro solo puede interesarnos si sus profecías pueden ser concebidas como factibles de hacerse realidad".

Algunas de estas profecías anunciadas por Huxley se han convertido en realidad, al menos en parte; ya que finalmente la proeza científica del nacimiento de un bebé por FIV se produjo en Inglaterra en 1978, la famosa niña Louise Brown, que los medios de masas llamaron "el bebé de probeta". Los doctores Edwards y Steptoe debieron trabajar diez años antes de que los diversos aspectos del sistema de FIV estuvieran listos para funcionar satisfactoriamente, y aun así fueron afortunados, ya que habían fracasado en más de cien intentos. La técnica estaba lejos de haber sido puesta a punto.

Al día de hoy se llevan realizadas en el mundo cientos de miles de procedimientos de FIV. En USA, por ejemplo, nacen cada año cerca de 6000 niños por técnicas de reproducción asistida; más de 3200 se deben a FIV, según datos de 19953.

El punto más alto de esta tecnología es la ICSI , la inyección del espermatozoide en el citoplasma del ovocito, que hace posible la procreación en casos de parejas o personas hasta hace poco absolutamente estériles. Esta técnica se desarrolló primero en Norfolk, USA, a fines de los años 80', pero sin éxito. El primer nacimiento de un niño como resultado de una ICSI ocurrió en Bruselas en 1992.

¿Qué ha hecho posible esta nueva bio-tecnología?

Este conjunto de avances bio-tecnológicos en reproducción humana abre la posibilidad, a través de una oferta de servicios, de manejar los componentes naturales a discreción. Allí donde antes estaban ligadas indisociablemente la erótica del acto sexual con la procreación, incluyendo fecundación y gestación, la adopción era la única alternativa de cambio para la pareja con problemas reproductivos. Hoy en día tenemos las siguientes posibilidades, hablando solamente de parejas heterosexuales.

Veamos. Las parejas podrían:

> 1) Procrear y gestar ambos: con los gametos de la pareja hacer una inseminación artificial o una FIV.
>
> 2) Procrear ambos sin gestar: la pareja aporta los gametos pero gesta una mujer a quien se alquila el útero.
>
> 3) Procrea uno de los dos en la pareja y gesta: con donación de ovocitos o esperma, uno de ellos procrea y la mujer gesta.

4) Procrea uno sin gestar: uno de la pareja aporta sus gametos, el otro gameto es de donante y gesta una mujer que alquila útero.

5) Gestar sin procrear: la pareja recibe donación de gametos o de embriones.

A esta combinatoria podrían sumarse otros factores que harían más complejo aún el panorama, como el de usar esperma o embriones congelados luego de que la pareja se haya separado, o incluso que uno de ellos haya muerto. O el retraso del reloj biológico con tratamientos de hormonas, que hace posible a una mujer de sesenta años gestar con ovocitos donados. O los casos de donaciones de gametos entre familiares, hermanos y aun entre padres e hijos.

En fin, muchos factores difíciles de enumerar, seguramente infrecuentes, es verdad. Pero desde que existen las posibilidades siempre encontraremos algún caso, y no estamos en condiciones de predecir eventuales auges de demandas específicas de estas " rarezas". Por ejemplo, que en Uruguay haya sido hasta ahora estadísticamente irrelevante el número de solicitaciones de inseminación artificial de mujeres solas o de parejas lesbianas, no asegura nada que sucederá lo mismo en los años venideros. En estos tiempos de profunda transformación de nuestras sociedades estos números podrían modificarse rápidamente. En los hechos ya han comenzado a cambiar.

Por otra parte, si atendiéramos a las posibilidades de combinación de procreación y gestación en parejas homosexuales de mujeres, las posibilidades serían mayores aún. Bástenos como ejemplo el de una pareja que pedía extraer ovocitos de una para fertilización con donante anónimo y transferir los embriones a la otra. Una procrea y la otra gesta. ¿Cuál es la madre? La pregunta suena absurda. La bio-tecnología de la procreación médicamente asistida hace tambalear las categorías seculares de la filiación.

¿Por qué nos interesa todo el espectro de posibilidades? Nos interesa **lo que se ha hecho posible** porque toma la forma de un discurso público, el de la medicina, con todo su prestigio, que impacta de manera significativa nuestro imaginario colectivo e induce, en parte, una demanda de asistencia a través de su oferta de servicios.

La inducción de la demanda

Ahora bien ¿deberíamos pensar que esta oferta de servicios en procreación médicamente asistida, con todas sus posibilidades, es simplemente la respuesta a una demanda ya establecida del público? ¿Acaso la oferta no genera también la demanda? ¿Cómo es la relación oferta-demanda en la prestación de servicios en este campo?

El embarazo no llega por sí solo y casi inmediatamente se piensa en la infertilidad. Es posible acudir a estos nuevos servicios creados para captar ese malestar en la procreación en forma de demanda. Porque difícilmente puede dejarnos indiferentes el fascinante espectáculo de las imágenes que muestran el momento de la fecundación, o más aún cuando esa fecundación es realizada por el especialista con la microinyección. Es cuando el médico, con su triunfante técnica, doblega a una naturaleza rebelde, desviada, insuficinte. Es el milagro de la técnica. Como escribe Marie Magdeleine Chatel:

> "Se volvió posible hacer un hijo al margen del sexo, al margen del cuerpo, en desafío a las leyes del deseo y el sexo, hacer el hijo alucinado, el hijo imposible, con toda legitimidad. La FIV realiza hoy ese desafío lanzado a la opacidad enigmática del cuerpo sexuado que nos estorba "4

Este discurso de la ciencia médica, poblado de imágenes altamente cargadas de significación, induce la demanda más allá de los resultados estadísticamente comprobados, por lo demás asombrosamente bajos en comparación con el prestigio de que gozan. Los resultados en términos porcentuales no se ocultan, los médicos los plantean con total honestidad, las parejas los conocen, pero esto no cambia nada: es su oportunidad.

La oferta de servicios para procrear podría entenderse como el complemento necesario, en los años 80` y 90`, de lo que fue el impacto en los años 60`y 70`de la introducción de la píldora anticonceptiva, y de la legalización del aborto en varios países. Se espera que la medicina logre hacer tan fértiles a las mujeres

como había logrado hacerlas no-fértiles artificialmente desde la década de los 60`. Se espera el control médico absoluto de la fertilidad-infertilidad.

Se presenta a menudo como un saber sobre el cuerpo como máquina biológica, capaz de dar solución a todos los problemas de "ausencia de embarazo", dislocando la fecundidad del campo del deseo y reduciéndolo casi todo a un asunto de encuentro de sustancias.

La procreación es el núcleo de esta clínica

¿Dónde está el núcleo de esta clínica? La experiencia muestra que el núcleo, es decir el punto clave, de esta clínica es la **procreación**. La posibilidad de crear vida. No hay dudas, las demandas son por dificultades en la procreación. Las parejas quieren procrear, o saber si pueden hacerlo. Si no pueden gestar igual hay que procrear, o procrear uno de ellos. Y si no se puede procrear al menos se podría gestar.

Este punto clave de la experiencia humana del deseo que llamamos procreación es algo que debemos distinguir del deseo de practicar la maternidad o la paternidad en el sentido ocupacional de la expresión, cosa que bien puede hacerse a través de una adopción.**No es lo mismo procreación, que gestación, que maternidad o paternidad**. Incluso hay embarazos "casuales" que solo tienen la función de probar en lo real la capacidad procreadora de una mujer, y están destinados de antemano a no llegar a ser hijos jamás. La práctica de la maternidad por la adopción no recubre este registro de la subjetividad que es la procreación. Cuando el deseo es procrear, adoptar es pasar a otra cosa.

El acto de procrear ocupa una función vital en la subjetividad, y no podemos reducirlo al deseo de continuarse, de prolongarse en un hijo, o de transmitir el apellido, o el patrimonio genético; tampoco podemos reducirlo a las necesidades de las identidades masculina o femenina, al género, si bien todo esto está en juego. Porque una persona que ya ha procreado y tiene a sus hijos también puede desear procrear a cualquier precio y por encima de cualquier opción, en determinadas circunstancias de su vida. El acto de procrear muestra al sujeto comprometido en su deseo entre la vida y la muerte, en la potencia creadora de la vida. Es algo diferente de ser padre o madre, no necesariamente van juntos, y la tecnología permite hoy que eso pueda hacerse de diferentes maneras.

Cuando alguien es tomado por lo que podríamos llamar "el furor de procrear" puede no hallar límites de ningún tipo. Un hombre joven me dijo cierta vez que estaban pensando adoptar un bebé con su mujer, porque sabía que muchas parejas que lo hacen luego logran el embarazo espontáneamente. A continuación agregó: "Cuando eso suceda devolveremos al adoptado".

El caso más impactante que conozco, en lo que refiere al furor de procrear, es el que relatan el periodista argentino Rolando Hanglin y su esposa Marta Ibáñez en su libro testimonial "Esperanza por encargo"5. Un hombre desea procrear, con cualquier mujer, como sea y al precio que sea. Quiere tener un hijo varón para ponerle el nombre de su padre muerto. Vemos allí de manera radical la función del deseo entre la vida y la muerte, el intento de resolver una situación de duelo. En mi opinión, se trata de un excelente material clínico.

Riesgos de la prácticade la PMA

1) Tratar toda demanda de un hijo como un síntoma médico

En mi opinión, uno de los riesgos que entraña esta clínica de las PMA es la de responder en todos los casos a la demanda de los consultantes en el mismo registro. Es decir que ya se trate de parejas con esterilidad médicamente comprobada o no, la respuesta sea siempre la misma. Siguiendo esta lógica, bastaría el simple dato de que hay "falta de embarazo" durante un lapso que podría variar según el criterio de cada médico para hacer pertinente la escalada de técnicas, de las más simples a las más complejas, de las más baratas a las más caras, en el supuesto de que por más compleja y más cara es más efectiva.

Me estoy refiriendo a todos esos casos, que son mayoría en las consultas, llamados de "esterilidad por causas desconocidas", "esterilidad psicógena", "esterilidad enigmática"; casos donde no hay razones

médicas o también donde los obstáculos no son irreversibles y definitivos, son relativos y no impiden el embarazo por vía natural sino que lo hacen menos probable en términos estadísticos.

El riesgo sería entonces responder rápidamente al dato "falta de embarazo" con un "yo le hago el bebé", obturando la posibilidad de despliegue de la demanda entendida como una pregunta que pide ser articulada por el sujeto. Esa pregunta casi siempre lo implica en relación a su cuerpo sexuado, a la feminidad, a la madre, al padre, a la muerte. Unicamente si esa demanda es escuchada como demanda de otra cosa, y no como la de un objeto a dar, habrá una oportunidad para el sujeto en relación con su deseo. Hay numerosos ejemplos de embarazos espontáneos, sin tratamientos, luego de las primeras consultas. Diferentes autores llaman la atención sobre estos acontecimientos sutiles, por eso mismo difíciles de convertirlos en datos estadísticos.

Ahora bien, como dice M.M. Chatel, precisamente "esta demanda se dirige a un lugar que, por haberse presentado como ofreciendo **la** solución, no puede tratarla como demanda que entraña un deseo"6. Usted quiere un hijo y no lo logra: de acuerdo, nosotros se lo daremos. En la mayoría de los casos se pierde la posibilidad de responder adecuadamente a la demanda por la propia lógica del dispositivo y porque rápidamente los consultantes se adhieren a esta forma de tratarla, y hasta incorporan conocimientos y asimilan el lenguaje técnico. Es el riesgo de "tratar toda demanda insistente de un hijo como un síntoma médico"7.

Cuando no existe un diagnóstico médico de infertilidad ¿es imprescindible que el especialista responda a la demanda de esa manera ? ¿Hay acaso otras posibilidades? La palabra demanda en lengua francesa, "demande", significa demanda, pedido, pero también**pregunta.** Unicamente no respondiendo al pedido inmediato de un hijo puede surgir en cada caso la pregunta, es decir qué está en juego para el sujeto más allá de lo que está pidiendo.

2) La cinta transportadora fuera de control

Tal vez sea este aspecto el más común y el de mayor riesgo en la clínica de las PMA. En los casos más extremos las consecuencias psicológicas pueden llegar a ser graves.

Me parecieron muy ilustrativas las imágenes que nos da Patricia Irwin Johnston en un artículo8 en el que habla de su experiencia personal como paciente de infertilidad y de su trabajo posterior con las parejas. Dos imágenes que resumen la experiencia dolorosa de tantas parejas.

La primera es la del muñeco inflable al que se le coloca un peso en la base, de tal manera que se le puede golpear y tirarlo violentamente al suelo: no hay problema, inmediatamente el muñeco vuelve a estar de pie, listo para recibir un nuevo golpe. Creo que nosotros les llamamos tentempié. La segunda imagen es la de la cinta transportadora fuera de control.

La experiencia muestra que existe un riesgo importante de que las parejas que llegan desesperadas y confiadas a la consulta especializada, sin saber en qué están a punto de embarcarse, sigan este amargo camino del muñeco golpeado sobre una cinta transportadora fuera de control y a gran velocidad.

Con escasa o nula preparación pueden verse llevadas por la cinta transportadora de la infertilidad, moviéndose rápidamente de un especialista a otro y a otro, a un laboratorio, a una clínica y luego a otra, a consultas en otros países, a internet etc. No hay final previsto. En cada lugar que la cinta se detiene pueden surgir nuevos diagnósticos o nuevas opciones que producen desvíos como los de las vías férreas; cambia el rumbo pero la cinta continúa andando. Y en cada una de esas estaciones nadie nota jamás que la cinta transportadora se mueve fuera de control. Nadie sugiere que la cinta debe detenerse para bajarse y evaluar si vale la pena seguir intentándolo. Todos suponen que si las parejas están en eso es porque lo tienen muy claro y está todo bajo control. Al fin y al cabo son adultos responsables que saben lo que quieren.

3) Un discurso que excluye lo imposible

Hasta un pasado muy cercano las parejas infértiles poco podían esperar de los médicos. Sufrían su problema y lo aceptaban como irremediable. Otros tal vez depositaban sus esperanzas en Dios, y recurrían

al cura o al pastor. Podían tener fe y esperar, pero en la práctica las únicas alternativas posibles eran la adopción o la resignación a una vida sin hijos. Es decir que en materia de procreación y gestación nada había que hacer. Esto hacía más fácil aceptarlo como imposible y facilitaba el pasaje a otra cosa, otra alternativa, otro proyecto. Pensemos además que las parejas tenían sus hijos en edades más tempranas que en la actualidad. Esto hacía posible un cambio de proyecto, por ejemplo para una adopción, cuando las parejas eran aún jóvenes. Era una opción relativamente rápida y muy barata.

Por el contrario, existe hoy una contradicción intríseca entre el discurso y la práctica de las PMA. Por un lado existe un discurso de oferta de servicios prestigiado por la ciencia que casi excluye la categoría de lo imposible. Siempre se puede hacer algo para procrear o para gestar, siempre hay chance, siempre se puede hacer un nuevo intento de lo mismo o probar con otra cosa. Mientras hay posibilidad teórica hay esperanza, y esto mantiene andando la cinta transportadora fuera de control. Pero por otro lado los resultados estadísticos de las PMA son demasiado bajos. Las gran mayoría de las parejas no logra procrear. Esta contradicción puede tener efectos enloquecedores, especialmente para las parejas que están exclusivamente jugadas a procrear y no pueden abrirse a otros proyectos. **Para algunas parejas es, precisamente, esta posibilidad de que " siempre hay chance" lo que ha hecho esta época la peor de las épocas posibles para padecer la infertilidad**. ¿Cuándo detenerse y cómo? Porque el padecimiento del que sufre de infertilidad junto con el prestigio científico de la PMA y sus espectaculares logros, pueden llevar a la pareja a abdicar del control de los tratamientos y las opciones a seguir. En muchos casos esto significa que las parejas **renuncian literalmente al control de sus vidas**. Abdican en favor de los médicos especialistas. Procrear, si, pero ¿a qué costo subjetivo y económico? Procrear, si, pero ¿con cuáles posibilidades reales?

4) **Exito = bebé en casa**

¿Cómo evaluar éxitos en la práctica con los problemas de infertilidad? ¿Cuándo es exitosa una pareja en la resolución del problema de infertilidad? La más obvia medida de resultados es comparar los intentos efectuados con los casos de embarazos llevados a término que culminan con un bebé saludable en casa. Considero un riesgo, tanto para los médicos como para las parejas, manejar como **criterio exclusivo** de evaluación la ecuación **exito = bebé en casa.**

Porque bien puede haber otras maneras de evaluar el éxito o no del resultado de las consultas. Las parejas podrían evaluar desde otra perspectiva. Puede ser positivo para algunos saber que no hay infertilidad en el sentido médico, o cuál de los dos tiene el problema, o saber cuáles son sus posibilidades. O pueden considerar un logro que se les haya ayudado a detener la cinta transportadora de los tratamientos y a tomar mayor control de la situación, hacer pausas para mejor decidir qué opciones tomar y qué opciones no tomar, incluso decir basta y detenerse. Para muchas parejas esto puede ser decisivo en sus vidas; es lo que puede permitirles pasar efectivamente a otra cosa, luego de poder asumir que **para ellos es imposible seguir en eso.** Pueden llegar a comprender que una cosa es que en el discurso de las PMA no haya casi imposibles, pero otra cosa muy distinta es enfrentarse a qué es posible y qué es imposible para uno mismo.

Médicos y psicólogos en la clínica de las PMA. El problema de la transferencia.

¿Por qué somos llamados los psicólogos y psiquiatras a ocupar un lugar en la clínica de las PMA? ¿Porqué los especialistas en infertilidad insisten en la necesidad de una atención psicológica? Es que hay sufrimiento, angustia, depresión, ansiedad.

Esto es tan cierto como inevitable.

Los especialistas proponen una manera de trabajar que los libere de la pesada carga subjetiva de los pacientes en consulta. Se establece así una división de las aguas que pretende que el médico se ocupe exclusivamente de las sustancias del cuerpo biológico, mientras el psicólogo trabaja con el sufrimiento de la pareja debido a la infertilidad y al estrés de los tratamientos. Habría entonces dos lugares bien definidos: uno para tratar el cuerpo y otro lugar para tratar la psiquis doliente.

Es la división que nos llega desde la antigüedad griega, el cuerpo para el médico y el alma para el filósofo.

Ahora bien ¿es operativa en la práctica esta división? ¿Porqué los pacientes manifiestan, en términos generales, tanta renuencia ante la posibilidad de concurrir a la consulta psi? La experiencia muestra que muy rara vez lo piden, y los que concurren suelen hacerlo porque el médico los envía, y ellos confían en él. No concurren por iniciativa propia. El médico se muestra sensible, abierto y comprensivo, percibe el sufrimiento y da su prescripción: busquemos un paliativo, vaya a hablar con un psicólogo, eso irá en beneficio suyo y del tratamiento. Pero las parejas normalmente se niegan. Malestar en los técnicos: no funciona la lógica de la consulta médica por especialidad que dice "a tal problema tal especialista". El pasaje del médico al psi no responde fácilmente a ese funcionamiento.

Para muchas parejas resulta relativamente simple, si tienen los medios, consultar a otros especialistas en infertilidad, incluso subirse a un avión e irse hasta Norfolk, USA. Sin embargo, nada quieren saber de una consulta a un psi aunque esté a su disposición.

En mi opinión esta situación es producto de un malentendido básico que consiste en no plantearnos de manera adecuada el problema de la transferencia, en el sentido psicoanalítico del término. No deberíamos considerar la transferencia como un detalle accesorio o secundario de esta práctica, pasándole de costado. La transferencia es a la vez el motor y la estructura que marca las posibilidades y los límites de esta práctica.

La transferencia está jugada al médico porque es en su figura que nuestra cultura localiza de manera predominante el saber sobre el cuerpo biológico y sus disfuncionamientos. La transferencia es **al saber** de los médicos especialistas, quienes no solamente saben sobre el tema sino que también saben hacer, saben intervenir sobre el cuerpo. Es por ello que la demanda es dirigida al médico especialista en infertilidad. Esta demanda dice algo así como "quiero procrear, arrégleme lo que funciona mal en mi cuerpo, y si no tiene arreglo procúreme otras opciones para procrear". La demanda se efectúa precisamente en el lugar que la sociedad ha legitimado para ese fin.

Entonces, así planteadas las cosas, ¿qué tiene una pareja para pedirle a un psi **en el mismo momento** en que está efectuando este tipo de demanda determinada por la transferencia a ese saber específico? Es muy difícil que se abran esos dos espacios simultáneamente. No alcanza con que haya sufrimiento. El hecho de que algunas parejas accedan a concurrir a una o dos entrevistas con un psi no necesariamente indica que se abra efectivamente ese espacio. Es diferente, lo sabemos, cuando llegan a la consulta con el médico y uno o ambos ya se encuentran en tratamiento psicológico, es decir que ese espacio ya estaba constituído desde antes. También podría generarse luego de los avatares de los tratamientos de infertilidad, sobre todo cuando el saber médico comienza a mostrarse fallido. Pero sería excepcional que ambos espacios transferenciales se abrieran al mismo tiempo. Es posible derivar personas o parejas, pero **no es posible derivar la transferencia.** Mientras la transferencia esté fuertemente jugada al médico, en el tiempo en que se efectúa allí esa demanda, no habrá demanda dirigida al psicólogo.

La transferencia marca los límites de las posibilidades de intervención. Nada ganamos con desconocerla. Nada ganamos con querer forzar nuestra entrada, mostrándole a las parejas cuánto sabemos sobre tema o intentando convencerlos de la importancia de nuestro trabajo.

Tenemos entonces dos posibilidades:

1) La primera es la antes referida, cuando los psicólogos entramos a la clínica de la infertilidad por el lado de la demanda del médico, según la lógica de las especialidades que pretende derivar la transferencia en el momento en que se efectúa la demanda. Es desconocer la estructura de la transferencia.

2) La otra opción sería no pretender forzar la transferencia, respetarla, aceptar que existe esa estructura e intentar incidir desde otra posición. Creo que sería útil diferenciar dos momentos con respecto a la forja de esa transferencia al saber del especialista:

a) El momento de la consulta al especialista en infertilidad y el comienzo de los tratamientos, cuando la transferencia está fuertemente ya jugada. La opción que podríamos intentar y que podría ser útil sería la de hacer intervenciones puntuales y concretas sobre los efectos de esa transferencia, muchas veces devastadores. Intervenir para cuestionar esos efectos, esas situaciones locas que puede engendrar, es decir lo que llamé el efecto "cinta transportadora". Cuestionar sus certidumbres. Intentar generar una

reflexión a propósito de la man era en que se han involucrado ellos, la pareja, sus vidas y los tratamientos. ¿Porqué continuar o no con el tratamiento? ¿Cuándo y porqué detenerse? ¿Puede haber otras opciones? Es una manera diferente de posicionarse en relación a la transferencia. Algunas parejas podrían beneficiarse con esta estrategia. Incluso de ese trabajo podría surgir, a su debido momento, la demanda al psicólogo.

b) El otro momento es el de la forja de la demanda en la primera línea, es decir en la consulta ginecológica. Habría todo un campo a investigar allí, en un posible diálogo con los médicos ginecólogos. Esta opción implicaría, por parte de los especialistas, una concepción menos tecnicista y más abierta a dar lugar a la subjetividad sin apresurar la derivación. Porque una vez que la demanda se rigidiza, las parejas corren riesgo de llegar a lo que llamamos "el furor de procrear". Es así que la cinta transportadora llega a funcionar fuera de control. Paradójicamente, las parejas que más necesitarían la atención psicológica son, casi siempre, las menos dispuestas a consultar. Es el límite que marca la transferencia.

De este análisis se desprende que la posibilidad de incidencia efectiva de los psicólogos en la clínica de las PMA dependerá más de los elementos referidos en el mismo que de las presiones corporativas para conquistar lugares de poder.

Notas

1 Véase Chatel, Marie Magdeleine: "El malestar en la procreación", Nueva Visión, Buenos Aires 1996.

2 Jones, Howard: "History of In Vitro fertilization". En "Infertility" Keye, Chang, Rebar, Soules. USA 1995

3 Davis, Owen; Rosenwaks, Zev: "In Vitro fertilization". En "Infertility" op. cit.

4 Op. cit. p. 64.

5 Hanglin R ; Ibáñez, Marta: "Esperanza por encargo". Planeta, Buenos Aires 1992

6 Op. cit. p. 76

7 Idem, p. 93

8 Johnston, Patricia: "Infertility: A patients perspective". En "Infertility", op. cit.

Mal estar na civilização
De Freud aos nossos dias

Maria Christina Rezende

I - INTRODUÇÃO

Ao apresentar o sentimento de culpa como o maior impecilho ao desenvolvimento civilizatório e atribuir este sentimento como originário do superego e este como sádicamente pressionando o ego, Freud coloca este agente censor como possuidor de uma energia agressiva e formado á partir da identificação com o pai.

É falando deste pai, que Freud inicia o Mal Estar, com a necessidade de proteção que busca a criança no seu desamparo. Assim como a criança espera receber dos pais recompensa (amor) por atos de agrado á estes, tambem o ego deseja receber do superego aprovação por suas renuncias pulsionais .

E não podemos dizer que não os receba, pois se no "Mal Estar" este superego é apresentado como censor implacável, no "O humor" , Freud o apresenta como o protetor do ego, o pai que lhe dá amparo e resguardo.

A religião no Mal Estar ocupa esta função de pai. O sentimento oceânico de Roman Rollandd se refere à um Pai imaginário enquanto em "Moisés e o Monoteismo , a referência é ao Pai simbólico. Pai que teve início com a proibi ção de fabricar uma imagem de Deus e continua até nossos dias com suas proibições e exigências de renuncias instintuais, e são estas renuncias (proibição ao incesto) que fundam nossa civilização .

Hoje em dia, o que constatamos é a existência de uma sociedade permissiva e este superego que culpabiliza, parece não mais ter como colocar suas exigências, ou melhor , as coloca na forma de uma lei, que seria: Goze! Desfrute! A culpa então viria caso você não cumprisse tal ordem, pois você tem que cumpri-la e sentir prazer em fazê-lo. O que na verdade caracteriza escolha nenhuma.

Zizek em artigo bastante atual, nos faz esta importante colocação e nos alerta para a inversão que o superego atual faz desta máxima: Você pode porque deve, para: Você deve porquê pode.

Este superego pós – moderno é ele próprio erotizado, "ou seja a própria atividade de regulamentação se investir da libido e transformar-se em fonte de satisfação da libido." (Zizek no Jornal: A Folha em 25.05.99).

Resta saber que mudanças efetivamente produz uma sociedade assim "do tudo é permitido". E a resposta é a que vemos, não diferente do que Freud como profetizava no Mal estar: Destruição da civilização.

II - O MAL ESTAR NA CIVILIZAÇÂO. DE FREUD AOS NOSSOS DIAS.

Escrito em julho de 1929 em Londres.

O título original seria: A Infelicidade na Civilização. Neste tempo, Freud já sentia os efeitos do câncer, o desconforto da prótese, e sofria de ataques de angina. No mínimo podia como Peter Gay disse, mostrar-se rabugento; contudo, mostrava-se descrente e decepcionado com o ser humano .

Ao confirmar que realmente tinha escrito e acabado este trabalho, na estância de veraneio Berchtesgarden ele fala: “Hoje escrevi a última frase, que encerra o trabalho na medida em que é possível aqui –sem biblioteca. Ele trata da cultura, do sentimento de culpa , da felicidade e outras coisas enaltecidas". (Gay, 1988: 492).

Certamente que o Mal Estar é o mais depressivo de seus escritos e ele próprio diz que estaria falando de coisas que seriam do conhecimento de todos e gastando o tempo e a tinta de seus editores.

Freud consegue reunir em O Mal Estar seus escritos mais importantes e de forma inovadora. Possivelmente, pelo fato de sentir-se doente e pela proximidade da morte, O Mal Estar surge como a condensação de uma vida. Também foi neste ano que a bolsa de Nova York se quebrou e instalou a grande depressão. Freud se encontrava em Londres, refugiado da perseguição nazista aos judeus e convivia com a conturbada Europa de entre guerras e, os avanços tecnológicos e científicos da civilização.

Por civilização temos no Dicionário da lingua Portuguesa:

- “Conjunto de características própria da vida social, política, econômica e cultural de um país ou região”. (Aurélio Buarque de Holanda Ferreira) .
- Vem de civil- relação entre pessoas.
- Cultura: O complexo dos padrões de comportamento, das crenças das instituições e doutros valores transmitidos coletivamente e típicos de uma sociedade. Vem de Kultur – culto, religiosidade.

Assim, em O Mal Estar, Freud estabelece que os caracteres individuais seriam análogos (em uma concepção bem mais estensa e abrangente) aos caracteres cultuais. A cultura seria em grande escala o reflexo dos conflitos individuais.

Ao falar do desamparo humano, Freud não vincula a necessidade de religião as experiências do recém nascido que não separa seu Ego do mundo externo. Assim ele diz que a religião e a ética são bens do ser humano, no que o diferencia dos animais e remonta à infância, o desamparo da criança, na sua relação com o pai. Esta fragilidade da criança sobrevive na vida adulta.

A religião não é este sentimento oceânico de plenitude, como diz a seu amigo Roman Rolland. Religião significa religar e sua função seria esta: religar o homem a seu protetor. Homem que continua frágil e desamparado sem seu suporte paterno. Falaremos disto mais adiante.

Nas pessoas em que esta separação entre ego e mundo externo não foi suficientemente bem estabelecida e estes traços mnemicos que incluem o ego na totalidade do mundo, a preservação do acontecido em presente (Roma quadrata e Roma atual) haveria uma continuação narcísica .

Aqui , Freud nos remete a intemporalidade do inconsciente e ao falar deste condensamento , do arcaico em atua, também está falando dos " sonhos", via régia do inconsciente e também no modelo de aparelho mental, em neurônios psi e fi, alguns que guardam e outros que retém indefinidamente novas representações .

Fala da teoria edipiana e nos capítulos que se seguem voltará ao " Além do Princípio do Prazer", em pulsão de vida e de morte e " inibição , Sintoma e Angustia ao discorrer sobre o sentimento de culpa .

Freud diz que o ser humano é infeliz. Nossos corpos adoecem, a natureza nos ameaça e nossas relações com os outros são fonte de sofrimento e infelicidade; contudo, fazemos grandes esforços para afastar estes sofrimentos. Buscamos satisfações substitutivas, diversões poderosas e substâncias intoxicantes que nos tornem insensíveis a estes sofrimentos. Também a intelectualidade seria um meio (como ele fez uso) para minorar o sofrer .O melhor destes expedientes seia o trabalho , mas o homem não é muito dado a isto. Nenhuma outra técnica adapta o indivíduo tão solidamente á realidade. E o tabalho seria o caminho para a felicidade, para o bem supremo aristotélico.

A busca da felicidade colocada como anseio universal, fala de um inconsciente coletivo, apesar de que estar falando em inconsciente, ele (Freud) já está falando em coletivo.

Estar fadado ao fracasso na busca da felicidade, traduz – se p or exemplo no determinismo que o cristianismo coloca: "Você só será feliz na outra vida." Esta vida terrena é de pouco valor. Aqui o ser humano tem que ser bom, justo, honesto, enfim, repressor de suas pulsões mais poderosas, para obter o prêmio da felicidade na vida eterna e celeste. Um embate constante entre seus valores éticos e os valores morais civilizatórios.

O homem tem que responder ao imposto, responder por conta própria e arcar com estas respostas. Ser responsável é tudo o que o homem não desejaria, pois se possível gostaria de viver na satisfação de suas pulsões mais arcaicas.

O homem terá de descobrir por si próprio de que modo específico ele pode ser salvo, o que não lhe é proporcionado pela religião que é uma coerção de massa.

Voltando à resposta que Freud dá a seu amigo dizendo que o sentimento oceânico de comunhão com o mundo não é a fonte do sentimento religioso, pois este sentimento de pleno bem estar vem de um narcisismo primitivo que é obrigado a se deparar com a necessidade de constituir um ego, um mundo diferenciado, exterior e mais importante: porque este sentimento não abraça o principal conteúdo religioso, que é a fusão com o todo e sim a sensação ilusionista de que o mundo externo não é tão agressivo quanto o percebemos, pois temos um Pai Protetor para nos proteger dele.

Nesta relação objetal, que como sabemos é remetida à mãe, parece estranho que Freud situe o pai, que primitivamente nada tem de protetor e é violento, castrador e indiferente ao bem estar do filho .

Em Renato Mezan busquei compreender esta colocação de Freud, quando ele (Mezan) indaga:

De onde vem esta nostalgia do pai, que afirma Freud estar na origem da religião?

Na verdade, com a barbárie do pai primitivo, o filho sentiria nostalgia é da mãe, pois Freud descreve a relação mãe – filho como a única relação humana isenta de agressividade.

Estaria havendo uma inversão de papeis (da mãe e pai), quando se passa da análise individual para a análise da cultura ? Na análise individual, a mãe é inofensiva e o pai ameaçador (Kronos, que comia os filhos) , enquanto a mãe natureza, na análise cultural é sinistra e ameaçadora (assim também na teoria de Melanie Klein) e ao pai ,(Deus Pai) se atribui uma função protetora. Se nesta perspectiva, a natureza se apresenta como destruidora, a cultura seria então uma luta contra esta natureza. Temos aí uma visão que é: Para sobreviver, o homem terá de dominar a natureza. A cultura aparece como meio que temos para nos protegermos contra a natureza.

E eu concluo: Porem, a proteção deveria ser contra a própria natureza humana, a nossa natureza, pois nada mais cruel e destrutivo do que a natureza do próprio homem.

Mezan faz uma brilhante construção terminando por falar em feminino sobre a ótica da falta (falta um pênis) e diz que é esta sexualidade misteriosa que estaria aparecendo no Mal estar como religião. A redução desta religião como algo ilusório, apresentado no Futuro de Uma Ilusão é o mesmo que Freud faz com a sexualidade feminina, coloca Mezan.

Quis apenas fazer este assinalamento sem me aprofundar na questão, para não tornar este trabalho por demais extenso.

Ao dizer que os homens não podem viver sem civilização, mas não podem viver felizes nela, Freud expõe o grande dilema humano; O homem sempre em busca de um equilíbrio entre suas pulsões e os limites culturais. Portanto, a felicidade não está nos planos da criação e a este antagonismo os homens buscam escapar.

De um lado, o amor resiste ao que deseja a cultura e de outro, a cultura ameaça o amor, restringindo-o e impondo-lhe exclusividade. O que a cultura exige é que a libido seja inibida em sua finalidade e seja fortalecida em laços comuns de amizade. Freud coloca que:

> "É no desenvolvimento da humanidade como um todo, do mesmo modo que nos indivíduos, **só o amor atua como fator civilizatório**, no sentido de ocasionar a modificação do egoismo em altruismo. "
> (Freud , 1920 : 130 ;grifos meus).

Entretanto indivíduos libidinalmente satisfeitas, não constituem comunidades libidinalmente satisfeitas, se assim fosse a comunidade não teria que inibir a sexualidade. Fica claro portanto este antagonismo e Freud nos dá então uma pista que é a máxima do cristianismo, máxima que trabalha com as exigências ideais impostas ao sujeito tais como:

Amarás o teu próximo com a ti mesmo.

Freud refuta esta máxima e questiona porquê deveríamos agir assim.

Eu amo o próximo quando espelho suas dificuldades nas minhas e também este próximo não é merecedor de algo tão valioso que é o meu amor. Se este mandamento fosse: Amarás o próximo como ele te ama, não haveria objeções, pois este próximo certamente não deseja o meu bem e por mim não se sacrificaria. Assim também por ele eu não teria de me esforçar.

> "Na verdade cada vez que Freud se detém como horrorizado diante das conseqüências do mandamento de amor ao próximo, **o que surge é a presença desta maldade profunda que habita no próximo** "
> (Lacan,1968 :277 ;Grifos meus)

- Só nele? Cumpre-se perguntar.

- Também em mim, cumpre-se responder.

O elemento de verdade por traz disto tudo, o elemento que as pessoas estão dispostas repudiar é que os homens não são criaturas gentis que desejem ser amados e que no máximo defendem-se quando atacados. Pelo contrário, são criaturas entre cujos dotes pulsionais deve se levar em conta uma poderosa cota de agressividade.

> "A evolução da família à humanidade, obra de Eros, fornece um novo alimento a pulsão de destruição. Quanto mais a vida se manifesta , mais as unidades se constróem e, correlativamente, mais a pulsão de destruição encontrará objetos para destruir ."
> (Henriquez , 1996 :115).

A agressividade que originalmente era voltada contra o pai (no desaparecimento desta imago) se voltaria contra todos , expressando o conflito da ambivalência. Ao mesmo tempo em que desejando ocupar o lugar do pai, o sujeito remete ao outro algo deste pai e a agressividade contra esta imago parental volta-se contra todos. Também poderia ser assim com o amor, como no caso dos santos, no seu amor generalizado pela humanidade.

A exigência da inclinação para a agressão perturba os relacionamentos e a civilização utiliza esforços supremos á fim de estabelecer limites para as pulses agressivas do homem e manter suas manifestações sobe controle por formações psíquicas reativas. Daí o emprego de métodos a incentivar as pessoas a identificações e relacionamentos amorosas inibidos em sua finalidade, pois o campo dos relacionamentos é fonte das mais violentas antipatias e das mais violentas hostilidades entre os homens.

Deste encontro com a agressividade, destruição em nós mesmos é que Freud fala no Mal Estar da Civilização e é isto que não podemos suportar e que é a causa do nosso mal estar.

E o que mais próximo em mim do que este âmago em mim mesmo, do que este gozo do qual não ouso me aproximar?

> "Porquê assim que me aproximo e é este o sentido do Mal Estar na Civilização, surge esta insondável agressividade, diante da qual eu recuo, que retorna contra mim e vem mesmo no lugar da lei esvanecida, dar seu peso ao que me impede de transpor uma certa fronteira no limite da coisa."
> (Lacan , 1968 :228) .

O retorno desta agressividade contra mim se dá através do superego e como " coisa" aqui entendemos o inominável, não representável, o Das Ding, a pulsão de morte.

Em se tratando de bem tudo fica bem. O meu bem e o bem do próximo são do mesmo tecido e Freud fala-nos como se deve amar o filho de um amigo, pois se deste filho o amigo for privado, o sofrimento seria intolerável. Temos aí uma concepção aristotélica que se vê presente em Freud. Este nos fala com tanta sensibilidade das coisas que devemos partilhar, que é o nosso amor, o nosso bem na concepção de Aristóteles.

Se o que quero é o bem do próximo, contanto que este bem seja a imagem do meu, temos que saber que ete gozo malígno, nocivo (e não estou falando de sadismo pois este é Eros) é o verdadeiro impeclho para o meu amor à ele e que esse gozo também se encontra presente em mim. O que é este gozo senão a pulsão de destruição? O reconhecimento deste gozo implica a aceitação da pulsão de morte e é por isto tão aterrador, e è este gozo que está em "Além do Princípio do Prazer " e tem este princípio como seu próprio limitador.

Este gozo necessitará de uma lei que variará de indivíduo á indivíduo. A ética seria uma tentativa terapêutica para através de uma imposição do superego alcançar a determinação máxima da cultura: Amarás o teu próximo como a ti mesmo.

Entre o desenvolvimento individual e civilizatório, Freud fala da formação do superego, esta instância interditora, que existe em cada indivíduo e pode ser percebida na cultura. Se individualmente esta instância foi criada à partir da tragédia da morte do pai primitivo (falo do desejo de matar , pois como Freud diz, cada menino mata o pai, (não importa se de fato ou não) e a culpa há de sobrevir .

Para impedir esta violência geral (o sujeito remetendo à cultura a agressividade que era remetida ao pai) a civilização reforçará o sentimento de culpa e se esta culpa for tão grande, o indivíduo poderá não suporta-la e na explosão deste sentimento,, o homem será tão hostil à civilização, quanto era na infância a seu pai .

Este processo agressivo do superego é sem limites, nos diz Freud, mas, quando ele nos fala de agressividade devemos estar atentos a imagem do outro,, pois é sobre esta imagem que formamos o nosso Eu . Se somos solidários com o outro somos solidários com tudo que constitue este outro, enquanto nosso próximo na semelhança com o nosso Eu .

É sempre possível unir as pessoas no amor, contudo, com os sacrifícios impostos a sexualidade e a agressividade podemos compreender porque é tão difícil ser feliz na nossa civilização .

A igreja nos diz que somos feitos a imagem e semelhança de Deus e Este é perfeição. Sendo assim, também à mim posso atribuir esta perfeição e consequentemente ao meu próximo e é nesse local, neste nível de homogeneidade que a piedade e a filantropia católica se apoiam. Se somos bons é porque Deus é bom; mas se julgarmos que este Deus nunca existiu diremos que é do homem a responsabilidade por seus atos , julgamentos e decisões e é ele que deve arcar com sua própria vida . Não querendo assumir estas responsabilidades, o homem constroe próteses às quais atribue as responsabilidades por si mesmo. Mas, também é nisto que os ensinamentos religiosos se seguram.

> "Se a única razão pela qual não devemos matar nosso próximo é porque Deus proibiu e nos punirá severamente nesta vida e na vida futura, então quando descobrirmos que não existe Deu, e que não precisamos temer seu castigo, certamente mataremos o próximo sem hesitação e certamente só poderemos ser impedidos de fazê-lo pela força terrena ."
> (Freud , 1928 : 48).

Assim, o relacionamento de civilização e religião terá de sofrer uma revisão ou os povos terão que não se desenvolverem, pois o despertar intelectual poderá acarretar destruição, contudo é somente com ele (despertar intelectual) que a civilização obterá progresso, (É o que Freud fala à Einstein em Por quê a guerra ?) quando os homens verificarem serem os responsáveis por si mesmo e poderem obter novas formas de aumentar e reforçar os laços libidinais. A ética religiosa fará inutilmente sua pregação enquanto a recompensa não for obtida cá mesmo na terra.

No Mal Estar Freud coloca que bem e felicidade não devem ser esperados nem do externo (civilização) , nem do interno (nosso psiquismo). Isto porque sendo o ser humano estruturado pela pulsão de morte, seria somente na tentativa de transformação desta pulsão destruidora que habita em cada um de nós, criar o novo, o belo, o ético, Enfim, numa produção sublimada de nossa capacidade destrutiva poderíamos evitar o holocausto de nossa civilização.

III - CONCLUSÕES

Para podermos falar em Mal Estar na Civilização é imprenscindível que primeiramente possamos falar desta civilização que é o verdadeiro mal estar, senão como situar ou entender o que nos acomete?

Os textos freudianos "O futuro de uma ilusão" e "Mal Estar" podem ser entendidos como críticos ou denunciatórios e circunscrevem as relações entre religião e ciência. Enquanto a religião seria a grande ilusão, aquela que se colocaria no lugar de uma figura protetora, para que o homem no seu desamparo não se defrontasse com este desamparo final e inominável que é a morte.

Mesmo através da ciência, a dificuldade de confronto com este desamparo persiste, pois se esta está mais apta a promover o progresso do que a religião nos textos do Mal Estar, isto não significa que de um modo ou de outro, a felicidade possa ser alcançada.

A constatação desta impossibilidade, remete-nos a estruturação psicanalítica do indivíduo e ainda mais, se é do desamparo que tentamos nos livrar, é justamente à este desampaaro que a psícanálise nos leva , argumentando que dele não temos como fugir ou engana-lo, seja com drogas , ou meio outro qualquer que séde ou massifique toda uma civilização .

A homogeinização, a própria globalização que firmando esta caracter ística do não pensante, do levado sem reflexão, circunscrito a um plano da não diferença, da totalidade, da permissividade (de Zizek), do não visto e sentido, do não singular, dão a medida deste querer não falar do desamparo .

A banalização da morte e por ser o que tem que acontecer, e por isso nem vale a pena falar nela ou dela, são provas irrefutáveis de uma civilização tomada pelo mal estar.

Falar deste desamparo, reconhecer esta castração última, respeita-la, traduzir o horror em palavras, estabelecer relação com a perda e poder dizer dela sem mascaramentos, seria o pensar e respeitar a dignidade humana, dentro das impossibilidades que constitue este humano.

Gostaria de terminar O Mal Estar com a mensageira do Divino: Adélia Prado, em entrevista ao JB de 04.07.99.

> "Todo medo é medo da morte, que em última instância é o medo de Deus.
>
> Deus igual a morte, igual a vida. A pessoa que vive a vida inteira com medo de morrer está no fundo com medo de viver.
>
> E o que me impede de viver bem?
>
> È o medo de algo tão grande que chamo de morte e que no fim descubro que é Deus. Essas coisas se confundem. Mas para nós, tão pequenos, tão falhos, tão miseráveis, isto tudo é de uma transcendência tal que me ofusca. Eu tenho medo disso"

IV - REFERÊNCIAS BIBLIOGRAFICAS.

Freud, Sigmund.

> (1929). O mal estar na civilização. In: J. Strachey (Ed). Edição standart brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro. Imago, 1969.v. XXI.

(1927). O futuro de uma ilusão. In: J. Strachey (Ed) . Edição standart brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro. Imago, 1969. v. XXI.

(1922) Psicologia de grupo e análise do ego. In: J. Strachey (Ed). Edição standart brasileira das obras psicológicas completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro. Imago. 1969. v. XVIII.

(1936) Por quê a guerra? In: J. Strachey (Ed). Edição standart brasileira das obras completas de Sigmund Freud, Rio de Janeiro. Imago. 1969. V. XXII

Lacan, Jaques (1986).O Seminário. Livro 7. Ética da psicanálise. Jorge Zahar editor. 1988. Rio de Janeiro.

Enriques, Eugene. (1983). Da horda ao estado. Psicanálise do vínculo social. Jorge Zahar editor.Rio de Janeiro,1990.

Gay, Peter. (1988).Uma vida para nosso tempo. Editora Schawarez Ltda. Compoanhia das letras. São Paulo. 1989.

Mezan, Renato. (1985) Freud, pensador da cultura. Edição Brasiliense. São Paulo. 1990.

Birman, Joel. (1997) Estilo e modernidade em psicanálise. Editora 34. São Paulo. 1997.

Certeau, Michael de. (1990). A invenção do cotidiano. Artes de fazer Editora Vozes . Petrópolis. 4a edição. 1999.

Silencio, si-mismo e Internet

Flavio A. Nascimbene y Lamberto Vento

Este ensayo, escrito gracias a las posibilidades brindadas por la red comunicacional Internet, propone un recorrido propio, que atraviesa y relaciona diferentes niveles lógicos en una lectura singular, a partir de un marco teórico que integra aportes del constructivismo, el psicoanálisis, el humanismo existencialista y la lingüística. La problemática ontológica y psicológica de la diferenciación del self es tratada en el contexto de la sociedad contemporánea de los medios masivos de comunicación, con particular referencia a su producción quizás más radical y de mayor impacto: Internet. Desarrolla una crítica a ciertos aspectos del discurso telemático que, por otro lado, permitió su misma existencia: conectó en tiempo real a los dos autores, separados por miles de kilómetros de distancia. De este modo, se despliega un meta-discurso, ó discurso-acerca-del- discurso-de-Internet. El hipertexto implicaría cierto modelo de lazo social predominante, o bien una definición cultural del ser humano, que los autores analizan bajo la luz de la relación existente entre una serie de conceptos, por ellos mismos propuestos: Silencio, Comunicación, Conocimiento, Poesía, globalización, mcDonaldización, homologación, dictadura democrática, deshumanización, Libertad. La paradoja del silencio de Internet podría ser resuelta siguiendo el camino de la Poesía.

¿Cuál es la relación entre Internet y el silencio? ¿Qué nos lleva a acercar dos términos tan importantes en el desarrollo de la humanidad, el primero en tanto "gran comunicador" que desde hace tiempo recubre nuestra sociedad multimedial, el segundo por su doble valencia de infranqueable barrera y esencia misma de la comunicación?

Tal vez nada, tal vez sólo algo... sin embargo, probablemente mucho más de lo que una simple mirada al problema nos permitiría imaginar.

La tarea que nos aprestamos a llevar a cabo trata sobre el develamiento de una paradoja, con la intención de entender, sin pretensión alguna de exhaustividad acerca de un argumento tan vasto y complejo, en qué consiste efectivamente la Comunicación1, y qué lugar le corresponde a Internet en la misma.

El riesgo que corremos es el de perdernos en la tempestad de implicaciones que un tema tan delicado comporta, a menudo sin lograr profundizar en forma justa cada punto. Sin embargo, lejos de blandir la pretensión de donar certezas, nos consideraremos más que satisfechos si pudiésemos generar el input para una serie de reflexiones ontológicas personales, que lleven a una diversa y más consciente consideración acerca de un instrumento potentísimo, que corre el riesgo de convertirse para el hombre en un arma de doble filo.

1. Internet y el hipertexto: los motores de la globalización

Aquello que, más que ninguna otra cosa, atrae nuestra curiosidad e imaginación cuando entramos en "la red" por primera vez, es sin duda la facilidad con que accedemos a datos e informaciones que hasta hace pocos años atrás eran, de hecho, inalcanzables para la mayoría de los individuos. La curiosidad con respecto a un mundo sin más confines espacio-temporales concretos, " al alcance del dedo", es más que legítima. Más aún, denota a menudo un potencial investigativo extremadamente positivo en una sociedad que se vuelve cada vez más pequeña y global. Estar al margen del fluir cultural, hoy más que ayer, significa estar al margen del mundo, meros espectadores inconscientes de una representación social cada vez más compleja y articulada, que involucra cada instante de nuestra existencia.

La radio, y sobre todo la televisión, han representado (y aún representan) instrumentos de difusión muy poderosos. La posibilidad de alcanzar un vasto número de personas con ideas e información, sin deber desplazarse materialmente para ello, o deber desplazar materialmente un objeto (como podía ser un libro, una revista o un periódico), abría en la primer mitad del siglo puertas completamente nuevas a la expansión cultural 2. Se estaba poniendo en marcha una verdadera revolución en el concepto espacio-tiempo, que encontraría en "la red" la lógica consecuencia de una progresión inexorable. En efecto, a la

facultad de alcanzar prácticamente a cualquier persona en cualquier lugar del mundo en tiempo real, faltaba sólo la posibilidad de ser a su vez alcanzados por cualquiera, desde cualquier lugar y en tiempo real, naturalmente.

El alcance de esta revolución, que es en principio técnica, implicaría necesariamente una modificación profunda y sustancial de la base cultural, y por lo tanto también social, del mundo entero. El anulamiento de las barreras espacio-temporales y la oportunidad de participar en primera persona en el "discurso cultural" eran las premisas lógicas de aquello que hoy llamamos *hipertexto*3.

En realidad, el pasaje desde la información de divulgación radiofónica y televisiva a la interacción global no fue inmediato. El *Proyecto Internet* nació por un banal problema de escasez de recursos: las grandes computadoras disponibles para la investigación eran relativamente escasas, y a menudo dispersas en sedes lejanas. La idea de conectarlas entre sí con una ingeniosa técnica de transmisión de datos permitía a un operador trabajar en una máquina que físicamente se encontraba a miles de kilómetros de distancia, como si efectivamente estuviese frente suyo. Corría el año 1969, Estados Unidos, y el elemento central tal vez haya sido la utilización de un sistema de conexión que no requería el establecimiento de una red física especial entre dos computadoras, ya que recurría a los circuitos telefónicos normales, acrecentando así el uso de los mismos y, sobre todo, echando las bases para el desarrollo del sistema más rápido posible.

Sin embargo, por casi veinte años "la red" permaneció como dominio exclusivo de la comunidad científica. Para que pudiese alcanzar e interesar a las grandes masas, debió sufrir una revolución interna, que la llevaría a ser más fácilmente utilizable por parte de usuarios "comunes". Cuando, en el año 1993, el joven técnico informático Marc Andreessen realizó el programa de nombre *Mosaic*, que volvería simple e inmediata la "navegación" entre las páginas de la *World Wide Web*, Internet se convirtió en un fenómeno de masa de características explosivas. En el breve transcurso de pocos años, aquello que era tan sólo un mero medio de comunicación científica, se transformó en un extraordinario instrumento de transformación social, que tiene en el hipertexto uno de sus productos más geniales, y al mismo tiempo una de sus armas más peligrosas.

Por primera vez, la modificación del significante de la palabra "escrita" deviene posible por obra de cualquier persona; lo cual vuelve la relación significante-significado susceptible de cambios repentinos e incontrolables, y los contenidos de los textos extremadamente inestables y caducos. La obra literaria, con la lentitud congénita que la distingue -la estaticidad del significante "castra" la variabilidad de significados interpretables- no representaría más un modelo de transmisión cultural. Aquello que era escrito *una vez y para siempre* comunicaba la existencia de un orden irremediable que debía ser aceptado, y sin embargo podría ser releído, siempre a condición de recorrer "ciertos espacios y ciertos tiempos" imprescindibles; asimismo transmitía una dimensión ética, de valores establecidos que debían ser respetados. El hipertexto introduce una movilidad, una modificabilidad y una relatividad tan "peligrosas" como insospechadas pocos años atrás.

2. El tiempo, "rígido dilatable": el engaño de la velocidad

William Gibson, el escritor norteamericano que ha hecho popular la palabra *cyberspace*, a través del *New York Times* algún tiempo atrás afirmaba: "Internet nos ofrece la posibilidad de desperdiciar el tiempo, de vagar sin meta, de soñar despiertos sobre las otras innumerables vidas, sobre los otros, estando en el lado oscuro de tantas pantallas como queramos, en aquél meta-país postgeográfico que llamamos casa" 4. Es aquello que Tullio De Mauro (1996) denomina el "sueño del postergador".

Con la masificación de Internet, hemos encontrado el modo de actuar sobre el tiempo, dilatándolo a nuestro gusto: todo lo que debemos hacer es aumentar la velocidad. En el fondo, ¡no se trata de otra cosa que de aplicar la teoría de la relatividad einsteiniana a la información! Por otra parte, el concepto es simple: si logramos abatir los tiempos de transmisión, tenemos la posibilidad de transmitir mucho más. Punto.

En realidad, las cosas no suceden exactamente de esta manera. La caída de los tiempos de transmisión pierde sus características positivas cuando la velocidad supera ciertos límites, que podríamos llamar "de tolerancia". Lo que nos distingue (entre otros tópicos) de los ordenadores de los cuales nos servimos, entre otras cosas, es la capacidad de captar y sentir aquello que va más allá de la información, de reelaborar en una esfera diversa los datos que segundo tras segundo poseemos a disposición.

Cada uno de nosotros simboliza y organiza las vivencias y las experiencias que percibe, y así construye el propio *self*. Análogamente, cada cual puede ignorar o rechazar aquello que no es compatible con el propio self (Rogers, 1951), siguiendo el principio de que es difícil percibir y registrar lo que no se puede pensar. Estas operaciones, que nos identifican como hombres y nos vuelven diferentes a las máquinas que utilizamos, precisan de tiempo para poder ser llevadas a cabo.

El Conocimiento 5 no es el resultado de un mero procedimiento de grabación, y la *comprensión* y la *emoción* que le son propias hallan en la velocidad un enemigo formidable. Aumentar la velocidad significa volver cada vez más homogénea la transmisión de los mensajes, las "pausas" cada vez más cortas y raras, hasta anular el *silencio-ausencia*, soporte necesario para aquel Silencio6 que abre camino a la Comunicación.

3. El Silencio, ese desconocido

3.1. Silencio y Poesía

Si se nos pidiera una explicación sobre qué es el silencio, probablemente lo definiríamos como "*ausencia de palabra, de sonido o de ruido".* Definición que sin duda no puede ser considerada errada, pero que ciertamente es, por lo menos, incompleta y reduccionista.

El silencio es, afortunadamente, mucho más; y la ausencia de expresión fónica no es más que un aspecto. Si deseáramos completar la definición, deberíamos empujarnos más allá de la ausencia, hasta la presencia que está más allá del significante: hasta la esencia que se esconde detrás de la palabra; pero también, porqué no, detrás del sonido y de la imagen. Somos llamados a dirigirnos lejos, hasta el concepto de poesía, pidiéndonos a nosotros mismos, una vez más, una definición.

Si liquidáramos el problema afirmando que la poesía es "*una composición en versos",* nuevamente seríamos incompletos y reduccionistas. Porque la poesía no es solamente una ejercitación de estilo, una composición métrica iluminada por reglas y parámetros precisos.…También ella, como el silencio, puede ser mucho más.

La Poesía, aquella que de aquí en más denominaremos a*uténtica* y escribiremos con la "P" mayúscula, es la esencia misma de las cosas, su consciencia. Y sus lenguajes de expresión son infinitos; ella es figurada en ellos, trascendiéndolos: del verso a la prosa, de la música a la fotografía, a la pintura, a la mímica…En sí mismos insignificantes, todos devienen Poesía en las manos del poeta, que toma su esencia y la une a la esencia misma de las cosas7.

Escribir versos acerca de una flor no necesariamente significa hacer Poesía. Hacer de aquella flor música, y color, y mímica; hacer, de aquellos versos, un movimiento ligero y armonioso, que roza levemente el corazón, y lo acaricia, y lo deja, sí, que contenga la respiración ... hacer de aquellos versos un todo con las cosas mismas…¡Esto, y sólo esto, es hacer Poesía!

Sin embargo, poesía y silencio no tienen en común solamente cierta complejidad de definición. La Poesía posee aquella potencia, propia del Silencio, de significar cada instante singular, y esto en virtud de la naturaleza misma de su lenguaje: que, paradojalmente, allí donde significante y significado divergen hasta perderse uno en la inmensidad del otro, aquel pequeño rasgo, ese color, ese sonido, devela a la imaginación un mundo de inimaginable belleza, en el cual significado y significante se persiguen sin poder alcanzarse jamás, rozándose y perdiéndose nuevamente, iluminándose el uno del otro en un juego casi infantil; hasta caer, exhaustos, en la imagen poética, siempre diversa y siempre nueva, dado que nunca aquel juego se repite igual a sí mismo. Un juego antiguo como el tiempo mismo, como el Silencio al cual tiende y del cual precisa para reproducirse.

La Poesía tiende al Silencio. Sin jamás alcanzarlo, quizás. Y de esta tensión no puede prescindir. Ella requiere del mismo para comunicar lo que el lenguaje normalmente no es capaz de transmitir: la emoción. Y este Silencio, máxima expresión de la realidad *aquí y ahora,* pero asimismo, como veremos, máxima condición de la escucha y del recuerdo… también lo denominamos *auténtico* y escribimos con mayúscula, distinguiéndolo del *silencio-ausencia*, con el cual tal vez tengamos, es cierto, mayor familiaridad.

Existe luego un tercer tipo de silencio, que simplemente llamaremos *silencio inauténtico*. Es el silencio generado por el ruido, por la ausencia de la posibilidad misma de una auténtica comunicación: el insoportable silencio de la nada que se oculta detrás de la palabra, el sonido, la imagen. Es la caída en el vacío de la "charlatanería" (Heidegger, 1927), de la expresión pública, pero también de la ausencia de emoción y de memoria; el silencio engañoso del discurso impersonal, de la *imagen insignificante*, de la transmisión cada vez más veloz de datos e informaciones, que a menudo se agota en sí misma. Es el silencio, pobre, de la falta de un verdadero contacto con-otro (e*ncuentro auténtico*), con la realidad aquí y ahora en su tendencia hacia al infinito.

4. La aceleración telemática: self, Internet y Poesía

La pantalla está siempre allí, con su resplandor vertiginoso, con sus palabras obturadoras del silencio. Con sus posibilidades infinitas, anula el espacio concreto y dilata el tiempo convencional. Conecta negros, amarillos y blancos occidentales con la velocidad del relámpago... Y todos escriben de la misma forma, en la lengua universal. Todos hablan aquel mismo idioma, aprietan las mismas teclas, juegan los mismos juegos… los cambian... y aprenden... cada vez con mayor velocidad. La aceleración es más potente, más exaltante, y el ruido que se genera vuelve más difícil la Comunicación, cuando no imposible: hasta la pérdida total del contacto que vuelve posible la co-construcción self-mundo. La información es la única cosa que cuenta: impersonal, a-temporal; paradojalmente: a-cultural.

¿Y cómo podríamos hablar de cultura en un contexto de ausencia de memoria? ¿No ha sido siempre la cultura (de una persona, de un grupo social, de un pueblo…) la facultad y la capacidad de transmitir y recordar informaciones, características, costumbres y experiencias? En una sociedad tan veloz en el superar y cancelar todo aquello que pertenece al pasado -donde "pasado" es sólo lo que está excluído del simple presente- no hay más lugar para la memoria. De este modo, no sólo se olvida aquello que ha sido, sino que incluso se establecen las condiciones para volver olvidable, en el futuro más próximo, aquello que "es" en el "será".

Pensamiento, percepción, ideación han sido substituidos por la transmisión de cantidades energéticas medibles en "bits". El *contenido* se pierde en la búsqueda obsesiva de la *cantidad* más pobre. La condensación es muy fuerte. Todo adviene en tiempo real. Todo "debe" suceder en tiempo real: no hay más espacio para la espera. No se escribe más: no existe el tiempo para aguardar una respuesta. Y no se lee: aquello que está escrito sobre papel posee tiempos demasiado largos, y ya está superado.

La información8, el conocimiento, el diálogo mismo (en su acepción más amplia), no pertenecen más a la esfera de la memoria, sino a aquella, cada vez más triste, de los bienes de consumo. No hay más cartas de amor a ser releídas después de veinte años, no hay más postales con buenos augurios: no hay más recuerdos. El resplandor "ensordecedor" de la pantalla transmite y borra todo al mismo tiempo. Y entonces las cosas son vividas como un presente, como un devenir en el que "pasado" es simplemente lo que ya acaeció, aunque más no sea hace sólo un instante. La separación inexorable, la falta de continuidad (cuando se posee tiempo para escucharlos) no sorprenden más: no hay más *maravilla*; en la experiencia presente y, consecuentemente, en la evocación. No hay emoción, ni Silencio, sino solamente palabras, rumor, informaciones. Y soledad. Una soledad inmensa e impalpable que nos oprime con sus millones de voces paradojales e indiscretas, que asesina nuestro vecino de casa que ni siquiera conocemos, que no hemos tenido tiempo para conocer, demasiado ocupados recibiendo datos, demasiado ocupados corriendo y borrando. Empeñados como estamos en la empresa de aumentar indefinidamente la velocidad, estamos arriesgándonos a perder la Poesía 9. Nos estamos armando para cometer un delito cuyas consecuencias desastrosas no dejarían exento a nadie. ¿Luego del silencio de Dios deberemos quizás anunciar el silencio de las musas? ¿Y a quién competirá esta tarea? Ni siquiera el alienado nietzschiano podría asumir una tal misión: ¿quién podría comprender su locura? ¿Quién sería capaz de escuchar su voz?

* * * * * * * * * * * * * * *

Aquello que denominamos "realidad" está también constituido por nuestro propio estilo irrepetible de interactuar con las cosas que nos circundan. Y la Poesía es la capacidad expresa de captar esta interacción inagotable, y por ende no definible por completo, en la cual estamos inmersos. En una palabra, Poesía es Comunicación: simple y esencial, si se quiere, en su recepción de la esencia de las cosas; viva e

interactiva. Y, sobre todo, humana. En este sentido, el Silencio es Comunicación. Y lo es en su forma más alta, más humana, allí donde tiende a la imagen poética y se lacera en ella.

El hombre posee la necesidad, para desarrollarse como *persona*, de la comunicación auténtica de la Poesía, del Diálogo, del sentimiento que puede transmitir una mirada y, por qué no, un Silencio. Precisa, constantemente, del *otro*, así como de la propia personalidad libremente pensante. Y esto es más cierto aún cuando se trata de un individuo en formación, que día tras día proyecta y construye su self, la propia *consciencia de sí.* La asunción del otro *en tanto otro* y la consideración de sí mismo como *objeto del otro*son momentos fundamentales en el desarrollo de la personalidad y de la *identidad de rol*, el "ser como" que la sociedad nos impone. Esta última y la asunción de sí -*la identidad de sí*- constituyen el presupuesto de toda forma de socialización.

Por consiguiente, podría preguntarse (si se pudiera plantear una situación real de este tipo) cómo construye el propio self un individuo que durante numerosas horas, todos los días, no interactúa con realidades diferentes a la de la pantalla de su computadora. A menudo, la velocidad de los estímulos -sobre todo de tipo visual- no deja espacio a la creación de un área personal complementaria y diferenciada del campo total de la experiencia, en la cual elaborar y organizar esta información en base a criterios únicos e irrepetibles. Inevitablemente, el sujeto tiende a ocupar una posición pasiva, de receptor, y a perder contacto con la realidad aquí y ahora en su tendencia al infinito. El *otro* pierde su valencia subjetiva, no es más reconocido como persona, sino sólo como objeto representante de una conceptualización poco elaborada, y en el mejor de los casos descartada o rechazada. Es el fracaso social del que, cada vez con mayor frecuencia, somos testigos.

5. "Mucho ruido y pocas nueces": ¿cantidad o contenido?

5.1. La "dictadura democrática"

Inmersos completamente en la sociedad de la información planetaria, corremos el riesgo de confundir la casi ilimitada posibilidad de comunicación con la sensación de que se comunica más. En realidad, como hemos visto, superado cierto límite, existe una relación inversamente proporcional entre cantidad y contenido. Y si bien es cierto que la posibilidad de transmisión que nos caracteriza aumenta enormemente nuestra potencialidad comunicativa, también lo es que la distracción que la acompaña vuelve al concepto mismo de comunicación más bien aleatorio.

Efectivamente, la información moderna pertenece completamente a ese tecno-capitalismo del que es hija legítima, y del cual ha heredado aquella tensión hacia el consumo que la caracteriza tan profundamente. Y el olvido que le es propio no nace en su interior, sino de la "necesidad de confundir" que implica, en general, la lógica del consumismo.

La mayor participación en el desarrollo de la cultura, que tanto espacio ocupa en la propaganda, en realidad atiene sólo a ciertos sectores de la población mundial, que por condición social, cultural y / o económica, poseen los requisitos necesarios para la integración10.

Si fuese cierto que Internet y la telemática constituyen, antes que nada, un poderoso instrumento para lograr la libertad igualitaria (como desde muchos lados se intenta hacernos creer...), sería por lo menos discutible su servidumbre respecto del poder económico dominante. Sumisión que, por otra parte, aparecería como evidente.

El factor del incremento tecnológico, que parece anticipar la necesidad de continuas actualizaciones, que se suceden a distancias cada vez más cortas, en realidad está subordinado a un preciso plan de desarrollo económico completamente independiente de las reales exigencias de utilización. Permanentemente, en el mercado hacen su aparición sistemas cada vez más sofisticados de escritura, gráfica, gestión y organización de todo tipo de actividades, que requieren instrumentos cada vez más veloces y potentes. Instrumentos que regularmente son comercializados con vencimientos maquiavélicamente predeterminados. Toda esta potencia, toda esta velocidad, no sirven luego para otra cosa que para hacer cosas muy similares a las que se hacían pocos meses atrás, con la diferencia que impiden, a quien no se adecúa, el poder continuar haciéndolas: la total compatibilidad de los diversos sistemas operativos sería, de hecho, absolutamente antieconómica. Si realmente se quisiera ampliar a todos la posibilidad de

participar en el fluir cultural, sería suficiente proponer un programa de desarrollo, a un costo relativamente moderado, que posea como objetivo el de alcanzar el mayor número posible de personas, en vez de ocuparse en acelerar la renovación de las máquinas a expensas de los mismos clientes.

Pero esto reduciría la velocidad, y recrearía automáticamente las condiciones para el desarrollo de una consciencia crítica autónoma y libre del poder económico imperante (Forrester, 1996) 11. En pocas palabras, minaría desde su mismo interior esa "dictadura democrática" de la cual somos prisioneros, a menudo inconscientes, enceguecidos por la ilusión de libertad que Internet, y los mass-media en general, crean a nuestro alrededor.

Creer que Internet representa un medio de intercambio totalmente exento de control sería un poco ingenuo, pero creer que se trata de un vehículo de comunicación más allá de todo confín lo sería aún más, y no sólo por lo que respecta a lo anteriormente dicho sobre la cuestión de las posibilidades de acceso a la red. La presencia en la red es condición necesaria pero no suficiente para ser escuchados. Para que esto último ocurra, es preciso que advirtamos a los otros de nuestra presencia, y las más de las veces no podríamos hacerlo. Esta posibilidad es en general prerrogativa del poder económico, que de este modo, una vez más, tiene la oportunidad de transformar un medio de conunicación potencialmente democrático en un instrumento de sometimiento. Ya sucedió con la televisión, por lo que no nos resulta difícil estar de acuerdo con el profesor Edward S. Herman (1997), cuando afirma:

A largo plazo, aquello que es dominado por el mercado tiende a marginar la esfera pública, donde las instancias colectivas son debatidas abierta y honestamente, y a reemplazarla con formas de entretenimiento liviano.

Efectivamente, es ésta el arma más potente y al mismo tiempo más hipócrita de la dictadura económica: el "entretenimiento ligero". Se basa sobre un principio simple y eficaz: ¿qué necesidad hay de usar la fuerza para obligar a alguien a hacer algo, cuando se puede obtener el mismo (o mejor) resultado simplemente adormeciéndolo? La comprensión de este principio constituiría el elemento central que ha permitido la formación de un poder *super partes*, que minuto a minuto podría controlar nuestras vidas. El resultado es que estamos cautivos de la democracia por la cual hemos luchado. ¡Somos prisioneros del absurdo!

5.2. Capitalismo y "McDonaldización": la homogeneización homologante

Cuando consumimos con prisa nuestro sandwich en un fast-food, enceguecidos por el "ruido" que nos circunda, formamos parte de la cadena de montaje de un sistema que se ha perfeccionado durante cien años de "honorable" historia, en los que constantemente ha afinado sus armas de condicionamiento psicológico, hasta derivar -retomando un concepto que George Ritzer expone en su libro *The MacDonaldization of Society* (1996)- en la "McDonaldización de la sociedad". Esta refleja en modo admirable aquel indetenible proceso de racionalización en el que, a pesar nuestro, estamos frecuentemente obligados a participar. La producción en serie, la organización científica del trabajo, la burocracia, son sus precursores, y de ellos nacen los principios de la organización social actual: no sólo del trabajo, sino también, como es lógico, de las relaciones humanas.

El fast-food sería, en efecto, la expresión paradigmática de nuestros vínculos sociales, el último y más fuerte modelo de un mundo que parece edificado sobre la base de cuatro principios fundamentales: (1) eficiencia; (2) calculabilidad; (3) previsibilidad; y (4) control.

El espacio en el que nos movemos no es nunca dejado al azar: siempre nos es facilitado el medio más óptimo para llegar a un determinado fin. Hasta nuestro tiempo libre está organizado en sus más mínimos detalles.

El concepto de calidad está siempre subordinado al de cantidad. Todo es reducido a un número. Todo es previsible, disciplinado, sistemático, igual en todo lugar y en todo momento (el sandwich que como en McDonald’s es idéntico en todo el mundo; en todo lugar bebo coca-cola; ¡y no hay sitio donde pueda evitar las series de televisión!). Todo es controlable...

La medicina, sobre todo aquella moderna, ha reducido drásticamente el efecto de la "selección natural" a nivel físico; el capitalismo, con su lógica asistencialista, de hecho anuló la correspondiente a nivel

psicológico: hoy ya no es necesario poseer capacidades particulares para usufructuar de todo aquello que el mundo nos ofrece; se puede "viajar" como turistas, manejar como pilotos sin poseer habilidades especiales, navegar como marineros sin siquiera saber cómo es una brújula, cocinar como cocineros sin saber que cosa se está haciendo... No es más necesario aprender alguna cosa, mientras se posea el dinero para adquirir las necesarias "habilidades". Más allá de una cierta cifra, somos todos horriblemente iguales, cargados con una ciencia que demasiado a menudo ni siquiera entendemos. Por primera vez en la historia de la civilización, logramos anular aquel " poco poco" que el pintor ruso Brjullov indicaba como la frontera entre la ciencia y el arte 12.

Sin darnos cuenta, somos víctimas de la homogeneización a la cual estamos sometidos, privados ya de una personalidad autónoma, defraudados de nuestro sentido crítico, robados de la posibilidad de expresarnos más allá del contexto dominante 13.

El entretenimiento liviano nos anula, la publicidad nos condiciona subliminalmente14, ¡y nosotros estamos realmente convencidos de vivir en el mejor de los mundos posibles! En el nuevo milenio la alienación no pasa más a través de los cuerpos, no afea más físicamente, no devasta los rostros oprimidos por la fatiga. Los ojos no se pierden más en el vacío de un horizonte inalcanzable: por el contrario, todo está "al alcance de la mirada", expresión de aquel voyeurismo universal que anula solamente las mentes y ahorra todo el resto. "¡Productividad!" es la expresión a la orden del día. Incluso cuando (y quizás sobre todo) ella consiste sólo en el poder de compra necesario para la supervivencia del sistema. Un sistema global que cada vez más se asemeja a una aldea, en la cual la denominación "ciudadano del mundo" está adquiriendo un significado desconcertante: ya no como apertura a las innumerables perspectivas locales, sino más bien en tanto cierre a priori15, hacia una única perspectiva comprensible: económicamente redituable, culturalmente sin relieve.

El descarte diferencial de culturas deviene día a día más exiguo, a medida del *Homo technologicus*, en el que se esfuman los caracteres de la individualidad y de la personalidad. El concepto mismo de cultura se vuelve progresivamente aleatorio: el cese de la utilidad de la memoria, además de traer aparejada la extinción de la Poesía, entrega irremediablemente la formación intelectual al campo de la capacidad de acceder a datos. La especialización que la sociedad reclama es cada vez más elevada, en relación de función inversa con la cantidad de mano de obra necesaria. La tecnología ofrece mejores productos (desde el punto de vista de la utilización comercial) a un costo netamente más bajo y, obviamente, en menor tiempo. Esto vuelve al hombre no sólo lento e improductivo, sino hasta inútil y dañino. En la sociedad occidental del tercer milenio no hay más lugar para todos: quien no puede producir no tiene derecho a la integración (sí sobre el documento, naturalmente, de manera totalmente teórica), y termina siendo una de las tantas víctimas de aquella alienación que "no existe más", que "no puede existir más" porque el "progreso" la ha derrotado, en nombre de buenas intenciones hechas a menudo sólo de bellas palabras.

En efecto, podría no permanecer mucho de humano en un mundo en el que las personas valiesen únicamente en función de aquello que producen, en el ámbito de una lógica productiva estandarizada de la cual nadie podría sustraerse; en un mundo en el que la velocidad anularía la capacidad de recordar y transmitir; en el cual la Poesía siquiera poseería los medios para intentar sobrevivir...

No había mucho de humano, pensándolo bien, en aquel conejo blanco que seguía corriendo mientras gritaba: "¡es tarde, es tarde!"16. Y no sólo porque era un conejo...

6. La deshumanización

De acuerdo con el mismo Ritzer -quien se refiere a la idea de Max Weber acerca de la "jaula de acero de la racionalización"-, el riesgo que corremos es la "irracionalidad de la racionalidad", esto es, la deshumanización, el vacío, el empeoramiento de la salud de las personas, el absurdo que comporta este proceso de "McDonaldización" de nuestras experiencias o vivencias. El hombre del tercer milenio, habiendo renunciado a la *universalidad faustiana*, se dirige (a menudo sin tener consciencia de ello) hacia la *petrificación mecanizada*. En el contexto de una evolución devenida casi indominable, que se nutre de todas y cada una de las fuerzas en juego, y neutraliza todo tipo de disenso, toma lugar un proceso de *castración de la especie*, al cual resulta difícil oponerse.

Examinemos nuevamente el hipertexto. El mismo se desarrolla como una novela polifónica y multívoca que no es construída por una única consciencia (que toma como objeto a otra consciencia), sino que de hecho se trata de un conjunto formado por la interacción de muchas consciencias, ninguna de las cuales deviene completamente objeto del resto: en este sentido hablamos de multivocidad.

El crecimiento de la red Internet implica la formación de un contexto semántico, una realidad con sus propias leyes y normas, que son transmitidas a un metanivel difícilmente perceptible para el sujeto que es receptor de las mismas. La modificación del vínculo entre los seres humanos es producida por obra de un cambio en los procedimientos de transmisión, introducido por parte de los mismos seres humanos: aquello que en teoría debía ser un instrumento o "embalaje" para volver más cómodas y confiables las comunicaciones, ha condicionado incluso los códigos, los lenguajes, las estructuras de pensamiento de los comunicantes, volviendo quizás problemática la construcción de un *self* propio y relativamente autónomo.

Estaríamos de acuerdo con Morgan (Landow, 1992) cuando sostiene que el hipertexto desplaza la atención desde la tríada autor-trabajo-tradición hacia la tríade texto-discurso-cultura, sustituyendo así el modelo histórico de la literatura con una estructura o modelo sincrónico de la literatura como sistema de signos.

Esta situación, en la cual el hombre está inmerso, plantea la pregunta sobre cómo se puede estructurar una personalidad libre si es anulada -o reducida al mínimo- la dimensión histórica de un orden precedente del cual diferenciarse, ya que la misma idea de "precedente" perdería sentido. ¿Es posible que la diferenciacion advenga respecto de un otro sólo sincrónico?

Planteemos una situación pura y extrema: Internet se convierte en el "otro estructurante" predominante en un contexto de ausencia de otros modelos o figuras de referencia, quizás demasiado débiles. Esto implicaría indudables problemáticas a nivel ontogenético, no sólo por la pobreza afectiva del marco de referencia, sino también por las características mismas que el modelo Internet propone: el adolescente, que a menudo alterna (y hasta puede invertir) la ascendencia que sobre él mismo poseen adultos y pares -estos últimos, por otra parte, representan un grupo fuertemente consumidor del mundo Internet-, se encuentra a sí mismo en la medida que posee algo establecido contra lo cual luchar, a cuestionar.

Por lo que conocemos hasta ahora, es desde esta interacción entre una consciencia previa -en general adulta- y otra nueva -adolescente- que emerge la posibilidad de delimitar una posición propia, diferenciada. Si el proceso de intercambio no puede advenir más que en un tiempo presente sin historicidad explícita, entonces, ¿de dónde vengo y hacia dónde voy? En pocas palabras: ¿quién soy?

Desde un punto de vista psicoevolutivo, podemos afirmar que en la infancia la persona atraviesa estadios de dependencia en los cuales toma, en forma predominantemente lineal, significados provenientes de las figuras de cuidado, para luego alcanzar fases de mayor diferenciación progresiva. En la adolescencia, encontramos todavía cierta dependencia, expresada sobre todo en el acto de "hacer lo contrario de" (es decir, de todos modos depende de aquel punto de referencia adulto). En fin, una tercera etapa podría ser distinguida por la *asunción circular*, basada en el reconocimiento de la diferencia ente el yo y el otro social, y entre el yo real y el que he sido y / o quisiera ser. Este último estadio comporta la noción de autonomía o límite, manifestándose la integración entre sincronía y diacronía.

El hipertexto transmite la ilusión -a través de la creación de una falsa consciencia individual- de estar trabajando en la propia máquina y en el propio texto, mientras que en realidad se está compartiendo un sistema, del cual *se forma parte* junto a cientos de otros sujetos, sin los que no sería posible la misma existencia material de la red. Internet no está hecha "a medida del hombre", no es subjetiva sino masiva. Es tal vez la máxima expresión del "hombre-masa", descompuesto, alienado, deshumanizado.

La construcción de una personalidad *auténtica* depende del hecho de que cada sujeto pueda dar al rol social en el que se desenvuelve (la asunción del "personaje" 17) una significación singular, en función de sus motivaciones. El desarrollo y la adaptación psicológica -en el sentido de la tolerancia y aceptación auténticas del sí mismo y del otro social- son alcanzados mientras el sujeto pueda integrar (simbolizar y organizar) en la estructura de su self su ser-en-sí y su ser-como (Rogers, 1951; Dörr, 1993).

¿Es posible "ser sí mismos" en el contexto de un sistema masificante cual Internet, que establece un marco social donde el sujeto no se pertenece nunca sólo a sí mismo?

¿Pero acaso el hombre puede ser sin ser-con-el otro? No obstante Internet, en este sentido, no escapa a ciertas leyes que hablan del ser social del hombre, no se pueden ignorar las particulares dificultades de realización del sí-mismo en un ámbito donde es enfatizada la interactividad de los roles, probablemente en detrimento de la expresión de lo íntimo, de lo personal; casi diríamos: de lo secreto.

7. Salgamos del túnel de la paradoja: la Poesía y el Deseo de Libertad

La condición de la consciencia de ser se halla en la posibilidad de organizar en un espacio interno y diferenciado las informaciones procedentes del exterior. Evolutivamente, el self se construye a partir de una ilusión de completud, mas en primer lugar ya que ésta es "cortada en dos" por parte de un mundo simbólico que inserta una legalidad, en la cual adviene la diferenciación de la consciencia singular.

La Poesía, entendida como "tendencia hacia", es una expresión que muestra la *relación simbólica* ente el ser humano y las cosas en sí, vale decir la intermediación hegeliana de la dimensión del signo entre el hombre y "la cosa" 18. Esta falta de contacto directo, o referencia obligada respecto de las construcciones culturales de la realidad, implica, para el hombre, el Deseo, que encuentra su mismo fundamento en la ausencia de satisfacción de la búsqueda. Una vez que se encuentra, una vez que se comprende completamente, no hay más Deseo, entendido justamente como aquella tensión de la búsqueda, bajo las formas epistemológicas o materiales más variables.

La condición simbólica del hombre comporta la Poesía, en tanto vía de búsqueda de la Libertad, que se expresa en el juego que va desde el extravío generado por la infinidad de significados en relación con el significante -su potencia expresiva- al cierre de los significados en el significado esencial, dirigido a la transmisión del concepto del mensaje poético en cuestión. Las "notas distintivas " de este mensaje, captadas por la Poesía, hablan de algo que tiene que ver con la *totalidad* de la experiencia humana.

La tendencia de la Poesía al silencio auténtico se expresa materialmente en su tendencia a la condensación de los significantes; en este sentido, tiende a la captación de la esencia de las cosas, entendida como el conjunto de significados posibles19. Reduciendo los significantes, la Poesía aumenta su potencia expresiva denotativa y connotativa, y tiende por consiguiente a la esencia.

La Poesía asume, a nivel personal, el paradigma de la elección, dado que de las infinitas posibilidades de elección (apertura de la totalidad de significados disponibles) se pasa a la elección propiamente dicha (cierre provocado por el particular contexto subjetivo). La Poesía es así toma de posición, que implica la obtención de algo a cambio de la renuncia a otra cosa. Límite y Libertad son las dos caras de la misma moneda, mientras que lo ilimitado implica el extravío...

Por el contrario, en la tendencia masiva a la aceleración se halla implícita la aspiración a la obtención de la totalidad a priori: que comporta automáticamente la pérdida del límite, entendido como consciencia y comprensión de la propia condición humana. Nada más difícil de poseer que la totalidad (cuando la posesión que se busca es cognoscitiva y no poética). Esta dificultad es descripta admirablemente por Jorge Luis Borges, a través de la imagen-mito de *El Aleph* (1957):

> (...) vi el engranaje del amor y la modificación de la muerte, vi el Aleph, desde todos los puntos, vi en el Aleph la tierra y en la tierra otra vez el Aleph y en el Aleph la tierra, vi mi cara y mis vísceras, vi tu cara, y sentí vértigos y lloré, porque mis ojos habían visto ese objeto secreto y conjetural, cuyo nombre usurpan los hombres, pero que ningún hombre ha contemplado: el inconcebible universo.

Poesía es Libertad, en tanto toma de consciencia y asunción (elección) de la propia humanidad, esto es como proceso desde la inconsciencia a la consciencia, bajo al menos dos modalidades.

En primer lugar, por medio del recorrido desde el "ser arrojados" en la cultura, con la ilusión de ser absolutamente libres, a la consciencia en relación con los propios límites y potencialidades, la realidad personal: "soy único y diferente del resto, y lo mismo vale para todos": paradojalmente, a nivel personal, es quizás la *diferencia* nuestro denominador común. Es la consciencia de esta condición aquello que nos

permite alcanzar una nueva, más clara y profunda concepción de *lo otro*, y del infinito como opuesto a nuestra parcialidad subjetiva y social: como algo que nos incluye y simultáneamente nos supera y condiciona.

En segundo lugar, como consciencia de la fluidez del ser-siendo-con-el-mundo, jamás en forma definitiva ni homogénea: "siempre soy diferente de aquél que era hace un instante y del que seré". La Libertad implica la caída del concepto de "identidad" como inmutabilidad y redescubre el de *self*, en tanto construcción dinámica permanente, por la cual puedo reconocerme como "mí mismo" en este momento y espacio, así como a posteriori. Aquello que es importante señalar es la reciprocidad de esta construcción, donde en el encuentro entre hombre y mundo el elemento central es el *entre*: es en esta relación que se desarrolla el proceso de construcción de las diversas estructuras emergentes, las cuales toman diferentes contenidos o significados, y sin embargo respetan las leyes trascendentes del *self*.

Captar esta esencia interactiva, y con todo subjetiva, captar la Poesía en el *entre* que nos circunda y nos delimita, constituye el camino hacia la recuperación de la Libertad.

8. El nostálgico del buen salvaje

Martin Heidegger, en un ensayo de 1938, anticipa el significado explosivo de una ciencia-técnica que, en su desarrollo, volviese gradualmente imposible cualquier imagen "central" del mundo.

Al menos en lo que respecta a las potencialidades del medio telemático, es cierto que, gracias a la multivocidad que le es propia, Internet cuestiona reduccionismos, determinismos y autoritarismos, permitiendo, dentro de ciertos límites no prescindibles, una comunicación (y por lo tanto una información), aunque también puede representar aquél tipo de sometimiento, ya descripto con anterioridad, ciertamente menos evidente.

Ya lo hemos dicho, pero nos parece necesario confirmarlo en este momento. Este mismo ensayo constituye un ejemplo emblemático: probablemente, su realización no hubiera sido posible si no hubiese existido un medio de intercambio veloz y económico cual Internet. Y que hubiese permitido, prácticamente en tiempo real, la transmisión de informaciones a miles de kilómetros de distancia. Y si bien puede aparecer como paradojal el hecho de que una crítica psico-sociológica a Internet haya encontrado en la misma red su espacio vital, nos parece más bien oportuno hacer notar que esto no hace sino reafirmar un concepto fundamental: Internet es un medio, que no recubre la totalidad del hombre y, sobre todo, no lo reemplaza. En esta ocasión, el uso que se ha hecho de la misma ha sido reducido, involucrando exclusivamente la transmisión de datos, elaborados a medida que se procedía con el trabajo.

Por otro lado, la veloz multivocidad del hipertexto, en teoría peligrosa para un individuo en formación, puede asimismo estimular un usuario activo, que no absorbe sino elabora con sentido crítico y participa dinámicamente del evento cultural, deviniendo "escritor". Internet, como nueva forma del lenguaje, puede promover procesos de pensamiento abstracto, nuevas realidades, organizando en modo innovador el pensamiento humano.

Sin embargo, no se puede dar por descontado el hecho que el individuo pueda elaborar y categorizar coherentemente multiplicidades a menudo muy veloces y pobladas de numerosos sincretismos. Este horizonte se vuelve alcanzable sólo a partir de una cierta madurez psicosocial, que permita modular la captación de información en función de las potencialidades de elaboración y desarrollo.

En suma, si bien por un lado el nuevo lenguaje favorecido por Internet puede promover nuevas subjetividades y más vastas producciones de ideas, conceptos, comunidades objetivas y abstractas, por el otro también comporta el riesgo de que el alcance de este proceso desborde al sujeto que se construye en relación con el mismo, no dejándole entrever un objetivo claro, hacia el cual desplegar un proyecto propiamente dicho.

No obstante el contexto, como construcción social de la realidad, nos "atraviese" e incluya, dando una cierta significación a los acontecimientos de nuestro ser -y limitando nuestras "jugadas" a disposición- es siempre posible desde un espacio-*self* creativo, preguntarse qué se puede hacer, aquí y ahora, recordando que el verdadero progreso no es el material, sino, y en primer lugar, el humano. El uso de las nuevas

tecnologías no es algo necesariamente obligado: está subordinado a nuestra capacidad crítica, a nuestra inteligencia, a nuestra preparación para enfrentar un problema que nos involucra a todos, sin excepción, y no debe permanecer como objeto de estudio de un restringido grupo de élite, exclusivo dominio de pocos "especialistas".

Junto a la necesidad de recuperar aquel Arte del cual los chips nos han privado injustamente, quitando valor al sacrificio y entregando la creación del self a la oscuridad de la noche, creemos que es necesario confirmar el concepto de que el progreso pertenece a la naturaleza humana tanto como la Poesía, y por ello ésta no debería ser considerada como la expresión degenerada de una mente enloquecida, sino más bien como aquello que es en realidad: una expresión del genio, que sin embargo requiere, para mantener una connotación positiva, de una adecuada educación.

La nostalgia de aquellos buenos tiempos perdidos, del buen salvaje, cuando deviene idealización y rechazo indiscriminado, no hace más que delatar la presencia de una diferente forma de deshumanización.

Podríamos concluir recordando aquello que Francisco de Goya y Lucientes (1746-1828), filósofo español del siglo XIX más famoso como pintor, un día escribió, a propósito de su colección de aguafuertes *Los caprichos*: "El sueño de la razón engendra monstruos".

Notas

1 La inicial mayúscula identifica a la comunicación *auténtica,* propia del vínculo humano, caracterizada por la posibilidad de presencia de emoción, escucha y entendimiento. De este modo, la distinguimos de la simple transmisión de datos e informaciones que constituye un fin en sí misma.

2 Podríamos considerar a la creación de la imprenta de Gütemberg como condición *sine qua non* para una primer y más importante difusión cultural, basada en la tecnología de la impresión de copias de un obra original (que era preservada como tal). Todo material escrito y (re) impreso constituiría un epifenómeno de este hecho histórico.

3 El hipertexto es un texto virtual compuesto por conjuntos de palabras y / o imágenes visuales / auditivas (transmitidas a una computadora conectada a la red Internet) organizados electrónicamente por múltiples normas, en una textualidad abierta-cerrada y nunca definitiva. En este texto, las redes conectadas son numerosas e interactúan entre sí, y ninguna prevalece sobre el resto. El hipertexto es una galaxia multívoca de significantes, no una estructura de significados; no posee comienzo ni final, sino circularidad; es reversible, podemos ingresar a él por muchas vías, igualmente importantes (Landow, 1992).

4 Gibson, William (*Internazionale*, 139), citado por De Mauro, Tullio, op. cit., 1996

5 El conocimiento *auténtico* refleja aquella relación entre sujeto y objeto, entre pensamiento y ser, que atiene exclusivamente a la esfera de los vínculos humanos, y que, en cambio, es extraña a las máquinas.

6 El silencio *auténtico* encuentra su definición en la sumisión del significante poético a la grandeza del significado, propia de aquella tensión lacerante que encuentra sólo en la imagen lírica su expresión más alta.

7 La poesía *auténtica* vive de aquella laceración que abre el camino a la esencia de las cosas, laceración que únicamente el silencio auténtico -el Silencio- puede generar y producir.

8 El riesgo que hoy corre el concepto de "información" es el de confundirse con el de "medio de comunicación". Con Alberto Cavallari (1996, op. cit.) consideramos, en cambio, que por información no se debe entender la transmisión de cualquier dato, sino más bien "una ‘cultura de la actualidad’ de interés público, que puede ser difundida por diferentes medios de comunicación: oral, escrito, visual. Por lo tanto, no es el medio (*medium*) el que califica esta categoría de comunicaciones. Es su ‘naturaleza’. Es su ‘contenido’. Es el ‘valor’ que la misma contiene”.

9 La Poesía, más que cualquier otra cosa, requiere "perder" el tiempo, siendo el fruto de una absoluta contemplación que encuentra únicamente en la espera la única vía (y no siempre cierta) hacia la creación.

Cuando afirmamos que "estamos perdiendo la Poesía", nos referimos a la capacidad del hombre común para captar y "escuchar" aquella esencia de las cosas que está en la base de la auténtica comunicación. Obviamente, no estamos pensando en el Poeta, que siempre y de todos modos estará fuera del contexto común, aunque cada vez más cercano a aquel rey de los vientos que es el albatros baudelairiano, "que desdeña las flechas y que atraviesa el mar: / en el suelo, cargado de bajos sufrimientos / sus alas de gigante no le dejan andar". En Baudelaire, Charles P. (1857). *Les Fleurs du Mal*, Paris, Paulet-Malassis.

10 La expresión "comunicación global" es engañosa. No es en absoluto correcta la idea de que la casi totalidad de las personas que habitan el planeta tierra tiene la posibilidad de comunicarse entre sí con las nuevas tecnologías: en realidad, no más del 3% tiene acceso a una computadora, y el porcentaje se reduce aún más si se toma bajo examen la posibilidad de usar Internet.

11 El enlentecimiento recrearía la justa relación espacio-temporal, bajando el "ruido" y reestableciendo aquella posibilidad de Silencio, que a su vez es el presupuesto necesario de la Comunicación, propia de la dimensión ética.

12 Brjullov, Karl Pavlovic, en Vigotskij, Lev Semenovic (1925), *Psicologia ed Arte*, pág. 62.

13 La "dictadura democrática" no necesita acallar drásticamente las eventuales voces que se alcen contra ella, ya que sabe que la mayoría le será fiel, incapaz de escuchar aquellas voces y de ver más allá de las sombras que se proyectan sobre las paredes de la caverna.

14 No es un misterio el hecho de que, desde hace ya cierto tiempo, las estrategias productivas no se basan más únicamente sobre estudios de mercado que subrayen los gustos y exigencias de los consumidores, sino más bien sobre la inducción de la necesidad en el consumidor, acerca del producto que se ha decidido comercializar. Fundamental en este sentido ha sido la aplicación de la psicología a la publicidad (Packard, 1957).

15 Veremos más adelante que el aspecto negativo no se halla necesariamente en el cierre en sí, sino en su "a priori": aquello que determina la ausencia de elección y, consecuentemente, de Libertad.

16 Carroll, Lewis (1865). *Alicia en el País de las Maravillas*, Madrid, Alianza Editorial, 1º edición 1970 (edición original en inglés: *Alice's Adventures in Wonderland*, Oxford, MacMillan)

17 Recordemos que una parte esencial de la *persona* está compuesta justamente por esta dimensión del "ser como": la etimología misma del vocablo "persona" nos conduce al teatro griego, en el cual significaba "máscara".

18 Diversas formulaciones del psicoanálisis (Lacan, 1966) subrayan el problema de la situación estructural que debe enfrentar el ser humano, crucial para su desarrollo, en términos de operaciones lógicas necesarias para constituirse como Sujeto de la Cultura.

19 Es fundamental la observación acerca de cómo el cierre de los significados en el significado esencial adviene a posteriori de la consideración de la totalidad de los significados posibles, y no a priori.

Bibliografia

Berger, Peter & Luckmann, Thomas (1968). *La Construcción Social de la Realidad*, Buenos

Aires, Amorrortu, décimo segunda edición 1994 (edición original: *The Social Construction of Reality*, New York, Doubleday & Company)

Borges, Jorge Luis (1957). *El Aleph*, Buenos Aires, Emecé, 46º impresión 1986.

Cavallari, Alberto, "Nel Labirinto dei Media l'Informazione Scompare?", *Telèma*, 4, ("Informazione, Telematica, verità o caos?"), aprile-giugno 1996.

De Mauro, Tullio, "Troppe Notizie, Troppe Parole, Troppe Informazioni. Bisogna distinguere e diffidare", *Telèma*, 6, ("Arte, telematica, segni e linguaggio"), settembre-novembre 1996.

Dörr, Otto (1993). *Psiquiatría Antropológica*, Santiago de Chile, Editorial Unir.

Eco, Umberto, Lección magistral, Inauguración de la sede de la Universidad de Boloña en Buenos Aires, Buenos Aires, Teatro Coliseo, 29 de octubre de 1998.

Filloux, Jean-Claude (1957). *La Personalidad*, Buenos Aires, Eudeba, 23º edición 1987 (edición original: *La Personalité*., Paris, Presses Universitaires de France)

Forrester, Viviane (1996). *El horror económico*, Buenos Aires, FCE 1997 (edición original: *L'Horreur Économique*, Paris, Libraire Arthème Fayard)

Freud, Sigmund, *Obras completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 2º edición 1986 (edición original en inglés: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of*

Sigmund Freud, London, Hogarth Press, 1964).

Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Sämtliche Werke*, Stuttgart, Hrsg. Von Glockner, 1958.

Heidegger, Martin (1927). *Essere e Tempo. L'essenza del fondamento*, Milano, Ed. UTET, 1987 (edición original: *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag).

Heidegger, Martin (1938), "L'Epoca delle Immagini del Mondo", in Heidegger, Martin, *Sentieri*

Interrotti, Firenze, Ed. La Nuova Italia, 1968, trad. it. di Pietro Chiodi (edición original: *Holzwege*, Frankfurt, Klostermann, 1950).

Herman, Edward S., "No, Non Sono d'Accordo: Internet è una Vera Trappola", *Telèma*, 8, ("Internet, illusioni e realtà"), aprile-giugno 1997. Intervista di Daniela Ovadia.

Lacan, Jacques (1966). *Escritos*, México, Siglo Veintiuno, 10º edición 1984 (edición original: *Écrits*, Paris, Éditions du Seuil)

Laing, Ronald (1961,1969). *El Yo y los Otros*, México, FCE, 1974 (edición original: *Self and Others*, London, Tavistock Publications)

Landow, George P. (1992). *The Definition of Hypertext and its History as a Concept*, Baltimore, The John Hopkins University Press.

Nietzsche, Friedrich Wilhelm (1882). *La Gaia Scienza*, Milano, Adelphi, 12º edizione 1999.

Packard, Vance (1957). *I Persuasori Occulti*, Torino, Einaudi, 1980 (edición original: *The Hidden Persuaders*)

Piscitelli, Alejandro. "El Pensamiento Organizado", Suplemento Informática, *Clarín*, 29 de septiembre de 1999

Ritzer, George (1996). *The McDonaldization of Society. An investigation into the character of contemporary social life*, Thousand Oaks (CA), Pine Forge Press.

Rogers, Carl (1951). *Client-Centered Therapy*, Boston, Houghton Mifflin Co.

Saurí, Jorge J. (1989). *Persona y Personalización*, Buenos Aires, Carlos Lohlé.

Saussure, Ferdinand de (1957). *Curso de Lingüística General*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1984 (edición original: *Cours de Linguistique Générale*).

Anatomía de la subversión
Mito, rito y significante en el Carnaval

Manuel Torres

"Mientras siga habiendo
ramas del saber
ajenas al experimento,
estará justificada la esperanza"
Elias Canetti

Es de justicia advertir que estas líneas no pertenecen a la esfera de la etnología, la sociología o sus derivados, mucho menos pretenden ser una exégesis con propósitos concluyentes sobre el tema que nos ocupa; si bien, cierto corolario antropológico, como *ciencia del hombre* en sentido lato, nos veremos obligados a tomar en préstamo, cuando nos proponemos abordar algo tan recurrido -y probablemente manido- como el Carnaval. Nuestra perspectiva no tiene entonces vocación alguna de someter este trabajo al tamiz empírico o contrastarlo con el trabajo de campo, pues creemos que no sólo hay móviles que escapan a la disciplina de la *ciencia ilustrada*, sino que también hay móviles refractarios al propio entramado experimental de la *Ilustración*.

Admitamos que todavía retumban en nuestros oídos, aunque débilmente, ciertos vestigios de un pasado mítico, transmutados en festejos de un discutido origen, de una incierta representación y de un más enmascarado significado. Pero ese sonido, casi mudo, sin embargo evoca y nos conecta a una ancestral fibra vital y vacilante ante lo cosmogónico que alguna vez estuvo entre nosotros. El Carnaval, como señala Caro Baroja en su obligado libro referencial, para el que guste adentrarse por estos terrenos, es un hijo -aunque sea pródigo- del Cristianismo, pues bien es cierto que sin la idea de la Cuaresma *(Quinquagésima)* no existiría como tal, aún habiendo absorbido por su cuenta y riesgo ciertas fiestas, muy anteriores, de raigambre pagana, cuyo origen alumbró probablemente ritos de iniciación en torno a la pubertad, como apertura a la plenitud sexual adulta; y a la muerte, como cesación absoluta de toda existencia; en definitiva, los dos indispensables ingredientes que rebosan la marmita de la dieta humana, las mayúsculas freudianas por excelencia, Eros y Tanatos.

La tesis más pertinente sobre el origen del nombre ya nos señala un sendero un tanto agreste, y es que el Carnaval, toda vez han naufragado los *carrus novalis,* provenientes del *Isidis Navigium,* de Apuleyo; los espíritus puros de la vegetación, de corte frazeriano; así como otras tentativas hoy a la baja, seguramente emana del ayuno y de la posterior entrada de la Cuaresma. Desde el siglo IX, los autores eclesiásticos creen reconocer, gracias a su huella etimológica, el nombre propio de la fiesta: *carnestollendas* (< tollere),*carnevale* (< carne levare, *carne levagium*), el adiós a la carne, al adiós marcado lógicamente por los abusos que preceden a la Cuaresma. Por estos lares euskaldunes (País Vasco), *Ihaute, Igaute, Iñaute, Iote* y otros nombres de idéntica raíz, a los que se añade el sufijo *"eri",* parecen definir una época de grandes bromas y chanzas; por el contrario, *Aratuste* (aragi-utzi) expresa una privación concreta, la de la carne.

Añadiremos también que bajo su *intervallun mundi,* el ciclo carnavalesco tiene una estructura propia, aunque no fija. El tiempo del Carnaval, como es sabido, se distinguía en primer término, porque se realizaban una serie de actos que, con frecuencia, tenían un aire de juegos de ritmo violento, con movimientos desacostumbrados a los que lo celebran y también a ciertos animales y objetos, imperando una violencia establecida, un desenfreno de hechos y de palabras que se ajustaban a formas específicas.

Es inevitable no mencionar el velado entreacto que sugiere el Carnaval dentro del *gran teatro del mundo* calderoniano; así, el rol normal y complaciente de las cosas tendrían un papel primordial ejecutado siempre por su reverso. La *carnalidad* englobaba entonces toda clase de placeres carnales que, como cabe esperar, rozaban peligrosamente el dique de contención que los aislaba de la buenas y arredradas costumbres. Pero ese aspecto puramente antropológico y folklórico del Carnaval, habrá sido tratado con toda seguridad en otros foros más propios al caso con mucha más profundidad que estas notas profanas. Ahora bien, si hay un par de vocablos que califiquen y sinteticen de manera más fiel a esta extraña parodia tragicómica, creemos que son los de *transgresión subversiva*. Ese sería nuestro particular punto de partida.

En esta multiplicidad de ritos representados, se ha llegado a un exceso inusitado por querer desvelar su ancestral significado, hasta caer muchas veces en el disparate más silvestre, incluyendo el de algunas renombradas firmas; así que, nos cuidaremos aquí de no*escudriñar* en el pozo artúrico que encierra el *"supuesto"* significado y detenernos por contra en sus Significantes; para ello, aproximémonos a su puntal más ignorado, aunque hoy día buena parte de la savia carnavalesca haya quedado diluida en la débil estela del festejo colorista, turístico-bullanguero, cuando no etílico-festivo.

Admitamos sin cortapisa -como sentencia Caro Baroja bajo cierta deuda nietzscheana- que el Carnaval ha muerto, y no para resucitar, como sugería su tradición cíclica en otro tiempo, sino que la turbina cultural heredada de la Razón terminó por triturarlo. Cuando la incertidumbre humana, generadora de angustia, indagaba entre las entrañas de la mitología su posible respuesta, el carnaval gozaba todavía de buena salud; pero cuando la Ilustración, amparada en su lógica jacobina, persiguió el objetivo de liberar a los hombres del miedo oscurantista y constituirlos en Señores, como señala sardónicamente la *dialéctica* de Horkheimer y Adorno, la tierra enteramente ilustrada resplandece bajo el signo de una triunfal calamidad.

Hagamos un breve recorrido *ontológico-paisajístico* por el mapa de la humanidad. El programa de la Ilustración pretendía disolver los mitos y derrocar la *imaginación popular* mediante la Ciencia. Pero, hasta la hendidura revolucionaria de 1789, el pensamiento mágico y sus ritos, con los que el hombre intentaba domesticar desde sus albores las furias de los dioses arcaicos; eran, en pocas palabras, los primeros pasos en el afán de procurarse un orden estable hasta lograr una cosmovisión original validante.

Al hablar del Mito en general, se hace referencia asimismo, a una peculiar cosmovisión del hombre. La cosmovisión mítica, aunque deviene de la anterior cosmovisión mágica, la pone definitivamente en crisis, como en cualquier transición de estadios. De modo que, cuando una sociedad pasa de lo mágico a lo mítico, adquiere siempre, aunque sea implícitamente, un nuevo modo de pensar, de sentir y de hacer, acordes con esa peculiar percepción del mundo.

El hombre dispondrá entonces de una nueva estructuración axiológica. Así como para el pensamiento mágico el mundo era un todo animado que podía ser domesticado; en el salto al pensamiento mítico el hombre -si bien sigue apuntando a lo sagrado- transformará ahora lo desconocido en conocido. Es la manera en que el hombre, de aquí en más, enfrentará lo arcano, lo amenazador y sus misterios a partir de ese cambio de visión en la razón mítica. Ya no le alcanza con domesticarla, necesita comprenderla.

La tercera torsión, continuadora directa de los anteriores estadios, mágico y mítico, precipita, diríamos a vuela pluma, el advenimiento de las primeras representaciones religiosas complejas, junto con el más importante inventario psíquico de una civilización, el sustantivo "Ideal" y a su correlato "Ilusión", ofreciendo un nutrido elenco de credos, poli o monoteísta. Y para poder llevar su dogma a efecto, no dudará en derogar con vehemencia el anterior estadio mítico, sino que se anexionará su calendario lúdico -por no poder destituirlo-, introyectándolo en su santoral como propio. Ahora bien, la indefensión de los hombres no acaba ahí, y con ella perdura su necesidad de una protección paternal, y perduran los dioses, a los cuales se sigue atribuyendo una doble función: espantar los terrores de la naturaleza y conciliar al hombre contra la crueldad del destino, especialmente tal y como se manifiesta en la muerte.

Con la aurora de la nueva *ideología roussoniana,* el quimérico progreso de la *gaya ciencia* y el gran poder transformador de la Revolución Industrial, aparece la cuarta torsión sobre el horizonte de una fantasmagórica universalidad*.* La Ciencia, particularmente la que se nos avecina en estas actuales efemérides milenarias sobre nuestra encogida aldea global*,* enredada en enmarañadas *webs* digitales, teodiceicas clonaciones y en fulgurantes incursiones interplanetarias, se presenta como el nuevo prestidigitador del orden mundial y refrendador exclusivo del *cogito cartesiano.* Pero su espejismo totalizador crea de forma ineluctable la alienación del sujeto, empujándolo sin remisión a la frustrada exploración interior de su propio nombre. *He aquí nuestra era,* -señala Nietzsche-*, volcada al exterminio del Mito. El hombre de hoy, despojado del Mito, se yergue famélico sobre su propio pasado y debe escarbar frenéticamente buscando sus raíces entre las más remotas antigüedades.*

Pero volviendo a nuestro modesto reducto carnavalesco, nos podríamos preguntar, sobre todo en estos días de *porvenir virtual,* algo acerca de su propio núcleo, y tratar así de dilucidar para qué sirve (o ha servido) el denostado Mito. Recurriendo en este lance a Lacan, diremos que no hay ningún ejemplo de ocupación humana que pueda prescindir de un registro donde englobar toda actividad del sujeto y donde ubicar lo que podemos llamar sus funciones afectivas. Clasificamos a este conjunto de acciones o

actividades bajo una ejecución no sólo ceremonial sino de culto, incluso las civilizaciones de tendencia marcadamente utilitaria y funcional ven desarrollarse estas actividades en los reductos más insólitos. Alguna explicación debe haber para que ésto ocurra.

Lo que llamamos un Mito, ya sea religioso o folklórico, se presenta como un relato, atemporal y estructurado en relación como los lugares que define. El carácter de ficción que el mito muestra, implica una singular relación con algo que siempre se encuentra detrás, se trata de la *verdad*. He aquí algo que no se puede separar del mito, pues la verdad tiene una estructura de ficción. Los mitos, tal como se presentan en su ficción, siempre apuntan, no al origen individual de los hombres, sino a su origen específico, la creación del hombre, la génesis de sus relaciones nutricias fundamentales, la invención de grandes recursos humanos, el fuego, la agricultura, la domesticación de animales.

Esta potencia sagrada, diversamente designada en los relatos míticos que explican cómo entran en relación con ella, podemos situarla como manifiestamente idéntica al poder de la significación y muy especialmente de su instrumento Significante. Se trata de la potencia que hace al hombre capaz de introducir en la naturaleza la conjunción de lo próximo y lo lejano, como el hombre y el universo, capaz de introducir en el orden natural, no sólo sus propias necesidades y los factores de transformación que de ellos dependen, sino más allá de esto, la noción de una *identidad* profunda, siempre inaprensible entre, por una parte su poder de manejar el *significante* o de ser manejado por él; el poder en definitiva de realizar la pura y simple introducción del instrumento significante en la cadena de las cosas naturales.

Pero el discurso científico, que es paradigma de la *Modernidad* y que va a constituir su eje central, ha acabado por obturar el aliviadero del Mito como función práctica. Absorbido por la *scientia universallis,* que diría Bacon, el sujeto clama por expresar su singularidad respecto al objeto (mítico) de deseo. Por consiguiente, el Carnaval y su pertrecho mitológico, volviendo al aforismo de Caro Baroja, ha muerto y bien muerto bajo la incontenible presión del *homo aeconomicus*. De él queda, en el mejor de los casos, un armazón estético-folklórico de representación confusa e ignota, un vestigio agónico, otrora con aspiración reparadora del alma humana.

Malinowski venía a sugerir que estudiándolo *in vivo*, el Mito no se alcanzará nunca una explicación que satisfaga el interés científico, sino la resurrección narrativa de una *"necesidad primitiva",* contada para satisfacer profundas necesidades religiosas y ansias morales. Despejar la clave de esas *"necesidades primitivas",* abogaría por la franca resolución de casi todo arcano terreno, incluyendo el que sobrevuela la desvencijada trastienda del Carnaval. Nuestra modesta aportación al respecto, tan solo pretende dejar hilvanada alguna sugerencia dentro del dilatado campo de lo factible.

Hagamos para ello una incursión a través de la *Weltinneraum* romántica, al interior del interior. El Carnaval se ha *re*-creado, se ha constituido o, al menos, se ha nutrido de la rienda suelta de una sustancia determinante e indeterminada -la primera acepción, por cuanto es esencia estructural del homúnculo humano, la segunda, Real -a falta de significantes- por su imprecisa nosología a la hora de domesticarlo dentro del reducto de los saberes-. A esa dinámica subversiva que transgredía de manera festiva, el orden establecido, Caro Baroja la denominó *instintos dionisíacos*; Freud la situaría seguramente *más-allá-del-principio-del-placer;* Lacan, en un alarde de concisión, la llamaría *Goce*.

La turbina del Carnaval es esencialmente callejera y plebeya a lo largo de todo el universo indoeuropeo, y su manifestación recrea la dicotomía entre pueblo llano vs. opulencia; la inversión de los oficios jerárquicos; la espita de la *inicua* e irreprimible sexualidad, puesta en solfa con la inversión de roles domésticos mediante disfraces femeninos; mascaradas de mitos zoomórficos en relación a necesidades vitales; la invasión de lo sagrado por lo profano; los desaforos escatológicos; el retorno a la infancia (cabe recordar nuestro *infante* Rey de la faba, o el Obispillo), etc.

Elocuente es la circular que Ruiz Cabal, obispo de Pamplona, fecha en 1892 y publica en el Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de la capital del viejo reino: *"Sólo el espíritu del mal ha logrado, no sin supremos esfuerzos, su restablecimiento, inspirando… el libertinaje, el deseo ardiente de los placeres y de la participación en el festín de inmundas bacanales, donde se apura hasta las heces la copa de la Babilonia prostituida. El Carnaval, lo sabéis perfectamente, es el teatro a donde muchos corren desalados, para representar las escenas más groseras y repugnantes; es el horno en que se enciende el fuego de las pasiones más bajas e inmundas…"*

El Carnaval es una fiesta que trasciende la mera superposición o adaptación de una sola creencia pagana. Es, haciéndonos de nuevo eco de Caro Baroja, la representación propia del Paganismo frente al Cristianismo, pensada, hecha y ejecutada en una época acaso más pagana que la nuestra, pero también más religiosa. El asociar el acto de *enmascararse* con la violencia, con bromas domésticas, aun borracheras, con actos cómicos y con actos trágicos, el deseo de cambiar de personalidad, y de pasar de la risa al llanto y viceversa, de nociones de vida, movimientos y lubricidad, a nociones de muerte y finitud, están por encima de toda limitación histórico-cultural, es algo consustancial a nuestra especie hallándose sus inequívocas huellas entre pueblos distintos y distantes; desde Adonis hasta Osiris, de Baco a Don Carnal, desde las Kalendae de Jano hasta las Saturnales romanas, desde Zamalzain hasta Mile Otxin.

Sintetizando lo escrito, poco importa por dónde empecemos pues, como dice Parménides, siempre volveremos al mismo sitio, ya que el recorrido es en sí circular. Inscribamos entonces al Carnaval en el ciclo de las estaciones, desde Navidad, desde el momento en que el mundo comienza a salir de la Gran Noche que es la del solsticio de invierno, donde un brío renovado anuncia el advenimiento de otra estación. Se inicia entonces un período de alborozos representado por danzas, colectas y disfraces, con júbilo violento, cuyos principales actores se reclutaban entre los jóvenes solteros.

El Carnaval, bajo una visión panorámica, abarca de esta forma un largo período preparatorio marcado por estos ritos, antes del paroxismo final que cierra el conjunto del ciclo: el Martes de Carnaval, Miércoles de Ceniza y, frecuentemente, el primer Domingo de Cuaresma. Lo esencial del rito consiste en invertir, de manera jocosa, todo el ceremonial habitual, situándose en un tiempo fuera del tiempo, una supresión de la monotonía cotidiana, por el retorno al caos primigenio.

Ese retorno al *"caos primigenio",* articulado confusamente por medio del discurso mítico al amparo del orden simbólico, precipita la transgresión bufa que vuelca el Carnaval. Pensamos que ese afán inusitado en imponer la Ley o subvertirla por su reverso, el secular pasaje a *"el mundo al revés",* aunque hablemos de una representación elaborada y sustanciada en el rito, es un afán generalizado de toda una especie inmersa en las redes del lenguaje; luego, las inclinaciones humanas por semejantes manifestaciones, creemos que habría que buscarlas -o compartir su búsqueda- con otras latitudes disciplinarias además de las tópicas al uso.

Es obvio que el "plan de la Creación" no incluye el propósito de que el hombre sea "feliz" –dirá Freud-. *Lo que en sentido estricto llamamos felicidad, surge de la satisfacción, casi siempre instintiva, de necesidades acumuladas que han alcanzado una elevada tensión, ya que toda persistencia de una situación anhelada sólo procuraría un tibio bienestar, pues nuestra disposición no nos permite gozar intensamente sino del contraste.*

La libertad individual no es un bien cultural, pues era una máxima antes de toda cultura, aunque entonces careciera de valor porque el individuo apenas era capaz de diferenciarla. El desarrollo cultural impone restricciones, y la justicia exige que nadie escape a ella. Cuando en una comunidad humana se agita el ímpetu libertario puede tratarse de una rebelión contra alguna injusticia; pero también puede surgir del resto de la personalidad primitiva que aún no ha sido dominada por la cultura.

La manifestación popular que nos viene ocupando en estas líneas, trasmitida oralmente, o por el frágil conducto heredado de una representación calendar, al margen de las innumerables lecturas etnológica, folklórica o hermeneútica que se puedan hacer, arrastra ante todo una señal de difícil asidero, un signo elemental de la humanidad alojado en la *personalidad primitiva,* como señalaba Freud, o, en aquellas *necesidades primitivas* a las que aludía anteriormente Malinowski.

Desde el plano psicoanalítico, el Mito y el orden simbólico tienen una unidad constitutiva, el Significante. Este elemento significante sólo adquiere valor en virtud de su relación con los otros elementos significantes de un sistema simbólico. El Significante, en sí, no significa nada, es mudo. La eficacia constitutiva del lenguaje, mediante el Significante dentro de la cadena significante, liga el cosmos -como totalidad de las cosas- dando al Sujeto su propia posición, lo localiza más allá de su condición de ser, lo que habla y muestra que *algo* habla a través de él. El código permite la comunicación, y la experiencia común de los sujetos queda unificada a través del código lingüístico, pero a eso subyace el sentido de que más allá de lo que el Sujeto quiere decir, hay *algo* que se comunica al margen de su propia liberación en el contexto asociativo, lo que Freud llamara *asociación libre.*

Decíamos antes que, desde una toma de postura lacaniana, el mito es un relato (aquí escenificado) que implica una singular relación con algo inmutable detrás de su ejecución, pero enunciado mediante un discurso significante que *no sabe lo que dice y no dice lo que sabe*, pues forma parte de esa *muda realidad lacaniana.* Ese *algo* inmutable hace alusión a la propia inercia del ser humano por subvertir el orden establecido en la búsqueda del objeto que colme su deseo. El Sujeto desea *la Cosa* freudiana bajo un discurso incoherente que le invista con el manto de los dioses, el privilegio de lo Absoluto, pero cuidándose de no colmarla.

El *deseo* del mundo debe conducir necesariamente a la lógica de la *insaciabilidad*. A la búsqueda de la plenitud le sigue la desdicha de la insatisfacción, es un juego de simulacros y mascaradas, como dijera Bataille; una insatisfacción que, sin embargo, exige de nuevo su ansia de plenitud. Los distintos caminos del hombre entrañan siempre la misma encrucijada. Ese ansia de plenitud, *el goce absoluto*, hay que buscarlo en el reverso de la humanidad, pues de su faz cívica (ciencia, política, religión, sociedad) tendente a la uniformidad del mundo, no cabe esperar más que la aniquilación del sujeto.

La Revolución, las revoluciones políticas, culturales, religiosas, científicas, paradigmas de los *grandes logros de la Civilización* -los cuales no devaluamos lo más mínimo como valor de mejora social- suscita un significado preciso de movimiento concéntrico de rotación que vuelve una y otra vez al mismo lugar, el retorno del Amo, pues ningún logro de los que disfrutamos a desterrado la alienación del sujeto. El reverso de la Revolución tiene necesariamente que ubicarse en la subversión, porque ésta constituye un *des*-centramiento que mina los fundamentos identificatorios que el Amo profiere; por eso, como señala Lacan, la Historia nunca ha destituido al Amo.

En toda esta serie de mitos y ritos que venimos nombrando, transmitidos con cierta precariedad pero que rebosan el ámbito histórico, hay un rasgo primigenio, invariable y permanente que arrastra con vehemencia su arenga confusa, desde lo cómico hasta lo trágico, desde su muerte hasta su resurrección, desde lo agradable hasta lo repelente, desde lo místico hasta lo más procaz, desde lo próximo y querido hasta lo extranjero y odiado; siempre tomado por su reverso. En cualquier caso y como quiera que se represente, el Carnaval abre una fisura, festiva, jocosa, cíclica y eternamente precaria, por donde escapar del contundente armazón que mantiene los intereses dominantes de toda estructura social. Decía Buñuel, refiriéndose a la risa subversiva, que un día sin reír era un día perdido, la única manera de sobrevivir al poder era reír.

Pensamos que esos rasgos invariables, a veces de turbado discurso, han corrido parejos el mismo circuito de la Historia, exigiendo las grandes metáforas del Sujeto, una emergencia al margen de la *"necesidad".* La subversión del sujeto, dentro de estos vestigios humanos enquistados en la tradición popular, ha dado muestra de un incontenible afán primigenio de nuestra especie por alcanzar lo que le ha sido por estructura arrebatado, ni más ni menos que lo que aquel *cabal* y decimonónico obispo de Pamplona juraba y perjuraba en proscribir… *el horno en el que se enciende el fuego de las pasiones más bajas e inmundas.*

Bibliografía:

Caro Baroja, J. *El Carnaval.* Taurus, Madrid, 1985

Freud, S. *El malestar en la cultura.* Biblioteca Nueva, Madrid, 1988

Freud, S. *Más allá del principio del placer.* Biblioteca Nueva, Madrid, 1988

Gaignebet, C. *El Carnaval.* Alta Fulla, Barcelona, 1984

Horkheimer, M. y Adorno, T.W. *Dialéctica de la Ilustración.* Circulo de Lectores, 1999

Jimeno Jurío, J.M. *Calendario festivo de Invierno*. Panorama nº 10, Pamplona, 1988

Lacan, J. *Seminario IV "La relación de objeto"*. Paidos, Barcelona, 1994

Lacan, J. *Seminario XVII "El reverso del Psicoanálisis"* . Paidos, Barcelona, 1992

Nietzsche, F. *El origen de la tragedia*. Alianza Editorial, Madrid, 1975

Torres, M. *Tras el velo de la letra.* (Tesis doctoral) inédita, U.P.V., 1999

Horizontes del periodismo: crisis del relato
Reportaje virtual: nuevas lógicas mediáticas

Alvaro Cuadra

I.- Cultura y virtualización

Con el propósito de esclarecer al máximo lo que entendemos por *procesos de virtualización,* intentaremos sistematizar lo que ya hemos señalado en documentos anteriores.

1.- Hemos llamado *procesos de virtualización* a un nuevo estadio de la cultura humana, caracterizado, entre otras cosas, por la expansión y la aceleración de la semiósfera.

2.- Desde un punto de vista general, se puede afirmar que el advenimiento de esta *nueva cultura* supone un *nivel de complejidad* desconocido hasta hace poco, cuyo contexto es la instauración de un nuevo *complejo civilizacional* que ha sido denominado tardocapitalismo o, como preferimos, *hipercapitalismo libidinal.*

3.- Desde el punto de vista de una *semiología de la cultura*, el momento actual inaugura *nuevos modos de significación,* en que los signos se nos presentan como entidades *arreferenciales* y *desemantizadas*: esto es, los signos devienen meros significantes. Esto ha sido posible tras una *revolución semiósica* inherente al desarrollo capitalista en occidente y que algunos autores llaman *fuerza de reificación*

4.- La preeminencia de *lógicas significantes,* entraña cambios profundos en los *procesos mentales*, en el *sensorium de las masas* y , por ende, en la *construcción social de la realidad* contemporánea. En efecto, la cultura actual subordina los diversos signos a los*estímulos* o *perceptos* irradiados , principalmente por los massmedia. En los albores de un nuevo milenio, asistimos, en el más amplio sentido, a una *mutación antropológica*: *el momento postmoderno.*

5.- Es evidente que los procesos semiósicos son inseparables de la red de relaciones histórico sociales en que se desarrollan. En este sentido, es imprescindible hacer notar que la *revolución semiósica* se verifica en el seno de un diseño socio – cultural denominado*sociedad de consumo*; esto puede ser entendido como una *nueva habla social*, un *nuevo modo de socialización* basado en *la seducción* que transforma la cultura entera en una *cultura psicomórfica; una cultura que funciona desde el deseo y el individualismo , un narcisismo de corte socio-genético.*

6.- Los *procesos de virtualización* de la cultura actual se oponen a los *procesos de semantización*. Si antes era posible concebir reglas semánticas para generar mensajes que remitían a *constructos ideológicos;* hoy, dicho modelo resulta inaplicable a productos tales como el *videoclip* o la *metapublicidad*. *Los procesos de virtualización* se presentan más bien como *reglas formales* de orden sintáctico-pragmático que desplazan lo ideológico a favor de *lo pulsional estético*.

7.- Los *procesos de virtualización* encuentran su expresión más plena en la *videósfera*; pues, *el flujo total de tecnoimágenes* desafía toda memoria posible, tornando en simulacro cualquier pretensión logocéntrica de instaurar una distancia crítica.

Estas siete proposiciones constituyen la base de nuestro pensamiento y el punto de partida para profundizar nuestra reflexión. A nuestro entender, se hace imprescindible despejar dos cuestiones básicas, aunque de distinto orden. En primer lugar, debemos hacernos cargo de un cierto *déficit teórico*, que nos obliga a explorar nuevas nociones para problemas inéditos. Pareciera que para reflexionar críticamente sobre los *procesos de virtualización* se hace necesario, previamente, poner en cuestión los fundamentos mismos de la reflexión semiocultural. En segundo lugar, se nos plantea una cuestión de fondo que podríamos llamar genéricamente, *la cuestión del sentido en las sociedades postmodernas*. Cuando nos preguntamos por *el sentido,* lo hacemos desde nuestra mirada semiocultural; es decir, *aludimos a las condiciones de posibilidad de generar sentidos en una cultura afincada en procesos de virtualización.*

II.- Virtualización y relato

La pregunta por el sentido desde la crítica semiocultural no se puede disociar , desde luego, de los *nuevos modos de significación* en el momento postmoderno. De tal modo que cualquier aproximación al problema del sentido debe hacerse desde la arreferencialidad y la desemantización de los discursos; es decir, desde el plano estrictamente expresivo - virtual. El sentido, desde nuestro punto de vista no puede ser sino una disposición particular de lo que es tenido por realidad, *un relato*; o mejor todavía, un cierto *saber narrativo*(1).

Ya los formalistas rusos descubrieron ciertas estructuras invariables en el cuento folcklórico más allá del nivel frástico puramente lingüístico, las llamadas *funciones* del relato. (2). Los desarrollos teóricos ulteriores, particularmente aquellos de Barthes y Todorov (3), van a partir de las proposiciones de Vladimir Propp; distinguiendo tres niveles de análisis de una estructura narrativa: *las funciones, las acciones y la narración o discurso.*

El relato en tanto *discurso* supone un hablante intretaextual, *un narrador* que alude a personajes, pero tanto éste como aquél son " *seres de papel"* como los llama Barthes (4). Esto es de capital importancia, pues convierte al narrador, y eventualmente al destinatario o *narratario*, en objetos susceptibles de un análisis semiótico. Esta primera constatación se suma al hecho de que el narrador desplaza la noción de autor o *persona psicológica* de orden referencial, por la de *persona lingüística*; esto nos lleva a coincidir con Barthes cuando señala que en la narración contemporánea la palabra es concebida desde su performatividad, adquiriendo su sentido en el acto mismo que la profiere; así, entonces, concluye Barthes: *"...es por esto que una parte de la literatura contemporánea ya no es descriptiva sino transitiva y se esfuerza por realizar en la palabra un presente tan puro que todo el discurso se identifica con el acto que lo crea, siendo así todo el logos reducido – o entendido – a una lexis" (5)*

El acento pragmático de los relatos contemporáneos enfatiza la relación entre las superficies significantes y los narratarios. El signo se hace presente plenamente como expresión pura, mero estímulo, que crea y organiza desde su performatividad todo cuanto llamamos realidad. La virtualización creciente de los relatos escenificados por los *massmedia* ha puesto en crisis la noción misma de *narratividad*, convirtiendo cualquier narración en un *schock* de estímulos audiovisuales y emocionales, vértigo, *collage* y *flujo total* de tecnoimágenes.

El relato ha sido, una forma que ha servido para transmitir un cierto saber que ha permitido generar *competencias* en el seno de una cultura (6) En este *saber narrativo*, en tanto forma prototípico de protocolos discursivos, ha residido la formación y la memoria que ha legitimado los lazos sociales y el sentido. De hecho, nos advierte Lyotard : *"Lamentarse de la 'pérdida del sentido' en la postmodernidad consiste en dolerse porque el saber ya no sea principalmente narrativo".* (7)

La *narratividad* se afinca, según ya señalamos, en esa doble dimensión que constituye *la historia* y *el discurso*; sin embargo, surge la cuestión, si acaso podemos reconocer la *narratividad* en el *flujo total* de imágenes de un videoclip, por ejemplo. Se tiende a pensar que el videoclip es un caso extremo; sin embargo, hay numerosos *productos culturales* que utilizan los mismos dispositivos estético formales; desde los *spots* publicitarios a la modalidad de presentación de noticias en televisión, los llamados *telediarios*. Lo que debemos revisar es nuestro concepto de *narratividad* como *matriz de sentido* en la era de la virtualización. Si antes se concebía la imagen televisiva o cinematográfica como la representación fiel de una secuencia de eventos de la realidad; hoy, parece claro que la*matriz de sentido* no apela a la refencialidad ni a sistemas de reglas semánticas para generar mensajes. Estamos ante la *reificación* plena del significante, el flujo de imágenes es lo real y lo verdadero.(8).

III.- Del videoclip al reportaje virtual

La narratividad como matriz de sentido, en su modalidad clásica, nos obliga a examinar al narrador: *quién relata*. En la escritura, el narrador se identifica con la persona gramatical desde la cual se nos narra un acontecimiento; así, se habla de narradores homo u heterodiegéticos, en primera o tercera persona. En el mundo audiovisual, se trata de una voz anónima o no, generalmente *en off*. Sin embargo, cada vez es más recurrente en *vídeoclips*, vídeos experimentales y en ciertos programas de televisión , un nuevo tipo de narración que prescinde de un narrador explícito. Si examinamos un programa de la televisión chilena

como lo fue *El factor humano,* observamos que se nos propone un *flujo de imágenes* yuxtapuestas como en un *collage*; a diferencia de los collage pictóricos que se espacializan en una simultaneidad, el *collage audiovisual* se mantiene en una secuencia temporal, en un flujo total que ha suspendido la *narración en off* anclada en el lenguaje verbal oral , para desplazar la narratividad al *montaje* de imágenes y sonidos. Así, entonces, los espectadores son sometidos a un relato en que predomina un hablante intratextual polifónico: hablan las imágenes y el sonido ambiente. La *coherencia discursiva*, la posibilidad de asignarle un sentido al texto, depende de la *cohesión*, es decir de las*marcas discursivas* que organizan sus diferentes niveles de enunciación. En el caso del programa *El factor humano,*(9) la cohesión emana de marcas discursivas tales como: la música ad hoc; el C.G. (generador de caracteres); el empalme de imágenes y de voces; y el cartel. La música y el cartel nacen ya con el cine mudo. La música cumple una función central en las emociones de los espectadores, mientras que el cartel opera como síntesis de *funciones nucleares* de un relato, equivalente televisivo del *cartucho* en los comics. El cartel como exteriorización de las funciones nucleares del relato, encuentra en la tecnología actual la valiosa complicidad del C.G.; esta tecnología televisiva permite anexar *informaciones* puntuales sobre un personaje o lugar. La música, aporta elementos más difusos a la conformación de un relato audivisual, en rigor, los sonidos musicales operan como un verdadero *paradigma indicial,* en la construcción de *isotopías* en el narratario. La narratividad en los collages audiovisuales va a depender en primer lugar del *montaje*; pues en esta instancia se puede producir el empalme de imágenes y/o voces con una *intencionalidad* determinada. En el caso del programa *El factor humano*, el *montaje* posee una clara *intencionalidad* paródica o carnavalesca que supone un talante crítico , lúdico y humorístico. Nótese que la *intencionalidad* alude a una suerte de *pulsión estética* más que un *nivel ideológico;* esto es así porque el relato mismo ya no se organiza desde una matriz o sistema de reglas semánticas capaz de generar mensajes sino desde un nivel sintáctico – pragmático, verdadera *sistema de reglas formales* para generar mensajes.

Lo que nos interesa destacar a propósito de este programa de televisión, es el hecho de que una gran cantidad de productos audiovisuales de consumo masivo tienden, hoy en día, a desafiar los cánones de la narratividad. Los relatos ya no se estructuran sobre la base de un narrador que detente la palabra, *el logos,* y que organice el mundo desde ese lugar; más bien, constatamos la disolución del relator en la multiplicidad de *lexis*, voces e imágenes que se conjugan en un *collage* cuyo sentido se entrega desde el flujo de significantes. En virtud de los procesos de virtualización, nace una nueva modalidad narrativa: *el relato virtual.* Paradojalmente, ha sido la alta tecnología la que nos permite volver a las raíces de la imagen en movimiento, pues al igual que en los primeros días del cine, la imagen vuelve a ser preeminente respecto de los códigos verbales auxiliares. *Los relatos virtuales ya no nos son contados sino que se cuentan, y se cuentan en imágenes.* En el caso de nuestro ejemplo, *El factor humano,* no se puede olvidar que se trata de un *programa periodístico;* es decir, la secuencia de imágenes es susceptible de vehicular una cierta información signficativa. Esto es importante, pues, en este caso particular podríamos hablar de *reportaje virtual,* en que los *eventos se muestran,* poniéndose en una relación pragmática con un narratario.

En los límites del periodismo contempoáneo, *los procesos de virtualización*, hipertrofian el verismo; así, términos como "*en directo",* "*en vivo*", se transforman en verdaderos sinónimos de *calidad periodística.* Esto se ajusta, por cierto, a la caracterización del *ethos*tardocapitalista como un *hiperobjetivismo* e *hiperbarroquismo*, obsesión descriptiva. El *hiperrealismo periodístico* plantea problemas nuevos y no pocas paradojas; uno de los puntos más polémicos dice relación con el *montaje,* pues es un hecho que *quien edite* la secuencia de imágenes y sonidos es *quien pone los significantes en relato*; en suma, *quien edita es quien relata*. Con esto queremos subrayar lo siguiente: *los procesos de virtualización no despolitizan la realidad sino que refinan las herramientas para que la politicidad de lo real fluya por las autopistas del espacio virtual como un mero significante inane, desprovista de la carga semántico-ideológica de antaño; después de todo, un narrador ausente es incapaz de mentir*. Por lo tanto, desde un punto de vista teórico, antes de decretar la muerte del narrador, sería menester buscar en su mutismo e invisibilidad, en su opacidad y ausencia; un operador discursivo que desde la máscara del silencio cumple una función central en el reportaje virtual: instalar el relato periodístico más allá del lenguaje representativo o apofántico, pues los procesos de virtualización construyen un hiperrrealismo que privilegia el acontecimiento *"en directo*", suspendiendo la posibilidad de preguntar por el *valor veritativo* del relato. En pocas palabras, el *relato periodístico virtual* carente de narrador exalta el verismo del acontecer en el espacio y el tiempo, imposibilita la operación lógica de atribuirle un valor de verdad y estatuye un convencionalismo periodístico formal, esto es, se convierte en un *relato de ficción* que reclama y conforma una imaginación estandarizada . Esta ficción nos ofrece

los *transcontextos digitalizados*, *nuevo sensorium de masas*, a partir de los cuales se edifica la historia, los íconos culturales, todo lo que se tiene por realidad y cultura.-

NOTAS

1.- Hemos tomado la noción de "saber narrativo" de:

Lyotard, F. ***La condición postmoderna***. Bs. Aires. REI. 1987

2.- Para una aproximación a los llamados *formalistas rusos*, véase:

- Todorov, T. ***Théorie de la littérature***. Paris. Seuil. 1965
- Propp, V ***Morfología del cuento***. Madrid. Akal. 1985

3.- Barthes et al. ***Análisis estructural del relato***. México. Premia Editora. 1982

4.- Barthes, Op. Cit.- p.- 26

5.- Barthes, Op. Cit.- p.- 28

6. - Lyotard, Op. Cit.- p.- 42

7. - Lyotard, Op. Cit.- p.- 55

8.- Debray, R. ***Vida y muerte de la imagen***. Bs. Aires. Paidós. 1996

9.- Véase la tesis dirigida por el profesor Eduardo Santa Cruz: **La narrativa del Factor Humano: el caso Pinochet.** Alumnos: L. Nuñez, A .Pereira y C. Riquelme

Datos de los autores

(a la fecha de este número de Acheronta)

Marcelo Pasternac
Psicoanalista
Miembro de la *école lacanienne de psyhchanalyse*
(México)

Jean-Michel Vappereau
Psicoanalista
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.
(France)

Jairo Gerbase
Médico-psiquiatra, praticante de psicanalise
Membro do Circulo Psicoanalítico da Bahia [1974-1979]
Membro do Centro de Estudos Freudianos [1979-1984]
Membro fundador da Clinica Freudiana [1984-1990]
Membro do Campo Freudiano [1986-1998]
Membro do Campo Lacaniano [1998-]
(Brasil)

Julio Ortega Bobadilla
Psicoanalista
Profesor-investigador del Instituto de Investigaciones psicológicas de la Universidad Veracruzana
(México)

Ubirajara Cardoso de Cardoso
Psicoanalista
Membro de APPOA
Membro do Espaço de Estudos Psicanalíticos de Ijuí
Professor do Curso de Psicología da Unijuí
(Brasil)

Sergio Ribaudo
Psicoanalista
Docente de la Facultad de Psicología y de la Fac. de Humanidades y Artes de Rosario
Coautor del libro "Problematica del Sujeto" Ediciones Laborde
Coautor del libro "El sujeto en la Practica Analitica" UNR Editora
Miembro del equipo de investigacion - Tema: "Los afectos en Freud y en Lacan"
(Argentina)

Sebastian Sica
Psicoanalista
Miembro de Apertura, Sociedad Psicoanalítica de La Plata
(Argentina)

Diana Rona
Psicoanalista
(Argentina)

Serge André
Psicoanalista
Doctor en Derecho y Lic. en Filosofía, Universidad de Louvain
Ex AME de la Escuela Freudiana de París
Ex AME de la Escuela de la Causa Freudiana y ex Miembro de la AMP

Autor de varios libros
Colaborador del sitio Polis
(Bélgica)

Ricardo Goldenberg
Psicoanalista
Ex-membro da Escuela Freudiana de Bs As
Mestrado, na faculdade de filosofía da USP - Doutorando na PUC-SP
Autor de varios libros
(Brasil)

Hugo Dvotskin
Psicoanalista
Ex-Docente de "Psicoanálisis Freud" en la Facultad de Psicología y en el Seminario "Ley y Psicoanálisis" en la Facultad de Derecho (UBA).
Docente y Supervisor en los Hospitales Alvear, Ameghino, Araoz Alfaro, Tornú, Esteves y Ricardo Gutierrez
Autor de "Los Mismos-Distintos Lugares" y "De los diez Mandamientos a la Regla Fundamental del Psicoanálisis".
(Argentina)

Emiliano del Campo
Psiquiatra, Psicoanalista.
Miembro Titular de A.P.A.
Miembro de la Fundación FINTECO.
Ex Director Médico del "Programa Andrés" para la rehabilitación de drogadependientes
(Argentina)

Marta Sialle de Gauna
Psicóloga (Universidad Nacional de Tucumán)
Psicoanalista (miembro de la Fundación Psicoanalítica Sigmund Freud. Tucumán. Directora: Marta Gerez Ambertin)
Ex docente de la UCSE (Universidad Católica de Santiago del Estero)
(Argentina)

Javier Grotiuz
Estudiante de Psicología - Facultad de Psicología de la Universidad de la República Oriental del Uruguay
(Uruguay)

Maria Lucia Petraglia
Psicoanalista
Membro da EBP - RJ
(Brasil)

Jacqueline Bochar
Psicoanalista. Psicodramatista.
Docente del Área de Psicoanálisis, del Servicio Clínica Psicoanalítica de la Unión y de la Unidad Permanente de Formación para Graduados de la Facultad de Psicología de la Universidad de la Republica Oriental del Uruguay
(Uruguay)

Adriana Chercover
Psicóloga. Psicoanalista.
Psicóloga de la Unidad de Terapia Intensiva del Hospital Zonal Dr. Ramón Carrillo. S.C. de Bariloche-Río Negro.
Co-Directora del Centro de Estudios y Tratamientos Psicológicos (CETRAP).
(Argentina)

Betina Frati
Psicóloga

(Argentina)

Yanina Perlo Saenz
Psicóloga
(Argentina)

Leandro Pinkler
Profesor de lengua y cultura griegas en la UBA (Univ. Nac. de Buenos Aires) y Academia del Sur
Traductor de Sófocles y de textos mitológicos
Codirector del Centro de Estudos Mitológicos de la Academia del Sur
Codirector de colección Daimo de la Editorial Biblos
(Argentina)

Sergio Hinojosa Aguayo
Psicoanalista
Colaborador de varias publicaciones
Colaborador en los Seminarios impartidos por la Unidad de Docencia de Andalucía para los MIR y PIR
Profesor de Filosofía
(España)

Inés Marful
Doctora en Filología Hispánica (Literatura Española) por la Universidad de Oviedo
(España)

Marcos Mondoñedo
Licenciado en Literatura de la Universidad San Marcos de Lima - Perú
Maestría en Literatura Peruana y Latinoamericana
Profesor de Teoría Literaria I y II, y de Interpretación de Textos literarios IV, Universidad San Marcos de Lima - Perú
(Perú)

Angélica Corvetto-Fernandez
Profesora en letras.
Doctorante en la Facultad de Ciencias de la Literatura de la Universidad de Lund
(Suecia)

Fernando Ulloa
Médico. Psicoanalista
Miembro del grupo psicoanalítico disidente Documento 1964/74
Profesor titular Facultad de Psicología de Bs. As. por varios períodos en materias de Psicología Clínica. Dinámica grupal. Psicología institucional. Y los seminarios cuatrimestrales posteriores:1982 a la fecha
Distintas actividades (asesoría y contralor clínico, peritajes judiciales etc.) en el campo de los Derechos Humanos.1982 a la fecha
Miembro de Foro (conjunto "no institucional" de psicoanalistas clínicos ocupados en actividades teóricas).1986 a la fecha
Coordinador Grupo H8, equipo de analistas con intervenciones permanentes en hospitales públicos e instituciones educacionales públicas y privadas.1998
Peritaje "tipo" designado por Madres de Plaza de Mayo en el juicio por apropiación niños. Investigación (posterior al peritaje tipo) acerca de "metapsicología de la crueldad y el campo social".
Publicaciones: Alrededor de 80 a 100 artículos teóricos y clínicos en revistas especializadas sobre temas de su especificidad: Psicoanálisis – Psicoanálisis y numerosidad social – Derechos Humanos – Salud Mental de los equipos de salud.
Conferencista, relator y panelista habitual en congresos nacionales e internacionales.
Libro: "Novela clínica psicoanalítica – Historial de una práctica" – Paidós 1995 – Buenos Aires.
"Temporalidad, Determinación y azar" (en conjunto con otros autores) - Paidós 1994 – Buenos Aires.
Artículos periodísticos, reportajes, etc.
(Argentina)

Emilio Rodrigué
Médico, psicoanalista.

Formado en Londres con Melanie Klein (conoció personalmente a figuras tales como Jones, Anna Freud, Bion, Melanie Klein, James y Alix Strachey), introdujo, junto a Arminda Aberastury, el kleinismo y las teorías de Bion en la Argentina y en Latinoamérica.
Formó parte de la Asociación Psicoanalítica Internacional y fue presidente de la Asociación Psicoanalítica Argentina. Luego creó el grupo disidente Plataforma
Hacia 1974, Rodrigué se convirtió en psicoargonauta junto con varios analistas de su generación (Marie Langer, Kesselman, Bauleo, Ulloa, Pav1ovsky).
Después de vivir en España y en Francia, se radicó finalmente en Bahía, Brasil, donde fundó el movimiento psicoanalítico local
(Brasil)

Hector Becerra
Psicoanalista
Estudió arquitectura, psicología, filosofía (discípulo de Raúl Sciarretta), periodismo y diseño gráfico y editorial.
Asociado de Atico (Centro de salud mental. Cooperativa de trabajo)
Autor de "El cuerpo herido. Ensayos sobre el goce, la ética y la transmisión del psicoanálisis". Catálogos, Buenos Aires, 1993.
Compilador y co-autor de "SIDA, más allá del HIV". Ediciones de la Fundación Espariz, Buenos Aires, 1994.
Director de la revista "El Criticon"
(Argentina)

Marisa Lopes da Rocha
Professora Adjunta e pesquisadora do Departamento de Psicologia Social e Institucional da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
Mestre em Filosofia da Educação pela FGV/IESAE/RJ.
Doutora em Psicologia pela PUC/SP.
(Brasil)

Katia Aguiar
Professora do Departamento de Psicologia da Universidade Federal Fluminense
Mestre em Educação pela UFF/RJ.
Doutoranda em Psicologia Social pela PUC/SP
(Brasil)

Denise Mancebo
Pesquisadora e Professora Titular do Departamento de Psicologia Social e Institucional do Instituto de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro
Doutora em História e Filosofia da Educação pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo
(Brasil)

Diego Nin Pratt
Licenciado en Psicología por la Universidad de la República en Montevideo.
Formación en la Escuela Lacaniana de Psicoanálisis.
Docente de psicoanálisis en facultad de Psicología.
Trabaja desde hace cuatro años en PROCREAR, clínica de infertilidad, y desde hace diez en la comunidad terapéutica Sur-Palermo.
Ha publicado un libro junto con Raquel Capurro: "Extraviada" Edelp, Buenos Aires, 1995.
(Uruguay)

Maria Christina Rezende
Psicanalista na cidade do Rio de Janeiro. Brasil.
Membro do IPP- Instituto de Psicologia e Psicanálise – IPP.
Cento de Ensino, Pesquisa e Clínica em Psicanálise da Universidade Santa Ùrsula – CEP – COP. Rio de Janeiro
(Brasil)

Flavio A. Nascimbene
Psicólogo

Master en Técnicas de Intervención en Psicología del Deporte, Comité Olímpico Nacional Italiano (CONI) - Associazione Italiana Psicologia dello Sport (AIPS), Roma (Italia)
Docente Univ. del Salvador, UBA y Univ. de Flores
(Argentina)

Lamberto Vento
Facultad de Filosofia de la Universidad de Roma "La Sapienza"
(Italia)

Manuel Torres
Psicoanalista
Licenciado en psicología por la Universidad del País Vasco, en San Sebastián
Doctorando en el Dpto. de Filosofía de los Valores en la facultad de Filosofía de la Universidad del País Vasco
(España)

Alvaro Cuadra
Lic. en letras (francés) Univ. Católica de Chile
Magister en literatura Univ. Católica de Chile
Doctor en semiologia y letras Université de la Sorbonne (Paris)
Investigador asociado al CIS (Centro de Investigación Social) ARCIS
Consultor permanente del Ministerio de Educación de Chile
Docente en varias universidades, en cátedras de Comunicaciones
(Chile)